Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica
SEPHORA - Núcleo de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo

Paradigmas do último ensino de Lacan

Profª. Drª. Tania Coelho dos Santos

2002

Paradigmas do último ensino de Lacan

Os sintomas, discursos e laços sociais contemporâneos desafiam o paradigma clássico da ciência e da psicanálise, segundo o qual devemos "supor saber ao real". Freud deu testemunho de sua fé na ciência ao reduzir o que é sem sentido na experiência subjetiva à hipótese do inconsciente. Lacan, por sua vez, elevou o inconsciente freudiano à dimensão de efeito de uma operação metafórica, lingüística, por meio da qual a identificação originária à posição de objeto do desejo do Outro materno, converte-se numa nova identificação ao desejo do Outro paterno, a do sujeito de desejo, em conseqüência de uma substituição entre significantes. Essa vertente do sujeito, metafórica, que supõe a articulação de um significante a outro significante, domina todo o período do ensino de Lacan conhecido como o do retorno a Freud. O gozo, que inicialmente foi excluído do simbólico, depois da adesão de Lacan ao estruturalismo, passa a constituir-se como mortificado pelo significante. Observamos uma modificação dessa proposição em 2001/1, no *Seminário 17*, quando Lacan toma o significante como causa do gozo. A partir do *Seminário 20*, tal como examinamos em 2001/2, assistimos ao que Jacques-Alain Miller convencionou chamar de uma inversão de paradigma, pois o corpo e o gozo, nos são apresentados como o que não precisa do Outro.

Essa tese é a que melhor convém à abordagem dos sintomas na contemporaneidade, porque é consubstancial ao declínio do desejo de saber, da crença no inconsciente e da "suposição de saber feita ao real". Vamos examinar a releitura do último ensino de Lacan, por Miller, que põe em primeiro plano um novo paradigma na ciência, o de que "o real é sem lei", e nos convida a pensar a prática da psicanálise hoje, como um "saber-fazer com o que não se sabe".

Bibliografia

Lacan, Jacques. "Le Sinthome". In: *Ornicar*, n. 6, 7, 8, 9, 10 (texto estabelecido por Jacques-Alain Miller).

Miller, J.-A. "Le dernier enseignement de Lacan". In: *Revue de La Cause Freudienne*, n.º 51 mai/2002.

--------- *"L'ex-sistence". In:* Revue de La Cause Freudienne*, n.º 50, fev/2002.*

---------- "Le réel est sans loi". In: *Revue de la Cause Freudienne*, n.49, nov/2001.

---------- "Psychanalyse pure, psychanalyse appliquée et psychotérapie". In: *Revue de la Cause Freudienne*, n.48, mai/2001.

---------- "Quand les semblants vacillent". In: *Revue de la Cause Freudienne*, n.47, mar/2001.

---------- "Biologie lacanienne et événement de corps". In: *Revue de la Cause Freudienne*, n.44, fev/2000.

---------- "Les six paradigmes de la jouissance". In: *Revue de La Cause Freudienne*, n.º 43, out/1999.

EXPEDIENTE

Comissão de transcrição
Ana Paula Sartori
Andréia Stenner
Cynthia De Paoli
Fábio Azeredo
Lícia Marques
Marcela Decourt
Ondina Machado
Rachel G. Amin F. Freitas
Rosa Guedes Lopes
Vanda Assumpção R. de Almeida

Revisão geral e estabelecimento de texto
Rosa Guedes Lopes

Revisão técnica
Tania Coelho dos Santos

Nossos agradecimentos especiais a
Vera Lúcia Avellar Ribeiro

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

EPHORA

NÚCLEO DE PESQUISA SOBRE O MODERNO E O CONTEMPORÂNEO
2/2002

Índice

Aula 1 - "O último ensino de Lacan" 5

Aula 2 - "O último ensino de Lacan" 17

Aula 3 - "O último ensino de Lacan" 33

Aula 4 - "O último ensino de Lacan" 50

Aula 5 - "Psicanálise pura e aplicada" 64

Aula 6 - "Psicanálise pura e aplicada" 78

Aula 7 - "Psicanálise pura e aplicada" 92

Aula 8 - "A ex-sistência" 110

Aula 9 - "A ex-sistência" 123

Aula 10 - "A ex-sistência" 137

Aula 11 - "A ex-sistência" 149

Aula 12 - "A ex-sistência" 164

Aula 13 - "A ex-sistência" 179

Aula 14 - "O real é sem lei" 197

Aula 15 - "O real é sem lei" 214

Aula 16 - "Quando os semblantes vacilam" 228

Aula 17 - "Quando os semblantes vacilam" 242

SEPHORA

Núcleo de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo

www.nucleosephora.com

Aula 1 - 03/07/2002[1]

Tania Coelho dos Santos: Visaremos, no percurso de nosso seminário, responder a uma questão: o que é psicanalisar à luz das ferramentas a serem desenvolvidas a partir do *Seminário 20*, de Lacan?

Uma vez Fábio me disse que, quando lia os textos de Jacques-Alain Miller, tinha a impressão de que o que ele dizia era parecido com o que eu ensinava. Ele via ali uma leitura de Lacan com Bachelard, com Canguilhem, com as ferramentas dos historiadores da ciência. Se lermos os textos a partir do ponto de vista epistemológico, isto é, a partir das ferramentas dos historiadores da ciência, dificilmente chegamos a conclusões muito diferentes. Acrescento a isso o fato de que, na universidade, há o compromisso com a leitura epistêmica e não com uma leitura impressionista ou com uma leitura subjetiva onde cada um tem a sua interpretação a partir "da sua análise" ou "da sua clínica". É uma leitura que obedece aos paradigmas do campo da ciência.

O que Miller fez, no meu entender, foi ler Lacan e formalizar o que é a psicanálise como ciência. Sua questão seria: enquanto ciência, como isso se estrutura? Formaliza, então, um primeiro Lacan, aquele que valoriza o imaginário, cujo eixo refere-se a Merleau-Ponty. Em seguida, formaliza um segundo Lacan, estruturalista.

Miller procede o estabelecimento dos seminários e dos textos de Lacan, partindo do fato de que há uma lógica neles, a do estruturalismo. Na tradução dos termos, essa interpretação de Miller transparece na organização do conteúdo.

O Núcleo de Pesquisas Séphora que instituí na UFRJ "sobre o moderno e o contemporâneo", disfarça, em sua nomeação, um outro trajeto - "Para ler Freud com Lacan" -, nome de nosso laboratório de Ensino. Isto quer dizer: a clínica freudiana e o que dela se prolonga como clínica lacaniana, a clínica mais contemporânea. Os termos moderno e contemporâneo são uma maneira de estabelecer um diálogo com outros autores e com outros saberes: a antropologia, a sociologia, a história das ciências. No entanto, o que faz, essencialmente, o eixo do Núcleo é ler Freud com Lacan, mas também com outros tantos autores que possam ser abrigados sob a rubrica do moderno e do contemporâneo.

A simples escolha desse eixo já reflete uma modalidade de abordagem epistemológica. Freud e Lacan não são uma só coisa. Do mesmo modo, o moderno e o contemporâneo também não. Há já aí um corte, uma distinção que promove um estudo comparativo. Comparar Freud com Lacan, comparar psicanálise com antropologia, psicanálise com sociologia, com filosofia, etc. Trata-se de introduzir um modo comparativo - e não acumulativo, como se faz freqüentemente, - de trabalhar. É o mesmo método das ciências.

Considerando isso, quero dizer o seguinte: partir, diretamente, neste momento, em direção ao estudo dos textos de Miller, coisa que acabamos fazendo um pouco ao acaso ao longo desse trabalho de pesquisa, significa reconhecer que quem estabeleceu a leitura de Lacan até o momento foi Miller. Acrescento a isso o que tenho observado em meu pós-doutoramento: o próprio Miller está mudando a leitura que ele fez de Lacan. Ele está produzindo uma outra leitura de Lacan. Está se separando, até certo ponto, de coisas que ele mesmo estabeleceu e, melhor que tudo, ele próprio está dizendo isso. Não sei se isso vai ser ouvido, mas está sendo dito e escrito, isso está sendo professado publicamente. Miller

[1] Transcrição de Rosa Guedes Lopes.

reconhece que estabeleceu e consagrou uma série de coisas e reconhece também que ele próprio está pondo em questão muitas delas.

Isso é muito importante, pois eu já ouvi dizerem que ele se contradiz, que ele diz uma coisa de um lado, mas depois diz outra, de outro. É preciso muito cuidado: contradizer-se é uma coisa, retificar-se é outra. Se seus textos forem lidos atentamente, é possível observar que ele tem consciência de que está abordando Lacan de um outro lugar e, portanto, não se trata de contradição. Não se trata de alguém que diz alguma coisa e não sabe que está dizendo outra. Miller afirma: "eu disse isso e agora estou dizendo outra coisa, estou introduzindo uma coisa nova". Há um novo, há algo que faz corte.

Miller, enquanto encarregado de estabelecer o texto lacaniano, reconheceu que ele próprio não deu conta de ler o Lacan que nós, do Núcleo, estávamos nos propondo a ler neste momento, o chamado "último ensino de Lacan". Nós chegamos a começar a leitura do *Seminário 20* com vistas a prosseguir trabalhando também os *Seminários 22* e *23* (*RSI* e *Le Sinthome,* respectivamente), mas sentimos dificuldades em trabalhá-los no âmbito do Núcleo. Quando fui aos últimos textos de Miller, percebi que ele também está em dificuldades. Ele diz que precisa inventar outra coisa para dar conta do último ensino de Lacan e reconhece que sua invenção é muito contraditória com o que já havia estabelecido antes.

Neste momento, eu reconheço que, dificilmente, conseguiríamos avançar na leitura dos últimos seminários de Lacan que vêm nos interessando, justamente porque parecem apontar para uma abordagem clínica que talvez responda às dificuldades de lidar com a subjetividade contemporânea. Este é o ponto importante destes seminários: eles podem nos ajudar a abordar esse aspecto com um certo rigor. No entanto, é necessário o reconhecimento da dificuldade de atravessarmos essas leituras uma vez que, para estabelecer o que é este último ensino de Lacan, Miller está fazendo um giro, está produzindo uma mudança em relação ao que ele próprio estabeleceu anteriormente.

Essa foi a razão pela qual achei importante suspendermos nossas leituras daqueles seminários proferidos por Lacan. Outra razão foi o fato de que eles ainda não estão formalmente estabelecidos. Os textos que foram estabelecidos e publicados em *Ornicar?,* o foram em um tempo em que Miller não tinha a perspectiva que tem agora. Eles estão lá, mas sob outra ótica. Portanto, suspenderemos a leitura para podermos avaliar o que Miller vem propondo em seu ensino mais recente. Depois disso, então, poderemos retomar a leitura daqueles seminários. Esse é o meu projeto e isso corresponde exatamente ao movimento que fiz no que se refere ao meu pós-doutoramento. Li o *Seminário 23 – Le Sinthome*, o *Seminário 24 – L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, e, em seguida, retomei o *Seminário 22 – RSI*. Neste ponto eu topei com o problema: estes textos foram estabelecidos há muito tempo e o que Miller vem dizendo atualmente, o que ele vem estabelecendo em seus últimos seminários, aponta uma outra possível abordagem de Lacan que tem tudo a ver com os problemas que Miller vem levantando e discutindo em seus seminários. Esses problemas não me parecem ser outra coisa senão tentar responder ao que é fazer psicanálise hoje em dia e se ainda tem sentido fazer psicanálise. Se esse sentido existe, em nome de quê ele existe, de que maneira e para promover o que?

Penso que as questões de Miller são muito coerentes com o que, até então, vimos nos propondo a fazer. Então, coerentemente com a metodologia da história das ciências, uma vez que reconhecemos que não há como não fazer uma leitura que não seja epistêmica, eu que sempre propus que se

estudasse Freud retroativamente, partindo do texto "Além do princípio do prazer", proponho que façamos a mesma coisa: que leiamos o que Jacques-Alain Miller vem produzindo de trás para frente. Ele tem avançado ultimamente em formulações muito mais precisas acerca desse problema. Então, vamos acertar o compasso. Partiremos de onde ele está, isto é, do último texto estabelecido e, a partir desse ponto, retornaremos aos textos anteriormente estabelecidos para retificá-los, para incluir neles o que ainda não havia sido formulado antes, ou excluir o que já se encontra ultrapassado.

Penso que esse é o método deixado por Bachelard e Canguilhem. A história das ciências se faz do ponto de chegada em direção ao ponto de partida. Uma história das ciências não é cumulativa, é uma história julgada, uma história crítica. Ela deve ser capaz de identificar os momentos de continuidade e os de ruptura. E não há como se fazer isso senão a partir de onde se chega, uma vez que a ilusão que se tem quando se parte do começo é a ilusão do progresso, a ilusão da acumulação, a ilusão do isso que leva àquilo, etc.

Há, em muitos aspectos, essa ilusão em relação ao ensino de Lacan. Segundo Miller, ela foi fomentada pelo próprio Lacan que tinha, em relação ao seu ensino, uma atitude de dar a entender que uma coisa se relacionava com a outra, isto é, de ocultar, de certa maneira, os pontos de descontinuidade. Miller já marcou alguns pontos de ruptura, mas hoje pretende marcar rupturas muito mais profundas, inclusive porque o que aparece nesse último texto é que, certamente, a ruptura que vem sendo marcada, a ruptura que Miller acredita poder identificar no texto de Lacan, o próprio Lacan nunca se deu conta dela. Isso torna essa ruptura mais complexa que as demais. Até então, os pontos que vinham sendo apontados por Miller como pontos de ruptura no ensino de Lacan podiam ser respaldados por um certo acordo com o autor. No entanto, nesse caso, acho que Miller sabe bem que está introduzindo uma ferramenta que ele próprio construiu.

Penso que, dizendo isso, posso considerar que deixo esse terreno limpo para que possamos entrar nos textos sem ingenuidade. Eu gostaria que esses encontros funcionassem sob a forma de seminários. Portanto, estarei sempre apresentando alguma coisa, marcando os pontos fundamentais do texto que, depois, poderão ser bastante discutidos.

Começaremos, hoje, pelo texto de Miller intitulado "Le dernier enseignement de Lacan", publicado na *Revue de La Cause Freudienne*, n. 51, p.7-32. Corresponde ao ensino dos dias 6 e 13/06/2001, do curso *Le lieu et le lien* ministrado por ele no Département de Psychanalyse de Paris VIII. Em seguida, percorreremos os textos estabelecidos e publicados nos números 50, 49, 48 e 47 da mesma revista. Após termos lido os textos que compõem essa primeira bateria que vocês estão recebendo hoje, poderemos seguir adiante lendo outros, que eu também já separei.

De onde Miller começa? Começa, justamente, da questão do corte e da continuidade. Todo o problema da abordagem do percurso do que, nesse texto, ele chama de "último ensino de Lacan" supõe que ele já tenha recortado anteriormente outros dois momentos. Então, este último corresponde ao terceiro.

Há, portanto, o primeiro ensino que abrange os registros imaginário e simbólico, tal como compreendidos no intervalo entre os *Seminários 1* e *11*, no qual o que dominou foi o pensamento estruturalista. Miller classifica que, a partir do *Seminário 11*, se inicia um período onde o inconsciente estruturado pela linguagem, o inconsciente das regras, o do mito, o estrutural, passa a ser menos importante que o inconsciente como uma máquina de

pulsação, de abre e fecha – o inconsciente pulsional. Só até aqui já vemos corte e ruptura. Miller diz não ter abandonado o inconsciente das regras, mas relativizado o valor dessa abordagem à luz de uma outra perspectiva: a do inconsciente como pulsação temporal, nitidamente valorizada no *Seminário 11*, em cuja abertura Lacan afirmou, inclusive, que trataria do inconsciente freudiano e do nosso. Afirmou que faria a operação de retomar o inconsciente freudiano pela perspectiva pulsional do abre e fecha.

O *Seminário 11* é ministrado no momento em que Lacan é expulso da IPA. Não discutiremos a modalidade dessa expulsão ou excomunhão, mas trata-se de um momento de corte com a instituição fundada por Freud, um momento no qual, me parece, Lacan dá o primeiro passo fora do que seria o ensino freudiano. Seria, então, o primeiro distanciamento em relação ao ensino freudiano. A tese de Miller, no que se refere ao que chama de "o último ensino de Lacan" - que ele próprio estabeleceu naquele momento, de modo que esse texto é quase um texto de fundação de uma nova perspectiva - é a de que Lacan dá um passo fora do ensinamento de Freud. Não se trata, simplesmente, de valorizar em Freud algo que não foi suficientemente levado em conta, isto é, o aspecto pulsional do inconsciente, o inconsciente como máquina pulsional, mas de um Lacan que estaria se desvencilhando de Freud. Então, não é mais um Lacan que retorna a Freud seja pela primeira ou pela segunda vez, mas um Lacan que se separa de Freud.

Nélson Riedel: O último ensino é datado de quando?

TCS: Penso que isso não pode ser datado de antes do *Seminário 20*. Por isso, considero que ter suspendido nossa leitura do *Seminário 22* e proposto outro caminho significa o saudável reconhecimento de que aquele seminário não é da mesma ordem dos paradigmas que tínhamos até ali. Se Miller está certo ou errado no modo como recorta esse ensino eu não sei, mas, certamente, depois do *Seminário 20*, um freudiano de boa cepa não acha seus filhotes no *Seminário 22*. Prudência e caldo de galinha não fazem mal a ninguém.

Essa hipótese, portanto, me interessou uma vez que, de alguma maneira, responde à minha dificuldade.

E qual é a dificuldade?

A de que, possivelmente, a hipótese de Miller seja a de que se trata de um Lacan que se separa de Freud. Nós já tínhamos ensaiado alguns passos nessa direção quando, ao lermos o *Seminário 22*, constatamos que a primazia do simbólico já não era aquilo que ordena e enlaça real, simbólico e imaginário. Quando a primazia do simbólico cai, não sabemos o que fazer uma vez que isso, efetivamente, nos separa de Freud.

Por que a queda da primazia do simbólico nos separa de Freud?

Porque a primazia do simbólico é a primazia do pensamento, a da filosofia, a da ciência. Se abrimos mão dessa primazia, estaremos dando um passo fora do real da ciência. O real da ciência é suposto saber, é estruturado conforme a linguagem, é passível de letrificação.

Eu não sei se há hoje alguma ciência que reivindique um real sem lei, um real que seja puro caos. Depois da mecânica quântica é possível que sim. Eu não conheço isso suficientemente para dizer sim ou não e acho que esse é um cuidado que devemos ter, pois pode parecer que a psicanálise saiu do real da ciência enquanto esta continua funcionando da mesma forma que antes. Dizer uma coisa dessas talvez não seja o melhor caminho a tomar.

Certamente o real da ciência, tal como Bachelard o pensou, como Canguilhem o retomou ou como Koyré o restabeleceu, não é mais o mesmo. As referências que temos de história da ciência legitimam um real racional, estruturado, passível de ser

apreendido pelo pensamento. É nisso que Descartes acreditava e é isso o que introduz o *Seminário 11*, quando Lacan compara a dúvida freudiana no sonho e a dúvida cartesiana no Cogito e faz aí uma conjunção entre o sujeito da ciência e o da psicanálise para dizer, nem mais nem menos, que o cientista acredita ali onde duvida. Se suspende as certezas imediatas da experiência é porque acredita que há um real racional para além do engano dos sentidos. Isso é, exatamente, o que faz Freud ao eleger a dúvida como o único índice de certeza no decorrer do livro da *Interpretação dos sonhos*. Ali onde o sujeito duvida, ele está em casa. Ali ele é sujeito.

Essas palavras estão no *Seminário 11* e não na boca de Freud, mas constituem o ponto onde se vê que Lacan articulou Freud e Descartes. Nesse ponto, dúvida é igual à certeza. Esse é o mote. É a partir disso que podemos dizer que o primeiro e o segundo ensinos de Lacan são "freudianos", embora certamente formalizem o pensamento freudiano com ferramentas novas – as da filosofia, da lingüística, etc.

A única coisa, até agora, que me pareceu poder ser dita "não freudiana" é a tese do real sem lei que, a meu ver, equivale à tese da não primazia do simbólico, isto é, a de um real que não inclui pensamento.

Ondina Machado: Andei lendo alguns livros do campo da física onde isso aparece. Há um livro chamado Pensando a física*, de Mário Schenberg, no qual essa questão é nítida. No fim das contas a pergunta é a seguinte: como se pode fazer física sem Deus? É a idéia da pura contingência. Há também o livro de Marcelo Gleiser, que saiu recentemente, e que também tende nesse sentido. Esses autores, inclusive, fazem uma certa aproximação com algumas coisas da filosofia oriental que trabalha com a contingência, ou melhor, com a fatalidade.*

TCS: Fatalidade é uma palavra ambígua. Ela soma o necessário, o destino, com o imprevisível.

OM: Nas filosofias orientais eles a usam como contingência pura.

Nina Saroldi: Não pode ser pura de jeito algum.

OM: Eu não conheço os orientais. Estou dizendo que, da maneira como tanto Schenberg quanto Gleiser usam essa palavra...

TCS: Luiz Alfredo Garcia-Roza trabalhou muito esse ponto em *Acaso e repetição*. Neste livro ele estava bastante antenado com o que a ciência estava fazendo nesse domínio. Acontece que "acaso" e "repetição" apontam, justamente, para a ambigüidade de termos, tais como trágico e contingente. A questão é a seguinte: há possibilidade de pensar a contingência onde não há nenhuma determinação?

Maria Cristina Antunes: Penso que precisamos entender melhor o que é "real sem lei" até para podermos dizer se é disso que a ciência contemporânea está tratando. Eu não sei.

TCS: Talvez fosse importante que você trouxesse para nós, resumidamente, o que você pesquisou sobre ciência contemporânea. Isso ajudaria bastante até para que possamos comparar com o que seria o real sem lei.

Como introdução desse texto, Miller afirma que o que se chama o "último ensino" de Lacan é alguma coisa que ele isolou por meio desse significante, dando-lhe *ex-sistência* (p.7). Essa idéia de *ex-sistência* fica, evidentemente, associada à corte, à invenção, à nomeação. Miller é o pai do nome "último ensino". Esse termo não é, portanto, uma coisa natural.

Estou marcando isso com muita ênfase porque penso que toda a relatividade desse movimento precisa ser destacada. Pelo fato de ser uma invenção de Miller, não é a verdade última das coisas. Ele inicia o texto com isso para quem quiser ver. *Ex-sistência* quer, então, dizer, prossegue ele, isto que se coloca fora, que se sustenta fora e pode existir "fora de".

O que Miller chama de último ensino é qualquer coisa que consiste, que ex-siste ao ensinamento de Lacan. É qualquer coisa

que é exterior e estranho em relação a esse ensino, o que, portanto, marca esse último ensino como descontínuo ao pensamento anterior de Lacan. Isso é de percepção muito fácil se valorizarmos que um ensino onde a primazia do simbólico não seja essencial é contraditório com tudo o que Lacan ensinou até então. Do mesmo modo, é também contraditório com o próprio exercício da psicanálise baseado na regra do dizer tudo o que vier à cabeça. Só é possível "dizer tudo" se houver a suposição de que, em algum lugar, isso se articula, se acharmos que os significantes se encadearão mesmo que, aparentemente, o que se tem a dizer pareça não ter pé nem cabeça. Só podemos fazer isso se supusermos a existência de ordem no caos.

Andréa Martello: Com isso, é a questão do sujeito que fica problemática, não é?

TCS: Nem me fale. A questão "que sujeito é esse?" é o fio condutor e eu acho que o ponto que você está trazendo é o seguinte: nós vamos inverter o problema. Não vamos perguntar o que, a partir dos sintomas contemporâneos, é índice do sujeito. A partir desse paradigma lacaniano de psicanálise vamos nos perguntar o que, então, se define como sujeito, como podemos reconhecê-lo e o que é isso que se nomeia como *S1*, como *l'Un*. O que é isso como sujeito?

Por esse caminho, a gente pode redefinir o que é psicanálise, o que é sujeito e também o que é sintoma. E, a partir daí, uma série de coisas que chamamos de impasse deixarão de sê-lo.

MCA: É interessante que, de uma certa maneira, o movimento de Lacan foi, do impasse de um instrumento, fazer outros. O impasse de Freud foi o instrumento de Lacan para ler o texto "Além do princípio do prazer" e toda a obra freudiana, criando uma possibilidade de sair do impasse.

NS: Acho que é justamente por isso que a gente pode dizer que é científico apesar de tudo.

TCS: É, certamente, científico. Eu não sei se Lacan era científico, mas já li algo de Miller confessando ter feito uma leitura científica da obra de Lacan. Ele mostrou que ela era absolutamente coerente com a história da ciência e que respondia ao paradigma de uma ciência que muda com o tempo, mas nada que pudesse colocar a psicanálise em um outro terreno que não o da ciência.

MCA: Tenho pensado isso no âmbito da clínica a partir dos impasses com os quais venho me defrontando. Será que o impasse não é um instrumento a ser usado? Será que diante desses novos sujeitos a gente não tem que operar de outra forma, com um outro instrumental?

TCS: Quando redefinimos a noção de sujeito, automaticamente redefinimos também a de sintoma. Redefinimos a relação entre pensamento e corpo. A partir daí, aquela história de "sou onde não penso" e "penso onde não sou" balança. Moral da história: o que era impasse deixa de ser. Trata-se de uma teoria do sujeito que não faz dos novos sintomas um impasse. Eles somente podem ser impasses quando são tratados pelas ferramentas tradicionais.

OM: Parece que algumas coisas só fazem sentido depois. Algumas coisas desse caminho já haviam sido apontadas. Na discussão em Arcachon, Laurent falou que até as idéias de interpretação e de transferência haviam sido revistas diante de alguns desses casos chamados inclassificáveis.

TCS: Só tem um problema: naquela época eram os casos que eram inclassificáveis e requeriam mudanças na técnica. Neste momento se trata de uma outra coisa: inclassificável é a teoria. Se há alguma coisa esquisita é a teoria e não o caso. Do ponto de vista dessa teoria, nem a transferência nem a interpretação fazem sentido. Eu diria, então, que os inclassificáveis foram elevados à dignidade de casos por excelência da psicanálise. Isso faz com que a própria psicanálise tenha se tornado uma prática inclassificável.

OM: E isso foi coincidente com as propostas de Miller. Os textos são mais ou menos da mesma época, não são?

TCS: Não. Eu vejo uma grande diferença entre 1996 e o que veio depois.

Se levarmos a sério o que Miller está falando sobre ruptura e sobre o seu próprio percurso, vemos que ele revirou a sua própria perspectiva. Por mais que diga que algo se anunciava aí do mesmo modo como anunciávamos, a partir da clínica, que ela não combinava com a teoria, eu penso que o que ocorre agora é outra coisa. É no lugar da teoria que ele está propondo mudanças e isso faz toda diferença. Uma coisa é correr atrás do que a sua teoria não dá conta, moldando a teoria conforme a clínica. Outra, é dizer: não estou fazendo teoria para casos inclassificáveis, estou fazendo uma outra teoria. O que Miller está propondo aqui, como último ensino de Lacan, é uma outra teoria do sujeito. Não é porque o caso X ou o caso Y requeiram isso. É porque Miller acredita ter extraído de Lacan uma outra teoria do sujeito. E eu estou usando o termo "teoria do sujeito" somente para marcar algo que para nós sempre fez sentido. Vocês compreendem a largueza do gesto?

Vamos prosseguir, então.

Como é que Miller vai qualificar esse corte? Ele diz que, quanto a esse corte, trata-se de construí-lo. Trata-se da construção de um corte partindo-se do reconhecimento de que esse corte não está lá. É um passo de Lacan fora de Freud e, bem entendido, é um passo de Miller fora de Lacan. Para um bom entendedor meia palavra basta. É ele próprio que está se separando do Lacan que ele mesmo estabeleceu.

Miller começa, então, a falar da continuidade que ele próprio fez crer que havia no ensino de Lacan. Ele afirma que o próprio Lacan não cessou de encadear o seu ensino e de se dar razão (p.7).

Realmente, Lacan nunca fez autocrítica. Quando, certa vez, ouvi essa frase da boca de Marie-Hélène Brousse, eu fiquei surpresa, mas comecei a pensar o quanto ela tinha razão. Ele nunca fez autocrítica, nunca marcou os pontos onde ele se separa dele mesmo. Lacan, diferentemente do que fez Freud, nunca confessou que deu uma mancada ou que fez um equívoco. Freud tinha peso na consciência, reconhecia que havia errado, sentia culpa... Lacan, pelo contrário, não parava de se dar razão.

Miller afirma que quando alguém se dá razão durante mais de trinta anos há alguma coisa suspeita, é sinal de que não se leva em consideração os próprios cortes. E continua, dizendo que é mesmo essa idéia de continuidade que dá a esse ensino (o de Lacan) a sua estrutura topológica.

A topologia permite obter configurações que são evidências muito distintas. Entretanto, a topologia faz aparecer a continuidade a despeito da distinção. É essa maneira topológica de abordar o que é descontínuo, favorecendo a continuidade, que permite que as teses de Lacan costumem ser apenas a inversão uma das outras (p.7).

Para falar do que Miller está apontando neste texto, eu estou fazendo, com as mãos, o movimento da banda de Moebius, porque ela é a figura topológica que permite passar ao inverso sem fazer ruptura. Então, embora no *Seminário 11* Lacan proponha um inconsciente pulsional, nós continuamos tratando o inconsciente pulsional como a outra face do inconsciente estruturado como uma linguagem.

Observem bem que, em 1999, no texto "Os seis paradigmas do gozo"[2], Miller articulou, no quarto paradigma, o inconsciente pulsátil com o inconsciente das regras, o inconsciente estruturado como uma linguagem, um como sendo a outra face do outro. Vemos ali que o próprio Miller não estava lendo Lacan do

[2] Miller, J.-A. (1999) "Os seis paradigmas do gozo". In: *Opção Lacaniana*, n.26/27. SP:Edições Eólia, p. 87-105.

lugar de onde o faz agora, isto é, do lugar de quem estranha aquela topologia. Naquele momento ele tomava aquela topologia como a ordem natural das coisas.

Quando Miller propôs, no quarto paradigma, a relação entre o inconsciente das regras e o pulsátil como uma relação de dupla face que aparece naquele momento do ensino de Lacan, ele não estranha essa topologia, não faz dessa tese lacaniana de verso e reverso uma figura estranha. Ele não diz que Lacan arrumou um jeito de escamotear a incompatibilidade entre uma teoria do inconsciente e outra, através de uma bela figura topológica que permite a passagem de uma coisa a outra como se fossem contínuas. Vejam como o teórico Miller de 1999 não é o mesmo do último seminário terminado em 2001. Em um período muito curto, ele tem uma mudança de atitude que não surpreende quem vem acompanhando as discussões de Arcachon, Angers e Antibes. Quem acompanha o que vem sendo dito nessas conversações sente, mais ou menos, que algo vem sendo preparado. No entanto, mesmo assim, não é o mesmo Miller. Ele já mudou em relação ao que disse muito recentemente. Ele já está em outro lugar. E é isso o que torna muito difícil ler os textos recentes que ele tem produzido, uma vez que neles já encontramos coisas que precisarão ser abandonadas. Eu, particularmente, não encontrei outra solução senão a de lê-lo por ordem decrescente de datas. Acho que foi a única maneira de poder estranhá-lo.

Vamos continuar.

Miller diz que Lacan, por conta dessa topologia, não precisou inventar "soluções de continuidade" (p.7). Observem como ele, o tempo todo, usa termos epistemológicos.

"Solução de continuidade" é uma hipótese, um teorema, algo que se inclui para que se possa passar de uma formulação a outra que lhe é contraditória. É, portanto, uma prótese, uma invenção, algo que se insere para se produzir uma associação entre duas coisas que são descontínuas. Lacan pode prescindir de soluções de continuidade. Ele não as usa porque se vale de uma topologia que, em tese, lhe permite passar de uma coisa a outra. E eu acrescentaria ao que diz Miller aquilo que eu mesma pude lhe dizer pessoalmente: o pior de tudo isso é que Lacan tem um estilo absolutamente hipnótico. Quem lê Lacan ou quem o ouve tem sempre a impressão de estar ouvindo a verdade última sobre as coisas. Como ele não se divide, como não faz autocrítica, a inconsistência de Lacan – e não só a dos modelos que não deixam transparecê-la por não terem solução de continuidade – nunca é percebida. Lacan nunca evidencia seus furos. Moral da história: via de regra, o modo de relação com o ensino de Lacan é hipnótico. Ele produz homens improvisados as três tamancadas, como dizia Schreber. Todo mundo consegue pensar até começar a ler Lacan. A partir daí, parece que não se consegue pensar mais nada.

Continuando nossa leitura, a hipótese de Miller é a de que nesse último ensino se trata de um *desenlaçamento* – estou marcando este termo em função da sua relação com o nó – de Lacan com Freud, uma ruptura do laço entre o primeiro e o segundo. O problema é que a palavra francesa *dénouement*, que eu traduzo como desenlaçamento, é também uma operação que é resultado de um corte interpretativo. O desenlaçamento é também aquilo que é efeito da interpretação. É por essa razão que penso ser necessário acompanharmos o uso dessa palavra atentamente, pois ela não é uma palavra qualquer.

Continuemos, portanto, a leitura do texto na página 8, a partir da parte intitulada desenlaçamento.

"Em um sentido próprio, uma solução é uma ação de desenlaçar. É apenas no sentido figurado que a palavra solução quer dizer resolução e que ela conduz ao resultado. O último ensino de Lacan é o resultado ao qual ele chega e o comunica

através das figuras dos nós, do enlace, do enlaçamento irredutível que seria de estrutura. Mas esse enlaçamento é um desenlaçamento".

O que Lacan propõe como um nó de estrutura é, na verdade, a dissolução de um nó. Penso que essa hipótese é menos clara nesse texto. Porém, quando chegarmos ao sintoma como evento do corpo, poderemos ver qual o alcance disso que ele está dizendo aqui, no sentido de uma outra teoria possível.

"Se quisermos individualizar, se procurarmos construir a solução que ele representa em relação ao que está enunciado [...], é o momento onde Lacan não tem outra saída senão se desenlaçar de Freud, discretamente, visto a maneira como ele hipnotizou/entupiu os ouvidos (*tympanisé*) do seu auditório" com a sugestão de que ele era alguém sugestionado pela fidelidade a Freud, praticamente seu único aluno e porta-voz. Enquanto que, o que orienta o último ensino de Lacan, implica desenlaçar-se (*dénouer*) de Freud, ao qual havia enlaçado seu pensamento.

Para avançar essa tese, Miller afirma que se trata de uma separação com respeito à própria psicanálise. Ele a considera a partir do exterior, como poderíamos ser levados a considerar a psicanálise se tivéssemos que tratar com ela uma vez que ela fosse abolida[3].

A questão é a seguinte: como consideraríamos a psicanálise a partir do momento em que não houvesse mais psicanálise? Se fosse possível ver a psicanálise como uma prática extinta, digamos que Miller pense que esse desenlaçamento de Lacan com Freud é essa tomada de posição: um estranhamento da psicanálise, um questionamento de para quê psicanálise, de que sentido isso faz, a que necessidade responde... Coisas que só se consegue mesmo quando se está tratando com algo fora de uso.

Miller vai adiante dizendo que isso pareceria um escândalo para os que pensam que a psicanálise é eterna. O mais provável ou verossimilhante é que a psicanálise seja datada de uma certa conjuntura. Lacan considerou a psicanálise de um ponto de vista que podemos tomar, uma vez que ela tenha deixado de ser uma prática efetiva que tenha significação.

Tendo dito tudo isso, prossegue Miller, "o que faltaria ao ensino de Lacan foi não ter ido até lá, não ter dado um pequeno passo fora da cultura onde nós estamos, onde para nós a psicanálise é uma prática que tem uma significação cotidiana, significação essa na qual nos banhamos sem pensar nisso senão para estruturá-la, logificá-la, complexificá-la. Faltaria ao ensinamento de Lacan dar esse passo, efetivamente, esse passo fora da psicanálise".

Neste ponto, podemos testemunhar a dificuldade em que Miller está, pois se trata do passo de Miller e não do passo de Lacan. Certamente, esse passo não é sem relação com o último ensino de Lacan que, aqui para nós, está longe de ser facilmente assimilável ao que ele havia ensinado antes. É muito difícil suturar o modelo lingüístico e até mesmo a teoria dos discursos com o uso dos nós. No entanto, a dificuldade não se dá porque é muito complicado fazer os "nozinhos", mas porque a lógica desse pensamento parece muito diferente da lógica da primazia do simbólico que inclui, inclusive, a teoria dos quatro discursos, uma vez que esta não é senão a teoria da primazia do supereu. Então, qualquer coisa diferente que ponha em dúvida que a primazia deva ser dada ao supereu - ou seja, ao simbólico, ao além do princípio do prazer, à linguagem ou seja lá que nome quisermos dar - é estranha ao que entendemos por psicanálise, uma vez que, a

[3] No original: "Je peux même aller jusqu'à dire que Lacan se dénoue de la psychanlyse elle-même. Il la considère de l'exterieur, comme on pourrait considèrer la psychanalyse une fois qu'elle serait abolie" (tradução livre de Tania C. dos Santos).

partir do último ensino de Lacan, não sabemos mais dizer porque fazer psicanálise tem que passar pela palavra. Talvez tenhamos que manipular os corpos, as almas... Sei lá! (risos)

NS: Os reichianos já estão manipulando os corpos há muito tempo.

TCS: Sim, mas nós sempre nos distinguimos por manipular os corpos através das palavras. No entanto, no limite, agora já não haveria mais nenhuma razão para acreditar que não devamos fazer o contrário: manipular as palavras em função dos corpos ou através da imagem - manejar a imagem para produzir efeitos de corpo, efeitos de palavra. Estou falando uma coisa banal.

Em seguida, Miller nos traz o problema da crença e da superstição. Ele diz que a superstição, como a entendemos comumente, é o culto de um falso Deus. Não vamos nos deter em tantos detalhes nesse ponto porque, evidentemente, esse passo fora da psicanálise implica um passo fora do que, até então, foi o real da psicanálise. O real da psicanálise é o inconsciente suposto estruturado como uma linguagem. Estruturado como uma linguagem ou, como queria Freud, estruturado por meio de condensações e deslocamentos como uma máquina energética, não faz grande diferença. Trata-se da mesma coisa: de algo que é estruturado.

Agora, imaginem que retornamos à questão cartesiana. Descartes submeteu à sua dilapidadora, fragmentadora, destruidora dúvida todas as evidências de sentido e concluiu que nenhuma se sustenta. Não há nada que provenha de nossa experiência de que não se possa duvidar. A única coisa de que não se pode duvidar é de que se duvida e, para isso, é preciso alguém que o faça. Mas o fato de que haja alguém que duvide não garante que aquilo de que ele duvida exista. É nesse ponto que Descartes lança mão do que podemos considerar um brilhante exemplo de "solução de continuidade": ele conclui que, no limite, é preciso pensar que Deus criou o mundo, que Deus não nos enganaria. Se alguém pensa, duvida e, a partir daí, conclui que existe, não pode haver outra garantia da existência senão a suposição de um Deus que não engana. Para a psicanálise, no lugar do Deus que não engana, está o Outro suposto saber (SSS).

Miller pergunta então: e se parássemos de acreditar em um Outro suposto saber? E se duvidássemos da existência desse Outro? E se isso, no limite, fosse dar em uma coisa chamada superstição? "Que restaria da psicanálise , do que ela nos fez perceber, do que ela nos fez aceder, uma vez que ela não fosse mais que superstição?" E se a tratássemos como crendice, como religião?

Não pensem que isso é coisa de outro mundo, que a gente só encontraria essa ausência de suposição de saber em psicóticos, em drogados, nos novos sintomas. Lá em casa tem um monte de gente que não crê no inconsciente. Filhos de psicanalista, geralmente, não crêem no inconsciente. Consideram que não passa de superstição.

A psicanálise, de fato, já é alguma coisa de datável, alguma coisa que não convence a geração que está aí nem a que está chegando, porque elas têm outras maneiras de abordar e descrever o mundo. Então, isso que Miller está apontando não é nenhum escândalo: dizer que a psicanálise pode ser redutível, em última instância, a uma mera superstição e que esse Outro suposto saber também não passa disso.

O que restaria, então, desse naufrágio? Miller afirma (p.9) que é assim que ele vê o último ensino de Lacan. Penso que aqui ele fecha: o último ensino de Lacan é uma tentativa de resgatar o que sobraria do naufrágio - tese de Miller, bem entendido. Ele prossegue: "esse ensino trata, de uma maneira cifrada, da existência da psicanálise como superstição.

Bem, está aqui o que tenho chamado de "inversão de perspectiva", de mudança de perspectiva. Trata-se de ensinar e supor a psicanálise como uma crença ou uma superstição: há inconsciente porque se crê nele e nada mais. Como abordar o inconsciente a partir do momento em que ele é apenas uma superstição?

NS: Inversão de perspectiva de Miller, não é?

TCS: Sim. É isso o que estou chamando uma inversão de perspectiva do próprio Miller. Ele está dizendo que, epistemologicamente, não há mais nenhuma razão para acreditar que o saber da psicanálise seja um saber sobre o real, esteja no real. É um saber inventado, um saber como outro qualquer.

NS: É como um movimento: quando se fala do modernismo, por exemplo.

TCS: Exatamente, é como quando se fala de qualquer outra coisa inventada, datada, que existiu e pode deixar de existir ou pode continuar existindo. Se continuarmos acreditando e fazendo psicanálise, ela vai continuar existindo por muito tempo. No entanto, ela é, essencialmente, uma prática que envolve uma crença. Depois o pessoal fica zangado dizendo que Richard Rorty é um absurdo, que é pragmático. Ele trata da filosofia da linguagem, do sujeito como efeito de crença.

OM: No texto "Os seis paradigmas do gozo", no último paradigma, Miller já cita Wittgenstein e diz que a linguagem acontece no seu uso. Mais pragmático que isso...

TCS: Em um outro momento, não agora, poderei fazer a diferença entre o que Miller falou nesse texto de 1999 e o que está falando agora. Embora seja parecido, não se trata da mesma coisa.

OM: Tudo bem. Estou seguindo a tua dica, mas volta e meia... A própria definição que Lacan constrói para lalangue quando a explica como o resto, como o que sobra da gramática, dá motivos para se pensar isso.

TCS: Concordo com você. Tanto o texto de Miller de 1999, quanto essa referência de Lacan que você trouxe se assemelham ao *meaning is use*, mas é pior ainda. Há uma discussão, não diretamente com Rorty, mas com Márcia Cravell e com seu marido, Davidson, no seminário de Miller *O Outro que não existe e seus comitês de ética*. O problema é que se trata de uma discussão muito truncada e não vamos tratar dela agora. O corpo desse seminário de Miller trata dessa discussão.

O que eu queria retirar deste texto hoje é a seguinte frase: tratar a psicanálise como se fosse uma crença, pensá-la desse modo, não é possível sem um certo rebaixamento da própria psicanálise[4].

Para mim, pessoalmente, isso é muito interessante, uma vez que tenho estranhado muito o que é a formação do psicanalista hoje. É neste ponto em que me sinto muito datada, pois conheço muito bem o texto freudiano e o lacaniano, sei muito bem de onde se interpreta na clínica. Sou produto de uma formação fortemente científica, estruturalista, que entrou em declínio há algum tempo. Tenho a impressão de que não se analisa mais assim, de que não se ensina mais assim, não se forma mais assim. E a minha questão é que fica muito difícil distinguir entre o que é, efetivamente, uma nova tomada de posição em psicanálise com relação a um novo modo de formar, ensinar e analisar e o que, simplesmente, é banalização, falta de saco e negligência. Para mim esse é o ponto de distinção.

Se dizemos que o Outro é inconsistente, que o Outro não existe e que o saber não passa de uma mística, uma superstição, de algo inventado, uma prótese, uma bricolagem, como fazer a diferença entre um saber bricolado mas que, ainda assim, mereça ser chamado de psicanálise e qualquer coisa? Porque uma lata de guaraná não pode ser uma interpretação psicanalítica? Genericamente, essa pergunta

---

[4] "*cela ne va pas sans um ravalement de la psychanalise, une dégradation*".

é cabível. Qualquer coisa pode ser dita interpretação psicanalítica? Qualquer coisa pode ser uma intervenção psicanalítica? Porque, se não puder, é preciso que se explique como isso que, aparentemente, é um rebaixamento do pensamento psicanalítico, possa ser nomeado como promoção de um outro funcionamento e um novo funcionamento em um nível muito mais difícil e sofisticado. É muito difícil compreender o que é esta outra coisa que implica em um passo decidido em direção a algo muito mais sofisticado do que poderiam imaginar as pobres pretensões daqueles que, como eu, foram formados no espírito das ciência.

MCA: O que ele quer dizer com "rebaixamento"? Esse termo que ele está usando ele o está comparando com o que?

TCS: Falar de um *ravalement de la pensée* equivale a se perguntar para que pensar. Se saímos da primazia do simbólico o pensamento se desfaz, ele perde o seu lugar de prestígio e importância.

NS: Então, é o rebaixamento da psicanálise em relação ao próprio pensamento.

TCS: Se não se supõe saber ao real, o pensamento não é mais aquilo que caracteriza e distingue o sujeito, para voltarmos à questão da Andréa.. Ser sujeito não é mais ser sujeito que dá as razões daquilo que é. Em uma análise o sujeito vai falando, vai dando as razões do que ele é. Certas ou erradas, chegaremos a algum lugar, o sujeito acabará dizendo o que tem que dizer. Há ordem no real. O real não é sem sentido, ele vai se pronunciar no que quer que se diga, justamente porque não é besta. Quando o real pensa, quando isso fala, a via do pensamento é a via da análise por excelência. Pois o real se pronuncia pelo lapso, pelo sonho, pelo ato falho, etc.

Mas, se o real é besta, se não tem lei, se não devemos supor saber ao real, a via do pensamento não é, necessariamente, a que toca o real. Não é certo que seja por aí.

AM: Não é Lacan, no Seminário 20*, quem diz que não há ética senão do bem dizer e saber senão [inaudível]?*

TCS: É possível. Faz todo sentido. Mas Lacan também diz no *Seminário 20* que o inconsciente é o campo da besteirada.

AM: [inaudível]

TCS: Vejam: degradação da psicanálise, degradação do discurso, degradação do pensamento. Miller diz que Lacan, nesta época, chega a qualificar a psicanálise como uma escroqueria e lembra, inclusive, a distância que mantivemos em relação a este último ensino que não foi abordado senão através da manipulação de nozinhos - Miller faz aqui uma crítica aos psicanalistas que se deixaram levar pelo gosto de fazer nozinhos. Diz que isso serviu para manter à distância aquilo do que se tratava efetivamente. Associar psicanálise e escroqueria é, justamente, degradar o pensamento. O que Miller reconhece é que, no seu seminário, Lacan vela isso, esconde esse fato dizendo que a psicanálise é uma coisa séria, apesar de não ser absurdo dizer que ela pode escorregar para a escroqueria.

Aí está uma maneira de pensar que, dificilmente, encontraríamos antes. Essencialmente se trata de questionar a reputação que o próprio inconsciente alcançou e isso é separar-se de Freud, é separar-se do inventor do inconsciente (p.9).

Veja, então, Rosa, isto que ficou enigmático na sua dissertação de mestrado. Quando Lacan diz que o Édipo é um nó, é a realidade psíquica, o complexo de Édipo, o Nome-do-Pai, e tudo isso é o desejo freudiano, Lacan está dizendo que essa é a crença de Freud. Nada mais.

Rosa Guedes: Lacan chama isso de realidade religiosa.

TCS: Sim. Mas, num certo sentido, qualquer inconsciente não seria mais do que uma realidade religiosa.

MCA: É isso que ficaria em impasse.

TCS: A questão da crença.

MCA: E aonde o "além do Édipo" leva se não há mais suposição de saber, se não é o pai? Talvez seja essa a idéia desse terceiro momento.

TCS: E, de alguma maneira, o que se pode avançar a partir daqui quanto à formação do psicanalista é que se não há mais nada na teoria psicanalítica que não seja, simplesmente, o nome de fulano, o nome de beltrano, o desejo de "a", o desejo de "b", o desejo de "c", se tudo é da ordem da crença, se não há teoria, o que resta senão a crença de cada um?

Essa é uma velha questão da ciência. Não sei se vocês leram *Conhecimento e interesse*, de Habermas, ou *O Conhecimento Objetivo*, de Popper, pois eles tratam, justamente, do que é a verdade na ciência. Para o primeiro, todo conhecimento inclui o interesse, não é neutro. Para o segundo, o mais importante quanto à verdade na ciência é que um certo número de cientistas se põe em de acordo. Então, de certa maneira, não basta que se enuncie uma crença, um interesse, faltaria, além disso, convencer os outros, tornar legítima essa crença. Isso não está muito distante do que a IPA promove: uma certa liberdade doutrinária, onde cada um tem sua própria teoria, sua visão, sua perspectiva em psicanálise; e não há na IPA isso que sempre caracterizou o lado lacaniano, isto é, Freud, a fidelidade, o rigor, o paradigma da ciência governando a psicanálise... Essas doutrinas são muito mais caracterizadas pela labilidade, pelo criacionismo. Penso que é mais ou menos nessa direção que Miller vai reputando o inconsciente freudiano de embrulhada (*embrouille*), engasgo (*bafouillage*), uma coisa meio engasgada.

Então, quando Lacan, que era um porta-voz de Freud, diz nos anos setenta, que o inconsciente não é senão um embrulho e uma bobajada, isso foi considerado como um ataque de mal humor, de excesso, fadiga, etc.

O que se refere ao último ensino de Lacan não passa pela questão dos nós. Os nós poderiam ser mais um esquema de Lacan - "*[...] du dernier enseignement de Lacan, ce n'est pas à cause des noeuds, qui pourraient n'être qu'um épisode de plus dans les schémas de Lacan, mais bien parce que je considère qui c'est là que l'on saisit la portée de sés dernières proférations*" (p.9).

Eu senti um enorme alívio quando li isso porque me lembro que eu dizia para vocês que, para saber do que se trata no *Seminário 22*, não precisaríamos ficar fazendo nozinhos. Não se trata de uma questão de nó. Não passa pelo nó. Certamente, a estratégia do nó serviu para encaminhar teses bastante difíceis de engolir. O importante, então, está nas teses e não nos nozinhos. Miller diz que do jeito que o nozinho foi tratado e assimilado - quase uma sociedade de culto ao nozinho - fica parecendo que aquilo faz sentido por si mesmo ou que é mais uma topologia lacaniana.

Hoje vamos parar por aqui. Continuaremos na próxima semana a partir da página 10, "O acontecimento Freud" (*L'événement-Freud*).

Aula 2: 10/07/2002[5]

Tania Coelho dos Santos (TCS): Da vez passada não fomos muito longe, mas me parece que chegamos a discutir a questão do inconsciente como crença e a assinalar a mudança de perspectiva com relação esse saber que habita o real. Nessa nova perspectiva, encontrei uma frase nesse texto[6], que quero assinalar para aqueles que, de alguma maneira em suas pesquisas, dependem da articulação do sujeito da psicanálise com o sujeito da ciência.

É comum que se diga que o sujeito da psicanálise não é o sujeito da ciência, vez

[5] Transcrição de Ondina Machado.

[6] Texto: Miller, J.-A. – "Le dernier enseignement de Lacan". In: *La Cause Freudienne* n. 51, 2002.

que o sujeito da psicanálise é o "não sentido" enquanto o da ciência tem a ver com o sentido. No final da página 16, Miller diz o seguinte: "o pensamento simbólico estava desde sempre grávido do pensamento científico. Não há nenhuma formulação que faça ver melhor que o sujeito da ciência é, com efeito, um sujeito suposto saber no real"[7]. Quer dizer, só há sujeito da ciência porque o cientista acredita que o real é racional. Isso, portanto, não é nenhuma invenção de Miller. Trata-se de Bachelard, de Canguilhem. Não há nisso nenhuma invenção recente.

Toda a história da ciência, toda a base da epistemologia ressalta que o saber da ciência é diferente do saber comum porque é uma construção que supõe a existência de uma racionalidade no real. Racionalidade no real não é a mesma coisa que encadeamento dos fenômenos empíricos. Uma coisa é a evidência dos sentidos, isso é imaginário. Outra coisa é o simbólico, ou seja, a suposta ordem racional do real. O curioso é que nunca tenhamos achado problemático supor que o real é racional. Nunca causou problema nenhum o fato de Bachelard ter podido dizer que o real é racional. Ao contrário, isso sempre pareceu a natureza mesma das coisas: por que o mundo em que vivemos não seria ordenado por leis que não são evidentes ao sentido? O que é evidente ao sentido é sempre da ordem do engano. Por exemplo, afirmar que os corpos caem porque são pesados ou sobem porque são leves é engano puro, pois pode haver um corpo leve que não sobe ou um pesado que não desça. As leis empíricas, por mais evidentes que sejam, não se confundem com o fundamento racional do real. Nós sempre acreditamos que o real é racional.

Ondina: O que seria um real racional? Se não é uma logicização dos fenômenos, então, o que Miller quer dizer com racionalidade do real?

TCS: Se você ler a *Formação do Espírito Científico,* de Bachelard, o que é que ele ensina sobre a racionalidade do real? Ele ensina que a ciência foi feita contra a evidência oriunda dos sentidos, o que é da ordem dos sentidos é ilusão, o que a ciência mostra é que o que se encadeia é de outra ordem. Eventualmente, alguma coisa da ordem dos sentidos se coordena ao saber da ciência, mas isso não é freqüente. A ciência se faz contra a doxa, contra a opinião, contra a tradição, contra as evidências dos sentidos. Tudo isso funciona como obstáculo epistemológico da ciência. Isso é doutrina básica, é Bachelard puro, de manual.

OM: Isso não é claro para mim. Quando você diz que não há sentido... Eu não sei explicar, mas percebo como coisas diferentes. Você agora fez uma diferença através da qual ficou claro para mim que o que eu estou pensando é uma outra coisa. Quando você encadeia logicamente esses fenômenos e dá sentido a eles, isso não é racionalidade do real.

TCS: Sim, isso não é a racionalidade do real.

OM: Mas quando se explica porque um corpo cai, aí sim se dá sentido.

Maria Cristina Antunes: Isso não é um sentido, é uma fórmula matemática.

TCS: Esperem um pouco. Penso que é necessário fazermos uma diferença. Qual é a evidência dos sentidos? É a de que corpos pesados caem, corpos leves sobem. Isso é uma evidência: uma pluma sobe, um pedaço de chumbo cai. No entanto, a lei da gravidade, se refere a uma força que atrai os corpos entre si. Supõe que matéria atrai matéria na razão direta das massas e do inverso do quadrado das distâncias, isso nada tem a ver com a evidência dos sentidos. Ela poderá confirmar ou não que todos os corpos pesados caem e que os leves sobem. Esta articulação implica uma teoria sobre a relação entre massa e força de atração que é relativamente independente em relação à evidência dos sentidos. Nós podemos, inclusive,

[7] No original: "La pensée symbolique était grosse depuis toujours de la pensée scientifique".

encontrar novas evidências a partir da teoria. Podemos supor acontecimentos prováveis que, na verdade, nunca foram observados e que, eventualmente, contrariam a evidência dos sentidos.

OM: Ok. Então, quando você fala da racionalidade do real, você está falando desse raciocínio possível para além das evidências. Einstein, por exemplo, nunca fez a bomba atômica, mas fez uma equação que deu origem a uma série de outras equações que possibilitaram a bomba.

TCS: A racionalidade do real é disjunta da evidência empírica. Geralmente, ela serve para explicar porque algumas coisas acontecem de uma maneira e não de outra. Porém, geralmente, ela permite supor acontecimentos que, eventualmente, contrariam as evidências dos sentidos. Isto é o simbólico. Lá onde se constrói uma teoria, se trata, exclusivamente, de leis da razão. É pura lógica. De onde parte uma teoria? Dos seus axiomas. Ela não parte das evidências empíricas. Certamente, fazemos uma teoria aqui, supondo dar conta de uma coisa, e acabamos, na verdade, explicando outra. Ou "desexplicando" uma série de coisas e lançando uma série de incógnitas. Isso mostra que a racionalidade da ciência é relativamente disjunta.

Freqüentemente, para aceder à racionalidade da ciência, como dizia minha mestra Circe Navarro Vital Brazil, é preciso fazer ciência de costas para o mundo. Faz-se ciência de costas para o mundo porque de frente para o mundo o que se encontra é ilusão, é evidência, é assim "porque sempre foi assim", é assim porque, claro, "só pode ser desse jeito". E isso funciona como obstáculo. O cientista tem que suspender as certezas advindas dos sentidos ou ele não acede a nenhum saber de outro tipo.

Isso é indiscutível em relação à experiência analítica. Como é que se estrutura o espaço analítico? Com o divã, o sujeito está de costas para o analista. Por que o sujeito fica de costas para o analista senão para evitar a evidência do olhar, senão para que a fala dele apareça na pura estranheza de uma relação que não é de comunicação?

Qual é a evidência que embaraça o simbólico no dia a dia das relações entre as pessoas? É a ilusão de que nós falamos e nos entendemos. É isso que funciona como evidência dos sentidos. Como se constrói a psicanálise? Como um dispositivo de acesso ao encadeamento simbólico que faz curto circuito ao imaginário do olhar, da comunicação, do "eu te entendo, eu te compreendo".

Lacan, no *Seminário* ***3,*** se pergunta como se faz análise e diz que começamos por não compreender. Essa é a única regra analítica: não entender nada. Donde, fazer ciência e fazer psicanálise são a mesma coisa.

É desse modo que Miller termina esse texto que estamos lendo. Não há como aceder a um saber suposto no real, saber inconsciente, senão recusando as evidências das coisas que achamos que estamos entendendo. Começa-se por supor que as coisas não acontecem necessariamente como as supomos.

OM: Então supor saber ao real é supor uma teoria possível sobre o real.

TCS: É supor que o real é lógico, racional e não empírico. Porque o que é racional não é, necessariamente, evidente e compreensível. O que é racional é, justamente, espantoso.

OM: E nós não fazemos isso na psicanálise?

TCS: Só fazemos isso o tempo todo ou, pelo menos, eu faço. Mas acho que estou cercada de uma geração de psicanalistas que me acham muito estranha quanto a dizer que faço isso. Sou psicanalista há 25 anos e, realmente, deve ser estranho um psicanalista na cultura atual. Era desse modo que pensavam os psicanalistas do meu tempo. O que pensam e o que fazem os de hoje, eu não sei. No tempo de Freud, nesse tempo que Lacan repertoriou no seu retorno a Freud, supunha-se que o inconsciente era um encadeamento lógico, racional. Racional não é sinônimo de

compreensível. Racional é "espantoso" pois, pela via da razão, nós chegamos a conclusões estranhas em relação à experiência comum. Desse modo, um psicanalista digno desse nome deveria estar acostumado à estranheza da razão. Que um psicanalista não esteja acostumado à estranheza da razão é porque ele não está acostumado à estranheza do inconsciente, o que é admirável como fenômeno "psicanalista".

Realmente, quero deixar patente e registrado que, quando ouvi esse comentário, me senti diante de uma importante questão: do que trata, então, a psicanálise daqueles que acham estranho que um psicanalista se posicione como eu? Em torno do que os psicanalistas atuais se reúnem?

Fazer psicanálise no meu tempo implicava ler Bachelard. De que falava Bachelard? Entre outras coisas, do inconsciente freudiano, do que é psicanálise em face da história das ciências.

OM: Então, há três idéias: primeiro a idéia das evidências empíricas que não têm nada a ver com a racionalidade do real; segundo, a racionalidade do real e, em terceiro, o dizer de Miller de que o real não tem lei.

TCS: Exatamente. Temos que arrumar estas três coisas.

MCA: Se o real é racional então a primazia é do simbólico.

TCS: É assim desde Descartes, prolonga-se em Kant e por toda a nossa tradição filosófica.

Nina Saroldi: O fato de os psicanalistas se espantarem com o que você diz poderia se dar em qualquer lugar, não necessariamente em uma instituição psicanalítica. De um modo geral, causa espanto supor racionalidade ao real, seja na televisão, entre os amigos, nas festas, nas aulas, no jornal, etc.

TCS: Ou num caso clínico que ouvi hoje acerca de uma moça que não pensa, que é um exemplo bastante paradigmático. Ontem, Nelson Riedel me falava da sua pesquisa sobre o "agir impulsivo" no qual o sujeito não pensa. Quando não se pensa é porque não se supõe que o cálculo racional sirva para alguma coisa. Para esses sujeitos nada é previsível, nada é calculável.

NS: Os reality shows *estão aí para mostrar que não se deve pensar, quem não pensa é que ganha.*

TCS: É o paradigma da assim chamada "debilidade mental", isto é, das doenças da mentalidade. Entramos bem no ponto que nos interessa, o ponto que Miller está propondo em seu ensino: que se discuta a possibilidade de se extrair um outro paradigma ao longo do último ensino de Lacan. É preciso esclarecer que esta é uma interpretação que eu estou fazendo da posição de Miller e eu pediria a vocês que fossem bem reservados no seu uso, uma vez que poderemos ver, ao longo desse texto, que Miller, ao mesmo tempo em que parece querer avançar no sentido de assumir que está produzindo algo novo em cima de Lacan, também se desdiz aqui e ali. Penso que ele se reserva, tentando fazer passar a produção dele por uma outra coisa. É preciso, portanto, também ser muito reservado em relação a isso, pois quando eu digo que Miller avança, eu o estou interpretando. É preciso cautela, pois é possível que alguém pegue esse meu raciocínio e o atribua a Miller dizendo que é isto o que ele diz estar no último Lacan. É necessário, primeiramente, provar, demonstrar isso. Portanto, reserva, cautela, caldo de galinha, etc. não fazem mal a ninguém. Vamos deixar esta discussão sobre o de que se trata na posição do Miller face ao ensino de Lacan para as discussões específicas da tese de cada um, onde o trabalho se torna sempre mais cuidadoso.

Há, evidentemente, um problema político envolvido aí porque, de um lado, Miller afirma que há um Lacan que se desenlaça de Freud, e que, portanto, abre mão do inconsciente suposto saber ou do inconsciente estruturado como uma linguagem, o que é a mesma coisa. Lacan, então, abriria mão desse inconsciente e

instituiria uma outra modalidade de inconsciente pela via dos nós: o inconsciente da debilidade mental, a idéia do inconsciente como um efeito ou uma conseqüência da *debilidade do mental*, ou seja, uma idéia de que os três registros – simbólico, real e imaginário – são desarmônicos entre si e que o mental não dá conta de harmonizá-los. O mental aqui está referido à lei, ao pensamento. O pensamento não daria conta porque é simbólico e não inclui os outros dois registros, ele não dá conta de harmonizar os outros dois registros.

Pergunta: Os nós são desfeitos?

TCS: Os nós são disjuntos. Os registros não são harmônicos, de modo que nem todo nó se produz pela via do pensamento, porque o pensamento seria do registro do simbólico e este não dá conta de harmonizar os outros dois. O corpo e a imagem escapam largamente ao que é do simbólico. A libido narcísica e o corpo não são dominados pela via do pensamento, o pensamento é impotente diante deles. Por essa via, para formularmos "uma questão preliminar a toda psicanálise possível", teríamos que partir de uma outra posição que seria ilustrada, apenas ilustrada, pela brincadeira dos nós. O jogo de nós não é, de modo algum, idêntico ao de que se trata numa análise, salvo pelo ponto de que não há como ensinar a fazer nós, é preciso manipular. Não se aprende a fazer nó pela primazia do simbólico, ou seja, dominando o manual. É preciso manipular. Do mesmo modo, a situação analítica implicaria, ou melhor, exigiria um tentar se virar com o que está ali, tentar se virar com o que acontece sem poder contar com o recurso de uma teoria habilitada para isso. Seria a idéia de que não haveria nenhuma teoria habilitada a lidar com o que se passa na experiência analítica.

O inconsciente suposto saber é o inconsciente que nós construímos pela via da sedimentação de um certo saber teórico do inconsciente. É o que me permite, diante de uma certa situação dizer que alguma coisa é "típica", é "clássica" em psicanálise. O inconsciente suposto saber é o que possibilita uma certa teoria da clínica, um certo saber transmissível sobre a clínica. E aqui Miller está apostando na direção oposta: não há nenhum saber garantido sobre a clínica. A clínica se exerce e se manipula, até certo ponto, às cegas.

OM: E o que se manipula na clínica? Neste momento, já não são mais significantes?

TCS: O que se manipula na clínica é, essencialmente, aquilo que a primazia do significante não dá conta: o gozo do Um. No limite, um pouco como piada, pode-se pensar que a clínica é um autismo a dois. É o que Miller propõe aqui como deboche. E é nestes momentos que se percebe a piada, que se percebe também qual é, epistemologicamente, a posição de Miller. Estou ensaiando uma leitura sobre que posição é essa. Essa não é uma tarefa simples. Não encontramos isso em uma só frase. No entanto, no momento do deboche acerca do autismo a dois, o que é que nós temos como possibilidade? Que Miller sabe que o risco dessa proposta, que o limite dela é o oposto do famoso "Freud explica".

Temos, então, em um limite, o analista que sabe muito - quanto mais velho se fica, mais se sabe mesmo, vez que esse saber se acumula, é o saber da experiência, o "Freud explica", o saber da interpretação que dá conta. No outro limite, se não é a interpretação que dá conta porque cada analista tem a sua interpretação, no limite não haveria interpretação possível porque cada fala seria, tão somente, a expressão do falar do Um que não tem nada a ver com o Outro ou que nada deve ao Outro.

A tese que estou desenvolvendo – pois para falar da psicose ordinária eu precisei começar a desenvolver uma tese sobre o ensino do Miller - é a de que ele está levando às últimas conseqüências essa separação de Lacan em relação ao

inconsciente freudiano para reintroduzir que fazer análise, então, implica em forçar a barra. Isso é uma tese, a minha.

Pergunta: Como é isso de forçar a barra?

TCS: Eu estou falando em "forçar a barra" no sentido de que, clinicamente, se trata de introduzir algo que não está garantido nem legitimado como ciência ou como inconsciente enquanto suposição de saber. É a legitimação do arbítrio do desejo de analisar e de fazer laço com o gozo do Um e de que, este autismo a dois, se norteia por algo que é o desejo do analista, desejo que implica, portanto, que o analista assuma um forçamento desse autismo; e ele só vai poder fazer isso lançando mão do saber da clínica. Neste forçamento será necessário fazer valer o que, como analista, se sabe sobre o inconsciente.

Cynthia de Paoli: Convenhamos que é uma proposta ousada falar que o analista deve fazer um laço com o gozo do Um.

TCS: Joel Birman já disse isso muitas vezes utilizando uma linguagem que não é lacaniana. É verdade que os exemplos não eram bons.

Intervenção: Joel costuma dizer que o analisante hoje chega perguntando ao analista o que deve fazer para funcionar.

NS: Essa pergunta sobre o que se deve fazer só pode ser compreendida como o que se deve fazer "para funcionar", uma vez que "o que eu devo fazer?" é uma pergunta kantiana por excelência e não é necessária uma análise para se responder a ela.

OM: Há um mal estar e é preciso saber o que fazer para se dar conta disso.

TCS: Essa é uma discussão prematura e eu só a antecipei para que vocês ficassem precavidos de que, sobre esse texto, eu não estou fazendo uma leitura inocente. Eu tenho uma hipótese sobre a estratégia de Miller, uma hipótese inspirada, inclusive, na minha experiência de análise com ele. O que eu estou dizendo é uma coisa localizada e não vale como verdade geral sobre o de que se trata na orientação lacaniana. A meu ver, o que ele faz é a volta sobre a volta. Ele reintroduz o valor do saber da tradição psicanalítica pela nova via, isto é, presumindo que não se trata de um saber garantido, mas de um saber que só se garante no desejo do analista. Mas *isso é somente uma hipótese* e não a verdade última sobre o ensino de Miller. Essa é a *minha hipótese*.

OM: Isso não é fazer laço com o Um, isso é operar sobre o Um, é tentar operar sobre o Um.

TCS: Isto significa partir da seguinte posição: não está garantido que se possa interpretar o gozo do Um baseado no laço do Um com o Outro, ou seja, não se pode supor que o saber inconsciente esteja estruturando, *a priori,* aquilo que se diz ao analista. Nada disso está garantido, no entanto, mesmo assim, vamos continuar a funcionar como se estivesse. Na verdade não estamos mais interpretando e sim inventando, criando laços novos com nosso saber não garantido.

OM: E é nesse ponto que eu entendo que entra a estória da escroqueria. No entanto, há uma outra coisa que eu acho interessante: no livro sobre a Conversação de Arcachon *há uma fala de Éric Laurent na qual ele diz que a partir daí temos que repensar a transferência e a interpretação. Eu andei pesquisando isso por causa de um caso de psicose que apresentei, no qual aparecem tipos diferentes de transferência. Éric Laurent propôs uma diferença entre o que seria o analista como "secretário do alienado" e o analista como "depositário". A posição do analista como "depositário" me parece, a partir da leitura do texto de Miller "Os seis paradigmas do gozo", uma posição possível a partir da qual se pode operar sobre esse autismo.*

TCS: Tudo bem, mas isso não significa que se tenha que operar clinicamente supondo que o saber da clínica acumulado até então ainda está valendo. Porque o que se apresenta, por exemplo, na *Conversação de Antibes* é uma outra hipótese: a idéia de um analista que inventa, juntamente com o paciente, um saber novo. Não é isso que eu estou dizendo. O analista não inventa coisa

alguma, pois já está tudo inventado. O problema é que tudo que está inventado não oferece qualquer garantia. Independentemente do fato de ser ou não ciência, tudo é essencialmente uma questão de crença. E, na prática clínica, não se trata de inventar tudo, mas de fazer valer o saber da tradição, ou seja, reinventá-lo a cada caso. Eventualmente, o saber da tradição não dá conta e seremos obrigados a inventar alguma outra coisa realmente nova, mas isso sempre foi assim: o saber da tradição se fez, justamente, tolerando desafios diante de coisas que não estão garantidas. Isso é outra coisa. A aposta na "inventividade generalizada" é a descrença de que isso que já não tem mais garantia possa valer mesmo assim.

OM: Você está tomando a posição irônica de Miller como uma posição na transferência.

TANIA: Estou tomando-a do seguinte modo: "você não acredita em nada disso, mas eu acredito". "Você não acredita, eu sei que você não acredita porque o saber que eu tenho está desacreditado, mas eu acredito...".

OM: "...mas como eu não posso funcionar de outro lugar, então, vamos lá".

TCS: ...então vamos lá. Essa é uma possibilidade de interpretação do que Miller faz e de como ele, inclusive, ministra os seus próprios seminários. É apenas um modo de interpretação. Deve haver vários outros.

Rosa Guedes: Só para clarear o que você disse. Não se trata de uma descrença de que isso possa valer mesmo assim, mas de uma crença de que mesmo com o descrédito, isso possa valer, mesmo assim. Você falou em descrença e isso pode causar algum mal entendido, pois leva a outro sentido.

TCS: Sim. É como se ele dissesse que sabe que isso não vale nada, que o saber não está garantido. A descrença é do analisando. O analisando que encontramos não acredita em nada disso.

CP: Eles falam logo "Papai e mamãe de novo? Não agüento mais essa estória". O próprio sintoma vem de fora.

TCS: Exatamente. Portanto, esse conhecimento será introduzido pelo analista sob a forma de um forçamento. Isso é completamente diferente de se supor que, para um determinado sujeito, de um modo ou de outro, o simbólico está em posição de primazia. Penso que "Uma questão preliminar a toda psicanálise possível" seria perguntar se é possível operar psicanaliticamente sem conceder, nem que seja como artifício, a primazia ao simbólico. Nem que seja como um artifício. Essa é a questão do artifício, do saber fazer.

Essa é apenas uma hipótese e nós vamos trabalhar ao longo destes nossos encontros cercando isso *enquanto uma hipótese*. Eu me senti obrigada a ter que pensar isso, mesmo que, a princípio, eu não estivesse muito interessada em pensar qual era ou qual deixava de ser a posição de Miller. Entretanto, não há como desencavar a lógica de seu ensino, bem como a de todos os *Arcachon*, *Antibes* e outros mais, se não levarmos em conta quem ensina, o que está sendo ensinado e a partir de que lugar. Eu tive que estender a minha proposta, inclusive, por causa de um comentário de Serge Cottet. Eu falava de psicose ordinária e ele dava de ombros, eu falava novamente e ele se comportava do mesmo modo. Até que, em um determinado momento, ele disse: "esse é o eixo que Miller está desenvolvendo". Ou seja, o que nós estamos discutindo aqui pode ter, eventualmente, o estatuto do "sexo dos anjos" para algumas pessoas, ou pode não significar nada para ninguém ou, ainda, se pode ler Miller de outra maneira, de um outro lugar.

OM: Serge Cottet não lê Miller. Na Conversação de Antibes *ele batia de frente. Para ele não existe psicose ordinária.*

NS: Tem uma coisa que eu acho interessante. É que, até no título, a "questão preliminar a toda

psicanálise possível" é a questão a toda metafísica possível.

TCS: E é a questão preliminar a toda psicanálise possível da psicose, a todo tratamento possível da psicose. Essa frase é, sem dúvida, uma retomada da questão do tratamento possível da psicose. Estamos, de novo, na questão do tratamento possível da psicose, do gozo do Um. A questão é a seguinte: ignoramos todo saber que temos até então, vez que ele não vale nada, ou trataremos de pensar de que modo ele pode ser retomado e de que lugar, partindo de um ponto de vista inédito, a saber, o da posição do analista, o do desejo do analista?

O que eu tenho visto, como efeito da descrença no saber, no meu contato com as pessoas, é que elas estranham a presença de um analista. O efeito do Outro que não existe sobre a posição do analista tem sido o de desacreditar o saber da tradição analítica. As pessoas não sabem Freud, não sabem Lacan e acham esquisito um analista falando. O que se tornou, então, um analista? O que virou "ser um analista"? Que saber, que conhecimento, que posição ele sustenta se não é mais o discurso da tradição psicanalítica? O efeito do Outro que não existe sobre a posição do analista parece ser o de ter transformado o analista em um indivíduo inteiramente devastado do ponto de vista do saber, onde a primazia do simbólico não opera mais nada para ele.

RGL: E esse analista produz uma série de "devastadozinhos".

TCS: É a instauração da devastação por procuração, em escala industrial, em progressão geométrica. O que significa uma reunião de psicanalistas onde ninguém abre a boca? Desaprenderam a falar? Por outro lado, quando abrem a boca é tatibitate, gaguejo, frases desconexas. O que é isso?

É preciso pensar que há alguma coisa nova no ar quando se começa a perceber que as pessoas acham estranho que alguém diga coisa com coisa, que alguém faça uma frase concordar com a outra, que alguém tenha o hábito de usar sujeito, verbo e predicado... O que se tornou o analista atualmente? Um puro objeto da pulsão?

OM: Mas eu acho que até já melhorou porque, antes, quando se dizia coisa com coisa, era costume que se afirmasse que se tratava de discurso do mestre.

TCS: É evidente que as coisas que eu estou tentando desenvolver sobre o ensino de Miller me servem para tentar resgatar o valor da tradição. Porque do jeito que nós vamos não se trata mais da constatação da foraclusão generalizada, mas da aposta na própria foraclusão generalizada. Em curtíssimo prazo, essa aposta implica em fazer desaparecer a psicanálise. E eu penso que isso já vem sendo percebido.

Maria Cristina Antunes: Esta é, portanto, uma proposta política. Que posição vamos tomar diante desse efeito da cultura?

TCS: Exatamente. Isso tem efeitos políticos. Se nós começamos a caminhar na mesma direção que a cultura, se começamos a nos oferecer como analistas em uma posição compatível com a produção cultural, estaremos tratando de reiterar a posição do sujeito na cultura e estaremos trabalhando para acabar com a psicanálise. E o que nós veremos crescer, então? Os medicamentos, as drogas e todos os tipos de satisfação substitutiva.

Essa é a *minha posição particular* diante desta questão. Penso que vale a pena aprofundar isso que Miller está propondo como uma reforma necessária do entendimento, uma vez que nós não podemos mais ter a ingenuidade de acreditar que o real é racional, que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, que o inconsciente é suposto saber... Nenhuma destas coisas oferecem mais garantias porque é evidente que os sujeitos que nós encontramos na cultura não crêem mais nisso. Como vimos na vez passada, Miller se pergunta se a psicanálise é um fato de museu, se ela está

destinada a desaparecer e o que nós vamos fazer diante dessa possibilidade.

Nelson Riedel: Resgatar a tradição é trazer o sujeito para essa posição [...]?

TCS: É isso o que eu quero desenvolver. Lancei as coordenadas de uma leitura possível e quero desenvolvê-la. Para que eu possa voltar à leitura do texto, eu vou ter que completar com a minha hipótese o que Miller ainda não disse. Vamos tentar fazer esse exercício.

No final da "reforma do entendimento"[8], Miller diz que a descoberta de Freud obriga a acentuar a dependência do sujeito e não a autonomia da consciência [e isso nós estamos cansados de saber: trata-se aqui da conhecida oposição entre psicanálise e filosofia], a dependência do sujeito em relação às gerações da qual ele é produto, em relação à linguagem que o precede, em relação à fixação de gozo à qual ele é coordenado no seu fantasma"[9].

Essa é a lógica com a qual nós nos acostumamos: primazia do significante, dependência do simbólico, sujeito que, pela via do fantasma, coordena o seu gozo à linguagem, ao desejo do Outro.

Então, com Freud - e o ensino do Lacan não fez outra coisa senão retomar este ponto - nós substituímos a idéia de autonomia da consciência pela idéia de autonomia do simbólico. Com isso, vimos crescer a importância da determinação simbólica, do sujeito como metáfora, do sujeito como significação do Outro e do Outro como articulação.

É através desses os pontos que Miller reconhece que, no *Seminário 11*, Lacan já toma uma certa distância do desejo do Freud, que parece ser o de reduzir o inconsciente, o de reduzir a pulsão ao saber, à interpretação, à estrutura. Miller reconhece que todo o primeiro ensino de Lacan reforça isso e, mais do que reforçar, torna lógico, torna científico, trabalha no sentido de extrair o que há de mais lógico, mais estrutural, mais científico.

No entanto, segundo Miller, no *Seminário 11,* Lacan apresenta uma outra versão do inconsciente: o inconsciente como mola pulsional, como abre e fecha, como idêntico a uma zona erógena; um inconsciente muito mais corpo pulsional do que um inconsciente linguagem ou um inconsciente estrutura de parentesco, tal como pensado por Lévi-Strauss - Édipo, metáfora, interpretação. O inconsciente apresentado no *Seminário 11* seria o inconsciente-gozo, o inconsciente como modalidades de gozo pulsional. Miller já vê nisso uma certa separação de Lacan em relação a Freud.

Mais uma vez, temos que fazer aqui uma certa leitura da leitura de Miller. A meu ver, ele não se expressa bem. Penso que, quando Lacan propõe isso, ele faz uma separação de si próprio; dele, Lacan, que super valorizou, em Freud, a importância do mito edipiano e do inconsciente estruturado como uma linguagem, atribuindo-lhes, talvez, um valor maior até do que o atribuído pelo próprio Freud. Esse é o problema: trata-se de uma distância em relação ao retorno de Lacan a Freud. É um novo retorno a Freud, no qual há a dominância da dimensão pulsional do inconsciente, aquela, justamente, sobre a qual Freud termina sua obra – com o "Além do Princípio do Prazer" -, ao conceber o limite de uma análise como estando ligado à compulsão à repetição. Portanto, o que faz obstáculo a uma análise fica ligado ao que o inconsciente tem de pulsional. Se o mais pulsional na pulsão, segundo Freud, é a compulsão à repetição, ele termina sua obra constatando que o limite do inconsciente interpretável é o que ele tem de pulsional.

---

[8] Trata-se da página 10 do texto em referência.

[9] "[...] la découverte de Freud oblige à accentuer la dépendance du sujet et non pas l'autonomie de la conscience, la dépendance du sujet par rapport aux générations dont il est issu, par rapport au langage qui le précède, par rapport à une fixaction de jouissance à quoi il est coordonné dans le fantasme" (p.10).

Faço esse comentário com a finalidade de marcar um pouco a dificuldade de se estabelecer qualquer coisa sobre a leitura de Miller. De repente, ele atribui ao próprio Freud verdades que são muito mais a conseqüência da sua leitura de Lacan. Realmente, no primeiro retorno de Lacan a Freud, Lacan não dá muita importância à questão da pulsão.

CP: No seu seminário intitulado Os Signos do gozo*, Miller faz uma leitura do* Seminário 11*, de Lacan, na qual ele fala das operações de alienação e separação, fala sobre o inconsciente. Ele diz que a interseção é tanto o lugar do sentido quanto o do não sentido. Ele já coloca essa dupla faceta do inconsciente dentro dessa definição topológica. Ele está tentando estabelecer lugares para explicar isso.*

TCS: Desde a *Interpretação dos Sonhos,* Freud diz que o caroço do sonho, o umbigo, é, ao mesmo tempo, uma rede de relações extremamente densa e um vazio de interpretação; é, ao mesmo tempo, excesso de sentido e falta de sentido.

CP: Então, no Seminário 11*, nós já estamos retornando a um pensamento mais freudiano, do qual eu penso que Lacan se afastou na sua primeira clínica. Eu acho que Freud nunca, como você lembrou no "Além do princípio do prazer", nunca abandonou a pulsão e Lacan a colocou em segundo lugar completamente, usando o grafo do desejo.*

TCS: Freud nunca abandonou a dimensão pulsional. Foi isso que eu quis dizer. Não é que Lacan se separe do desejo de Freud, ele se separa do desejo epistêmico que marcou o seu primeiro retorno a Freud. Esses são cuidados essenciais se quisermos separar o que é de Freud, o que é de Lacan e o que é de Miller.

Continuando no texto em questão, Miller apresenta, então, o inconsciente pulsátil, o inconsciente temporal que se opõe à estrutura**,** oposição**,** aí**,** conceitual, evidentemente, porque não se opõe, mas se articula. A oposição se dá apenas no nível de modelo, mas não no do funcionamento, pois a estrutura de linguagem, de condensação e deslocamento, de metáfora e metonímia é equivalente, é homóloga à estrutura de abre e fecha da pulsão. Portanto, essa é uma oposição conceitual e não pulsional. Nesse sentido, podemos dizer que o inconsciente, no nível da pulsão, não funciona como suposição de saber. Ele introduz um gozo real, efetivo. Não se trata de saber suposto, mas de gozo efetivo, de uma satisfação efetiva.

Miller insiste um pouco sobre o fato de que essa definição de inconsciente se separa da experiência teórica de Freud, o que eu acho bastante discutível. O que não é discutível é que, certamente, nessa etapa do seu ensino, Lacan se interessa muito mais pelo inconsciente enquanto máquina pulsional, pelo que do inconsciente não é significante, mas sim objeto *a*, objeto de gozo, consistência de gozo.

A partir daí, Miller começa a construir a idéia de uma inversão, de uma passagem ao avesso, isto é, há o Lacan do início, o que supervalorizava o Outro, a estrutura, o inconsciente como linguagem, o sujeito suposto saber e há o Lacan - que Miller nos descreve como uma parabólica - que passa pela valorização da articulação entre o Outro estrutura com o pequeno outro, objeto *a* - portanto, uma fase de equilíbrio no valor concedido a um e a outro -, e chega a uma reversão que hipervaloriza a dimensão do gozo em relação à dimensão do significante do Outro. É como se fosse uma virada na qual o *Seminário "De Um Outro ao outro"* seria um momento de ainda se buscar uma articulação equilibrada entre essas duas dimensões (p.11).

Essa é uma hipótese de Jacques-Alain Miller. Não se trata de Freud, tampouco de Lacan. A hipótese de Miller é a de que o último Lacan funciona logicamente, supondo uma primazia do que é contingente, do que é objeto pulsional em relação ao Outro, à estrutura, ao saber suposto, etc...

Para Miller, o último Lacan se situa a partir do *Seminário 20*. Nós teríamos, então, três fases. Na primeira fase há o Outro e, portanto, o $ (*S* barrado) é o que é valorizado. Na segunda, a dominância é do fantasma, portanto, da articulação de *S* barrado ao pequeno *a* - $ ◊ *a* -, S barrado desejo de *a*. Na terceira fase a dominância é do gozo do Um, o *l'Un*. Trata-se do S1 com valor de contingência pura, do S1 como mestre, mas não como um significante do discurso universal, um significante do Outro. Na terceira fase, S1 é um significante novo, um significante do sujeito que estaria engatado, encarnado no gozo único, o gozo autista, impossível de se articular com o Outro. Isso chama a atenção para o fato de que esse S1 aí não é o S1 da cadeia S1-S2, não é o S1 do sujeito suposto saber. Ele é o S1 enquanto um mestre único, absolutamente singular e, nesse sentido, com valor de *a*, ele opera como *a*, como uma contingência de gozo. Esse S1 não é um significante do grande Outro.

Quando pensamos a metáfora paterna, vemos que o que constitui o sujeito é um significante que vem do Outro, um Nome-do-Pai. O que se perde nesta operação é, justamente, o chamado desejo da mãe, ou seja, o caos pulsional. O que vem nomear o sujeito é um significante do Outro.

Nessa terceira fase**,** temos uma reversão. O sujeito é apreendido pela via de algo singular, da ordem da pulsão, que o institui como Um. Então, o que o nomeia não vem do Outro, mas se origina do gozo do sujeito. É algo que ele institui como singularidade. Daí sua relação e sua afinidade com o sintoma no sentido do sinthoma.

OM: Mas, mesmo assim, é um significante.

TCS: Sim, mas pode ser um significante inventado.

Pergunta inaudível.

TCS: Eu acho que sempre é um significante do Outro. Nós estamos aqui na tentativa de fazer um forçamento na direção contrária, mas penso que sempre é. Eu posso dizer, por exemplo, que o pequeno Hans se chama Hans ou posso dizer que o nome dele é cavalo, o nome do seu sintoma. Mas "cavalo" também é um significante da língua. O que é novo é o uso sintomático que Hans faz do cavalo. Então, cada neurose - o Homem dos Lobos, a Jovem Homossexual -, pode ser nomeada pelo significante do seu sintoma.

OM: Isto é Wittgenstein puro.

TCS: Sem dúvida.

Miller propõe, então, o seguinte esquema:

1º. Lacan: $ ⇒ Dominância do Outro

2º. Lacan: $ ◊ *a* ⇒ Relação gozo-Outro

3º. Lacan: S1 ≅ *a* ⇒ Significante com valor de *a*

O primeiro Lacan é o do *S barrado*. O segundo, é o que valoriza o fantasma e o terceiro, aquele cujo S1 equivale a *a*.

Eu chamo a atenção para isso porque já vi, inclusive na EBP-RJ, várias discussões bizantinas sobre os novos sintomas, nas quais as pessoas se perguntam se, nesses novos sintomas, S1 estaria colado em *a*, como se houvesse faltado separação entre S1 e *a*. Acontece que a última teoria do sintoma concede a S1 equivalência com *a*. Desse modo, superamos a discussão sobre a tal colagem, passamos a uma nova teoria das relações entre o corpo e o significante.

Intervenções inaudíveis.

TCS: Vejam: em $**,** trata-se da dominância do Outro; na fórmula do fantasma**,** trata-se da relação entre o Outro e o gozo e, na terceira fase, temos o gozo do Um. O que é o Um? É um significante com valor de *a*.

A partir desse ponto não tem sentido ficar discutindo se o novo sintoma é S1 sem *a* ou S1/*a* - como eu já vi várias vezes no quadro negro e quebrei minha cabeça para tentar entender que diabos era isso, uma vez que a questão da barra entre S1 e *a* não

se coloca mais. Trata-se de que "eu sou o meu sintoma". Trata-se de identificação ao sinthoma.

O núcleo do sintoma remete a uma posição subjetiva diante do gozo na qual o nome do sujeito é o nome do seu Sinthoma e não o Nome-do-Pai, isto é, o nome que lhe foi atribuído no seu nascimento. Há o seu nome e há o seu nome de gozo que, na verdade, é um S1. Isso é o que eu estou propondo: só há um entendimento possível disso, é que esse S1 tem valor de *a*.

CP: Até isso pode ser encontrado no seminário de Miller sobre Os signos do Gozo. *Há um capítulo em que ele coloca essa equivalência. Nós podíamos ver isso juntos.*

TCS: É muita coisa. Acho que se você quiser recortar em que página, em que lugar se encontra isso seria ótimo. Basta o pedacinho, a frase onde Miller define isso desse modo.

MCA: O simbólico sem Outro. É desse jeito que Miller fala em Os signos do gozo*: um simbólico sem Outro, isto é,* S1 *com valor de* a.

TCS: Temos aí, então, o privilégio dado à idéia de que o último Lacan é um Lacan que privilegia o Um, o gozo do Um, o segredo libidinal do Um e, por conseqüência, a psicanálise aparece como um forçamento. Um forçamento do gozo do Um, uma vez que isso não é analisável porque não resulta de uma articulação entre significantes, não é efeito da metáfora paterna, mas um ponto de ausência de metaforização. Nesse ponto, não se trata de metáfora. Então, nesse sentido, a partir do último ensinamento de Lacan, a psicanálise é um forçamento do autismo, graças à linguagem. Um forçamento do Um do gozo graças ao Outro da língua.

O Lacan do começo, o primeiro Lacan, é o que privilegia a relação do desejo ao desejo do Outro. Se o desejo é do Outro o significante, então, advém do Outro e mortifica o corpo. Nós aprendemos que há uma outra vertente do significante que vivifica o corpo. Nós só não aprendemos que, para que essa outra vertente se institua, é preciso que a nomeação parta do movimento inverso: de que seja o sujeito quem se nomeia e não de que ele seja nomeado pelo Outro. Isso é evidente para mim, mas eu ainda não encontrei essa formulação escrita em lugar nenhum. Mas penso que não há como inverter o paradigma, como falar do gozo do Um, como supor um S1 colado em *a*, se não se estiver fazendo uma teoria do significante às avessas na qual se estaria partindo do Um que fala e não do corpo falado pelo Outro. Para mim, a inversão de paradigma está aí: é supor que o ser que fala está primeiro, ou é fundante, e não só o que é falado. É a mudança de perspectiva que soa de modo wittgensteiniano. É wittgensteiniano, por que? Porque é uma filosofia da linguagem completamente diferente da filosofia estruturalista.

OM: Isso é que é curioso. Se é que vamos caminhar neste sentido mesmo como você o está propondo, quero saber como é que Miller vai dar conta de trabalhar essa idéia, porque Wittgenstein, na sua concepção sobre a linguagem, não entende que há um conceito e um som. Para ele isso não existe. Para ele é o uso que dá o sentido, portanto, a palavra é igual a seu sentido. Como é que Miller vai dar conta dessa passagem se são duas concepções totalmente diferentes, a saussuriana, que é a tradição lacaniana de pensamento, e a wittgensteiniana?

TCS: Em vários dos seus seminários e, inclusive, no *Outro que não existe*, Miller se dedica inteiramente, junto com Eric Laurent, a essa discussão com a filosofia da linguagem. Há textos de Laurent especificamente dedicados às vertentes da teoria da linguagem em Lacan, que ele supõe serem duas e não uma só. Laurent diz que Lacan tem a vertente grega, mas tem também a vertente bíblica e é por aí que ele chega a poder operar com as duas. Ou, pelo menos, a verificar no ensino de Lacan como é que operam essas duas vertentes. Isso que você está recuperando de Wittgenstein remonta a uma das

tradições da linguagem e Laurent supõe que ambas operam: tanto a bíblica quanto a grega. Então, não se trata de introduzir, se trata do que já está lá. E tem muita discussão com Quine, com Carnap. Ao longo da minha pesquisa sobre a produção de seminário de Miller, eu encontrei muitas referências ao pragmatismo.

OM: Isso está naquele seminário Outro que não existe*?*

TCS: A discussão sobre a filosofia da linguagem, com a filosofia da linguagem está lá. São só 425 páginas, num francês horroroso, mal estabelecido e cheio de erros.

Intervenção inaudível.

TCS: Isso é o que se resume na fórmula S(Ⱥ), ou seja, o sujeito é significante (S1) do furo do Outro. É uma relação do significante com o que falta ao Outro. Não se está pensando aqui no significante do Outro que fura o corpo, não se está pensando em qual é o significante do Outro que vem introduzir o furo no corpo do sujeito, que é o modelo de partida de Lacan. Ao contrário, aqui o sujeito que fala é efeito de um furo no Outro. Isso significa tomar o sujeito a partir do seu Sinthoma, do núcleo do seu Sinthoma, uma vez que o núcleo do Sinthoma tem relação com a castração do Outro. Mas, a meu ver, isso implica em derrubar a fórmula da fantasia. *$ ◊ a* só funciona se o significante vier do Outro e marcar o sujeito como falta de *a*. Se, ao contrário, é o sujeito, enquanto significante, que se relaciona com o furo do Outro, esse significante tem valor de gozo. Como é que se pode dizer que ele é desejo de gozo? Ele é gozo. Então, se dizemos que o significante vivifica o corpo, isso tem poder, isso desautoriza essa fórmula.

Liliam Nobre: Na fórmula da fantasia temos as várias formas do sujeito se relacionar com o Outro.

TCS: A fantasia é a conseqüência do fato de que o sujeito é perdido enquanto corpo de gozo, uma vez que é marcado pelo Outro. Então, é *$ ◊ a - S* barrado desejo de um resto de corpo perdido que, em conseqüência do significante, não é mais puro corpo. Mas como se pode dizer que o significante vivifica o corpo e depois dizer que o sujeito é desejo de corpo perdido? Perdido onde? Se ele é ser falante, falando ele faz desse corpo um *a* com o qual goza. Cadê o perdido? Eu diria que é S(Ⱥ) - S de A barrado, gozante de Outro perdido, de A perdido. O problema aí é onde está A, e não onde está *a*.

Voltamos ao problema inicial: dessa posição quem está perdido é o Outro. Cadê a tradição? Cadê o saber? Quem está perdido é o Outro. O que fica problemático é dizer como isso vem a se articular com o Outro. Se seguirmos a seqüência lógica, como é que o *Um* se relaciona com o A? Por que meios? Por quais artifícios? Com que recursos?

CP: Aí você volta àquela hipótese do laço com o gozo do Um.

TCS: À questão do laço com o gozo do Um. A partir daí é evidente que se trata de um forçamento. A relação com o Outro exige um forçamento. Fazer laço com o Outro não é a coisa mais natural do mundo, não é a essência mesma da coisa ou sua verdade última.

Intervenção: Nem a necessidade.

TCS: Nem a necessidade. Em tempos de perfil do consumidor...

Temos, então, uma oposição entre dois paradigmas. O primeiro fundado no desejo do Outro e o segundo, no gozo do Um. Essa é a noção que aparece no *Seminário 20,* tão difícil de assimilar.

CP: Essa idéia de fazer laço com o gozo do Um seria colocar o simbólico nos autismos de gozo? Introduzir um simbólico? E, por aí, estaríamos naquele pensamento, que você disse que ainda vai desenvolver, sobre um retorno ao sentido?

TCS: Primeiro que tudo, nenhuma hipótese é desinteressada. Quem leu *Conhecimento e Interesse*, de Karl Popper, já sabe disso.

Quem não leu, por favor, leia. Não há conhecimento desinteressado.

Um bom exemplo disso foi a pergunta que me foi feita por Jurandir Freire Costa, durante meu exame de mestrado. Ele quis saber se o Freud que eu apresentei pela via da relação com Reich, se aquele Freud que eu dizia que era reicheano por causa da "Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna", se essa leitura não seria interessada, se não seria preconceituosa. Eu disse que não era preconceituosa, mas interessada. O que eu queria mostrar, desde 1980, era que Freud não tomou o destino que tomou na cultura simplesmente porque fariseus profanaram o templo do saber psicanalítico e transformaram Freud em "Freud explica", fizeram a revolução sexual, a liberação da sexualidade, o feminismo, etc., tudo isso contra o "verdadeiro espírito da psicanálise". Essas eram as explicações dadas pelos lacanianos em 1980: "tudo isso é profanação! Graças a Deus São Lacan chegou, novo profeta, para resgatar a verdade mesma do texto freudiano contra esses fariseus".

É óbvio que não foi nada disso! Há centenas de passagens reicheanas no texto de Freud. Passagens que são de uma ingenuidade absolutamente espantosa em relação à teoria da repressão para quem deveria saber, desde 1900, que a censura é um mecanismo intrapsíquico. Como Freud pode ter confundido o mecanismo intrapsíquico com a repressão social? No entanto, ele fez isso um milhão de vezes.

Naquela ocasião, eu disse a Jurandir que não se tratava de preconceito, mas de interesse. Que interesse? O de fazer uma leitura enviesada mesmo que visasse responder a um problema específico.

O meu problema hoje não é mais em relação à difusão da psicanálise na cultura e a um bando de lacanianos horrorizados dizendo que "isso não é psicanálise", ou se perguntando sobre "onde estaria a verdade mesma do texto freudiano". Nós não estamos mais em 1980. Nós estamos em 2002.

Qual é o problema hoje? O problema hoje é: o que fazer com um bando de analistas autistas que não conhecem a tradição da psicanálise? O que fazer com um sujeito que é completamente devastado? Em nome de que eu posso resgatar a dignidade do saber da psicanálise? É por essa via de interesse que Miller, querendo ou não, gostando disso ou não, estando de acordo com isso ou não, eu vou lê-lo do meu jeito. Mesmo porque ele não é universal, não é consensual e, por isso mesmo, ele definitivamente encontrará, graças a Deus, muita gente que vai discordar da leitura que estou fazendo.

No entanto, esse é o Miller que me serve para restituir uma maneira através da qual podemos reintroduzir a dignidade do saber da psicanálise a serviço de uma certa operatória sobre o gozo do Um. Se eu juntar o gozo do Um do sujeito, que já está na situação que está, com o gozo do Um dos analistas, que estão cada vez mais devastados, onde tudo isso vai parar?

OM: Mas o analista não fica na mesma posição do perverso, de acordo com aquela discussão que tivemos sobre aquela aula do seminário que eu comentei com você? Taí...

TCS: A frase que você comentou foi a de que "o perverso entra na análise na mesma posição em que o analista sai". Está de bom tamanho ou quer mais? O que é que nós fazemos com uma afirmação dessas? Do meu lugar de analista, eu não posso tolerar ouvir uma coisa dessas. Por que um sujeito entraria em uma análise? Deveria haver uma seleção na porta das instituições psicanalíticas, uma questão preliminar a todo interessado em se tornar psicanalista. Um processo de seleção: se você é perverso você já está admitido como membro. Eu tenho um amigo que dizia não haver vida fora da transgressão. Isso talvez sirva como passe de entrada! (risos) Se você acha que não há gozo fora da

transgressão você obtém êxito pelo passe de entrada, você está aceito, essa é a senha.

OM: Então, os paradigmas são: 1) desejo como desejo do Outro e 2) o gozo do Um.

TCS: Nesse texto, Miller trata de muitas outras coisas. Esse não é um texto tão simples. Eu gostaria, então, de concluir a discussão de hoje, para que na próxima vez possamos entrar no 3º. sub-item da primeira parte – "La débilité du mental". Na verdade, eu quero chegar à segunda parte do texto, "Sans Nom-du-Père" (p.19), porque acho que eu posso retomar as questões numa outra clave.

Se nós levamos a teoria do Um às últimas conseqüências, então, todo gozo é opaco, ou seja, por definição, S1 é equivalente a *a*.

Pelo amor de Deus não me botem barra onde não tem. Não se trata de escrever S1/*a*. Esse S1 tem valor de *a* (S1≅*a*), é gozo do Um. S1, significante *Um*. Então, todo gozo é opaco, portanto, o gozo não é interpretável. Se a gente acredita que o gozo do Um é primário, é sem Outro, então, ele é opaco à interpretação, a interpretação não tem poder sobre isso.

Isso coloca um problema. Atenção! Vejam como vale a pena ler Miller.

Nós temos dois problemas: 1) em nome de quê analisar? 2) como é possível, então, que as palavras toquem o gozo?

OM: Porque é com elas que a experiência analítica opera...

TCS: Não. É somente do lugar da tradição que você pode dizer que a interpretação tem poder. O que eu estou dizendo é uma interpretação de Miller. Se levarmos a sério as bobagens que ele diz aqui, veremos que isso tem conseqüências. O que ele está dizendo é que a tradição desmente essa teoria.

OM: Desmente a teoria do significante?

TCS: Desmente a teoria de que o gozo é radicalmente opaco.

Intervenções inaudíveis.

TCS: Vocês não estão entendendo porque não estão manejando isso como racionalidade no real. Vocês estão procurando evidência empírica. Eu estou no nível da pura lógica. Se no nível da lógica eu disse que o significante é o que vivifica o corpo, portanto, o S1 que funda o sujeito tem valor de *a* e que isto é opaco, sendo inacessível à interpretação, então, o que estivemos fazendo nos últimos 100 anos? Nada?

Vanda Almeida: Você está repetindo aquilo que você disse no início, que Miller acredita que há um saber aí, ele acredita que há um inconsciente, não é isso?

TCS: Não. Ele, acreditando ou não, mesmo que ele desacredite, mesmo que nós desacreditemos de tudo, nós não podemos desacreditar da nossa experiência enquanto analistas, ou seja, "as palavras quebram ossos". As palavras têm efeitos no real, têm efeitos no corpo. Uma teoria de que o gozo é opaco esbarra no fato de que ela é um contra-senso diante da experiência dos velhos analistas, daqueles que operavam interpretativamente com ganhos consideráveis.

OM: Então ele vai buscar uma evidência empírica?

TCS: Ele não vai buscar nada, sou eu que estou dizendo. Miller diz um monte de coisas neste texto - que o gozo é opaco, que não há sentido no gozo, que o gozo é sempre do Um e o sentido é sempre do Outro, ou seja, ele força uma separação entre gozo e Outro que tem, como conseqüência, a seguinte questão: de nosso lugar de analistas, o que estivemos fazendo até então?

Certamente, nós sabemos, pela experiência, que há algo do sintoma que é compulsão à repetição, que é resistente à interpretação, que é reação terapêutica negativa, que se recusa à castração. Isso é indiscutível. Por outro lado, sabemos também que quando se opera pela interpretação é possível que esse real de gozo seja tocado. Que esse real

de gozo é resistente, isso é indiscutível, mas nós sabemos que ele também é "respondente". Ele não é só alguma coisa que não entra no significante. Ele, realmente, não se deixa esvaziar, esgotar, se incluir "todo" no significante. Ele é não-todo em relação ao significante. No entanto, ele não é também infenso ao significante.

O que eu estou introduzindo aqui é a bestice. A experiência demonstra que nessa teoria não se pode acreditar na vertente de que o significante pode tudo - e esta talvez tenha sido a ilusão do primeiro Lacan -, mas demonstra que talvez a última formulação de Lacan também não possa ser radicalizada a não ser teoricamente. Teoricamente é preciso afirmar um ponto de irredutibilidade. Mas afirmar isso teoricamente não significa passar a uma prática da irredutibilidade. A prática é outra coisa.

É isso o que estou chamando de forçamento: a prática é uma aposta no forçamento do gozo pelo significante. Embora não seja uma prática ingênua, é uma prática que sabe que isso não é todo possível.

Nesse ponto, eu volto à discussão da ciência, sobre o cientista bem formado ou mal formado. O cientista bem formado sabe que, por melhor que seja a sua teoria, ela é uma teoria, e que é possível que uma outra teoria mostre onde está o furo da mais bem construída de todas as teorias. Isso é que é uma boa formação científica. O cientista bem formado não é o sujeito que acredita que seu objeto é idêntico ao seu discurso, não é aquele que não sabe que o real é suposto saber, que o real é racional, que o real é construção. Isto não é cientista. Essa é a diferença entre ser formado no *Massachusetts Institute of Technology* e na UNIG. É verdade. Um é um cientista formado em Harvard, o outro, na UNIG. O primeiro sabe que seu discurso é suposição de saber sobre o real e que, portanto, uma outra teoria poderá dizer coisa diferente e o segundo vai achar que o seu objeto é idêntico ao seu discurso.

CP: É só essa a diferença. Essa pequena diferença.

TCS: Essa é toda a diferença.

É a partir daí que o próprio Miller vai propor uma discussão sobre se é possível, então, atravessar a fantasia ou, se no limite, há um ponto não atravessável, uma vez que há qualquer coisa no Sinthoma que não é atravessável e, a partir daí, então, ele termina essa parte do texto.

Eu posso retomar mais cuidadosamente essa questão em uma outra ocasião, mas, só para concluir, Miller termina propondo que, com respeito a Lacan, nós temos que fazer uma diferença entre o Lacan que trabalha com a falta - que é um conceito eminentemente do campo simbólico -, e o Lacan que trabalha com o furo - que é um conceito que faz sentido no campo da topologia dos nós. Enquanto no caso da falta se trata de substituição, no que se refere ao furo, o acréscimo só pode se dar por suplência.

OM: Por isso a metáfora paterna.

TCS: Exatamente. Há algo que pode vir no lugar do que falta no próprio campo dos significantes que são substituíveis uns pelos outros. A falta diz respeito a algo que existe. Só pode faltar um livro na estante da biblioteca, uma vez que ao real não falta nada. O livro só pode faltar *na* estante da biblioteca. É preciso designar um lugar no simbólico onde, então, uma falta pode aparecer.

Quanto ao furo, se ao real não falta nada, o furo não pode ser preenchido pela substituição de um remendo por outro. Ao furo não falta nada. Não há objeto que falte no lugar do furo. O furo requer a suplência. O furo requer a invenção. Então, eu acho que uma teoria do sujeito levada suficientemente longe no último Lacan terá que admitir que, no limite, o sujeito é invenção do significante, que, um por um, um sujeito não vem no lugar de um outro significante, ele próprio é furo no real. Não

há nada que seja comparável a ele, não há simbólico que possa incluir, efetivamente, cada corpo que nasce. Há algo desse sujeito que é irredutível ao que ele é como falta no simbólico. É isso o que seu nome próprio designa: o que se é como falta no simbólico. Para além do nome próprio, o nome de gozo, o nome de Sinthoma, diz respeito ao que o sujeito é enquanto inabsorvível pelo nome próprio. Daí Hans e o *cavalo*, o Homem *dos Lobos*, a jovem *homossexual*, enfim. Isso diz respeito a algo da vertente do sujeito que não é nomeável pelo Outro e que lhe cabe, então, nomear, vertente que está no princípio do que se é como ser falante. A introdução da fala, o advento da fala, faz aparecer uma dimensão do furo que não é aquela introduzida pelo simbólico.

É assim que eu concluiria essa articulação. Isso não quer dizer que não haja falta, que o sujeito não seja o sujeito da falta, mas há uma vertente da constituição do sujeito que é irredutível aí. E, aparentemente, uma teoria nega a outra. Uma é negação da outra enquanto teoria, enquanto prática é outra coisa.

Aula 3: 17/07/2002[10]

Tania Coelho dos Santos: Vamos iniciar hoje com uma passagem rápida. Vou dizer a vocês de que lugar estou lendo os textos de Miller. Falarei disso através de uma hipótese. Depois de um percurso que inclui admitir que todo o saber da psicanálise não garante o real de que ele trata, uma vez que o inconsciente não é apenas o inconsciente estruturado como uma linguagem, mas inclui também um real irredutível ao que se estrutura pela linguagem, podemos concluir que isso coloca todo o saber psicanalítico numa posição de não garantia. O passo seguinte seria concluirmos por um relativismo universal do conhecimento ou por um rebaixamento do pensamento, isto é, deduzir que tudo que se produz como pensamento não é senão uma elucubração de valor absolutamente discutível em relação ao real de que se trata. O passo para uma espécie de idolatria do real é pequeno. Como é que se escapa desse passo?

Eu formulei e antecipei minha hipótese na vez passada, que é a seguinte: no momento em que admitimos que não há nenhuma garantia do saber em psicanálise, então a nossa responsabilidade em relação a esse saber aumenta ao invés de diminuir. Saber que não há garantia não diminui a nossa responsabilidade. Faz com que ela aumente porque, a partir desse momento, nós sabemos que a única coisa que pode fazer a psicanálise durar no mundo é o nosso engajamento e mais nada, uma vez que ela não se sustenta por si mesma. A psicanálise não é uma verdade ou um saber que subsiste a despeito da crença dos psicanalistas. O inconsciente é um artigo de crença. A partir daí, poderíamos partir para dispensar o inconsciente, já que ele não passa de crença, ou para revalorizá-lo como aquilo no qual acreditamos, no qual apostamos e no qual nos engajamos.

Eu fiz uma antecipação, mesmo sabendo que, no momento, vocês vão ter dificuldade para entender como é que eu cheguei a essa conclusão. Quero que vocês saibam que minha leitura não é uma leitura neutra. Não é possível abordar o texto de Jacques-Alain Miller sem analisar o não analisado dele. É inevitável. É preciso, de alguma maneira, fazer alguma interpretação do que ele diz. No correr desse texto ele próprio admite isso.

O *primeiro ponto* de nosso raciocínio é o seguinte: há uma responsabilidade com respeito ao saber da psicanálise. *Essa é a responsabilidade daqueles que crêem no inconsciente.* A esses caberá revalorizar e reintroduzir o inconsciente, mesmo sabendo da não existência de garantia ou de objetividade.

[10] Transcrição de Vanda Almeida e Rosa Guedes Lopes.

Partindo daí, vou introduzir agora o *segundo ponto: talvez o item mais importante deste texto seja, justamente, aquele que versa sobre a seguinte questão: qual é a relação entre a prática e a teoria?*

Miller propõe que Freud formula uma teoria a partir da qual instituiu uma prática: a da psicanálise.

Pessoalmente, não sei explicar de onde Miller tirou essa conclusão porque, definitivamente, ela não corresponde à minha leitura de Freud. Muito pelo contrário, me parece que as mudanças técnicas que Freud faz na abordagem dos seus casos clínicos ultrapassam, num primeiro momento, aquilo que ele próprio podia compreender.

Freud propôs, por exemplo, a associação livre num tempo em que o conceito de inconsciente era, ainda, rudimentar ou talvez nem existisse ou, ainda, nem tivesse sido estabelecido. Eu diria que, em Freud, a ousadia técnica antecipa a teoria. De saída, portanto, eu não concordaria com essa proposição, mas, enfim, ela embasa o raciocínio de Miller.

Ainda de acordo com Miller, Lacan, diferentemente de Freud, chega à psicanálise pela via da prática e não pela da teoria. Lacan se forma a partir da prática clínica da psicanálise, de modo que o retorno de Lacan a Freud seria uma refundação da teoria a partir da prática.

Quanto a isso eu não tenho nada a objetar. De fato, o retorno de Lacan a Freud é um esforço de refundar a teoria a partir da experiência analítica, escapando às tentações dos pós-freudianos de sustentar uma teoria autônoma em relação à pratica, uma teoria que faz sentido, que se coordena, que é coerente, que se organiza independentemente da experiência. O ensino de Lacan é uma evidência contra isso. Nada faz sentido na teoria senão porque a experiência ensina alguma coisa que é, então, formalizada teoricamente.

Eu acho que, dificilmente, poderemos objetar o fato de que o ensino de Lacan provocou uma mudança nas transferências de trabalho. Se o ensino da teoria psicanalítica na IPA podia prescindir das relações de trabalho, a partir de Lacan isso não é mais possível. O que ensina é a experiência analítica. Não se ensina a partir da teoria, não se faz teoria psicanalítica no lacanismo. Isso se faz na IPA, isso se faz na Universidade, mas isso não se faz a partir do ensino de Lacan, que é ele próprio um método de pensar ou de ensinar a partir da experiência. Daí a gente ter se familiarizado tão facilmente com a idéia de que se ensina a partir da posição de analisante, ou seja, se ensina a partir do seu não saber. Isso tornou-se óbvio. O que determina o hábito de ensinar é a incompletude da própria análise. Não há professor senão dos seus próprios embaraços, dos seus impasses, das suas dificuldades.

Essa é uma posição bastante diferente se comparada àquela adotada pelo ensino universitário, no qual se supõe haver conceitos a transmitir em uma organização teórica tal, que pode prescindir do ensinante. Trata-se de transmitir uma mestria de um mestre a outro mestre, transmissão que foraclui inteiramente a questão de quem ensina, do porquê ensina, em nome do quê ensina, isto é, foraclui o ponto de mal-estar, de não saber, de tropeço que determina o movimento de ensinar daquele indivíduo específico.

Em tese, aqueles que ensinam na pós-graduação não sentem tão fortemente essa disjunção. E por que? Porque quem ensina na pós-graduação é obrigado a passar por uma tese de doutorado. Esse percurso implica ter feito uma subjetivação do lugar a partir de onde se fala, se escreve e se ensina. Em tese, esses ensinos deveriam estar prometidos a uma outra posição. Mas isso é só uma tese. Afinal de contas, também aí não há garantia alguma. O fato é que, em tese, no caso da psicanálise, alguém só deveria ensinar a partir do seu próprio percurso de pesquisa e de análise,

ou seja, da sua relação com a experiência analítica.

No caso de outros saberes, bem... Mantenho o ponto de que se ensina a partir de sua própria pesquisa. A lógica seria essa: não se ensina na pós-graduação como se ensina na graduação. Não se ensina do lugar de alguém que domina o campo de saber, mas do lugar de alguém que conduz uma pesquisa. Para quem não é ingênuo, no campo da psicanálise conduzir uma pesquisa tem relação com o não analisado de cada um. Não é preciso fazer um esforço muito desesperado para perceber que uma coisa não vai sem a outra.

Nina Saroldi: Então, na pós-graduação, não encontraríamos um discurso tão "universitário" assim.

TCS: O meu ponto de discordância com os que criticam a universidade é que as pessoas não entendem que a universidade não é essa coisa "una". Tenho dois artigos publicados sobre o saber do psicanalista entre o saber exposto e o saber suposto. Neles, trabalho o que é ensinar na pós-graduação e como a experiência da defesa de uma tese de doutorado é uma experiência próxima, no papel que ela desempenha, da experiência do passe. A rigor, o que nós deveríamos averiguar numa banca era se o sujeito sabe usar convenientemente o saber da tradição. Saber usar convenientemente o saber da tradição é a condição de possibilidade para que alguém possa se localizar subjetivamente em um determinado campo teórico. Uma coisa não é possível sem a outra. Uma localização subjetiva autista não produz nada de novo em um campo de saber, só auto-erotismo e gozo masturbatório.

A localização subjetiva depende de que se domine um certo campo de saber. No entanto, isso não é suficiente, pois um professor de graduação desempenha muito bem essa tarefa, uma vez que dá provas de que conhece alguns livros, de que conhece o assunto, de que pode dissertar sobre um determinado tema, etc. É isso o que se espera de alguém que alcançou um título de mestrado. Porém, o que se espera de um doutor requer um passo a mais: requer uma mudança radical na sua posição subjetiva em relação ao saber, pois algo dele próprio deverá ser introduzido ali onde algo falta ao Outro. É nisso que a aproximação com o passe é evidente[11].

O mais importante dessa reflexão é o seguinte: não existe doutor universal. Todo doutor é doutor em um campo preciso de saber no qual dá testemunho de ter introduzido algo novo para um determinado grupo de pesquisa. A contribuição não é para um universo, não é para o discurso universal. Esse é um outro contraponto para a questão do discurso universitário, pois implica que ele esteja situado numa linha de pesquisa, numa determinada tradição e não em todas as tradições.

A conseqüência disso é a de que um doutor é um doutor em uma rede de relações transferenciais de trabalho. Isso opera efeitos, efeitos de inclusão em um determinado campo de saber. É por isso que muitas vezes quando eu sugiro a um colega que ele participe da banca de um aluno meu, candidato a doutor, ele diz que preferiria participar da do outro e não desse, pois tem afinidades com aquele trabalho e não com esse. No momento em que se seleciona uma banca é importante lembrar que ela não é composta por uma comunidade de notáveis em tudo, que serviria para qualquer trabalho ou para qualquer tese. Os que compõem uma banca, em tese, se reconhecem herdeiros daqueles problemas que estão sendo discutidos ali e, portanto, estão em condições de trabalhar ou de operar com o não saber e com o novo que aquele indivíduo porta e não qualquer um. Essa particularidade matiza muito a distinção

[11] Referência ao texto publicado na Revista *Correio*, cuja versão mais recente está em vias de publicação na próxima coletânea da Teoria Psicanalítica.

entre a universidade e as outras comunidades científicas, além de promover, de um modo inédito, o laço transferencial de trabalho.

Eu estou acrescentando isso ao que disse na semana passada sobre a reinclusão do saber da psicanálise. Esta reinclusão, a partir da não garantia, implica também que ela diz respeito a uma comunidade específica de trabalho e não a qualquer uma e é desse modo que eu insisto em abordar o texto de Jacques-Alain Miller.

O que estou dizendo me parece coerente com o que Miller vem construindo como o Outro que não existe, referindo-se ao Outro ideal, ao Outro universal, ao Outro coletivo. Na pós-modernidade, o Outro é fragmentado. O contemporâneo dá testemunho de que esse Outro não tem unidade e isso aumenta a responsabilidade das comunidades locais porque, se o Outro não existe, para cada um ele será o Outro encarnado, será aquele que cada um eleger.

No ano passado, eu dizia, lendo o *Seminário 20*, que isso aumenta muito a responsabilidade na escolha do analista. Acabou-se a era em que se podia dizer que um analista era um lugar que, em princípio, podia ser preenchido por qualquer um. Há um texto recente de Miller, cujo título, em italiano, é "Como se iniciam as análises?", no qual ele diz que o analista pode ser qualquer um. No entanto, a partir do que eu estou dizendo, o analista não pode ser qualquer um, pois a transferência é encarnada. Do mesmo modo, a escolha de um orientador não pode ser qualquer uma.

Eu estranho as práticas comuns na Teoria Psicanalítica de se passar orientando de um orientador para outro como se o orientador fosse um lugar vazio, como se o que se transmite no campo do saber não fosse encarnado na via de um parceiro-sintoma, via cuja escolha é contingente, uma vez que o Outro não existe. Se o Outro existisse, se o Outro pudesse ser universalizado, em princípio, cada um de nós poderia ser o substituto do outro. No tempo da transferência freudiana era disso que se tratava: um sujeito suposto saber, em princípio, pode ser qualquer um. No entanto, quando o Outro não existe, a responsabilidade da escolha aumenta porque ela é contingente, ela não serve para qualquer um, é particular a partir de um Outro que, necessariamente, se encarna num corpo.

Esse é o passo que vemos no ensino de Miller. Por exemplo, no seu seminário denominado "O osso de uma análise", já podemos verificar, embora de maneira incompleta, inicial e introdutória, a hipótese de que o Outro de Lacan, no seu último ensino, tende a ser o Outro encarnado, o parceiro-sintoma, e não mais esse Outro tesouro do significante, esse Outro da linguagem que pode ser qualquer Outro.

Essa introdução é importante para dizer que, quando eu falo de reintroduzir o saber da psicanálise, peço-lhes o favor de não confundir com a possibilidade de reintroduzi-lo a partir da lógica do saber universal. Não podemos. Só podemos reintroduzi-lo a partir de uma comunidade de trabalho, cujo fundamento é a transferência e de uma escolha, que é contingente - uma escolha que não se apóia em nenhuma razão de ordem universal, uma escolha que é da ordem da parceria sintomática.

E onde é que se funda a parceria sintomática? Ela se funda na relação ao não analisado de cada um. Isto explica como é que podem ser erguidas determinadas linhas de pesquisa, como é que se consegue produzir uma certa proliferação de saber em torno de algo que permite a alguns indivíduos se reconhecerem. Uma certa proliferação de saber que, ao mesmo tempo em que é diversidade, parece possuir alguma coisa que aproxima as pessoas. É estranho esse fenômeno, porque, muitas vezes, não se consegue dizer o que é que as aproxima.

Comecemos, então, hoje pela segunda parte desse texto, intitulada "Sem Nome-do-Pai"[12].

Da última vez, eu passei bastante rápido porque achei que poderíamos retomar daqui para frente, de um modo melhor, as questões acerca do esvaziamento do real, do gozo opaco e da tese de que não há sentido sem gozo.

Pela tese de Miller, Lacan retoma Freud a partir da prática. Penso que não há quem discorde disso, uma vez que ninguém promoveu tanto a experiência analítica na função do que deve orientar o fazer teórico. Foi Lacan quem promoveu a idéia de que Freud publicou, da sua própria clínica, aquilo que não deu certo ou aquilo que ele não sabia responder. Segundo Lacan, Freud legou seus obstáculos, tendo produzido suas teorias a partir dos pontos de inacabamento do seu fazer como analista.

Essa é a primeira dimensão que podemos tomar sobre o "não analisado": aquilo que aparece ao nível da clínica como tropeço, como embaraço, como impasse, como aquilo que não se consegue resolver.

Se o que Lacan fez com Freud aconteceu dessa maneira, de onde, então, Miller ensina Lacan? Ele diz que ensina Lacan a partir de um ato de redizer aquilo que Lacan disse, supondo que, quando se "rediz", diz-se de outro modo, permitindo a aparição de alguma coisa nova.

Esse é o primeiro ponto: *o ato de redizer*.

O ato de redizer tem implicações porque se Miller diz que Lacan, ao redizer Freud, foi levado, no último tempo de seu ensino, a se separar de Freud, a se separar do inconsciente como sujeito suposto saber e a promover o inconsciente como um real sem sentido, um real de gozo sem lei, é porque o ato de redizer tem efeitos de separação. Desse modo, o ato praticado por Miller ao redizer Lacan, por sua vez, também tem efeitos de separação.

Há um momento neste texto em que Miller afirma que vem sendo interpretado como alguém que está se separando de Lacan. Ele está produzindo um ensino e diz que o faz em nome de Lacan, mas que, na verdade, se trata de alguma coisa que ele próprio estaria avançando num movimento de separação em relação a Lacan.

Primeiro ponto: a reintrodução do saber.

Segundo ponto: a transferência de trabalho.

Terceiro ponto: de onde ensina Miller? Do lugar onde o ato de redizer tem efeitos de separação.

No entanto, em nenhum momento Miller assume que aquilo que ele chama de "último ensino de Lacan" seja o efeito da sua separação em relação a Lacan. Quem diz isso são os outros. Isso é muito importante.Quando se quer saber sobre o não analisado é preciso construí-lo.

Cynthia de Paoli: Quem elucida Lacan separa-se dele por uma versão.

TCS: Produzir a tese do último ensino de Lacan vem sendo percebido pelos outros que têm uma transferência de trabalho com Miller, seja uma transferência positiva ou ambivalente, como uma separação em relação a Lacan. A partir daí podemos apontar o não analisado de Miller, ou seja, ele não sabe que ele ensina de um lugar a partir do qual se separa de Lacan. São os outros que o dizem.

Ondina Machado: Ele diz aqui que os outros dizem. Então, é ele quem diz, mas o faz de uma forma indireta. De algum modo ele assume essa história.

TCS: Mas, politicamente, até o momento ele não se interessou em fazer disso um uso claro. Ele sabe que isso é dito. Isso é dito e a gente sabe sem que precisemos ler aqui. Fala-se disso. De onde vem o fantasma da ruptura?

[12] Trata-se da segunda parte do texto: Miller, J.-A. (2001) "Le dernier enseignement de Lacan". In: *La cause freudienne*, n.51. Paris, 2002, p.19.

OM: Não sei se essa não seria uma interpretação paranóica da leitura de Miller, mas a impressão que eu tenho é a de que ele reconhece que está fazendo uma leitura nova.

TCS: Sim, mas não reconhece, ao menos explicitamente, que o que ele está introduzindo aponta para algo dele, no sentido de separar-se de Lacan. O dia em que ele admitir isso, certamente, uma mudança muito grande terá acontecido no plano das relações transferenciais no interior do Campo Freudiano.

OM: Penso que ele só não admite por questões políticas mesmo, pois no próprio texto isso já está admitido.

TCS: Você está especulando e eu também. Nós podemos ler esse texto assim, mas ele não se apresenta assim. Miller fala em nome de alguém que está transmitindo algo inédito sobre Lacan, algo que não foi dito até então. Ele ainda não disse que esse Lacan não existe, que foi inventado por ele próprio. Pode ser que você tenha razão, mas dizer que alguém sabe o que está fazendo é sempre uma hipótese. Foi por isso que eu marquei, de saída, que sou eu quem está dizendo algumas coisas sobre Miller. É para que fique claro que essa não é, necessariamente, a posição dele. Eu não me coloco no lugar de quem vai ensinar Miller, a partir de Miller. Eu não sou seu alter-ego.

Eu acho que o que você está dizendo tem valor na medida em que aponta para o não analisado de Miller. Penso que manter o lugar do não analisado tem um valor importante para nós porque nos permite evitar a paranóia do "ele sabe e não diz", "ele sabe, mas está manipulando", "ele sabe, mas politicamente...".

Trabalhar com "ele não sabe", trabalhar com "ele ensina a partir de alguma coisa que, no limite, ele não sabe" é o que dá um fundamento às relações de trabalho numa comunidade analítica diferente de um outro tipo de comunidade, onde se põe em jogo, em princípio, uma presunção de inocência, ou seja, uma presunção de que, em última instância, algo depende do outro, que não está tudo contido no Eu, que algo tem que escapar ao Eu.

Nos últimos anos do meu ensino, eu me dei conta de que ninguém melhor do que os meus alunos sabem o que eu estou ensinando. Eles são os meus melhores intérpretes. Posso falar para meio mundo, mas pouca gente sabe o que eu não sei como sabem os meus alunos. Eles sabem porque eu faço isso ou aquilo. Eu aprendi mais com os comentários do Fábio a respeito do meu ensino do que tudo o que eu poderia dizer sobre mim mesma. Preservar esse ponto produz uma possibilidade de operar como uma comunidade diferente, uma comunidade sintomática, uma comunidade de escolha absolutamente doentia, patológica, uma vez que a gente escolhe a partir de algo que a gente não sabe precisar.

Eu, particularmente, tenho uma relação sintomática com o ensino de Miller. O dia em que eu puder dizer porque o ensino de Miller toca o real do meu não analisado, talvez, nesse dia, não haja mais essa ligação sintomática. Mas eu ainda me lembro de um comentário do Fábio, há muito tempo atrás, ele dizia que era curioso como Miller falava de Lacan do mesmo jeito que eu falava, isto é, de um lugar epistêmico, fazendo uma leitura epistemológica, uma leitura a partir de Bachelard e Canguilhem. Essa é uma coisa que Miller só agora confessa ter feito, dizendo que leu Lacan a partir da história da ciência, que estabeleceu um Lacan que é estruturalista, lido a partir de um lugar epistemológico. Ele não dizia essas coisas, mas agora ele diz. Mas o Fábio percebeu há muito tempo que se pode fazer uma leitura epistemológica de Lacan e isso faz convergir um certo número de pessoas a partir de uma identidade de método. Esse ponto já não é mais um não analisado. O não analisado agora, provavelmente, passa por um lugar que é a minha questão mais recente: o laço entre

analistas. Aparentemente, todo mundo pode se chamar psicanalista, mas quais os psicanalistas que funcionam juntos e quais os que não funcionam? E a partir do que?

Uma coisa é alguém dizer que pertence à instituição X; outra é reconhecer quem são seus companheiros de trabalho.

Eu diria que a questão que ocupa Miller atualmente é o laço entre analistas. Que analistas funcionam juntos? Fazendo o que? Em nome de que? Tudo isso sou eu quem está supondo a partir do meu ponto de interesse, uma vez que há dez anos eu não sei o que fazer com isso.

Nomear-se psicanalista, gostar de psicanálise, ser lacaniano ou ser freudiano são coisas que tanto juntam quanto separam os analistas. Isso não define uma comunidade de trabalho. O que, então, a define?

Isso é tão importante que, de alguma maneira, eu antecipo o que Miller diz depois: Lacan não era alguém que, nos seus seminários, se dirigia, no seu ato de ensinar, àqueles que não sabem nada. Isso é o que faz, por exemplo, um professor de graduação. Na graduação trata-se de inscrever os significantes mestres, trata-se de ensinar a quem não sabe. Um professor de graduação, na verdade, é sempre traumático porque porta o inaudito. Sempre tem uma frase que um aluno nunca mais esqueceu, um dito que deixou uma marca que determinou uma trajetória profissional. Hoje eu me dou conta que um professor de graduação, tal como uma mãe, inscreve, deixa uma marca de gozo que define destinos, tanto para o melhor quanto para o pior.

Maria Cristina Antunes: Há alunos que me chamam de serial killer.

NS: Mas, hoje em dia, a experiência é traumatizante também para o professor.

TCS: Isso sempre é, uma vez que, sobre o lugar que ocupamos, nós ignoramos o mais essencial; ficamos supondo saber ao outro e, quando nos damos conta, não estamos sendo compreendidos, por exemplo, por causa do vocabulário usado e não por causa do conteúdo da aula em si. A gente não apreende isso de saída, demoramos muito para nos darmos conta desse fenômeno.

Ensinar como Lacan ensinava é diferente, uma vez que se trata de um público que, em princípio, sabe e, nesse caso, se trata sempre de redizer. Dizemos na graduação, mas, depois, necessariamente, partimos do pressuposto que estaremos "redizendo", uma vez que os sujeitos que já passaram pela graduação têm ou já tiveram alguma experiência de análise, que eles já foram alunos de alguém, que já receberam as primeiras inscrições do conhecimento que está sendo manejado e que, de alguma forma, já fizeram uma escolha quanto a esse objeto impossível de definir, que é o não analisado de cada um, e que se materializa, por exemplo, na pergunta porque estudar com o professor tal e não com um outro?

Se eu pensar, por exemplo, nas pessoas que marcaram a minha formação - Circe Navarro, Roberto Cabral de Mello Machado, Dr. Carlos Paes e Barros, Jurandir Freire Costa, Joel Birmam -, se eu pensar nas pessoas com quem fui construindo um laço de interlocução, será muito fácil reconstituir uma problemática. São sempre psicanalistas que trabalham na dobradiça com o laço social ou filósofos sintomatizados pela psicanálise, como é o caso de Circe e de Roberto. São pessoas da dobradiça entre o público e o privado. Não é nem a galera psicanalítica que está no recôndito e que só fala do objeto *a*, mas também não é o filósofo que está lá na metafísica, no discurso universal, e que não tem nenhuma relação com o gozo, com o singular, com a ancoragem mais privada do discurso.

CP: Isso me faz pensar que a passagem da graduação para a pós-graduação e para a formação de um analista se dá exatamente dentro da idéia inicial do texto acerca da ruptura e da continuidade. Dentro da continuidade da

transmissão de conceitos feita durante a graduação algo faz ruptura, um corte e uma marca, e aí se instala um desejo, uma questão, uma causa que determina uma trajetória.

TCS: Com certeza. Se não for assim, o termo pós-graduação quer dizer o mesmo que Sociedade de Psicanálise do Rio de Janeiro, por exemplo. O nome de um conjunto, o nome de um grupo, não diz o que, efetivamente, funciona como âncora de gozo desse grupo. É isso o que eu, genericamente, estou chamando de não analisado.

O ensino de Lacan destinou-se a indivíduos que sabem (p.19), portanto, trata-se de supor furo, um não saber, a quem sabe. O problema é a natureza desse não saber. Esse algo que não se sabe não se refere a uma incompletude do saber de cada um, não é uma falta de conhecimento, não é uma simples ignorância. É algo que o sujeito insiste em ignorar. Daí, que a noção de não analisado subtrai-se da pretensão cognitivista de conhecimento incompleto ou a completar. Não se trata disso, mas de uma questão, de um problema, de um ponto de obstáculo a partir do qual se pode constituir uma comunidade de trabalho ao redor.

Vanda Almeida: Isso tem a ver com o trecho em que Miller diz que a vertente da análise vai na direção da fantasia, mas que o que estaria sendo atravessado seria a posição de gozo?

TCS: Sim, desde que consideremos que isso não é generalizável, que é singular, mas que, ao mesmo tempo, isso é passível de constituir coletividades restritas. Se apenas cairmos na posição de que isso é gozo, de que isso é singular e fora-do-sentido, não teremos como fazer disso um sintoma. Constata-se que isso faz laço, que isso faz comunidades particulares e não genéricas. Se isso faz pequenas comunidades, isso aponta encontrar algo. Daí se poder dizer que a instituição do tipo X é muito obsessiva, que a do tipo Y é histérica e assim sucessivamente, se falarmos de tipologias grosseiras e rudes que, talvez, indiquem algum ponto de verdade, alguma coisa que deve ser legitimamente reconhecida.

A partir de Lacan, a experiência reina soberana sobre a teoria. O que decorre disso? Se pensarmos a partir da teoria tenderemos a logificar tudo, no estilo Luiz Alfredo Garcia-Roza. Poderemos produzir complexos teóricos que funcionam quase como metafísicas. Contrastando conceitos pode-se chegar a um grau de coerência quase pétreo. Se partirmos da experiência, a tendência, caricaturando um pouco, seria produzir um campo de teorias que, não necessariamente, são coerentes entre si. É evidente que estou falando de grandes tendências.

Eu tenho um ponto de impasse com o PPGTP/UFRJ, um mal estar crônico com as teses do tipo "pode-se pensar que...", nas quais, a partir do pensamento, constroem-se lógicas que, não necessariamente, estão ancoradas em algum problema específico que implique, exatamente, em um movimento contrário do tipo: "o que não se pode pensar de jeito nenhum?". Uma boa tese tem que apontar algo que não possa ser pensado de jeito nenhum. Quando se diz que "pode" ser isso, que "pode" ser aquilo, etc., isso indica um ponto de fuga do tratar o real pela via da teoria. Um outro ponto de fuga é uma proliferação de verdades, de teorias que têm uma verdade, que estão ancoradas na experiência, mas que não obedecem a um tratamento lógico mínimo e que, a rigor, fazem com que convivamos com verdades absolutamente contraditórias. Entre o rigor lógico e a contraditoriedade absoluta, digamos que estamos entre dois obstáculos.

Aqui na parte II do texto, então, trata-se, para Miller, de propor que o método de Lacan, na medida em que ele ensina, produza ganhos sobre o não analisado no sentido de um levantamento do recalque, de um enfrentamento, sempre parcial, com o não querer saber. Seria um avanço no campo do conhecimento considerar o

ponto de não querer saber, o que faz a suspensão parcial do recalque. Trata-se de um progresso com a suspensão do recalque.

Evidentemente, esse modelo implica que se trata de uma modalidade de fala que repercute a fala do analisando, que é semelhante à fala do analisando, e que se trata de ganhar alguma coisa sobre o recalque. Ora, o que responde à palavra do analisante é a interpretação, mas ensinar não é interpretar, assim como também não é fazer análise, mas repercute, é uma modalidade, tem relação. Miller, então, termina por circunscrever o ensino entre a experiência de analisando e a interpretação (p.22), num intervalo em que essa palavra se delimita a partir de sua conjunção-disjunção com duas outras: a interpretação e a fala analisante.

Com isso, vamos avançando no sentido de precisar esses conceitos?

O que caracteriza a palavra do analisando? Ela se caracteriza pelo endereçamento: eu falo, não sei o que digo, suponho um outro que terá algo a dizer sobre o que eu digo.

OM: Miller está propondo aqui uma disjunção da teoria com a prática que, a princípio, você falou como se ele estivesse falando a respeito de Freud, mas eu me dediquei a reler o texto e não vi isso. Você acha que é só a respeito de Freud que ele está falando?

TCS: Mas eu não disse, em nenhum momento, que ele se referia a Freud.

OM: Ele está propondo mesmo que a teoria seja disjunta da prática.

TCS: Eu estou dizendo que se, de propósito, eu calei esse ponto é porque estou lendo Miller com a hipótese de que o real de que se trata é disjunto da teoria, de que a teoria é uma elucubração de saber sobre o real. Eu disse e não expliquei porque, então, numa análise trata-se de reintroduzir esse saber em posição de verdade, ou seja, em posição de crença.

O que eu ainda não expliquei, mas vou antecipar, é que o raciocínio de Miller de que o real é sem lei, de que a teoria é elucubração de saber, vai de encontro ao que qualquer epistemólogo diria para alguém que ousasse dizer uma coisa dessa: *em psicanálise só se faz teoria a partir da experiência analítica e a experiência analítica é estruturada.* É essa estrutura que comanda os efeitos de real que são recolhidos. Não se trata de um real sem lei, mas de um real comandado pela regra analítica, donde não se pode dizer que a teoria é sem relação com o real.

OM: Miller chega a esse ponto no final do texto?

TCS: Chega.

OM: Então, eu vou reler o texto.

TCS: Na introdução Miller diz que o real é sem lei e vai trabalhar com a idéia de um tempo em que não há mais Nome-do-Pai, em que não há nenhuma razão para se dizer que a teoria é adequada aos dados imediatos da clínica. Ele, inclusive, fala de fenomenologia, de dados imediatos, de tudo que em psicanálise, se você tem uma formação epistemológica,...

OM: Eu não entendi porque ele começou a falar e falou inúmeras vezes de dados imediatos. A palavra mental aparece inúmeras vezes nesse texto, não só situando o inconsciente como debilidade mental, mas retomando um termo que é execrado pela psicanálise.

TCS: Não é que o termo seja execrado pela psicanálise, ele é execrado pela leitura estruturalista de Lacan que, ele, Miller, aluno de Canguilhem, promoveu. Essa leitura levou ao reconhecimento de que a experiência analítica é uma experiência estruturada pela linguagem, de modo que o real que circula nessa experiência não é sem lei. Se ele é estruturado pela linguagem, é real, é novo, é imprevisível, mas está na dependência da estrutura.

Eu não queria antecipar essa discussão porque acho que ela é muito mais rigorosamente colocada um pouco adiante no texto e eu queria esperar chegarmos nesse ponto onde Miller defronta-se com esse problema. Sei que essa é uma questão

que está espalhada no texto, mas há momentos em que encontramos uma melhor formalização. Se privilegiarmos esses momentos não ficaremos quebrando a cabeça.

OM:Então, vou esperar chegarmos lá para colocar a questão que me causou aqui quando ele anuncia que para redizer Lacan é preciso transpor o muro da linguagem[13].

TCS: [Troca de fita] [...] esse momento que estou tentando recuperar ou concluir como o que se pode fazer, dada as condições ou dadas as circunstâncias. Mas, entrementes, Miller propõe uma série de coisas problemáticas a partir do que ele próprio estabeleceu como regra, como método de leitura.

Lacan não era ingênuo epistemologicamente. É indiscutível que a leitura de Lacan é uma leitura balizada. No entanto, ninguém insistiu tanto nisso quanto Miller, um sujeito cuja formação é lógica, filosófica, epistemológica. Então, é evidente que isso partiu dele. Mas ele está propondo aqui uma contra-leitura dele próprio.

Essa história de que o analisando tem amor ao "não saber", que não sabe o que diz e que a palavra dele é sempre endereçamento, isto é, demanda de um Outro que responda, me parece ser um ponto importante. Por que?

Segundo Miller, a direção de Lacan, no seu último ensino, vai muito longe e na direção de dizer aos práticos da psicanálise que eles precisam ser mais *verdadeiros*, mais *autênticos* e mais *realistas* – três palavras profundamente problemáticas em se tratando do estruturalismo lacaniano – para poderem tirar qualquer coisa a partir da sua prática (p.22).

Desse ponto em diante, Miller diz que o ensino que Lacan promove é diferente do que é promovido pelo ensino universitário, uma vez que este é do tipo "eu sei o que eu digo", um tipo que nega o recalque, que nega a existência de um não analisado naquilo que se diz, recusando-se, portanto, à palavra analisante. A palavra do universitário se recusa a ser uma palavra analisante, pois é uma palavra que pretende dominar o gozo. Portanto, podemos dizer que é uma palavra que funciona como uma interpretação às avessas, ou seja, uma interpretação na qual o enunciado sustenta-se sem endereçamento, sustenta-se por ele só, como puro enunciado. Isso é parente da lógica. Quando pegamos uma fórmula como a da fantasia, observamos que ela tem a mesma estrutura do discurso universitário.

Eu estou chamando a atenção para isso porque quando interpretamos às avessas, ou seja, quando tomamos os enunciados literalmente ao pé da letra, estamos fazendo discurso universitário. Ao nível da estrutura se trata de uma redução do gozo à pura articulação significante, tal como fazem a ciência e o ensino do tipo universitário. Miller não aponta isso, mas eu o estou fazendo porque, às vezes, essas coisas promovem um certo equívoco. Há uma operação na análise que é idêntica, que tem a mesma lógica: trata-se de quando se fala literalmente, quando o que se diz é o que é, quando não se trata de procurar algo para além ou aquém.

CP: Será que poderíamos pensar que na fase em que Lacan ficou muito preocupado com matemas, fórmulas, etc., ele estava tentando extrair o conceito da prática de um modo bem redutor?

TCS: Ele sempre disse que fazia isso: separar *verdade* e *real da estrutura,* uma vez que a economia da palavra numa análise é de endereçamento, de interpretação – o sujeito diz uma coisa, mas queria dizer outra, ou diz uma coisa e escuta-se outra. É

[13] "[...] Ce dit de Lacan doit être redit pour franchir le mur du langage, pour être prix au sérieux et pour atteindre sa cible, cést-à-dire, pour reveiller ceux à quil s'adresse, vous, en tant que vous avez la charge de la psychanaluse, la charge de la pratiquer, de poursuivre ce qui a commencíe avec Freud ett à quoi il a donné l´'élan initial" (p.19).

essa a experiência de uma análise. Quando se "interpreta às avessas"[14] se toca o inconsciente como real, isto é, como pura estrutura, isto é, o inconsciente sem efeito de verdade. É o que se expressa na frase "bate-se numa criança" – qual é a verdade desse enunciado? É impossível de ser dita. Esse enunciado é o que é.

Prosseguindo, Miller diz que se trata de "uma idéia de ensino que não tem nada a ver com o ensino universitário, do qual Lacan precisou bem as coordenadas. A verdade do ensino universitário é, primeiramente, um "eu sei o que digo" que se assenta sobre a negação do recalque. Em segundo lugar, para imaginar que se sabe o que se diz, é necessário sonhar ter dominado o gozo, o seu e o do outro, de havê-lo reduzido, de fazê-lo obedecer. Em terceiro lugar, o resultado é o de que no ensino universitário não se é incomodado pelo que se fala. O resultado é uma referência vazia, o objeto é nada e se faz dele o que se quer" (p.22).

No discurso universitário o objeto é vazio e fazemos dele o que bem queremos. No limite, o "osso de uma análise"[15] consiste em delimitar o objeto como vazio, esse objeto que funciona como pura estrutura significante e que não tem relação com nenhum acontecimento da vida do sujeito ou com alguma memória ou significação. É pura frase. Nós conhecemos isso a partir da prática estruturalista lacaniana na qual trata-se de recuperar o significante enquanto letra, enquanto pura materialidade no real. É só porque a gente supõe que, em última instância, o inconsciente é estruturado e "fala" tal qual um universitário ou um cientista, que se pode dizer que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência.

Isso é só para implicar um pouquinho com o "gosto", que tão freqüentemente ocorre no campo psicanalítico, de fazer a disjunção entre essas falas. O inconsciente, em última instância, fala tal como um cientista.

A questão do vínculo do ensino de Miller com o de Lacan diz respeito a essa prática de redizer[16] e, redizendo, mobilizar efeitos novos. Miller afirma que essa propriedade do significante de produzir efeitos novos está incluída em tudo o que Lacan chamou de autonomia do significante. Ele dá alguns exemplos que eu não irei retomar. Fala de Jorge Luis Borges e disso que, comumente, se faz em literatura: mobilizar a possibilidade de um significante, deslocado de seu contexto, produzir efeitos novos (p.23). É isso o que é redizer. Por essa via, se um sujeito toma a obra de Cervantes e a reescreve, escreve outra obra. Aliás, Miller afirma que é próprio das obras clássicas terem a propriedade de, uma vez reditas, produzirem efeitos de significação novos e inesperados.

Se vocês quiserem releiam esse trecho, uma vez que, neste momento, eu não acho importante falarmos disso.

Miller parte, então, para falar do nó (p.24), dizendo que, *o último ensino de Lacan é sem Nome-do-Pai, ou melhor, que o Nome-do-Pai nele se multiplica*[17].

---

[14] A expressão "interpretação pelo avesso" é de Jacques-Alain Miller. Há um texto dele com esse título publicado em um número antigo da *Revue de La Cause Freudienne*.

[15] Trata-se de mais uma referência a uma expressão utilizada por Miller e que dá título a uma curta série de conferências ministradas por ele durante o VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano e II Congresso da EBP, em Salvador, BA, entre 17 e 21/04/1998, e publicadas pela EBP-BA em um número especial da Revista Agente.

[16] "C'est dans ce contexte que je me trouve redire Lacan. Je l'ai fait quand je m'y suis engagé sans y penser davantage. Je l'ai fait pour m'y retrouver moi-même, et sans penser que je me trouverai absorbé par cette redite. C'est aussi que j'ai dû constater que cette redite n'était pas superfétatoir, qu'elle avait des effets propes, comme de surprendre" (p.22).

[17] "Le dernier enseignement de Lacan est un enseignement de la psychanalyse sans Non-du-Père, où le Nom-du-Père est résorbé dans le multiple. C'est l'enseignement de la psychanalyse à l'époque où l'Autre n'existe pas. C'est pourquoi, singulièrement, aujourd'hui

No meu livro[18] eu trabalho essa questão: quando dizemos que, na contemporaneidade, a foraclusão é generalizada e não se tem mais a garantia do Nome-do-Pai, justamente aí, temos a proliferação dos Nomes-do-Pai, tese que é idêntica a outra: se o Outro não existe, então, o que temos são comunidades localizadas de gozo.

Isso, ao invés de devastar o laço transferencial, precisa, qualifica, delimita a natureza das comunidades ou dos grupos de trabalho.

MCA: Faz pesar o laço transferencial, inclusive numa análise. Isso deve ser levado em consideração.

TCS: Essa é a minha descoberta mais recente. Não se pode fazer análise com qualquer um, a transferência não é neutra, o lugar do analista não é neutro. Isso é muito interessante. Na transmissão freudiana, na medida em que o analista é neutro e a interpretação se produz do lugar onde o inconsciente é suposto saber, há uma credibilidade da teoria ou do saber que faz com que aquele que ocupa a função esteja, realmente, numa função de quem se presta a ser investido pelo retorno das imagos infantis. Isso é completamente diferente da idéia de um Outro que não existe.

Fábio Azeredo: Não há Outro prévio, então, o Outro que o sujeito escolhe já implica algo dele que se intensifica nessa escolha.

TCS: Eu diria que esse "algo dele" é a contingência do traumatismo sexual que é o que faz suplência à relação sexual que não existe. É uma maneira de reintroduzir o contingente como aquilo que dá consistência ao que não tem consistência, aquilo que ancora o que não tem consistência.

CP: Isso é justo o oposto da idéia do lugar vazio do analista. Trata-se de um lugar cheio de fantasias, de consistência.

TCS: Completamente oposto. Quando supomos que se trata de uma comunidade onde a psicanálise se difundiu, as escolhas já não são mais escolhas quaisquer. Elas se determinam a partir do não analisado, de alguma coisa que, talvez, não seja dizível, mas que, mesmo assim, opera efeitos de produção de laço social.

Prossigamos: "O último ensino de Lacan é um ensino da psicanálise sem Nome-do-Pai, onde o Nome-do-Pai é reabsorvido no múltiplo" (p.24).

Estamos no seguinte ponto: o Outro que não existe é a proliferação das versões do Nome-do-Pai, a um ponto em que não sabemos mais o que funciona como Um. Todas as comunidades padecem um pouco dessa doença. Não é que não haja Um, é que, na medida em as verdades e as versões proliferam, essas proliferações eclipsam o lugar do Um. Há uma tendência no sentido do eclipsamento do lugar do Um.

Eu faço essa nota para que não corramos o risco de sair tão ingenuamente na direção de afirmações de que o Nome-do-Pai não existe, de que ele não dá conta, não funciona, não está, não é... A idéia é um pouco mais complexa. Trata-se da idéia de que a proliferação das versões realmente tem esse efeito, a ponto de acreditarmos não haver mais nada que faça Um.

OM: Ele faz essa referência quando fala da Via Romana que teria um único sentido. Miller diz que não tem um único sentido, mas também não tem qualquer sentido.

TCS: Isso se refere, inclusive, a uma frase de Lacan que diz que isso "não se apresenta de trinta e seis maneiras". Não ter trinta e seis maneiras é uma expressão francesa que significa que não é de qualquer jeito.

---

il n'y en a pas qui soit plus proche de nous. Il est sans doute beaucoup plus proche de nous que l'enseignement de la psychanalyse avec Nom-du-Père, précisément parce que là on peut s'y perdre, d'autant plus important est l'accent que l'on y porte" (p.24-5).

[18] Coelho dos Santos, Tania. *Quem precisa de análise hoje?* Rio de Janeiro:Bertrand Brasil, 2001, capítulos VIII e IX.

Quando temos uma orientação - e, no caso de Lacan, nós tínhamos, claramente, uma orientação que aparece no quadro apresentado por Miller na página 25 deste texto – trata-se da idéia do Um, do significante do Nome-do-Pai atravessando a relação do sujeito com o desejo da mãe.

O desejo da mãe (DM) é o campo do fora da lei. No entanto, o Nome-do-Pai, à medida em que funciona como Um, como traço unário, circunscreve o gozo do corpo como significação desse significante. Vemos, por exemplo, que nas comunidades onde a idéia de família e de trabalho é forte o indivíduo dá, sem maiores problemas, um sentido à sua vida. O sintoma fica localizado, fica circunscrito. Não é que não haja objeção ao Nome-do-Pai - sempre há objeção ao Nome-do-Pai, sempre há resto, ou seja, sempre há gozo fora da lei, relação ao desejo da mãe -, mas ela é muito mais circunscrita. Nas comunidades onde essa função tende, não a desaparecer, mas a se pluralizar, ela começa a funcionar de uma maneira próxima ao que é o real, ao desejo da mãe, ao fora da lei. É aqui que se situa o nosso ponto de dificuldade. Temos, de um lado, um real que supomos fora da presidência de um significante uno e, de outro, uma apresentação múltipla do significante que deveria se apresentar único. Nesse caso, começamos a ter uma semelhança entre uma estrutura e outra. O que funciona como Nome-do-Pai começa a funcionar como classe maternal generalizada.

Fiz essa brincadeira com P. G. Gueguén. Num raciocínio sobre o contemporâneo, a foraclusão generalizada e o desejo da mãe, eu lhe disse que se trata de uma turma de maternal generalizada. Hoje as pessoas, freqüentemente, se comportam como criancinhas no sentido de que a pulsão domina sobre a civilização e as relações tendem a se estabelecer numa lógica pulsional: a de tratar o outro como objeto pulsional.

CP: Trata-se, a todo tempo, de um pedido de limite.

TCS: Aparentemente há um pedido de limite. Mas dizer que há uma exigência ou um pedido de limite é, já, uma interpretação pela via do Nome-do-Pai.

Quando temos os efeitos do Nome-do-Pai garantidos, o falo condensa o gozo e isso, de algum modo, simplifica o raciocínio com o qual sempre trabalhamos. Se separarmos o sentido - ou seja, os efeitos do Nome-do-Pai - e o gozo, se dissermos que uma coisa não tem nada a ver com a outra, aí começamos a navegar em águas bastante mais turvas e complicadas. Por que? Porque sem o Nome-do-Pai...

OM: Você já passou para outra página?

TCS: Eu não queria ter que falar de coisas que vocês já sabem. Miller explica, nesse quadro, como funciona o Nome-do-Pai, articula a linguagem, tomando o corpo[19].

---

[19] Trata-se, na página 25, dos parágrafos que se seguem ao esquema citado. Miller diz que em uma ponta ele inscreve "[...] o símbolo do Nome-do-Pai como significante, cujo efeito incide sobre o corpo, sobre o lugar do gozo em relação ao corpo, à condição de transpor uma barreira que, na metáfora paterna, se chama Desejo da Mãe [...] que é exatamente uma função fora da lei".
"Sem forçamento, nós podemos ver aí a instância do real, se nós a definirmos em relação ao Nome-do-Pai como esse fora da lei e se nós lhe dermos seu valor de obstáculo à ação do significante do Nome-do-Pai, aquele que traz a lei e que, por isso, produz um efeito de sentido que captura o gozo, que o coloca em seu lugar, isto é, que lhe dá seu lugar fálico".
"O Nome-do-Pai, no primeiro ensino de Lacan, é o significante princípio de realidade por excelência que produz um efeito de sentido real. É o nome do significante que dá um sentido ao gozo".
"Sem o Nome-do-Pai só há caos. Caos quer dizer fora da lei, que há caos no simbólico. Sem o Nome-do-Pai, não há linguagem, só há lalangue. Sem o Nome-do-Pai,

Sem o Nome-do-Pai, o corpo, a carne, o organismo, a matéria, a imagem, tudo aparece como fenômenos de corpo, como eventos de corpo.

OM: Penso que esse trecho é muito interessante.

TCS: Sim, porque é clínico. De fato, trata-se dessa clínica onde, aparentemente, temos, ou no imaginário ou no corpo, fenômenos desvencilhados do sintoma, fenômenos não circunscritos pelo simbólico como efeitos de sintomatização. Aparentemente, trata-se de um real fora da lei.

Eu não entrei nisso porque acho que não se trata disso.

Se levarmos a sério a tese de que não há ausência do Nome-do-Pai, mas a multiplicação das versões do pai, então, nem a carne, nem o corpo, nem a imagem poderão estar sem relação com o Nome-do-Pai. Para o analista a questão é a seguinte: já não sabemos mais de que Nome-do-Pai se trata, do que funciona como Nome-do-Pai.

Estou apenas chamando o texto à coerência. Uma coisa é dizer que se há um Nome-do-Pai, ele atravessa o desejo da mãe, constitui o corpo como gozo e algo fica de fora: um real sem lei. Outra coisa é dizer "não há Um, mas Uns". É preciso ter cuidado para separar o que é o real fora da lei e o que é o efeito de um Um que não se sabe qual é, de um Um entre muitos, de um Um que, enquanto analistas, não conseguimos circunscrever.

OM: Então, o que temos que organizar aí é, justamente, o imaginário, porque o simbólico está definido e o real sem lei também podemos defini-lo. Agora, nesse meio de campo, aparecem como fenômenos clínicos os distúrbios de imagem que ele chama de corporais.

TCS: No fenômeno clínico, o que não sabemos é o que é efeito de um pai e o que é real fora da lei. A gente tende a chamar de real fora da lei o que pode ser efeito de uma versão particular.

OM: Mas eu queria dizer que esse efeito particular redunda em conseqüências imaginárias.

TCS: O que você está dizendo é o que Miller diz sobre o Outro que não existe: o declínio de um eixo simbólico, ou seja, o apagamento do Um, faz proliferarem as versões. Desse modo, a forma do pai já é imaginária. O modo de apresentação do Nome-do-Pai já é uma versão imaginária do Nome-do-Pai porque não temos mais a garantia da dominância do simbólico. Esse não é um simbólico com prestígio de simbólico, mas um simbólico desprestigiado, um simbólico em concorrência com outros simbólicos, ou seja, um simbólico tornado par.

Em francês, é divertido perceber a homofonia entre *Nom-du-Père* e *Nom-du-Pair* – Nome-do-Pai e Nome-do-Par -, uma homofonia da qual quase não se fala. Eles lá não brincam muito com isso, mas é evidente que essas palavras têm o mesmo som e, então, podemos imaginar um Nome-do-Pai que não passa de um Nome-do-Par, isto é, "papai é um entre nós".

MCA: E esse parceiro é a pista. Não é mais "o" simbólico, mas o que está encarnado no parceiro.

TCS: Essa é a pista, uma vez que trabalhar com o fora da lei é sempre alguma coisa próxima da feitiçaria. Por isso, é sempre melhor tomar a via do simbólico, ainda que esteja degradado.

---

falando propriamente, não há corpo, há o corporal, a carne, o organismo, a matéria, a imagem. Há acontecimentos de corpo, acontecimentos que destroem o corpo. Sem o Nome-do-Pai há um sem corpo. É somente com o Nome-do-Pai que há o corpo e o fora-do-corpo, se situarmos assim o falo onde se concentra o gozo".

"Se o Nome-do-Pai é colocado em suspensão (na incerteza), então, o efeito do sentido real se torna problemático, e é por isso que ele aparece como um enigma no último ensino de Lacan. Digo enigma porque ele não dá a reposta. O sentido aparece desenlaçado do real. Sem o Nome-do-Pai, há os três [registros] – o real, o simbólico e o imaginário. Nós nos perguntamos como isso se mantém junto." (Tradução livre de Rosa Guedes Lopes).

CP: Há um ditado: "diga-me com quem andas que eu te direi quem és".

TCS: Trata-se da passagem, no nosso imaginário...

CP: ...é a idéia do parceiro nesse registro.

TCS: ...no registro em que os pais não valem mais nada ou valem tanto quanto seu colega de turma.

Prossigamos.

Nós teríamos, então, que pensar com Miller a refundação da teoria na qual passamos da dominância do simbólico à idéia de nó que se assegura pela suplência, ou seja, por um quarto termo que funciona como Nome-do-Pai. A teoria do Nome-do-Pai como Um é a teoria da dominância do simbólico. Nela já está, necessariamente, suposto que o Nome-do-Pai é o que articula os três registros.

Na teoria da multiplicação dos Nomes-do-Pai, o Nome-do-Pai como quarto termo não é conseqüência da dominância do simbólico, mas um efeito de enodamento. A dificuldade dessa teoria é justificar que esse quarto termo seja simbólico.

OM: E a pergunta que Miller faz é se há um quarto termo que amarra os três registros ou se eles se amarram entre si.

TCS: Bem, quando eles se amarram entre si já se trata de um orfanato generalizado. Já estamos dando um passo a mais, rumo ao desamparo.

CP: Mas é um simbólico através de um elemento imaginário na questão da identificação.

TCS: Sim, por exemplo.

E se o que eu estou dizendo faz sentido - ou seja, que o valor do Nome-do-Pai declina se ele se torna uma versão imaginária, ele sai de *Pai* para *Par* -, já estou dizendo que isso que irá se colocar como quarto termo é um elemento simbólico que funciona como imaginário, e não um simbólico destacado do imaginário, um simbólico em posição de exceção em relação ao imaginário. É muito mais um artifício, uma utilização imaginária de um elemento simbólico, uma utilização simbólica de um elemento imaginário.

Vejamos agora outros dois pontos que Miller destaca e que eu acho importantes: o da relação entre saber e real e o da contingência e estrutura, para concluir minha exposição desse texto hoje. Na próxima semana discutiremos as dúvidas que tenham ficado e partiremos para o próximo texto.

Quando Miller fala de uma máscara que cai, ele se refere ao declínio da função paterna (p.27) que, em psicanálise, tem a implicação de colocar em questão as teorias construídas. Falar do Outro que não existe na sociedade implica dizer que o prestígio do pai cai por terra, que a palavra do pai se torna uma palavra como qualquer outra. No entanto há, ainda, um outro lado disso: o prestígio da tradição, do conhecimento acumulado, da experiência clínica. O que se faz diante de tudo isso? A tendência é o abastardamento do pensamento, é a desvalorização do saber acumulado, do conhecimento teórico. Esses efeitos são efeitos generalizados. É assim que Miller resume a máscara que cai. O declínio da função paterna é uma máscara que cai.

A partir daqui, Miller começa a desenvolver uma coisa complicada. O que começa a aparecer? Uma proliferação de versões paternas, mas com o estatuto de imaginário, isto é, um real sem lei.

Voltando ao quadro didático da página 25 do texto de Miller, existe um real sem lei, um real da pulsão, e isso deve ser distinguido da hipótese da proliferação dos Nomes-do-Pai. Embora os efeitos possam ser semelhantes, há aqui uma distinção conceitual interessante a se preservar.

Porque isso vai ser importante?

Porque no relato que Miller apresenta acerca da relação entre real sem lei e estrutura – inconsciente estruturado como uma linguagem, Nome-do-Pai, gozo fálico, etc. – e inconsciente e pulsão, inconsciente sem lei, inconsciente sem ordem, nesse

relato podemos pensar esses dois regimes como não tendo nenhuma relação entre si, ou podemos pensar o ponto de conjunção e o de disjunção entre eles. Pensar isso é o mesmo que pensar na relação do sujeito da psicanálise com o da ciência, é preciso pensar o ponto de conjunção e o ponto de disjunção. Para pensar a disjunção, podemos dizer que inconsciente e pulsão nada têm a ver com o inconsciente estruturado como uma linguagem, ou podemos pensar até onde uma coisa recobre a outra e o que fica de fora.

Porque isso é importante?

Porque há um primeiro estruturalismo, uma primeira demonstração estruturalista em que se faz uma aposta na função do Nome-do-Pai como presidindo uma autonomia do simbólico. Essa é uma aposta num não relativismo, num determinismo de estrutura. Há uma função, a do Nome-do-Pai, que é ordenadora de todos os elementos significantes, que obtêm um valor a partir da presidência dessa função, ou seja, todo elemento vale na medida da sua relação com o elemento ordenador simbólico. Isso é homólogo à tese freudiana do complexo de Édipo: há ao menos um fora da castração. É a partir daí que se obtém, como efeito, que todos os elementos valham uns pelos outros. A lógica da Declaração Universal dos Direitos do Homem é a mesma. Fora da lei só Deus que, aliás, não está no mundo, pois tudo o que está no mundo está submetido à lei. Então, liberdade, igualdade e fraternidade não são senão a estrutura edipiana generalizada. Aliás, é o que diz Marx. Ele é o único que diz que a sociedade moderna é religiosa. Ele conseguiu transportar a lógica da religião cristã à estrutura generalizada do laço social: Deus fora do mundo e todos aqui sob a lei de Deus.

O estruturalismo, então, promoveu a lógica do Édipo à noção de lógica universal válida para qualquer cultura, para qualquer sujeito, para qualquer situação em qualquer lugar do planeta. Os antropólogos, então, passaram a viajar pelas comunidades mais esdrúxulas para testar a hipótese do Édipo generalizável, universal ou não.

A partir daí nasceu o segundo estruturalismo, ou seja, o efeito do estruturalismo foi o de produzir o relativismo. Se há o universal do Nome-do-Pai, então, necessariamente, há as versões desse universal. O relativismo nasceu do estruturalismo. A possibilidade do estruturalismo perder ou apagar a relação com o Um é sempre muito forte. É promover a versão a uma espécie de "sem Um", a algo único, a algo sem relação com o universal.

No primeiro estruturalismo, a estrutura é real. No segundo, se chegarmos ao relativismo, chegaremos, então, à conclusão de que a estrutura é semblante, ou seja, de que só existem as estruturas encarnadas e que elas são sempre diferentes umas das outras, que o modelo ideal ou típico, na prática, não existe. Isso diminui um pouco o peso da idéia de autonomia do simbólico ou de que o real é a estrutura. No segundo estruturalismo, o real é o semblante, ou seja, as encarnações da estrutura. A estrutura só existe por meio dos seus semblantes. Isso promove o historicismo, ou seja, a idéia de que a estrutura é encarnada e, então, ela se manifesta seja historicamente, seja geograficamente, seja regionalmente, sempre de maneiras diferentes.

OM: O segundo estruturalismo seria a idéia de que há versões?

TCS: Não. Seria a idéia de que a estrutura como real não existe. O que existe são os semblantes, ou seja, as estruturas encarnadas. A idéia de que há uma estrutura que preside as estruturas encarnadas declina em proveito da idéia de que só há estruturas encarnadas.

NS: [...] com a ética, não é?

TCS: Exatamente. É isso o que faz o passo da ciência à ética.

CP: Como se dá esse passo?

TCS: Eu queria que você reservasse essa pergunta porque eu queria concluir a questão do terceiro momento do estruturalismo, uma vez que é esse que Miller acha que está promovendo com a idéia do último ensino de Lacan.

O terceiro estruturalismo é a terceira demonstração que introduz um novo realismo (p.33).

Atenção! O novo realismo é a idéia de que, quando os semblantes são generalizados, tende-se a perder a noção do que faz Um.

Nós estamos de volta ao confronto com um real que "parece" sem lei, O "parece" é meu. *A tendência é não se saber o que faz lei.* Daí a dizer, então, que o real não tem lei é uma outra questão porque a tendência é que, aparentemente, não há nada que faça lei. Essa questão já me ocupou muito tempo na vida, de modo que eu sou íntima dela. Quando não se consegue mais saber o que faz Um, aparentemente, não há nenhuma lei no real e está instalado o caos generalizado.

A partir daí o que aparece para o psicanalista e, pior, para o cidadão que é obrigado a viver com laços sociais bastante incalculáveis? O que aparece? Uma exigência de retornar aos laços imediatos. Nós não temos mais como nos garantir num saber prévio. Em tese, alguém me relata um caso em supervisão e eu não posso mais dizer, como eu gosto, que "já conheço os passos dessa estrada" ou "que esse caso é assim ou assado", servindo-me do comando de uma experiência sobre uma certa expectativa acerca do que o sujeito diz, de que lugar ele diz. É o que chamamos de diagnóstico. Quando usamos o diagnóstico isso significa que tomamos um conjunto de traços e reconhecemos ali um tipo e, a partir daí, se pode fazer alguns cálculos tal como num jogo de xadrez. Em tese, quando retornamos aos dados imediatos estamos supondo que nossos cálculos já não valem grande coisa, que a experiência está sob suspeita uma vez que o real se desarranjou um bocado.

Há uma outra interpretação possível de fazer a partir disso. Quando o real aparece sem lei, em se tratando de um psicanalista, provavelmente é porque ele não tem experiência alguma. Mas, enfim, eu reservo as minhas interpretações para um outro momento, uma vez que essa é uma outra face da história. Hoje em dia nós chamamos psicanalistas aos psicoterapeutas, pessoas cuja trajetória de análise e cuja experiência de clínica psicanalítica *strito sensu* é pequena. Então, muito desse real dito sem lei implica um analista despreparado, mas eu não quero entrar nessa seara.

A hipótese de um real sem lei, um real ao qual teríamos que retornar a partir da fenomenologia dos dados imediatos, implicaria um novo realismo, uma relação do analista a esse real a partir do que, então, o saber apareceria na sua absoluta gratuidade como uma elucubração e o que o analista tem a fazer é saber-fazer com isso, é se virar com isso.

Só para concluir, isso é um absurdo.

Miller, na verdade, levou o pensamento ao seu limite, ao impossível, ao absurdo, uma vez que a experiência analítica é uma experiência estruturada e, portanto, o real que comparece ali não é, não pode ser e nunca será completamente sem lei dada a estrutura da própria experiência. Do mesmo modo, o real da ciência só pode ser dito racional porque há um cientista. Quem é racional é o cientista e não o real. E é o cientista quem estrutura as condições de interrogação possíveis para esse real.

Vou terminar com uma pequena anedota familiar. Meu filho mais novo perguntou ao pai, durante um jantar, o que ele ensina. O mais velho responde "ele ensina o que ele faz". O mais novo, não satisfeito, pergunta "ele faz o que? O mais velho prossegue: "faz matemática". Piorou. "Para que serve isso, então"? O mais velho tentou responder dizendo que talvez servisse para explicar algumas coisas. Meu marido, embaraçado, disse que não era bem assim.

Os problemas de que se ocupa a ciência são os problemas da própria ciência, ou seja, é a tradição da razão que funda os problemas de que se ocupa o cientista. Eventualmente, quando se consegue resolver alguns problemas de natureza lógico-matemática, ganha-se um conhecimento possível sobre o universo das coisas, mas não há a menor possibilidade de se extrair um conhecimento das coisas nem de fazer ciência a partir da realidade empírica. Eu, então, lhe perguntei desde quando isso acontecia e porque era assim. Porque não se poderia pensar, como parecia que era o raciocínio do meu filho, que o cientista investiga a realidade e, a partir de dados imediatos, extrai seus problemas e suas explicações? Ele me respondeu que, depois do princípio de incerteza de Heisenberg, ninguém mais tem o direito de pensar isso, ou seja, não é uma questão de que se possa ou não se possa. É que o andar da carruagem da ciência constrange o cientista a reformular sua epistemologia.

OM: É verdade. Marcelo Gleiser fala disso no seu primeiro livro, A dança do universo.

Aula 4: 24/07/2002[20]

Tania Coelho dos Santos: Eu pretendo que nossos encontros resultem nas Atas Preparatórias para o nosso II Simpósio do Núcleo Séphora, no próximo ano. Pretendo que nosso estudo resulte em elaborações pessoais, que motive trabalhos para o Simpósio. Por isso, diferentemente de um curso comum, meu objetivo será o de fazer apresentações didáticas e enxutas que provoquem discussões visando à elaboração dos trabalhos. Daí a importância da gravação e da transcrição da discussão que esses textos irão gerar.

Da última vez, eu forcei um pouco a barra no sentido de provocar uma conclusão, um término da discussão sobre o texto que estamos estudando neste momento – *Le dernier enseignement de Lacan* - e deixei de lado apenas a quarta parte – "De la logique à la poesie" (p.28). Essa parte é conseqüência da metodologia empregada por Miller nesse texto, através da qual distingue três momentos no estruturalismo.

O primeiro estruturalismo é o antropológico, que deu origem ao segundo, relativista. Enquanto o primeiro estruturalismo apontava que a estrutura é real, ou seja, que não há nada que não seja estruturado, o segundo apontaria que, por isso mesmo, isto é, como tudo é estruturado, só temos acesso às estruturas a partir do que existe. Nesse sentido, toda noção de estrutura, como real, é uma construção. O que existe são as estruturas concretas. A partir daí temos um momento mais historicista e mais relativista do estruturalismo, onde se procurará mostrar como se dá a diversidade dos modos de estruturação. Esse momento tende a apagar o que a estrutura tem de real ou o que ela tem de universal, ou de racional. É importante observar que dizer que "tende a apagar" não é o mesmo que dizer que "apaga".

Trata-se, na verdade, da mesma discussão sobre o Nome-do-Pai e os Nomes-do-Pai. No estruturalismo puro, a metáfora paterna é uma estrutura real, é uma construção sobre o real, é uma construção do real racional que, em princípio, explica qualquer modalidade de organização subjetiva: perversa, psicótica, neurótica, pois todas elas dependem de uma mesma estrutura. Por isso mesmo, quando vamos às modalidades de subjetivação da função paterna, a diversidade que encontramos é tão grande que, quando partimos para a investigação das diversidades, no limite, tendemos a obscurecer o universal da estrutura.

Essa passagem do texto, na qual Miller explica a passagem do primeiro ao segundo estruturalismo, fica bastante mais

[20] Transcrição de Cynthia De Paoli.

compreensível se a apresentarmos dessa maneira. Além disso, vemos, concretamente, como temos dentro da psicanálise, no pensamento lacaniano, um primeiro momento fortemente universalista, estrutural, e um segundo momento, no qual, justamente, o que se interroga é se a distinção neurose, psicose e perversão é suficiente para dar conta da diversidade dos Nomes-do-Pai que, nesse sentido, seriam modalidades da estrutura.

Quando alargamos a base das modalidades, no limite desse alargamento começamos a não ver mais tão claramente onde está o universal. Esse é que, me parece, ser o problema do Um e do múltiplo em todas as organizações humanas atuais. Quando a democracia se expande, tendemos a perder de vista os seus valores fundamentais. Quando o "um por um" triunfa soberano, o Um que funda a série tende a se esmaecer enquanto elemento único que a caracteriza. É uma espécie de "Psicologia das massas" com muita massa e pouco líder. Supondo que o Um instaure uma série, quando se começa a supervalorizar a série pode ser que se perca de vista o que faz o Um daquela série, o que a funda, o que a caracteriza.

A questão crucial para o trabalho de pesquisa que estamos fazendo, uma vez que vimos falando do declínio da função paterna, é a seguinte: a tendência, por um lado, ao esmaecimento do Um que funda a série e, por outro, a supervalorização das diversidades. A meu ver, essa seria uma modalidade bastante formalizada de se conceituar o declínio da função paterna.

Há, finalmente, um terceiro momento do estruturalismo, que é o que nos interessa retomar para que, então, possamos fazer uma boa discussão desse texto. Se partirmos dessa quarta parte, momento de conclusão do texto, como o ponto forte, veremos que tanto no primeiro estruturalismo quanto no segundo, o que domina é a lógica. Ela domina em maior grau no primeiro caso e em menor, no segundo.

O *Um* e o *múltiplo*.

A estrutura como real (Um) e a relatividade das suas encarnações (múltiplo).

No entanto, de um modo ou de outro, a maneira de conceber a estrutura é, eminentemente, lógica.

O terceiro momento do estruturalismo, entretanto, tal como Miller o propõe, seria equivalente a uma passagem do historicismo-relativismo ao realismo.

Entre o primeiro e o segundo estruturalismos eu marquei que, sendo ambos lógicos, há uma diferença de ênfase: ênfase no Um ou ênfase na série, no múltiplo. A idéia do terceiro estruturalismo é muito importante para o trabalho que estamos desenvolvendo no Núcleo: a passagem de um historicismo a um novo realismo.

O primeiro estruturalismo pode ser suposto realista porque tomava a estrutura como real e esse é um pensamento de Bachelard. Para ele, o real é racional, não há estrutura senão do real uma vez que o real é suposto saber, que o real é supostamente organizado, estruturado como uma linguagem. Esse é o primeiro estruturalismo: a estrutura é real. Se vocês retomarem o texto de Eduardo Prado Coelho[21], ou o de Deleuze[22], nos quais se pode reconhecer o estruturalismo, veremos que ambos tomam o momento da estrutura como real.

Na passagem do historicismo a um novo realismo, há uma série de problemáticas que - não sei porque outra razão, senão por desconhecimento - Miller varre para debaixo do tapete. Nessa passagem, há uma mudança de paradigma, a tal ponto que eu

---

[21] Prado Coelho, E. "Introdução a um pensamento cruel." In: *O estruturalismo, antologia de textos teóricos*. Lisboa, Portugália.

[22] Deleuze, G. Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In: *História das idéias filosóflcas*, Lisboa, Publicações Don Quixote, 1979.

não usaria mais o termo estruturalismo. Eu chamaria de empirismo, realismo, fenomenologia, mas, em hipótese alguma, eu chamaria de estruturalismo, uma vez que o que caracteriza os dois estruturalismos anteriores é a crença no primado da razão sobre a experiência. Ou seja, o estruturalismo é cartesiano, é filho da tradição racional, é kantiano. Ele é filho dessa tradição do pensamento, aliás, bastante importante para a tradição filosófica francesa. Além disso, o estruturalismo é, em princípio, antagônico e diverso de uma outra tradição do pensamento filosófico: a tradição empirista e realista.

Então, quando dizemos que a estrutura é real, é aconselhável que se aborde a experiência pelo âmbito da razão. Supomos que a razão está em primeiro lugar, supomos que há ordem no universo, que o real é racional. Essa é a crença fundamental dessa modalidade de filosofia: o real é racional, razão pela qual esse tipo de orientação recomenda virar as costas para o mundo para se fazer ciência, filosofia ou o que quer que seja.

Desde o mito da caverna, de Platão, o conselho é o mesmo: virem as costas para o mundo, uma vez que o que se vai colher no mundo é a diversidade dos elementos dos sentidos que não faz sentido, ou melhor, faz um falso sentido. O sentido que colhemos pela experiência é enganador com respeito à verdadeira organização do real que supõe outra razão, outra ordem, outra racionalidade.

Na passagem, então, do historicismo a um novo realismo, observamos que Miller recomenda, quanto ao terceiro estruturalismo, que ele trata como novo realismo, um retorno à fenomenologia dos acontecimentos. Essa é uma tendência filosófica atual que implica a revalorização de uma certa empiricidade, ou seja, que aconselha uma certa ingenuidade frente ao fenômeno, uma atitude de não saber, isto é, que se tome o real da experiência como fora-do-sentido, mas como fora-do-sentido enquanto construção racional.

Um exemplo: vamos imaginar que eu pudesse escutar um relato de um caso clínico em que uma família vai ao *shopping* e a filha fica em casa, se entope de comprimidos e liga para o namorado, que a havia abandonado, para que ele veja que ela está completamente grogue e que, diante disso, eu não pensasse que se trataria de uma histérica ou, tipicamente, de um *acting out* histérico. O retorno a uma certa ingenuidade clínica tem como conseqüência ou como efeito prático ou clínico que nós pudéssemos fazer, tal como Miller recomenda, segundo o método fenomenológico, uma colocação entre parênteses de tudo o que já sabemos, de toda a experiência acumulada, de todo o conhecimento já construído a respeito das estruturas. Isso implica tratar cada caso clínico como um inclassificável da clínica psicanalítica.

Nós temos três momentos.

No primeiro, o real é racional. Portanto, devido ao primado do simbólico, do Nome-do-Pai, qualquer caso clínico deve caber em uma dentre as categorias da neurose, da psicose e da perversão.

No segundo momento, há os casos de difícil classificação em que a diversidade dos modos de encarnação do Nome-do-Pai, no limite, faz tremer o Um, põe em dúvida se, efetivamente, todos os casos clínicos podem ser ditos estruturados conforme o Nome-do-Pai.

No final do confronto com essa diversidade, já nos estertores da problemática do estruturalismo, temos os inclassificáveis da clínica psicanalítica, que antes já eram anunciados através de denominações como *borderlines*, personalidades psicopáticas ou personalidades narcísicas e, ainda, por todos os nomes inventados pela IPA com a finalidade de delimitar o campo dos casos de difícil classificação.

Na passagem para um novo realismo, não são os casos que são de difícil classificação, mas, sim, a teoria. É essa que precisa ser posta em questão. Dessa forma, todo caso, a princípio, é inclassificável. Ou seja, se retornamos à fenomenologia, em princípio, não temos razões de saída para fazermos nenhum tipo de diagnóstico. Para os que se interessam pela querela dos diagnósticos, temos aí uma indicação precisa de que isso não veio do nada, mas de uma orientação para o real.

Há mais de um ano eu quebro a minha cabeça para descobrir o que significa a tal "orientação para o real". Agora eu descobri, ela é isso, e é muito boa para quem está começando em psicanálise, pois na cabeça dos iniciantes não passa nada. Na minha experiência como supervisora tenho verificado que, para quem começa, o real é dessa ordem: fenomenologia pura! Conseqüentemente, se essa regra técnica é levada às últimas conseqüências, bons analistas são aqueles que não têm experiência clínica alguma. Só alguém que nunca foi analista escuta um sujeito sem ter a menor idéia do que se trata!

Esse é um exercício interessante, pois o meu ponto de vista é o de que essa regra técnica tem como conseqüência inevitável, independentemente de a avaliarmos como boa ou ruim. Caminhamos, enquanto cultura, para um incremento da ignorância. O declínio, o esvaziamento das formações tem como efeito a produção de analistas cujo eixo central é uma frase - "Eu sou analista" -, uma vez que, quanto à formação, não há nada a assegurar. Onde estudou, o que fez, como se formou, onde se supervisionou, que análise fez, etc., são coisas que não se asseguram mais.

Rosa Guedes Lopes: Isso me faz lembrar uma discussão que houve em Salvador. Penso que a frase "eu sou analista" deve ser bastante interrogada. Como é que alguém pode dizer "eu sou analista" do mesmo modo como outros dizem "eu sou engenheiro", eu sou médico"? A questão que estava sendo discutida era o "eu sou...".

TCS: Eu diria o contrário! As pessoas se autonomeiam analistas! Eu fui surpreendida por isso na época em que estava deixando de lecionar na Santa Úrsula. As pessoas saíam da universidade e faziam cartõezinhos onde se lia "psicanalista", coisa que as pessoas que haviam sido formadas na minha época jamais fariam. A formação para um psicólogo se tornar psicanalista era um outro percurso, era um percurso a mais.

RGL: Penso que é importante se pensar o que significa um analista dizer "eu sou..."

TCS: Você tem aí uma inversão, uma vez que aquele que é um analista, aquele que pratica, que deu provas pela experiência, pelo trabalho, pela produção, não se intitula assim, enquanto aquele que acabou de sair da faculdade, pelo contrário, assim o faz.

O realismo, a meu ver é, primeiro e acima de tudo, uma expressão na prática de um declínio do Nome-do-Pai na cultura, um declínio do lugar ou do papel do Um da formação, da identificação, do traço unário da formação de um analista, que dá lugar ao que Miller identificou inicialmente como *ravalement de la pensée*, esse abastardamento do pensamento, esse nivelamento por baixo, que nada mais é que o esvaziamento da formação enquanto tal. Disso, nós não podemos inocentar as instituições lacanianas. Se a IPA era burocrática, academicista e obsessiva quanto à formação, as instituições lacanianas dissolveram a importância da formação teórica enquanto tal.

Fiz uma pesquisa sobre o passe de entrada em vários textos que consultei na *École de la Cause*, que me levou a concluir, para minha surpresa, que o passe de entrada era um instrumento para integrar à instituição, na qualidade de membros, pessoas que não tinham percurso nenhum como analistas, ou seja, pessoas que não podem ser avaliadas a partir de suas clínicas, dos textos publicados, dos trabalhos apresentados. Quando não se tem passado,

pode-se, a partir do passe, dar testemunho de que se está em análise e, deste modo, entrar em uma instituição psicanalítica. Por meio desse testemunho, passam a ser membros de uma instituição analisantes que não têm percurso, não têm formação e, muitas vezes, nem clínica.

Vanda Almeida: [... inaudível]. Como alguém pode se intitular analista? Não é para aqueles que se dizem analistas, isso se faz por um ato.

TCS : Se compreendi sua pergunta, você concorda com o que estou dizendo, isto é, o movimento do lacanismo foi no sentido de mostrar que a burocratização e o ensino academicizado da IPA não garantem um analista. O que é analítico é um efeito real, que depende do ato analítico. A partir de um ato analítico, evidentemente, não se pode extrair nenhum analista. "Analista" é uma identidade enquanto que o ato analítico é uma emergência, é um efeito de real. Como é que, a partir de um efeito de real, se pode produzir uma nomeação que categoriza um sujeito? Essa questão é quase psicótica!

Lembro-me de um caso que li nos jornais, recentemente, sobre um casal radicalmente libertário que resolveu não dar qualquer nome ao filho e sequer chamá-lo de "ele" ou "ela" para que ele não tivesse que sofrer os efeitos de uma nomeação que o categorizaria como homem ou mulher e, ainda por cima, marcado por um determinado nome, antes que tivesse idade para escolher. Há, também, o exemplo clássico da grávida psicótica que não podia fazer enxoval para seu bebê, pois, não sabia se seria homem ou mulher. Se ela não sabia o que tinha dentro da barriga, não podia fazer a roupa para o filho.

Tudo isso é um pouco anedótico e nos ajuda a chamar a atenção para o realismo levado às últimas conseqüências. Se caminharmos na direção do real, no limite dissolveremos todas as identificações. Por esse caminho não há Um e tampouco múltiplo, há a dissolução de todas as identificações. Uma orientação para o real tem esse efeito: produz uma dissolução dos lugares, das categorias, da experiência acumulada, dos percursos, das trajetórias, das titulações.

Cynthia De Paoli: O que você está trazendo de interessante é a idéia de uma inserção, de uma passagem que não passa por identificação alguma, passa por um ato pessoal, intransferível, incomunicável.

TCS: Pior do que isso. É impessoal, transindividual, intransferível e incomunicável.

(Seguem-se comentários irônicos sobre o passe no candomblé e nas instituições psicanalíticas).

TCS: Quando se abole todos os semblantes instituídos pela via da tradição, com a justificativa de que a tradição não garante a transmissão – uma vez que ela não garante o ato a cada momento -, o que se provoca, potencialmente, como efeito, é uma erotomania do real.

Vocês estão brincando aludindo ao candomblé, mas o que está por trás disso é que há toda uma chance de se estimular a mentira, a mascarada, o falso semblante. Declinam-se os verdadeiros semblantes, fazendo surgir em seu lugar as epifanias, os falsos semblantes, alguma coisa da qual não se pode dizer se é verdadeiro ou falso.

Nina Saroldi: Acho que não está sendo considerado que toda religião implica uma crença, e que toda crença implica humanidade. Todas as religiões têm uma crença na humanidade. Esse jogo, essa epifania de uma certa psicanálise, de uma certa maneira de fazer o passe é muito pior do que uma religião sem crença.

CP: Certamente é muito pior porque, na religião, se está referido a alguma coisa, a alguma imagem. No passe, desse modo, se entifica algo que não se sabe o que é, é uma simulação para passar, muito pior...

Ondina Machado: Como se pode avaliar extremos? Extremos são extremos... ou você tem aquela crença dogmática e vai lá seguir todos os rituais, fazer tudo certinho ou, então, você não vai acreditar em nada, vai achar tudo vazio. Você já viu o filme "Um grande garoto"? O ator diz "Eu

sou Ïbiza", diz qualquer coisa de acordo com o objetivo imediato dele... Se ele mudar de idéia daqui a cinco minutos, vai mudar seu comportamento em relação ao seu novo objetivo. São extremos dessa história. Nem é religião, nem é essa coisa "Ibiza" de ser.

CP: Eu acho que nós estamos falando de outra coisa. Acho que quando estamos falando do passe estamos referidos ao início do texto, quando Miller faz referência a Lacan em relação à escroqueria. Imaginei que tivesse a ver com isso, no sentido de uma produção de um falso semblante em que se crê. Aí fica valendo tudo...

OM: Não é isso! Eu não tenho essa idéia do semblante. Semblante é semblante, sem ele não se vive... Falo do falseamento do semblante, do "eu sei que o semblante tem uma função, então vou fazer de conta que estou no registro do semblante". Isso é outra coisa: trata-se de canalhice.

CP: Acho que se trata de uma invenção, de que só através do semblante se pode ser. Senão não se pode ser.

OM: Pois é, escroqueria por escroqueria somos todos escroques. Mas acho que tem algo que faz diferença, que diz respeito ao uso do semblante. Trata-se de quando você sabe que o semblante funciona e faz uso dele perversamente

CP: Não estamos falando disso, estamos falando do semblante enquanto ato de passagem.

TCS: O que podemos acentuar com o exemplo do candomblé? Penso que não se falou no candomblé por acaso. Caminhamos para formas de religiosidade do tipo míticas. Ou seja, o que é verdadeiro no candomblé é a própria farsa. A farsa é, efetivamente, o modo de funcionamento uma vez que não há Outro da farsa. Outro da farsa é a ciência. A religião católica, por mais que seja religião, não é exterior ao modo de funcionamento da ciência, muito ao contrário. O Deus dessa religião é Uno e verdadeiro. Isso é totalmente diferente das modalidades de religião inventariadas por Freud em "Totemismo e magia", parte II de "Totem e tabu", onde ele afirma que se tratam de modalidades de religião pré-estruturalistas, anteriores à generalização das religiões monoteístas, que pregam um Deus único e verdadeiro.

NS: E que até convivem com a ciência.

TCS: Têm que conviver vez que supõem o real como racional. Elas têm exatamente a mesma lógica.

O que é difícil, quando se propõe um passo como esse, é não se ficar advogando contra o retorno às modalidades míticas de crença - modalidades pré-científicas, pré-cristãs, pré-monoteístas. Ficamos com a seguinte questão: para além dos modos racionais de estruturação, não há nenhum outro modo senão o retorno ao misticismo?

Ao ler esse trecho, fiquei pensando no capítulo "Animismo e magia", do texto de Freud, pois ali não se tem um real fora do sentido, um real vazio. Temos a ascensão das modalidades especulares de simbolização, de formalização. É a proliferação do estádio do espelho. Eu não estou convencida de que a orientação para o real produza uma orientação para o vazio. A mim me parece que o que se produz é a proliferação e a legitimação da farsa, de um modo de tratamento do simbólico tipicamente imaginário que faz vicejarem as modalidades de identificação pré-simbólicas.

A meu ver, não se ganha grande coisa com isso. Colhemos um tipo de "psicologia de massas" ainda mais pernicioso do que aquele que se dá em torno de um líder. Com um líder ocorre um puro contágio, uma hipnose total, é a seita do Santo Daime. No "*ravalement de la pensée*" há a ascensão das modalidades imaginárias de identificação e não a ausência da identificação, o puro *non-sense*.

NS: O que eu acho grave nessa conversa de escroqueria, é que também não há quem não diga que não é. Só se sabe disso por um meio bastante derivado, bastante diluído, ao passo que, no candomblé, se a pessoa fizer algo errado, ela pode levar uma surra ou ser atirada voando pelos ares. Para eles, quando se comete um pecado, não existe sequer a lei da gravidade. Quando se é escroque,

não se sai voando pelos ares, os efeitos são altamente destrutivos, mas também altamente diluídos. Acho que isso é uma coisa gravíssima.

CP: O que você está dizendo é que existe uma parceria, coisa que no candomblé não há.

OM: Acho que, decididamente, eu devo ter lido outro livro! Porque eu não me lembro de ter lido em algum momento em Lacan essa palavra "escroque" com o uso que vocês estão fazendo. A idéia que tenho do que li quando ele brinca com essa história da escroqueria diz respeito a um certo fazer semblante necessário à posição do analista. Posso estar enganada, mas creio que Lacan não estava falando daquele escroque consciente que diz: "vou sacanear os outros".

TCS : O que Miller está avançando, é no sentido de que, do momento em que se sabe que se está fazendo semblante - naturalmente relacionado à posição do analista - e seu passo seguinte é o de dizer que tudo é semblante, que não há diferença alguma entre o que é semblante e o que é real - ,a partir daí, ele diz, é escroqueria. Esse é o passo de Miller. É a leitura que estou fazendo. Ele prossegue dizendo que Lacan não teve coragem de dizer o que disse para analistas, ele sempre o fez para o grande público.

OM: É quando Miller, no texto "Televisão", ... [inaudível].

TCS: Miller diz que Lacan sempre disse isso fora do lugar onde poderia despertar uma discussão séria.

Maria Cristina Antunes: Eu tenho a impressão de que essa idéia da escroqueria associada à idéia da orientação para o real estaria ligada ao fato de que nisso se poderia abrir mão do simbólico e que, aí sim, se daria a escroqueria. A orientação para o real seria para fazer o que? Aonde isso leva se for levado suficientemente longe?

TCS : Isso leva à farsa.

MCA: E por aí isso leva à escroqueria que seria o fato de um analista acreditar que há uma orientação para o real, através da qual abre mão do simbólico e, justamente, do instrumental que possibilita algum manejo diante desse real. Onde isso leva? A uma escroqueria, a uma farsa. Estou juntando isso ao que você está falando. Quais são os efeitos de um analista deixar de acreditar no simbólico?

TCS: Sim, mas todo esse texto trata do fato de que não há razões para se acreditar que o real seja racional. Digamos que o real não tem lei, que no real não há nenhum saber estruturando-o. A idéia do inconsciente estruturado como uma linguagem supõe um saber no real e supõe que a interpretação vem decifrar esse saber velado no real.

Se alguém diz que não há lei, não há ordem, não há saber nenhum no real, então, toda construção sobre o real é escroqueria, é farsa. Evidentemente, uma coisa necessariamente leva a outra.

Acho que vocês pegaram muito bem o ponto onde Miller está avançando a idéia de que há um último ensino de Lacan que implica uma inversão no paradigma: o real não é estruturado como uma linguagem, mas todo saber, todo conhecimento que se tem sobre o real é pura escroqueria, é mentirada sempre, é elucubração sobre o real.

Pergunta: Isso não teria a ver com o final de análise como identificação ao sintoma na qual poderia advir um cinismo?

TCS : Essa questão do cinismo e de como isso se articula à identificação ao sintoma merece um tratamento mais sério. Há outros textos do próprio Miller nos quais ele formula isso melhor. Por exemplo, o texto "Biologia lacaniana". Quando formos estudá-lo poderemos discutir bem essa questão. Eu deixaria para mais tarde a questão sobre o que é a identificação ao sintoma e de como incluí-la numa discussão mais geral.

OM: Se pegarmos, ao menos, a idéia sobre o cinismo, a questão seria: a orientação para o real não redundaria num certo cinismo no modo de lidar com o simbólico?

TCS: Antes de tudo, é evidente que essa posição impulsiona uma devastação do pensamento, uma devastação dos diques

simbólicos. É um convite a ultrapassar as barreiras simbólicas em direção ao real. Um dos efeitos possíveis, certamente, é um saber fazer com isso, um *savoir y faire*, uma manipulação dos semblantes.

MCA: Estava pensando na minha tese. Os autores Prigogine e Stengers[23] *fazem uma longa discussão, no que se refere à ciência, sobre se o instrumento de observação não deformaria o objeto. Essa foi uma longa discussão com a introdução da física atômica, com a física quântica. O instrumento de observação deformaria o objeto porque ele interfere no resultado obtido. Dependendo do instrumento utilizado, o resultado obtido poderá ser diferente. A discussão que eles desenvolvem ali é bastante interessante no sentido de nos darmos conta de uma idéia - e seria interessante usar isso como método - de que o objeto se constrói no instrumento escolhido, numa fórmula do simbólico. O objeto não é separado, uma vez que ele não está ali antes. Ele é exatamente realizado, construído par e passo com a construção simbólica. Então, dizer que havia um objeto antes que seria o verdadeiro, que será melhor captado com um instrumento ou com outro, essa idéia se perdeu.*

TCS: Essa formulação é pré-estruturalista. Naturalizar o objeto é fazer, justamente, empirismo e realismo. Cristina forneceu o mote para que eu retome uma discussão do encontro anterior, que eu encerrei de um modo muito rápido porque achei que ela iria retornar.

O que é próprio da ciência, o que é próprio do ocidente moderno cristão é acreditar que não há objetos naturais. A própria psicanálise quando diz que o psiquismo se constitui por exclusão da Coisa, afirma, justamente, que a representação não é a Coisa. É preciso que a Coisa tenha sido expulsa, que o sujeito tenha se separado de *das Ding*, que tenha feito uma *Ausstossung* de *das Ding* e uma *Bejahung* do Nome-do-Pai – traço unário que instaura a cadeia de significantes, que instaura o simbólico - para que haja mundo, para que, então, todos os objetos sejam não-*das Ding*, mas construções a partir do simbólico.

Essa é a lógica lacaniana: a estrutura é real, não há nada fora da estrutura. Fora da estrutura está a Coisa e ela é incognoscível. Só há homem, só há pensamento, só há linguagem se há estrutura. Isso é Lacan de primeira água. É a discussão sobre a *Verneinung* de Lacan com Hipollyte, presente *Seminário 1*, de tão inicial que ela é.

Dizer isso, é o mesmo que dizer que não há objeto da ciência que não seja construído pelo instrumento, pelo aparelho. Em uma discussão há pouco tempo com RRB, eu quis fazê-lo ver que o cientista que pensa ter uma relação direta com o objeto não é um cientista. É próprio da formação do cientista saber que ele manipula o objeto simbolicamente – o objeto são as letrinhas. Um cientista que não sabe disso não é um cientista. É como um sujeito que se diz psicanalista, mas pratica uma *Egopsychology* ou uma *Two-body-psychology*. Não é um psicanalista, é um psicoterapeuta, um psicólogo. Se a relação não for mediada pela hipótese de que existe um terceiro, suposto saber, não se trata de psicanálise. Psicanalistas que não sabem disso não são psicanalistas. Cientistas que não sabem que seu objeto é construído, que não sabem que é o terceiro que estrutura o objeto, não são cientistas.

Essa discussão de Prigogine & Stengers é tão velha que eu não sei como, ainda hoje, as pessoas estão debatendo uma coisa como essa. É primário. Só há ciência ou conhecimento qualquer porque há linguagem. Não há nada fora da linguagem.

MCA: Mas eles dedicam livros e livros para falar aos cientistas que a ciência contemporânea é justo a radicalização disso, de que o objeto é construído. Não é que o instrumento deforme o objeto, não há objeto antes do instrumento. É claro que eles reconhecem que isso já é um principio da ciência moderna...

[23] PRIGOGINE, ILYA e STENGERS, ISABELLE (1997). *A nova aliança*. Ed. Universidade de Brasília:Brasília.

TCS : Genial! Quer dizer que eles reconhecem que entre Aristarco de Samos e Galileu realmente alguma coisa se passou? Realmente, alguma coisa aconteceu entre o sujeito dizer que os corpos sobem quando são leves e descem quando são pesados e a enunciação da lei da gravidade!

NS: E esqueceram de Kant, da categoria do sujeito...

TCS: Isso é desconsiderar nada mais nada menos do que dois mil anos de filosofia. Convenhamos que não é qualquer desconsideração. Vejam como o *ravalement de la pensée* vai longe.

Para concluir o que eu falei da última vez, eu queria dizer que nenhum psicanalista digno desse nome pode reivindicar uma orientação sem lei para o real ou uma relação com o real sem lei. Por que? Porque a experiência analítica é construída. O dispositivo analítico é arbitrário. Ele é arbitrário em relação ao laço social. Não faz nenhum sentido, em nossa sociedade, dada a maneira como os laços sociais estão estruturados, que alguém fale de costas para alguém! Isso é um absurdo sem tamanho que só se justifica em conseqüência da hipótese sobre o inconsciente. Há uma hipótese de um sujeito suposto saber. Sem isso, o dispositivo cai. Se o real é sem lei, não há razão alguma para se praticar a psicanálise. Esse é o problema desse encaminhamento de Miller. Ele leva a um absurdo.

Eu me lembro, justamente, de um supervisor que me disse recentemente que não interpretasse o que a paciente estava dizendo, porque aquilo tudo era só véu, e não o real. Perguntei a ele onde, então, se iria encontrar o real. Aquilo parecia loucura! Se o real é sem lei, o semblante não é real. O semblante não ser real significa, para a psicanálise, jogar fora o próprio dispositivo analítico.

A partir daí, penso que a questão da escroqueria fica mais grave, uma vez que, a partir desse momento, nós não temos a menor razão para estarmos fazendo de conta que é véu. É pura escroqueria, pura canalhice, engodo. E não há nem mesmo como justificar em nome do que fazemos isso.

Há um risco implícito nisso que eu considero muito mais como um exercício acadêmico, uma vez que só na universidade se consegue realmente produzir um trabalho como esse com efeitos típicos da filosofia, tais como o de pensar o absurdo, o limite do impossível. Só no campo da filosofia se pode exercitar essa modalidade de raciocínio que procura esgotar o pensamento através de levar o ato de pensar até o fim, até o absurdo para que, então, se possa retornar e, como Descartes, verificar que, no limite, alguma coisa sustenta tudo isso.

Através do exercício acadêmico é possível levar a hipótese do real sem lei até as últimas conseqüências porque, no limite, teremos que nos interrogar sobre o que estamos fazendo sentados ali, atrás de um indivíduo qualquer que nos fala sobre qualquer coisa. E, a partir daí - essa é a minha hipótese -, é preciso reintroduzir o simbólico, é preciso reintroduzir o porquê da experiência analítica, o porquê de acreditarmos que o inconsciente é suposto saber.

Fábio Azeredo: Sobre o rebaixamento do pensamento, a psicanálise como escroqueria, até aí morreu o Neves, até aí isso está de acordo com o declínio da função paterna, com a ascensão do semblante, da fraternidade, das parcerias, e, nesse sentido, a psicanálise teria reencontrado o seu lugar adequando-se à pós-modernidade. Quando Miller diz que a psicanálise teria que ser pensada como algo datado, morto, como não mais existindo, parece que ele aponta um ponto de detenção a partir do qual podemos pensar que a psicanálise, se continuar a seguir por aí, não poderá ir muito longe. O sentido da escroqueria faz ver que não se pode ir muito longe nisso...

TCS : A tua hipótese é a de que Miller está advertido de que ele não poderia levar esse

raciocínio às últimas conseqüências a não ser como exercício.

FA: Quando ele retoma a questão da morte da psicanálise, ele está dizendo que, com isso, a psicanálise não vira uma escroqueria uma vez que, se ela insistir nessa direção, ela terá que ser pensada como algo ex-sistente.

TCS : Se a psicanálise já estivesse morta não seria uma escroqueria pensar dessa maneira, se trataria apenas de um cortejo fúnebre. Não haveria problema algum, pois nós estaríamos deplorando essa coisa que um dia existiu. Mas se nós continuamos praticando, e me parece que esse é o teu raciocínio, como justificar essa prática?

A prática psicanalítica é uma prática estruturada que não pode ser dita ingênua. É uma prática da qual não se pode dizer que se trata de um real fora do sentido, muito pelo contrário, porque ela tem uma tradição fortemente instalada. A psicanálise está tão bem difundida na cultura que, em vinte e cinco anos trabalhando em cinco universidades, a questão com a qual eu convivo mais intimamente é a dos movimentos que eclodem esporadicamente nos alunos de graduação, que perguntam o porquê de tanta psicanálise num curso de Psicologia. E nunca se consegue responder à pergunta sobre tanto interesse pela psicanálise pela via de se fazer a conta de quantos professores de psicanálise há na Psicologia. Para bons cientistas, essa conta, no mínimo, deveria apontar para o papel da difusão da psicanálise na cultura. Digo "no mínimo", pois a gente pode querer apelar, por exemplo, para a relação do homem com algo mais além, para a relação do homem com o enigma, com a Coisa, com o que está fora. Se tudo está dentro, então, alguma coisa é suposta estar fora e isso causa. Desse modo, qualquer saber que fale dessa causa motiva muito mais do que um curso de neurociência ou de psicologia cognitiva. Estou fazendo um raciocínio elementar.

A presença da psicanálise na cultura prova que ela é uma tradição solidamente instalada, que ela é um semblante que goza de prestígio. Desse modo, quem exerce a psicanálise, goste ou não, está inserido nesse campo. Então, é somente através do exercício filosófico de levar a dúvida ao absurdo que se pode propor o real como fora-do-sentido ou sem lei. A experiência obriga a que tomemos esse real como estruturado. Há um jogo de expectativas aí, tanto do paciente quanto do analista, no sentido de poder decifrar esse real; porque se os pacientes acreditassem que nós iríamos construir ou elucubrar um saber sobre o inédito que eles dizem, certamente não viriam.

OM: Entre o segundo e o terceiro estruturalismo me parece que a diferença é de tom, parece que a tinta fica mais carregada, mais radical.

TCS: Eu diria que é o momento da inversão da perspectiva. Trata-se do sexto paradigma do gozo.

OM: Eu percebo a inversão que ocorre do terceiro paradigma para o primeiro, mas do segundo para o terceiro parece que são só nuances.

TCS: É no nível da enunciação. É quando Miller fala de um novo realismo, de uma nova fenomenologia e de que é o real que tem que ser tomado fora do sentido. Ora, o real do estruturalismo não é sem sentido, nem na versão *hard* nem na *light*.

OM: Na hora em que eu li o que está enunciado, eu percebi uma diferença muito grande do primeiro para o terceiro. Vejo aí a mudança de paradigma.

TCS: Entre o primeiro e o terceiro há um divisor de águas. Fenomenologicamente, é mais difícil perceber a diferença do segundo para o terceiro. No entanto, a construção do raciocínio é a de que o segundo não apaga, em hipótese alguma, a crença de que há saber no real, crença existente no primeiro. O Nome-do-Pai, que já estava no horizonte, se mantém lá.

Quando se põe em questão se as estruturas clínicas, tais como estão convencionadas, são suficientes para dar conta da diversidade das considerações da subjetividade, se trata de um exercício de

reencontrar a estrutura lá onde ela se apresenta, justamente, sob modalidades inéditas, menos fáceis de classificar.

Há casos facilmente classificáveis e há outros, como a própria nomeação já o diz, de difícil classificação. Nesses casos, somos convidados a retomar a discussão sobre as estruturas e a pensar modos de presentificação da estrutura em que se está dentro da primazia do simbólico, em que se está dentro da primazia do Nome-do-Pai e não fora dela. Estamos sempre dependentes do ponto central que é o traço unário e nem temos como escapar disso, pois, se somos fiéis ao ensino de Lacan, ao princípio de que o aparato psíquico se constitui com a expulsão da Coisa, o que é o Nome-do-Pai? Ele é o traço que institui a série e exclui a Coisa. De modo que, por mais dificuldade que se tenha em articular à série ao traço, é um vício desse pensamento que estejamos obrigados a raciocinar dessa maneira. Só é possível escapar a isso quando se é mal formado.

Muitos alunos me perguntavam se o psicótico não estaria fora do simbólico, se não estaria fora da cultura, se não estaria fora da linguagem. Eu lhes respondia que a cenoura também está fora da cultura, do simbólico e da linguagem. Eu lhes perguntava se sabiam dizer a diferença entre um psicótico e uma cenoura. O "fora" da estrutura psicótica era um fora em relação à estrutura neurótica, mas ele não está fora nem do simbólico, nem da linguagem e, tampouco, da estrutura. O que falta a ele é a simbolização do tipo neurótica, a simbolização levada às últimas conseqüências, como faz o neurótico. O psicótico está mais próximo do animismo, da magia, do totemismo, etc., ou seja, ele fica no imaginário e não fora. Ele está imerso num certo modo de funcionamento da linguagem onde o que domina é o imaginário. Estar fora seria estar na Coisa. A Coisa tem que estar sempre fora para que haja uma estruturação qualquer. Então, quando se diz que o que foi foracluído no simbólico retorna como real, podemos perguntar: como retorna? Para retornar é preciso que tenha estado lá. O Nome-do-Pai retorna como real porque esse sujeito já encontrou o Nome-do-Pai anteriormente e não pôde simbolizá-lo adequadamente, então, ele o reencontra e isso prova que ele faz parte da paróquia, que ele é da série, que ele é dos nossos, que ele não é um legume, não é uma cenoura.

OM: Então, a tua idéia do legume e da cenoura e a de que são do realismo.

TCS : Sim, somos todos legumes. Um bom passo lógico. Em princípio, se eu não suponho a primazia do simbólico, se, no limite, o real não é estruturado pelo simbólico, então, não há nenhuma razão para se supor saber ao real. E isso é muito radical, pois em nome de quê a prática analítica se sustenta, então? Ela é uma prática de suplência e não uma prática de interpretação. Uma prática de suplência é uma prática de psicoterapia. Ora, nós passamos a vida criticando a psicoterapia exatamente por fazer suplência!

CP: Você acha que a psicanálise se encaminha para isso com essa idéia de parceiro-sintoma?

TCS : Uma coisa é pensar que há algo do gozo fora do sentido e que requer, na experiência, o manejo da construção e da suplência. Isto é Freud. Ele dizia que a interpretação não dá conta de tudo e que, no limite, é preciso construir porque o ponto de fixação, o ponto onde se dá, em última instância, a relação do sujeito com a Coisa, é um ponto não interpretável, uma vez que esse encontro não se dá duas vezes da mesma maneira. Nesse ponto, só construindo. Isso é completamente diferente de generalizar uma prática analítica na atividade de construção.

Há um passo lógico que implica no esvaziamento do real de todo saber, o que não é freudiano, como diz Miller no começo do texto. Isso implica em separar-se de Freud, porque, em Freud, a construção é o limite. E é um limite

necessário porque sem ele não se tem nem a liquidação da transferência, pois algo fica encarnado no analista, que é da ordem da repetição em ato do que não é passível de interpretação, do que é puro investimento pulsional. Se não houver uma construção que viabilize cercar esse ponto, a análise não termina.

Inclusive, o passe de Lacan nada mais é que uma formalização desse ato pelo qual o analisando constrói um mito último, uma narrativa sobre o que não tem narrativa, sobre o que não tem interpretação porque, nesse ponto, não há dialética com o Outro. Trata-se mesmo de uma invenção, uma invenção quanto à estrutura, o que é completamente diferente de dizer que não há nada a interpretar, que tudo é semblante, que tudo é véu e que o real é outra coisa. Pelo contrário, para se chegar a definir esse ponto é preciso que se tenha trabalhado muito na decifração para que ele reste como algo a construir. Jamais se poderia introduzir essa clínica pela construção. Isso tem que restar como limite do trabalho analítico, tal como a reação terapêutica negativa, como a inacessibilidade narcísica do paciente, como os sonhos traumáticos, repetitivos – esses são os nomes freudianos -, como resto e nunca como introdução a uma nova prática. Enquanto que aqui, me parece que, se tomamos este raciocínio às últimas conseqüências, podemos introduzir uma nova prática.

OM: Eu não tenho dúvidas de que é essa a proposta. Eu tenho dúvida quanto à essa vinculação extremada à psicoterapia. Essa, por exemplo, é uma prática que já se faz em relação à clínica com a psicose há algum tempo. Agora, tem gente que entende que a clínica da psicose é uma psicoterapia.

TCS: Essa formulação abole a diferença entre psicanálise e psicoterapia.

OM: Não só entre psicanálise e psicoterapia, mas também entre psicose e neurose. Vai tudo pro brejo. Mas como nós somos da antiga e trabalhamos em vários registros porque as coisas foram mudando, a gente pode conservar algumas coisas. Então, por exemplo, o que antes era chamado de clínica da psicose, hoje a proposta é a da generalização dessa clínica.

TCS: Agora não há mais nenhuma razão para se fazer diferença entre psicanálise pura e psicanálise aplicada com fins psicoterapêuticos.

FA: Mas Miller faz uma diferença. A psicanálise aplicada à terapêutica e a psicanálise estão de um lado e, do outro, está a psicoterapia.

TCS: A vantagem de ler os textos de Miller desde o último para os anteriores, a vantagem de se vir de costas não é a de se virar de costas para o mundo, pois uma das dimensões do mundo é o tempo cronológico. A vantagem é a de privilegiarmos o tempo lógico, o tempo dessa construção. O sentido do texto de Miller sobre psicanálise pura, etc., revisitado à luz da construção deste, sobre o último ensino de Lacan, cresce muito.

Meu comentário final é uma questão: quando nos orientamos pelo real, o que é, então, o inconsciente?

O inconsciente freudiano era o inconsciente interpretável, decifrável. Isso fez com que as traduções de Freud em todas línguas seguissem o método da tradução feita pelo significado. Todos nós traduzimos pelo significado e todos nós encontramos o impossível da interpretação. Certamente, o ganho da experiência de fazer a minha análise em francês foi o de ter descoberto o impossível da tradução. Há formações impossíveis de serem traduzidas de uma língua para outra. O vazio que essa experiência provoca é sem lei. Aí, sim, eu consigo recortar um real sem lei. No intervalo entre duas línguas, onde não se pode traduzir, o real é sem lei, é inexprimível. Tomemos isso como metáfora da relação entre analisando e analista, e verificaremos que há algo do gozo do sujeito que é sem lei, que é intraduzível na língua do outro, que é

inapreensível e que fica como resto. Isso coloca problemas.

Neste texto que estamos lendo, Miller faz uma alusão a um momento em que Lacan traduz o termo *Unbewusst* freudiano não pelo significado (inconsciente), mas pelo som, como *une bevue*, uma "besteira". A tradução pelo som, essa passagem de um significante de uma língua para outra pelo som, tem efeitos de sentido diferentes da tradução pelo significado. Esses efeitos de sentido, comparados com a outra modalidade de tradução, parecem arbitrários e sem lei uma vez que não se baseiam no significado.

Estou encaminhando de maneira a chegarmos a uma noção de real sem lei que não seja pura devastação e que não seja simplesmente, como eu introduzi, a pura ignorância de alguém que começa a atender e não sabe nada, não escuta nada porque não tem análise, não leu Freud, enfim, é um desastre total.

Estou pensando numa outra modalidade de ignorância: ignorar a tradução pelo significado e apostar numa outra modalidade de encaminhamento de um significante a outro. Pela via do arbitrário do som existe um encaminhamento, onde já se aponta para o intraduzível. Essa seria uma forma de cingir esse real que escapa. Essa modalidade não é antinômica com a outra porque continua havendo a possibilidade da tradução pelo significado.

Estou pensando em uma experiência minha. Eu traduzi *chat* por "chata" e meu analista perguntou porque não fiz uma tradução pelo significado. Há duas modalidades em jogo no tratamento do real. Estou pensando mesmo na prática de interpretação de Miller. Na medida em que ele pode fazer essa pergunta, ele supõe a existência de outra modalidade possível, pela via do significado.

OM: Não entendi.

TCS: Digamos que eu sonhe com um rato. *Souris*, rato, em francês, é homofônico a *sourire*, sorrir. No intervalo entre o francês e o português, posso relatar o meu sonho dizendo que sonhei com ratos ou que sonhei com sorrisos. Eu tenho um texto imagético. Diante dele, o que faço? Traduzo o rato como rato (*souris*) ou o traduzo pelo som, como sorriso (*sourire*)?

OM: Você está no buraco negro das línguas.

TCS: Isso só faz sentido para um sujeito que analisa pessoas de várias nacionalidades tentando falar francês. Isso para ele deve ser uma experiência muito comum..

O que eu não entendi em todo o raciocínio que ele fez foi porque ele acabou no *Unbewusst*. Depois eu me lembrei da sala de espera de Miller e entendi. A sala de espera dele é uma babel de línguas. Do mesmo modo, deve ser uma babel o material que ele recupera em análise. Essa experiência é diferente da minha. Meus pacientes falam a minha língua. Imaginem como ele passa desse real sem lei para o *Unbewusst* e para *une bevue*. Esse é o dia a dia da clínica dele. Você entendeu?

OM: Eu não entendi porque talvez eu tenha ficado muito marcada com a questão da tradução, do intervalo entre duas línguas. Por exemplo, uma situação: uma pessoa que, saindo da casa da mãe, começa ter uns problemas e diz: "minha doença voltou, a 'diverticulite' de cólon voltou". O analista, então pergunta: a diverticulite é de cólon ou de colo? Isso a gente já faz, isso já é contra-sentido.

TCS: É por isso que estou valorizando o lugar aonde Miller chega porque, com essa apresentação geral, veja a quantidade de questões que nós colocamos. No entanto, quando ele particulariza, quando ele apresenta o real sem lei através dessa tradução de Lacan, o problema fica menor. Já não é esse problema todo que estamos discutindo e até poderíamos dizer, como você está dizendo: "nós já trabalhamos com duas modalidades de interpretação, uma pela literalidade do significante e outra, pela significação". Isso não é novo. Se "fenomenologia", "novo realismo",

significa tomar o significante ao pé da letra, nós já fazíamos isso antes, e muito mais na psicose do que em outra situação.

No entanto, me parece que aí, mais do que dar importância ao real sem lei, temos a hipótese de uma nova hegemonia onde não é o modelo da neurose que domina o fazer psicanalítico, mas o da psicose, e aí, bem entendido, não se trata de construir a torto e a direito, nem de suplementar nada. Fundamentalmente, se trata de abordar o significante pela literalidade como faria o ignorante, como faria um *dupe* ou uma criança.

FA: Parece que Miller está tentando, metodologicamente, estabelecer o ponto máximo para onde esse pensamento nos levaria: a essa disjunção do real, ao esfacelamento dos semblantes e do pensamento, tudo isso disjunto e não contrastando com a teoria do significante.

TCS : Exatamente.

Então, nós temos o inconsciente estruturado como uma linguagem enquanto uma modalidade de prática clínica tipicamente freudiana - e também lacaniana, se nos referirmos ao Lacan de uma certa época, a da primazia do simbólico, da significação, do Nome-do-Pai como metáfora paterna - e teríamos, ainda, uma outra modalidade que sempre esteve lá, mas que agora está sendo generalizada, que é a prática da escuta pela via da literalidade, que tem tudo a ver com a idéia do inconsciente como debilidade mental.

MCA: Essa escuta é que permitirá circunscrever esse ponto de gozo não pela via da significação. Enquanto método, é nesse ponto que o significante na sua literalidade precisa ser ouvido.

OM: E é aí que eu entendo a direção para o real como literalidade. A direção clínica para o real me parece ser justamente essa: na literalidade algo do real é tocado.

TCS : Tudo isso, então, é bastante diferente de se dizer que o real é sem lei, que a orientação é para o real onde tudo é semblante. Isso não autoriza uma prática qualquer, ao contrário, desafia a escuta e a experiência do analista de uma forma muito mais árdua do que quando se está referido a uma outra modalidade de interpretação mais natural, mais próxima da psicopatologia da vida cotidiana.

FA: Mas, de qualquer forma, há um passo entre a foraclusão generalizada, que já é um segundo passo, e esse terceiro momento.

TCS: A interpretação pela literalidade do significante é compatível com a tese da foraclusão generalizada. É uma aplicação técnica dessa tese.

FA*: Houve uma aula em que você falou da diferença entre foraclusão generalizada e foraclusão do Nome-do-Pai. A foraclusão generalizada seria a exclusão da Coisa. Há a foraclusão generalizada como uma inflação da teoria da foraclusão do Nome-do-Pai. Você agora está falando de uma foraclusão generalizada que não é da ordem da vinculação com o Nome-do-Pai.*

TCS: Agora eu entendi a tua pergunta.

O próprio Miller distingue aqui, nesse texto, a falta e o buraco. A falta é a falta na cadeia significante, é a falta-a-ser, é o desejo, é o desejo do Outro. No limite, sabemos que a falta se reporta ao umbigo do sonho, a um buraco impossível de preencher. Estamos trabalhando com dois níveis, que são coerentes com essa duplicidade de interpretação: pelo significado e pela literalidade.

OM: Então, a foraclusão generalizada do Nome-do-Pai continua no registro da falta, não está no registro do furo.

TCS : É o que da falta é furo, isto é, a falta mascara o furo real. A castração, como efeito da estrutura de linguagem, não é a mesma coisa que a castração edípica. A castração edípica é uma fantasia sobre um buraco real, sobre o arbitrário do significante em relação ao gozo.

Aula 5: 31/07/2002[24]

Tania Coelho dos Santos: Hoje trataremos do texto "Psicanálise pura, Psicanálise Aplicada e Psicoterapia", de Jacques-Alain Miller[25]. Reler esse texto, neste momento, trouxe à tona alguma coisa sobre a qual nunca fui ingênua. Ao observar frase por frase, pude me dar conta, com muito mais acuidade e intensidade, de que o correto aproveitamento desse texto requer uma sólida formação epistemológica e filosófica. É impossível que um psicanalista centrado na sua formação sobre os textos psicanalíticos, mas ignorante de uma sólida formação filosófica, possa dar às hipóteses que Miller avança aqui o caráter que elas requerem. Basicamente, me refiro ao exercício do pensamento como uma tentativa de levar certas trilhas ao seu limite, ao absurdo. O exercício de redução ao absurdo, enquanto experiência filosófica, é algo bastante arriscado quando trazido para um terreno não advertido, carente desse tipo de formação. O risco de se tomar como concreto aquilo que é apenas um exercício de método, transformando-o em orientação para a prática clínica, é imenso e desastroso. É um ato que pode ter como conseqüência o engendramento de praticas clínicas completamente desorientadas e desastrosas.

Enquanto texto de formação, esse é um texto muito difícil. É preciso que se possa dar às hipóteses que Miller avança aqui o seu peso epistemológico correto, levando em consideração o equilíbrio de um raciocínio que inclui vertentes antagônicas, onde se movimentam ensaios interpretativos da obra de Lacan que não têm, entretanto, uma sistematicidade e uma resolução. O risco de transformar uma tentativa, um ensaio de pensamento, numa orientação é muito grande.

Nesse texto, talvez reconheçamos o momento máximo de dificuldade do percurso que estamos empreendendo através dos textos de Miller. Nos outros, nós encontramos muitas elaborações teóricas importantes, mas esse aqui é um texto de método, um texto epistemológico. Não é, de modo algum, um texto do qual se possa extrair diretamente orientações clínicas. Ele funciona mais como um ensaio, no qual hipóteses arrojadas e audaciosas são introduzidas com a finalidade de fazer com que nós sejamos levados a relativizar certas idéias que já ficaram engessadas, crônicas, endurecidas como paralelepípedos, idéias que viraram convicções que apenas repetimos como se fossem "mantras". Esse texto de Miller parece funcionar muito mais para suprimir esses automatismos do que, propriamente, para, a partir daqui, extrair uma outra orientação diversa ou contrária àquela.

É um texto muito arriscado porque nos dá a impressão de que podemos simplesmente dizer: "Ah, não é isso? Então, é aquilo outro. Então, é o contrário". Não me parece que seja isso o que Miller vem tentando fazer aqui.

Das últimas vezes discutimos bem[26] a questão dos três momentos do estruturalismo: o primeiro estruturalismo, em que se acredita que o real é racional; o segundo, relativizante, aponta para um múltiplo que, no limite, tende a obscurecer o Um; e o terceiro, que Miller chamou de retorno ao real ou à fenomenologia, do qual eu espero ter conduzido suficientemente a crítica do que essa idéia pode ter de ingênua se levada ao pé da letra. Corre-se o risco de crer na

[24] Transcrição de Fábio Azeredo e Rosa Guedes Lopes.

[25] Publicado em português na *Revista Phoenix* n.3. EBP-Delegação de Santa Catarina, setembro, 2001, p.9-44. O texto original, em francês, foi publicado na *Revue de La Cause freudienne* n.48. Paris:Seuil, 2001, p.9-44, e corresponde às aulas dos dias 10 e 17 de janeiro de 2001 do curso *Lieu et lien* (2000-2001), de Jacques-Alain Miller.

[26] Ver Le dernier enseignement de Lacan", de Jacques-Alain Miller.

possibilidade de orientação por um real supostamente não estruturado, quando, em psicanálise, o simples fato de o sujeito entrar em um consultório e deitar-se no divã já o coloca na estrutura. Esse simples ato já demonstra a inexistência de um real protopático ou bruto. Não há nada aí que se pareça a um acontecimento puro.

O que é, então, o real?

O real é sempre efeito de corte. O imprevisível, o inesperado, o acontecimento, se dá sempre num contexto onde o que se tem como material, em princípio, é da ordem do psicológico, do que é organizado segundo as leis do processo secundário. Desde Freud o real se reduz a um ponto. Quando ele pede que o sujeito associe livremente, geralmente o que o sujeito faz é tomar o caminho da narrativa. Um lapso, um ato falho, serão, então, tomados como pontos de descontinuidade, como um momento e não como um conjunto. Num conjunto algo faz hiância, alguma coisa se apresenta como sendo da ordem do real.

Um outro ponto importante em relação ao real é que a interpretação psicanalítica se dá entre dois extremos. De um lado, há o inconsciente enquanto sentido, e eu não vejo como fugir disto, dado que, diante dos casos clínicos, nem tudo é real. Isso só não é assim para quem não tem experiência alguma, pois, no mais comum da experiência clínica, há sempre qualquer coisa que já se conhece. Porém, esse reconhecimento não justifica que se desconsidere o que, justamente, não combina com a experiência, com a visão do caso. Hoje, quando escuto um caso, eu fico muito mais atenta ao que discorda da minha percepção diagnóstica do que àquilo que concorda. Não se trata de angariar elementos para confirmar um diagnóstico e, sim, de colocá-lo à prova, o que é um bom método científico. Um bom cientista não procederia de outra forma.

Uma outra vertente da interpretação é a interpretação pela literalidade do significante. Essa, realmente, é a que aponta para um inconsciente surpreendente, pois sempre abre articulações inéditas no horizonte das possibilidades. Isso não é novo, já é um Lacan razoavelmente conhecido, embora, talvez, não tão utilizado. A potência dessa vertente nos foi mostrada no tratamento da psicose. Se caminharmos na direção da tese da psicose ordinária[27], fica evidente que tomar o inconsciente pela via do que ele tem de literal é um procedimento mais arrojado, mais real do que tomá-lo pela via do sentido. Porém, em nenhum dos dois casos, o real é fora da linguagem, fora da estrutura ou mesmo completamente sem lei. Todas essas hipóteses têm que ser relativizadas. É claro que, se escutamos alguma coisa pela literalidade do significante, isso será sem lei em relação à interpretação pelo significado.

Uma paciente me dizia outro dia: "Pela educação que eu tive, eu aprendi que eu tenho que fazer direito". Eu pontuei: "Direito?" E ela: "É, fazer direito". É claro que eu poderia tomar o que ela disse pelo sentido. Ela tinha sido educada com os chavões tradicionais: "Primeiro a obrigação, depois a devoção…" É claro que eu entendi, na rede de significados, onde se incluía a palavra direito. Ele vinha numa cadeia significante muito fácil de reconstituir e muito coerente. Eu poderia dizer: "Mais uma vez eu encontro o que já sei: que o Outro, na história dessa pessoa, é um Outro consistente, um Outro suposto saber". No entanto, eu preferi enfatizar o "Direito" e, depois de repetir essa palavra interrogativamente algumas vezes, ela diz: "Meu marido diz que eu teria dado uma boa advogada".

A palavra direito, pela via da literalidade do significante, abre a dimensão do material psíquico que não está na seqüência do direito, é algo que escapava, até então, e que se tornou para ela uma enorme

[27] Ver "La Psychose Ordinaire: La Convention D'Antibes", Ed. Agalma, Paris, 1999.

questão, um "O que é isto?", uma questão sobre qual desejo do Outro a orienta no sentido de uma carreira como essa. Isso é real. Nunca passou pela cabeça dela fazer direito. Nunca passou pela cabeça dessa pessoa que o que o marido diz pudesse ter qualquer relação com o fato de que ela escutou a vida inteira que ela deveria fazer direito. Isso é inédito.

Nina Saroldi: Isso era real e deixou de ser?

TCS: O real com o qual nós lidamos nem entra e nem sai do simbólico, ele está no simbólico. Nós somos animais simbólicos. Podemos dizer que o real entrou no discurso, mas, ao mesmo tempo ele está no simbólico. Alguma coisa foi dita e nunca foi dita. Isso nunca esteve no discurso, isso se incluiu no discurso apesar de sempre ter estado na estrutura, tanto que o marido dela nomeou isso para ela. Os maridos, em geral, são bons analistas. O parceiro sexual, geralmente, é um bom analista.

Maria Cristina Antunes: Miller, em um de seus textos, diz que, quando os homens não ouvem as mulheres, elas, então, vão procurar os analistas. Se elas têm um homem que as ouça, elas não precisam de um analista.

TCS: Não há interpretação que dê conta do que se está dizendo. Isso é real. É impossível suprimir a diferença sexual. Educar é impossível, governar é impossível, analisar é impossível e é impossível suprimir a diferença entre os sexos. Isso é real. Quando Lacan diz que o real é o impossível isso significa que é o que retorna ao mesmo lugar. Mas, a partir daí, dizer que ele é sem lei, é muito específico. É preciso explicar. O real é sem lei no sentido de que o mais real é justamente aquilo que não está encadeado a partir do significante e que permanece como impossível, como ponto de obstáculo, como ponto de impasse que retorna sempre ao mesmo lugar, fazendo lei. Se ele retorna ao mesmo lugar é porque há uma lei no real que não é a do significante, mas é uma lei. Se podemos antecipar que essas tarefas estão fadadas ao fracasso, então, há lei. O real funciona apresentando-se sempre como limite, o que eu, particularmente, considero uma modalidade de legalidade.

A lei do real não é a mesma que a lei do encadeamento significante, na qual um significante leva a outro e mais outro e assim sucessivamente. Não há *automaton*, há *tychê*.

Cynthia de Paoli: Li um texto em que Miller enfocava que enquanto Freud procurava extrair o racional do real, Lacan faria um retorno ao fenômeno para daí extrair e apontar a disparidade – e esse parece ser um esforço de Miller. É essa a idéia de ruptura?

TCS: Sim, essa é que é a idéia de ruptura. No entanto, se Miller está trazendo isso agora é porque algo, tanto de Freud quanto de Lacan, tende a se perder. A psicanálise tende a se acomodar com o saber que ela constrói. A todo o momento é preciso lembrar que o que constitui, realmente, o saber psicanalítico é o que não funciona, é o impasse. Dizer que Freud procurava o racional no real é propaganda lacaniana. Freud só publicou os casos clínicos onde fracassou.

CP: Mas o que eu acho mais importante no que ele está apontando é o recalque, pela ciência, daquilo que não se quer saber. O espírito de Freud é o de que haveria uma verdadeira aproximação com a ciência.

TCS: Mas o de Lacan também. Este "último ensino de Lacan" é obra de Miller e, a meu ver, responde à necessidade permanente de surpreender e inquietar os psicanalistas para que eles não durmam. Há um texto de Eric Laurent[28] onde ele fala da tendência dos psicanalistas a um certo adormecimento, a uma certa hipnose, à preguiça, à sonolência, ao desligamento, ao autismo. Alguma coisa da posição do

[28] 'Laurent, E. "Réflexions sur la forme actuelle de l'impossible d'enseigner". Publicado na Revista *Lettre Mensuelle*, n.196, mar/2001, em *Ornicar? digital* (http://www.wapol.org/ornicar) e, ainda, na Revista *Opção Lacaniana* n. 29. SP:Eólia, dez/2000.

analista convida a isso. De vez em quando é preciso acordar e, para isso, é preciso formulações fortes.

Há também, indiscutivelmente - e esse texto de Miller procura responder a essa inquietação - desafios a uma prática da psicanálise que tende a se expandir. Isso, na França, já é uma realidade, há psicanalistas em todos os lugares, há psicanalistas em todas as instituições. Lá, onde as instituições públicas são fortes e múltiplas, onde há uma diversidade de engrenagens, evidentemente, há mais lugar para atendimentos psicanalíticos. Ao mesmo tempo, isso acarreta novos problemas a enfrentar em relação à transferência. Que transferência tem essa população com a psicanálise? Uma população institucionalizada ou que recorre às instituições é diferente de uma população que vem ao consultório particular. São problemas novos, tem muito "índio" para colonizar. De outro lado, os "índios" que vêm ao consultório já não são, necessariamente, tão crédulos em relação ao discurso analítico como eram há vinte ou trinta anos atrás. Isso também é uma nova realidade. Tanto que a questão central do texto que examinamos antes é a da crença na suposição de saber.

Nós vivemos em uma cultura que, paradoxalmente, por um lado, é cada vez mais complexa e exige do sujeito um aparelho cognitivo para se conectar e gerenciar as novas conexões e relações e, por outro, é também a cultura da informação, a que produz um imenso efeito de "passivação". Atualmente, é comum recebermos em nosso consultório pessoas para quem aquilo que elas dizem é totalmente opaco para elas próprias. Elas não se dão conta do que dizem, em nenhum nível. E são tão opacas para si próprias que isso acarreta uma enorme dependência do outro como instrumento para se orientarem no mundo. São pessoas, na maioria com vinte e cinco ou trinta anos, que não internalizaram os mecanismos mais elementares para se conduzirem na vida. Não têm condição de estudar, de trabalhar direito e tudo o que fazem depende de uma prótese. Precisam de uma prótese de ego para andar por aí. Isso também é novo. Isso é problemático enquanto demanda de análise. Como essas pessoas vêm à análise? Elas teriam que ter autonomia para sustentar essa escolha, essa transferência. No entanto, isso muitas vezes não acontece.

Para vermos esse problema sob outro ângulo, outro dia Andréa Martello reclamava comigo que não sabia o que acontecia. Ela ensinava aos alunos de iniciação científica e era como se nada, absolutamente, se transmitisse. Eu, então, disse a ela que essa era uma boa maneira de se experimentar o *Outro que não existe*. Há uma falta de crença, uma falta de suposição de saber, ao mesmo tempo em que a dependência é enorme.

Hoje em dia eu me pergunto porque eu não consigo mais transmitir as regras básicas do discurso epistemológico, o que é ciência, o que é pensar. Eu tenho a impressão de que as pessoas que me escutam não me acreditam. Vejam que descoberta! Talvez seja só isso: não acreditem em mim.

O declínio da crença e da suposição de saber é uma realidade igualmente compatível com a onipotência do Outro, com a onisciência do Outro, com a consistência do Outro.

Nelson Riedel: Eles não acreditam, mas também não te largam. Há uma carência envolvida aí.

TCS: Claro, há uma demanda aí, sim. Há uma demanda que é tão maior, tão mais intensa e tão mais difícil de atender justamente porque toca a via da transferência e da suposição de saber. Isso na clínica é um embate, o sujeito precisaria do analista como um "anexo". A possibilidade de o analista transmitir uma posição subjetiva, de "formar para", é

precária. Então, me parece que essas são as questões.

NS: Hoje em dia os ideais de Freud - trabalhar, ter uma família, etc. – decaíram tanto que não há como alguém que se coloque como discípulo deixar de sê-lo algum dia. Afinal, já é um avanço que alguém queira isso. Quando você falava da dificuldade mencionada por Andréa de ensinar, eu pensei que o mais grave é isso: não há mesmo nenhum desejo de retribuir ao mestre dizendo a que veio.

TCS: Hoje em dia não formamos mais mestres, isso é problemático. O lugar de alguém como mestre está completamente esvaziado. Podemos valer como objeto amoroso, como objeto sexual, como objeto da pulsão parcial, qualquer coisa menos como *sujeito suposto saber*. Resultado: não é possível que se transmita nossa posição subjetiva.

Há quatro anos atrás, na Jornada da Pós-Graduação, nós levantamos essa questão e Joel Birman disse qualquer coisa como "Não há mais mestres fortes que constituam novos mestres". Ele soltou uma bomba em um programa onde nem todo mundo está de acordo que o professor deva colocar-se como mestre para transmitir essa posição. Olha onde ele foi dizer isto!

MCA: Falando em termos de formação, um dos pontos a ultrapassar quando se ensina é poder perceber quais são os alunos que vão desistir e os que vão poder continuar. Isso ocorre exatamente quando o aluno descobre que você, enquanto professor, não existe para gratificá-lo. A primeira nota baixa, o primeiro "não", o primeiro "Não está bom", "Não está certo", "Não é suficiente", qualquer coisa que aponte nesta direção de que você não está ali para dizer "como ele é lindo", ou que ele "ganhou um dez", esse é o ponto que marca ou a ruptura ou a tentativa de o aluno ver o que é isso que ele não suporta.

TCS: Visto isso, devemos tentar retomar os limites entre psicanálise pura e psicanálise aplicada - psicanálise aplicada a fins terapêuticos, psicanálise em instituição - dadas as modalidades atuais de demanda. Esse texto omite essa clarificação fundamental. Há qualquer coisa na posição do sujeito que se apresenta na clínica, hoje, que turva a diferença entre a posição clássica do psicanalista e o psicanalista tal como ele tem que ser para atuar em instituições. A demanda que nos chega hoje obscurece essa diferença. Não podemos mais ficar naquela posição cômoda de quem acolhe um sujeito que vai aceitar tranqüilamente submeter-se à regra analítica. Há tumultos quanto à aceitação da regra analítica. Como vimos no texto passado, a questão gira em torno da crença no sujeito suposto saber. Essa crença sofreu um abalo e não segura mais uma análise no seu lugar.

Isso significa, então, que vivemos tempos em que a psicanálise deve dar lugar à psicoterapia? Vejam como o escorregão é fácil entre psicanálise aplicada à terapêutica e psicoterapia.

Onde Miller vai tentar estabelecer, então, esta distinção? O primeiro ponto de distinção é que a psicoterapia aposta nos poderes terapêuticos do sentido, nos poderes de uma interpretação apaziguante, que tende a refazer a continuidade da cadeia significante. Isso proporciona alívio, proporciona a diminuição do sofrimento com o sintoma. Isso atende à necessidade de restabelecer alguma coisa da ordem da hegemonia do princípio do prazer. Esse é um primeiro ponto.

Quanto a esse primeiro ponto, poderíamos dizer que essa vertente do sentido não está ausente na orientação lacaniana. Muito pelo contrário, o primeiro Lacan apostou todas as suas fichas na idéia de sujeito como interpretação, como metáfora e como sentido. Isso também está presente na orientação freudiana que, pela via do complexo de Édipo, tendeu a tornar o real hiper-racional, dando a ele uma estrutura, ou melhor, uma modalidade de estruturação que, na sua versão lacaniana, através da introdução da lingüística,

produziu a idéia de pai como metáfora paterna e como operador estrutural de todo e qualquer real clínico, de qualquer estrutura clínica. De certo modo, o que Miller está dizendo é que o risco da psicoterapia não está ausente da própria psicanálise pura.

Onde vemos tomar corpo no nível dos conceitos, no nível da concepção de final de análise, no nível da direção da cura analítica, isto que ele chama de *risco da aposta no sentido*? Justamente, nas idéias de final de análise como queda das identificações, como travessia do fantasma, como advento de uma localização do objeto *a* enquanto aquilo que, justamente, com toda a sua excepcionalidade, serviria de *capitonagem* entre o que é do campo do significante e o que se coloca fora dele.

Essas idéias de um final de análise mostram como, até mesmo o que está aparentemente fora do significante - como é o caso do objeto *a* - ainda é, mesmo assim, um real fantasmático, um real que é semblante, um real que está na borda da cadeia significante. Não é um real sem lei, mas um real incluído no fantasma. Trata-se de uma imagem de um objeto pulsional, quer dizer, de algo que funciona a serviço da melhor delimitação do que é do campo do significante e do que se coloca como limite em relação a ele.

Essas considerações sevem para que Miller aponte o quanto a psicanálise, na verdade, vem sendo orientada pela dimensão do sentido. Do mesmo modo, o real de Lacan que, até esse momento do "último ensino", não é um real sem lei, mas um real que, de um lado, pela via da interpretação significante, é estruturado como uma linguagem e, de outro, enquanto objeto *a*, é essa imagem, esse semblante, esse algo que suplementa a cadeia de significantes, ficando ao lado dela e impondo-lhe um limite.

A versão do final de análise como travessia do fantasma, nada mais seria do que esse balanceamento do que é da ordem do significante e do que é da ordem do gozo, com um objeto que funciona como semblante na estrutura do fantasma. Nada de um real *inexprimível*, de um real sem lei ou de algo "fora".

Fabio Azeredo: Essa perspectiva do final de análise como queda das identificações e como travessia do fantasma seria a do "segundo ensino do Lacan"?

TCS: Sim, isso cobriria o primeiro e o segundo ensinos de Lacan.

FA: De acordo com o texto de Miller "Os Seis Paradigmas do Gozo"[29]*, esse primeiro ensino iria até o* Seminário 10 *e o segundo iria do* 11 *ao* 20 *e o terceiro, do* Seminário 20 *em diante.*

TCS: Se quiséssemos ter uma periodização, seria isso.

Teríamos, então:

1. $\$$ - Um primeiro Lacan onde tudo tenderia à metáfora;
2. $\$ \lozenge a$ – Um segundo, que inclui uma dimensão não significante e, finalmente,
3. $S(\cancel{A})$ – significante do Outro barrado.

De certo modo, estamos muito habituados a pensar que o próprio grafo do desejo, de Lacan, montado com dois andares, já compreenderia um certo movimento em que, no primeiro nível se daria a dimensão de psicoterapia incluída em toda análise, e no segundo haveria uma outra dimensão que apontaria para a psicanálise propriamente dita, para a interrogação de sentido onde entraria o desejo do analista. No entanto Miller afirma que todo esse movimento é marcado pela idéia de que alguma coisa faz capitonagem no sujeito.

Numa primeira versão, nós teríamos a questão da identificação fálica, na qual a perspectiva hiper-estruturalista tomaria o sujeito como identificação fálica, e o movimento da análise seria o de atenuar essa identificação, o que corresponde à queda das identificações.

---

[29] Miller, J.-A. (1999) Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção Lacaniana*, n.26/27. SP:Edições Eólia, p. 87-105.

O segundo movimento apontaria a diferença entre sintoma e fantasma e valorizaria a capitonagem em torno de um objeto condensador de gozo. De todo modo, no processo analítico a perspectiva é, toda ela, sempre voltada para esse ponto que se suporia poder atravessar, atenuar ou ir além.

Um ponto importante dessa compreensão estruturalista do processo analítico é que ele sempre permite delimitar algo em relação ao qual se deve ir além. Ir além das identificações, ir além do gozo fantasmático, de tal modo que o processo analítico, na segunda vertente, sempre se dá em torno de uma possível transgressão - um processo assombrado pela idéia de que ao final de uma análise teríamos o advento de uma passagem possível à transgressão. O que se apresenta sempre é a idéia de que a análise permite *ir além* do sintoma ou do fantasma.

FA: No texto sobre "Os seis paradigmas…", Miller afirma que a idéia de transgressão fica muito clara no Seminário 7*, e começa a marcar a partir do quarto paradigma, no* Seminário 11*, uma primeira conjunção, ou uma primeira não-disjunção, entre significante e gozo. Você está dizendo que, mesmo aí, alguma idéia de ultrapassagem se mantém?*

TCS: No *Seminário 17*, Lacan diz que não se transgride coisa alguma, que não se vai além de coisa nenhuma. Desse modo, a compreensão do que Miller está avançando aqui depende de que tenhamos em mente o que se pensa ser o passe, tendo em conta o final da análise. A via da teoria, através do texto "Os seis paradigmas do gozo", não é o melhor caminho para abordar aquilo de que ele fala aqui. Por isso, inclusive, eu comecei colocando um problema: introduzi no texto algo que está ausente - a questão de saber quem são os pacientes que se apresentam na clínica hoje. Da vez passada, eu introduzi uma coisa mais problemática ainda: o que são os analistas que não têm nenhuma experiência? Eu estou introduzindo coisas que não estão no texto. Você tem razão, a via do texto "Os seis paradigmas do gozo" nos fornece uma leitura muito ordenada pela qual seríamos levados a dizer que, se Lacan diz no *Seminário 17* que não se transgride coisa nenhuma, então, todo mundo já entendeu que não há *para além*. Isso pode ser verdade ou não, mas o que creio que Miller está dizendo aqui tem mais relação com as práticas do passe e com a maneira como as pessoas concebem o final da análise.

Certamente, Miller está questionando a maneira como vimos entendendo a forma como uma análise termina. Ele está marcando muito pouco: apenas que esta idéia de "atravessamento", de "ir além", está presente no *Seminário 7*, no qual Lacan trata do "Além do Princípio do Prazer" e da idéia de "não ceder do seu desejo", que é uma maneira de formular esse atravessamento. A idéia de que a análise é trágica, colocada neste seminário, combina muito com a idéia da "assunção da castração", de "ser-para-a-morte", com a idéia de um desejo levado às últimas conseqüências.

De outro lado, a idéia de atravessamento da fantasia toca o limite com a perversão e dá forma ao imaginário parasitado, pela possibilidade do sujeito assumir o gozo como objeto *a* que é transgressor em relação ao seu sintoma. O sintoma é a construção que mantém oculta a fantasia como gozo perverso. Evidentemente, se a fantasia é atravessada, alguma coisa cai na distinção entre sintoma e fantasia. Algo da fantasia passa ao campo, até então, barrado pelo sintoma.

É dessa forma que eu compreendo a lógica de incluir o gozo fantasmático no campo, até então, parasitado pelo sintoma, controlado, organizado pelo sintoma.

Liliam Nobre: E aí quando ele [...] significa que houve uma quebra dos ideais?

TCS: A queda das identificações que sustentam os ideais é uma das coisas de que podemos falar como forma de acolher o

gozo com algo que não se coaduna com o império do pai como sintoma coletivo. Pode ser algo do desejo da mãe, algo que está fora da metáfora ou que a metáfora não legitima. É assim que eu entendo. O gozo do fantasma é o gozo com algo que a metáfora paterna não legitima, não inclui. O atravessamento da fantasia implicaria essa inclusão, fazendo vacilar o ponto do sintoma.

Parece-me, então, que nós teríamos dois pontos sobre os quais Miller se centra: de um lado, a idéia do ponto de capitonagem e, de outro, a de um atravessamento e de um *ir-além.*

LN: Você marcou o terceiro momento como S(Ⱥ). No grafo do desejo, Lacan coloca esse matema em cima da fantasia. Porque você colocou esse termo - S(Ⱥ) – como marcando o terceiro momento?

TCS: Aqui não se trata de nada relacionado ao grafo do desejo. Há um primeiro Lacan da metáfora paterna; um, segundo, da fantasia e um, terceiro, do sintoma[30].

O primeiro Lacan toma o sujeito como metáfora paterna. O segundo, toma o sujeito valorizando o que escapa à metáfora. O terceiro não pensa mais o sujeito enquanto sujeito - essa palavra caiu –, mas como "ser falante". S(Ⱥ) é um sujeito que remete a um Outro inconsistente. É um sujeito que se institui, justamente, a partir do que falta ao Outro. Isso é diferente do sujeito determinado pelo Outro.

Vanda Almeida: Mas isto já não está lá no gráfico do desejo?

TCS: Certamente, mas a significação desses termos não é estanque. Esse termo funciona no grafo do desejo exatamente no lugar do que designa o sintoma. Esse apontamento para algo do sintoma que é irredutível ao efeito de sujeição à metáfora paterna é uma coisa que sempre existiu. O próprio Freud sempre tratou essa questão sob o seguinte ângulo: o que do sintoma é interpretável e o que escapa à interpretação? A questão é a subversão da ordem de importância. Aqui, não está se inventando nada novo, mas há uma mudança quanto à importância.

A clínica do sintoma é dirigida pela idéia de uma orientação para o real, de uma orientação para o fora-do-sentido, para o que do sintoma não é interpretável. Isso é uma subversão da ordem de importância. A psicanálise, desde Freud, sempre pôde pensar alguma coisa fora do sentido. Freud sempre colocou a questão da pulsão de morte e a dos limites da interpretação apontando basicamente para a questão do supereu como pulsão de morte.

Para Lacan, esse "fora", esse "não-interpretável" foi tratado durante muitos anos pela via de trazer para o processo de interpretação aquilo que ficava fora dela, trazer o imaginário para o simbólico. Mesmo o fantasma e o objeto *a* - pois o objeto *a* era definido como "fora do simbólico" e como "não interpretável" -, mesmo o objeto *a* era da ordem de uma imagem, de uma parte do corpo, e não, exatamente, um fora-do-sentido. Era muito mais um fora do significante, um fora do discurso, do que um real sem lei.

Isso é o que eu estou apontando como uma subversão. Uma coisa é tratar o real como estamos tentando, sempre no esforço de reduzi-lo a algo simbolizável, significantizável, etc. Outra coisa é orientarmos a clínica pelo que não tem ou não se inclui no sentido. Não é que devamos, então, interpretar o que não foi interpretado ou incluir o que não foi incluído, como no caso dos objetos pulsionais em que se trata de regular esse gozo atravessando o fantasma. Não se trata disto. Trata-se, antes, de reconhecer a dimensão do fora-do-sentido.

FA: Miller fala do rebaixamento do pensamento e diz que Lacan se perguntava sobre a possibilidade de a psicanálise não mais existir. Na medida em

[30] Sintoma aqui deve ser lido no sentido do último ensino de Lacan, também grafado "sinthome".

que não é mais possível se trazer o sujeito para o campo da interpretação é que se perde o sentido da psicanálise existir?

MCA: Mas só trazer para o campo do sentido é o que ele está dizendo da psicoterapia. Eu acho que a pergunta é: como é que se maneja isso? Qual seria a particularidade, do ponto de vista analítico? Se você desiste de trazer, então, não há o que se fazer. Se você traz, dentro da idéia de se produzir um saber, Miller está propondo que por aí se confundiu psicanálise com psicoterapia. Qual seria, do ponto de vista analítico, o manejo disso que está fora do sentido? A psicoterapia não considera isso. Passa ao largo.

TCS: Penso que, quanto ao real, o que se está dizendo é que se você se orienta pelo real, pelo que do sintoma não é interpretável, a orientação quanto ao final da análise deixa de ser a recuperação de um sentido, ou de um saber, ou de um significante, e passa a ser, muito mais, um *saber fazer com* o que não tem sentido, um *se virar com isso*, do que a tarefa de produzir um saber sobre isso. A idéia de atravessar o fantasma é, ainda, a idéia de produzir um saber.

Pergunta: Até o Seminário 20*, então, seria essa ainda a idéia?*

TCS: Não estou marcando isso. Não há a possibilidade de basear a orientação teórica em algo já conhecido que nos que sirva para compreender aquilo de que se trata aqui. Miller está discutindo uma mentalidade que transparece na maneira das pessoas agirem ou pensarem.

Quando Miller produziu esse grande marco teórico que é o seu texto "Os seis paradigmas do gozo", ele certamente correu o risco de fazer a gente acreditar que, de fato, há um Lacan que, progressivamente, vai se dando conta disto ou daquilo, abandonando isto ou aquilo e atingindo esta ou aquela formulação. Ele também correu o risco de fazer a gente acreditar em uma comunidade analítica que, então, deveria orientar-se pelas delimitações que o texto propõe - "até essa época Lacan pensava assim, depois pensa de outro jeito". Isso não é possível. A própria produção de Lacan só permite cortes desse tipo quando produzidos artificialmente. Além disso, as práticas analíticas vão além. Esse é um artifício que depende de alguém que possa ler, privilegiar e demonstrar algumas proposições.

Esse é um artifício com o qual devemos ter um pouco de cuidado na sua utilização. Ele vale por produzir um "marco" que nos permite alguma orientação nesta selva. No entanto, este texto que estamos estudando agora requer que o leiamos de um outro lugar. Talvez fosse bom começar perguntando o que, para cada um de nós, na nossa prática analítica, funciona como ideal de término de uma análise. Dificilmente, poderemos responder a essa pergunta recorrendo às teorias e dizendo que "eu penso isso, porque o *Seminário 20*…".

Pergunta inaudível.

TCS: Eu não acho que Miller esteja se endereçando aos analistas que estão fazendo o passe. Penso que ele está tomando essa experiência como estímulo para pensar. Se você me perguntar a quem Miller se endereça, eu confesso que não sei responder. Acho que o Outro dele deve estar em algum lugar que, certamente, não é a comunidade analítica. Esta, certamente, não tem a menor capacidade de processar o que ele vem dizendo.

Li, recentemente, um texto chamado "Alocuções sobre o degelo"[31]. É um texto que antecede as "Cartas à opinião esclarecida", que Miller produziu no ano passado. Nesse texto ele confessa estar retomando um diálogo interrompido há vinte anos com a comunidade intelectual francesa. Quando ele escreve um texto como o que estamos estudando, inserido

[31] Publicado pela EBP, em um dos números da *Revista Correio*.

num Curso como aquele[32], eu não consigo vê-lo endereçado nem a uma comunidade de intelectuais, pois as pessoas não dominam essas ferramentas lacanianas, nem a comunidade analítica propriamente dita que, geralmente, não tem condição de pensar epistemologicamente ou de raciocinar com hipóteses absurdas do tipo: vamos imaginar que a psicanálise acabou. Numa comunidade analítica, geralmente, não se faz esse tipo de exercício, pois ele causa um imenso mal estar. O psicanalista está preparado para escutar e tomar qualquer coisa que se diga como a expressão de um desejo. O exercício epistêmico lhe é estranho e assustador.

Eu não sei qual é o endereçamento, qual é a turma de Miller.

MCA: Quando li esse texto, na seqüência que estamos fazendo aqui, eu pensei num diálogo com a IPA, com o objetivo de abrir caminhos dentro da idéia de que a psicanálise pura não está tão longe da aplicada à terapêutica, de que os analistas precisam sair dos seus consultórios, enfim, coisas que estão dentro da questão que você trouxe acerca dos pacientes que invadem hoje os consultórios. Eles eram aqueles que, antes, estavam nas instituições. Havia o paciente clássico, que ia ao consultório do analista querendo saber algo, e havia os que estavam fora disso. Estes freqüentavam muito mais as instituições psiquiátricas, as comunidades terapêuticas. Eram sujeitos opacos, desorientados. No entanto, essas características se generalizaram e, atualmente, o que aparece nos consultórios é desta mesma ordem. O que fazer com isso? Acho que Miller está rompendo constrangimentos clássicos que, de uma certa forma, a psicanálise lacaniana colocou no sentido de retomar Freud. Talvez isso tenha se tornado um paralelepípedo, uma cristalização. Agora que o hospício é geral, é preciso ver como tratar isso. Talvez ele esteja querendo desengessar constrangimentos – não é fazer desaparecer – para que os analistas possam tomar esses sujeitos e pensar as várias práticas onde eles estão colocados de uma maneira talvez um pouco mais livre.

A aproximação da psicanálise pura da psicanálise aplicada à terapêutica, distinguindo isso da psicoterapia tem a ver com a possibilidade de pensar que os pacientes mudaram e isso exige mais do analista.

CP: Mas quando Miller fala em discurso contemporâneo, ele já está trazendo essa idéia.

FA: Essa problemática está sendo discutida na França há muito tempo e, no Brasil, ela vem crescendo. Afinal, são os psicanalistas os que têm passado nos últimos concursos para as instituições.

CP: E essa orientação para a disparidade teria a ver, exatamente. com isso.

TCS: Há mudanças e esse é um ponto importante, mas isso não responde à nossa pergunta acerca da interlocução de Miller. Nós podemos fazer boas hipóteses a respeito de que questões orientam essa discussão. Evidentemente, são questões cuja condição não é, simplesmente, uma reflexão teórica como a que é feita no texto "Os seis paradigmas do gozo", que é quase um texto metapsicológico. Certamente, são questões relacionadas com a orientação, com o "para que" fazer psicanálise hoje, com o "como" fazer psicanálise hoje diante da clínica que a gente tem.

CP: Ou se a psicanálise está em crise e porquê. A psicanálise suporta essa nova clínica? Ela subsiste? O modelo antigo dá conta? Penso que a questão deva ser muito maior para todos os psicanalistas que estão com seus consultórios vazios, pois os clientes não ficam porque não supõem saber, não fazem transferências consistentes. Penso que o endereçamento pode ser para qualquer um que pratique e que bata com a cabeça na parede dando-se conta de que o seu instrumental não dá mais conta.

TCS: Se esse é o ponto mais importante, é a partir daí que Miller pinça um Lacan semantofóbico a partir do que, originalmente, era um Lacan semantofílico.

É curioso porque semantofóbicos parecem ser os nossos pacientes. Eles parecem pouco sensíveis...

[32] Esse texto se refere às aulas dos dias 10 e 17 de janeiro de 2002, do curso *Lieu et lien*, de Jacques-Alain Miller.

NS: Isso tem a ver com a nossa cultura que é, cada vez mais, semantofóbica.

TCS: Isso é muito interessante. Nos últimos encontros e congressos do Campo Freudiano que participei, sempre que ouvi relatos de intervenções clínicas tive ocasião de perguntar sobre o que as orientou. Eu queria saber se a intervenção se baseava numa hipótese sobre a cultura na qual vivemos hoje, onde há uma situação de excesso de saber, ou melhor, porque uma orientação para o real, para o furo, para o não saber? Ela se basearia numa hipótese de um excesso de saber? Qual a hipótese sobre o sujeito, sobre a cultura, sobre a natureza da problemática? Eu nunca obtive resposta para minha questão.

O que estou ouvindo de vocês é que nós já vivemos no não sentido, seja pelo excesso ou pela carência de saber, pouco importa. Desse modo, uma clínica orientada para o não sentido, se ela se baseia na crença de que a cultura é semantofílica, já nasce equivocada, mal orientada.

NS: Fiquei pensando no que a Cristina já falou sobre o ensinar e acho que é impossível ensinar partindo do princípio de que alguém esteja querendo aprender alguma coisa. É preciso uma estratégia que deve ser de provocação mesmo para provocar uma desestabilização no aluno para que ele se sinta movido a querer alguma coisa. Suponho que essa clínica da qual vocês estão falando seja semelhante a isso.

TCS: Há uma clínica da sala de aula, do exercício de qualquer atividade em torno do impossível.

FA: Nina falou em desestabilização e eu pensei em desarranjar a defesa, suspender o recalque.

NS: Exatamente. Uma amiga que dá aula de filosofia da matemática foi inquirida pelos alunos: "para que servia aquela matéria?". Ela respondeu com outra pergunta: para que servia a vida deles? Rapidamente, eles começaram a aprender filosofia da matemática.

CP: Sim, é melhor do que responder sobre a existência.

TCS: Voltemos ao texto.

A idéia do atravessamento que eu estava enfatizando na orientação da primeira parte da leitura deste texto refere-se ao fato de que, se abrirmos mão da idéia de que podemos ir além, isso provocará uma reversão na nossa perspectiva. Se não se pode ir além, então, trata-se de se virar com o que está aí. Essa reversão de perspectiva poderia ser formalizada, a meu ver, da seguinte maneira: nós sempre pensamos o sintoma como incluindo um ponto de não saber absoluto, o recalque originário. Isso é Freud. Não foi Lacan quem inventou o recalque originário nem o ponto de não saber[33]. No entanto, o recalque originário se impunha para Freud como uma exigência pulsional que coloca um limite à interpretação. Eu trabalhei isso num texto sobre o *acting out* e a passagem ao ato[34], no qual recuperei toda a trajetória do pensamento freudiano sobre esse assunto. Freud é muito claro: o paciente age ali onde ele não pode rememorar, ali onde se trata do recalque originário e isso está implicado no dispositivo analítico a partir do lugar pulsional que Freud dá ao analista. O analista está no lugar de um objeto de gozo e, com respeito a esse investimento gozante, não há interpretação possível. O fora do sentido, então, fica localizado como limite ao campo do sentido.

Lacan confirma que o fora do sentido é o limite do campo do sentido e isso é o fantasma como imaginário, fora do simbólico. Quando se pensa assim, toma-se a exigência pulsional como objeto central no fantasma – trata-se de uma imagem, por exemplo, o branco, o olhar fixo, no caso do Homem dos Lobos, etc. Trata-se de imagens fantasmáticas.

Em Freud, falando do ponto de vista econômico, o fora do sentido era muito mais da ordem de um excesso impossível

---

[33] "Ponto de não saber" = modo como os lacanianos chamam o recalque originário freudiano.

[34] Coelho dos Santos, T. "Acting Out e passagem ao ato: interrupção e término de análise". In: *Caderno da XI Jornada Clínica da EBP- RJ*, 2000.

de interpretar e circunscrever, sobre o qual, então, ele fazia uma construção que tentava colocar em palavras esse ponto excessivo, um mito de origem. Com essa construção Freud buscava persuadir o paciente na esperança de que a persuasão produzisse uma redução do excesso.

O que, em Freud, era um excesso, em Lacan converte-se em um fantasma a atravessar e em um objeto *a* a isolar, a delimitar, e isso é uma forma de nomeá-lo, de circunscrevê-lo Atravessar o fantasma é uma forma de construir, tanto que os relatos de passe são construções, são elaborações de saber a respeito desse ponto.

Formalizar uma inversão de perspectiva significa que, ao invés de se pensar este ponto como limite da metáfora paterna, ele deve ser visto como o que constitui o sintoma, vez que o sintoma é real, é uma resposta do real, que o sintoma é, por definição, não interpretável. É isso uma inversão de perspectiva. Assim, o real que se apresentava como limite, como horizonte, será, então, tomado como o que, efetivamente, constitui o sintoma. Isso nos permite dizer que um sintoma não tem nada em comum com outro e, portanto, rigorosamente falando, nenhum sintoma é interpretável. Desse modo, toda interpretação será da ordem de uma elucubração, de uma produção arbitrária de saber sobre um real que é sem lei, um real que é estranho, exterior ao saber.

Trata-se de uma radical inversão de perspectiva.

FA: Eu estava lendo o seminário A experiência do real*, de Miller, onde ele fala do sinthoma englobando sintoma e caráter. No entanto, há outros momentos em que ele opõe sintoma e fantasma, mas são momentos anteriores do ensino dele. Acho que ele estaria passando da distinção sintoma X fantasma para uma definição que se aproximasse mais do real.*

TCS: Sim, a idéia de sinthome, com th, é a idéia de sintoma + fantasma, de significante + corpo. Quando eu digo que o sintoma é uma resposta do real, não estou dizendo que não é da ordem do significante, mas que, enquanto significante, ele implica algo inédito. Trata-se de um uso inédito do significante.

Essa tese tem um limite e é por isso que eu acho que esse texto é muito difícil de ser lido. O sintoma seria o efeito de uma nomeação por parte do próprio ser falante, é algo que ele produz, que ele mesmo inventa, algo do qual ele é pai e não filho. É aí que vemos, claramente, a inversão de perspectiva. O sujeito não é um efeito de uma substituição significante – o Nome-do-Pai vindo em lugar do desejo da mãe.

A teoria da metáfora paterna supõe um primeiro Outro que nomeia - a mãe -, que será substituído por um segundo Outro que também nomeia - o pai. O Nome-do-Pai aparece, então, no ponto onde falta à mãe um significante capaz de nomear o sujeito como desejo. O sujeito, então, como significação fálica, é efeito de uma substituição significante onde o Nome-do-Pai nomeia a incompletude da mãe, uma vez que os nomes da mãe não dão conta de nomear o sujeito. Então, o Nome-do-Pai é uma metáfora desse furo, dessa falha. O que o Nome-do-Pai produz ou faz advir é um sujeito de desejo, portanto, um sujeito advertido de que o desejo tem relação com a falha. O sujeito, fundamentalmente, falha. Chega-se, então, a isso pela via dos limites de pai e mãe. Nessa perspectiva, aparentemente, não se chega ao pai, mas parte-se de uma linhagem.

Na outra perspectiva, poderíamos dizer que o Nome-do-Pai é um sintoma, é uma metáfora, uma identificação que vem velar o inominável do desejo – o desejo é inominável, tem relação com a falha, com o furo. O Nome-do-Pai regula o gozo, regula um buraco no real, transformando o que é da ordem de um buraco, de uma falta de nome, numa falta significante – não há um nome no universo dos nomes para nomear um desejo em vias de advir. O buraco é

elevado a uma falta significante. Se falta um nome em um lugar, faz-se metáfora, substitui-se uma coisa por outra e é por isso que se pode interpretar. Diante da falha pode-se lançar mão de um outro significante e a falha sempre dará lugar na cadeia a um significante a mais. Esse é um caminho – o que vai do buraco no real à falta de significante.

Com a inversão de perspectiva, nós partimos do buraco no real. O buraco é real, não há nome. O que, então, vem no lugar do que não tem nome? Um sujeito que fala autorizado por essa ausência. O que ele produz enquanto fala? Um sinthoma.

Nessa perspectiva, quando se diz sinthoma, isso já não é o mesmo que dizer Nome-do-Pai. A palavra sinthoma aparece aqui num lugar de prestígio que, até então, era concedido ao Nome-do-Pai. Agora já não se supõe mais que o Nome-do-Pai seja a identificação ou o nome que vela o buraco no real.

Quando nos servíamos do Nome-do-Pai para nomear o buraco, ele era muito útil porque funcionava como o que autoriza que um significante represente um sujeito para outro significante. Não havia nome para o real, mas se ocorria uma nomeação através do Nome-do-Pai, isso autorizava que se instalasse a cadeia de significantes por um processo de substituição. O Nome-do-Pai é uma metáfora que dá lugar a que um significante remeta sempre a outro significante.

No entanto, se dissermos que o sinthoma é uma resposta do real, já não teremos mais como garantir que ele seja substituível, que ele seja passível de ensejar uma substituição significante, e isso porque estaremos dando a ele o caráter de uma coisa inventada, de uma suplência no lugar da falha. Então, ao invés de transformar o buraco no real em falta significante, estaremos fazendo uma teoria da rolha. Não há nenhuma razão para achar que uma rolha seja substituída por uma tampinha. Não há nenhuma relação entre a rolha e a tampinha.

Essa é, a meu ver, a conseqüência dessa inversão de perspectiva e convém não mascararmos isso porque o que vem como prosseguimento é a idéia de que a psicanálise é fora do sentido. Não há nenhuma razão para que acreditemos que nossos significantes sirvam para interpretar o que quer que seja do sintoma do outro. Na carência de qualquer interpretação possível, o sujeito será convidado a falar. Falar não é interpretar, falar é suprir, donde todo saber produzido é da ordem de uma elucubração, de um artifício, uma invenção.

FA: Isso vai na direção da queda de um ideal que possa aglutinar as identificações e é isso que [...], o sujeito tem que inventar a si mesmo, se lançar. Estou tentando estabelecer um raciocínio – pela via do sinthoma a gente se aproxima e consegue falar da clínica contemporânea.

TCS: Pelo que você está dizendo, uma leitura possível seria a de que isso de que Miller está falando como uma nova teoria que não trata mais do sujeito, mas do ser falante, é compatível com o que o discurso sociológico vem dizendo a respeito do declínio das identificações, o declínio da tradição, do esvaziamento da transmissão simbólica. Caminhamos para um tempo em que todo sujeito é um artifício, em que toda fala é suplência e que tudo o que se diz não passa senão de uma elucubração sobre o real.

Nélson Riedel: Se fosse assim, a direção do tratamento é deixar fazer suplência, é deixar falar.

TCS: De certa maneira, a direção do tratamento toca toda interpretação, em princípio, como não garantida. No tempo de Freud a interpretação era regulada pela idéia de que o real era racional e de que o inconsciente é estruturado. Freud dizia que, diante de uma interpretação, o que valia era o sim ou o não do paciente. "Recordar, repetir, elaborar" é um texto de Freud sobre qual o valor a dar ao sim e ao não do analisando. Ambos não valem nada, o que

importa é a associação que o sujeito faz, é se a interpretação se confirma por uma rememoração. Se a interpretação se confirma por meio de uma associação, pouco importa se o paciente a aceita ou não, o que importa são seus efeitos.

Na situação da inversão de perspectiva, não há como regular o valor de verdade de uma interpretação porque, a princípio, ela não tem nenhum valor de verdade, ela não tem nenhuma relação com a verdade, ela é puro artifício. De modo que, se algum valor pode ser emprestado a uma intervenção de um analista, ele seria a de propiciar uma cadeia a mais. Penso que, com isso, estamos nos aproximando de fazer a passagem da idéia de sinthoma à idéia de nó borromeano.

A idéia do nó borromeano é a de que não há relação entre simbólico, imaginário e real. É o sintoma que faz uma amarração. A partir disso, os ditos servem na medida em que se acrescentam à cadeia. Eles permitem que o nó funcione, que caminhe. Isso faz com que não tenhamos nenhum critério para decidir se uma interpretação é legítima ou não, enquanto que na teoria das estruturas – neurose, psicose e perversão -, baseada na metáfora paterna, nós tínhamos o gordo problema do que era um bom diagnóstico [...]. A questão do valor de verdade da interpretação estava ali corretamente colocada, como sendo ou não sendo a boa interpretação para cada tipo de estrutura.

Na nova teoria não há o que dizer sobre o valor de verdade, mas parece que há o que dizer sobre o valor de utilidade, coerentemente com a idéia do "saber fazer com".

Porque isso é complicado? Porque, como o próprio Miller reconhece, no contemporâneo os grandes valores apontam que o sujeito sirva à produção, há uma demanda de bom funcionamento. Se passamos ao critério de utilidade, como "saber fazer", então, a diferença entre psicanálise e psicoterapia? Ou seja, como ter uma noção de utilidade que não seja escrava de uma noção de produtividade?

As versões anteriores do que era fazer psicanálise, na medida em que colocavam em jogo a dimensão de um ir além, implicavam o franqueamento dos limites dos valores convencionais e isso ia dar na questão de Antígona, na travessia do fantasma, etc.

Se, borromeanamente, hoje nós vamos legitimar uma intervenção onde se fala de uma utilidade, então, temos o desafio de fazer uma diferença entre essa utilidade e a utilidade da produtividade da sociedade capitalista de consumo. Ou, então, não teríamos condição de fazer a diferença entre o que seria agora a psicanálise aplicada à terapêutica, uma vez que "fazer nó" e "saber fazer com" é psicanálise aplicada à terapêutica do sintoma. Aqui não há o que atravessar ou o que ir além. O risco, então, é não sabermos fazer a diferença da psicanálise em relação à psicoterapia, uma vez que, sem o "além", o "aplicado à terapêutica" e a "psicoterapia" ficam muito próximos.

Essa é a minha leitura particular desse texto. Cautela e caldo de galinha nunca é demais. O sentido que esse texto faz para mim, do ponto de vista epistemológico, caminha nessa direção e eu corto curto em cima da noção de utilidade porque acho que se trata do "não pensado" de Miller.

Eu estranhei que, tendo apontado para o problema da produtividade, ele não tenha se dado ao trabalho de explicitar que o osso, então, dessa prática é como fazer a diferença entre psicanálise e psicoterapia e, vou mais longe, o que eu tenho encontrado de diversas maneiras como práticas clínicas freqüentemente têm me suscitado essa questão: isso é psicanálise? Sinto um desconforto, me sinto um dromedário, um dinossauro, um marsupial porque não consigo reconhecer como analíticas intervenções que me parecem psicoterapêuticas. Então, eu acho que esse deve ser um ponto de dificuldade.

Aula 6: 07/08/2002[35]

Tania Coelho dos Santos: Avançamos bastante na compreensão da primeira parte do texto[36] na última vez e, por isso, estaríamos entrando agora na segunda. No entanto, quero recuperar o fio do raciocínio, uma vez que estou interessada diretamente na produção dos textos para o nosso Simpósio no próximo ano. Queria pegar ponto por ponto, supondo que já houve uma discussão preliminar e, por isso, não estarei introduzindo nada de novo, mas recuperando o fio do raciocínio.

A partir da primeira discussão que tivemos sobre o último ensino de Lacan, penso que já podemos ter agora uma perspectiva retificada desse texto. Qual é, a meu ver, o ponto de dificuldade? Parece que no último ensino de Lacan há uma inversão de paradigma, uma inversão de valor. Desse modo, se o primeiro Lacan supervalorizou o sujeito estruturado pela linguagem - tal como um significante o representa para outro significante, fazendo valer, então, a díade significante-significado e o sujeito como sujeito do significante, entre sentido e não sentido -, o segundo Lacan se interessa menos pela vertente do sentido do que pela do não sentido.

Nesse ponto, remeto vocês aos textos que produzi[37] sobre o *acting out* e a passagem ao ato e também sobre o objeto causa do desejo na sessão analítica, para dizer uma coisa que eu não sei se já disse, mas que faço questão de frisar aqui: recuperei em Freud uma certa dimensão do sujeito que comparece na transferência como reprodução em ato de um investimento pulsional, como pura exigência pulsional, limite, portanto, da transferência enquanto rememoração, da transferência como interpretação e da transferência calcada na suposição de saber.

Com respeito a esses paradigmas freudianos, temos, então, um Lacan que propõe uma nova orientação, no sentido de se interessar muito mais pelo que, na transferência, não é da ordem da suposição de saber, mas remete ao gozo, ao real, à exigência pulsional.

Esse segundo ensino de Lacan extrapola, sim, o ensino de Freud no que se relaciona ao inconsciente enquanto interpretação, mas não extrapola a obra de Freud. Com respeito à função de uma análise, Freud indica um limite do analisável em torno do que, na transferência, comparece como exigência pulsional. Há essa duplicidade em Freud. É preciso que estejamos sempre atentos para não reduzirmos toda a obra freudiana ao inconsciente interpretável, o que não seria muito verdadeiro. Penso que Miller incorre nessa redução, o que me parece bastante perigoso.

O segundo ponto para o qual eu queria chamar a atenção é o momento em que Miller justifica a virada na obra de Lacan. Esse momento situa-se na página 20 para quem está com a tradução em português. Para os que estão com o texto em francês, ele situa-se na parte onde Miller trata da "rejeição do sentido". Miller aponta que a virada em Lacan - de uma semantofilia a uma semantofobia - tem relação com o discurso universitário e com o movimento de maio de 1968. É no momento em que os discursos da liberação sexual e do feminismo, associados à difusão da psicanálise, tomam conta da cultura, que Lacan faz a escolha de tomar a vertente da psicanálise fora-do-sentido. Trata-se de uma resposta ao excesso de sentido, de uma resposta à promoção da psicanálise no

---

[35] Transcrição de Rachel Amin.

[36] Texto: Miller, J.-A. "Psychanalyse pure, psychanalyse appliquée et psychotherapie", in: Revue de la Cause Freudienne n. 50. (Traduzido por "Psicanálise pura, psicanálise aplicada e psicoterapia". In: EBP-Delegação Paraná:*Revista Phoenix*, n.3, setembro, 2001, p. 9-44.)

[37] Trata-se dos seguintes textos: "*Acting-out* o objeto causa do desejo na sessão analítica", in: *Opção Lacaniana*, n.30, 2001 e "Acting-out e passagem ao ato: interpretação e término de análise", in: *O encontro analítico da sessão ao discurso*, Caderno de textos da Jornada da EBP/RJ 2001.

social como um discurso que, em última instância, é todo sentido.

Trata-se de uma inversão e de uma opção política. Essa é a leitura que eu proponho a vocês. Isso que Miller menciona sem desenvolver, eu estou tomando a partir das minhas próprias pesquisas a respeito desse assunto. Há vários autores – dentre eles, uma pouco conhecida que é Sherry Turkle[38] - que chamam a atenção para esse movimento de Lacan de rejeição da vulgarização da psicanálise, da banalização do discurso analítico, do excesso de sentido em que a psicanálise se tornou.

Tendo feito essa introdução, situando a relação desse último Lacan com Freud e a relação desse Lacan com uma política, tendo em conta um certo momento, um certo momento do movimento psicanalítico, da cultura e da sociedade, acho que poderemos compreender melhor os pontos de referência para os quais eu queria chamar a atenção hoje.

O primeiro deles é a noção de *point de capiton*. O ponto de capitonagem - um elemento importante no primeiro ensino de Lacan - seria um dos elementos que, no último ensino, seria substituído pelo nó. Eu aponto, portanto, um primeiro par a ser trabalhado: a oposição *point de capiton* e nó.

Por que?

O *point de capiton* remete ao mecanismo significante e à retroação significativa, valorizando na psicanálise, ou na prática analítica, aquilo que da interpretação promove a produção de sentido. Desse modo, há o reforço da articulação entre significante e significado, ou, pelo menos, o da suposição de uma relação entre significante e significado que, num certo momento desse texto, me parece que Miller chama de relação binária ou relação sexual, ou seja, que a relação entre dois termos implica a crença numa relação sexual possível.

Significante-significado = sentido = relação sexual

Enquanto o ponto de capitonagem requer uma relação sexual entre dois termos - ou seja, uma relação de sentido entre dois termos -, o nó exige três termos o que, por si só, é impeditivo da relação sexual. Ou seja, o nó não se fecha, ele requer sempre mais um termo e mais um termo...[39] Ele não consiste.

Não relação sexual ≅ nó borromeano

Relação sexual ≅ *point de capiton*

Miller apresenta, então, a equivalência entre a "não relação sexual" e o nós borromeano, bem como a equivalência entre o *point de capiton* e a relação sexual, chamando a atenção para o fato de que dois fazem Um, mas que três não fazem Um.

Para ressituar a questão da diferença entre psicoterapia e psicanálise, eu queria chamar a atenção para o seguinte ponto: a psicoterapia é, naturalmente, o semblante da psicanálise. Ela o é, espontaneamente. Ela não é produto de nenhum espírito maligno. A psicoterapia é o semblante da psicanálise, assim como os sofistas são o semblante do filósofo (p.12). Ou seja: quando se interroga o saber, como decidir qual é a interrogação que, ainda assim, faz justiça ao real e qual é a interrogação que é interrogação pela própria interrogação? Esse é o problema que está no coração das ciências humanas. Nós trabalhamos com uma certa relativização das verdades, mas qual é a relativização que faz justiça a uma verdade enquanto real e qual é a relativização que é a relativização da relativização da relativização e que termina por concluir que nada é real, que toda verdade é equivalente a qualquer outra e que, portanto, qualquer coisa é qualquer coisa? Esse é o impasse ao qual essa estrutura pode levar.

[38] Turkle, S. *La France Freudienne*. Grasset, Paris, 1982.

[39] Estamos de volta à diferença entre o sistema e a série, entre a solução e o passo adiante.

Na filosofia há o sofismo e, na psicanálise, a psicoterapia. Em que a psicoterapia seria o semblante da psicanálise? Ela seria o semblante da psicanálise na medida em que ela põe em jogo, justamente, aquilo que é o aparelho da psicanálise: a palavra e a escuta.

Miller faz aqui uma crítica bastante interessante em uma frase, e eu tive vontade de comentar. Ele diz que a gente fala o tempo todo, em nome da psicanálise, que é preciso ouvir, mas "ouvir o que?" Essa afirmação - "é preciso ouvir" - é bem a gosto das instituições psicanalíticas: "precisamos ouvir", "precisamos estar à escuta". Isso é, justamente, ao que se propõe o psicoterapeuta, que faz semblante do aparelho, dos mecanismos da própria arte de fazer análise.

Qual é a saída para isso? Miller responde que a saída é complicada. A IPA, por exemplo, tentou evitar a banalização do falar e do escutar reforçando o valor das regras do dispositivo analítico. A análise teria que ser quatro vezes por semana; o tempo de cada sessão teria que ser, obrigatoriamente, de cinqüenta minutos, durante x anos. A IPA procura se garantir do semblante através da correta aplicação do método. Miller diz que quanto mais adequadamente se pratica o método, mais se assiste à malignidade da própria coisa. Há o risco de ser corroído pelo próprio semblante a partir do interior; não a partir da degeneração da prática, mas a partir do fato de que a prática, levada com esse rigor, pode se tornar um puro rito, uma pura impostação. O risco da corrosão é, então, interior ao próprio dispositivo e quanto mais se leva a sério o dispositivo mais se incorre no risco de que essa prática se torne um puro cerimonial. Por esse lado, essa estratégia da IPA, enquanto uma saída, não levou à grande coisa.

Estou apenas tomando os pontos em que eu acho que Miller nos oferece fórmulas que servem para nos orientar. Então, com respeito ao que vimos acima, Miller propõe que tomemos as coisas pelo bom lado da razão (p. 13).

Tomar as coisas pelo bom lado da razão. Essa idéia se contrapõe a enrijecer o dispositivo e a gente sabe disso por Lacan que, ao contrário, inovou ao nível do dispositivo com o tempo lógico e com a sessão de duração variável. Lá onde a orientação falta, o que nós precisamos é de uma orientação de estrutura e não de um reforço dos cerimoniais. Isso é consistente com o que foi a proposta lacaniana ao longo do seu ensino. Quando o primeiro Lacan, respondendo a esse mecanismo de defesa da IPA de enrijecer o aparelho burocrático, retorna ao espírito da pesquisa freudiana e vai buscar na estrutura a orientação que falta, isso funcionou bastante bem no movimento lacaniano até o último ensino. No entanto, nessa nova viragem, o que pode funcionar como orientação?

Penso que essa é a questão essencial desse texto.

Muito bem, isso deu certo, isso funcionou. Mas, no momento da inversão de paradigma, já não temos mais como contar com o aparelho conceitual que Lacan revitalizou em Freud, justamente para evitar apelar para o enrijecimento do dispositivo.

Retornando ao equipamento de textos que Lacan nos deixou, o que encontraremos é uma série de equívocos e um contraditório. Nesse caso, nós temos argumentos e não indicações precisas. De certa maneira, no que diz respeito a um ponto de apoio para fazer diferença entre psicoterapia e psicanálise, Miller tenta fazer o seguinte exercício: ele acredita que há uma resposta em Lacan quanto a essa diferença. Entretanto, para que essa resposta consista é preciso que ele suponha outras duas - que ele próprio construirá, uma vez que Lacan nunca as formulou – para, então, chegar a uma terceira.

Miller afirma que, voltando aos argumentos de Lacan, nós não encontraremos indicações para isso, mas, a partir desse argumentos, tentaremos extrair alguma coisa nova. O essencial da psicoterapia é que ela se apóia na palavra e se funda na escuta e na palavra onde se desenha, então, o fenômeno do semblante que inchou, que está por toda a parte e no qual estamos capturados. De todo lado, se fala e se escuta.

"Quantas vezes nós o lemos [Lacan]? Mas trata-se, portanto, de ouvir - e é isso que muda alguma coisa - sua resposta como uma resposta às nossas interrogações atuais" (p.14).

Há respostas que Lacan não dá à questão de saber o que distingue psicanálise e psicoterapia. Há respostas que ele não dá, mas podemos tentar construir uma série que culmine numa terceira resposta que é a que ele deu.

A primeira resposta que Lacan não dá estaria no nível do próprio grafo. Se tomarmos o grafo do desejo como distinguindo dois níveis - o nível da demanda e o do desejo - e se partirmos do fato de que essa distinção é, ela própria, o apontamento de dois circuitos da palavra, então, no circuito da demanda estaria a psicoterapia e, no outro circuito, é que seria colocada a questão do desejo. Poderíamos pensar que o grafo do desejo faculta essa distribuição do campo da palavra. A psicoterapia vai até o ponto marcado pelo *A*, enquanto a análise retoma a palavra em um outro nível implicando a pulsão, coisa que a psicoterapia não faz.

"[...] O simples fato de se colocar em posição de escuta, de escuta prolongada de uma comunicação íntima e contínua do paciente, constitui o auditor em grande Outro ou o instala no lugar do Outro, onde essa posição de síndico da humanidade de uma certa forma, de lugar da palavra, de depositário da linguagem, confere à palavra, quando ele a solta, uma potência que é susceptível de operar, que é eficaz, e particularmente para retificar as identificações" (p.15).

A simples posição de escuta prolongada constitui o auditor em Outro e, dessa maneira, na medida em que se constitui um Outro como depositário da palavra, esse movimento contribui para retificar as identificações. Haverá um Outro que, em posição de escuta, poderá dizer algo sobre aquilo que o sujeito diz e, desse modo, já se introduz aí uma possibilidade de retificação das identificações.

Porém o que se coloca com insistência, com respeito ao grafo, é que a instância do desejo do analista se funda, justamente, na recusa do auditor-intérprete de utilizar a potência identificatória que ele tem. "É essa abstenção mesma que é o desejo do analista, e que abre um trajeto situado mais além" (p.15).

É nessa abstenção em responder desse lugar que nós poderíamos falar que o grafo já orienta o trajeto subjetivo, fazendo, então, entre o primeiro e o segundo níveis, uma cisão entre a palavra e o seu potencial de circular no campo do Outro, produzindo:

1. a partir do Outro, uma retificação das identificações; e
2. uma outra orientação do trajeto subjetivo, no qual se fará uma cisão entre a palavra e a pulsão. "A palavra terá o primeiro andar, a pulsão terá o segundo".

Trata-se, então, de um para além da identificação e até de um para além da retificação das identificações. Num segundo nível do grafo, o que se introduz é o *Ça*, essa disjunção entre o Outro e o *Isso*. Entre o pólo do Outro - depositário da linguagem, suporte de toda identificação possível - e o do *Isso*, se introduz o *Ça* pela não resposta do analista que faz, então, "inconsistir" o Outro. É a dimensão da inconsistência do Outro que poderá incluir a dimensão do gozo.

Maria Cristina Antunes: É a inconsistência do Outro que inclui a dimensão do gozo?

TCS: Sim. Se o Outro falta – o Outro depositário da linguagem, suporte das identificações, essa potência capaz de operar por meio da palavra, o Outro significante para o qual o significante do sujeito se faz representar -, se ele falta, o que sobra senão o silêncio das pulsões? Ao silêncio do Outro corresponde o silêncio das pulsões, ou seja, o corpo.

No lugar do *Isso,* alguma coisa falta no campo da palavra e de tal modo isso tem relação com as pulsões e com o corpo, que podemos remeter a experiência da angústia à essa falta de resposta. A angústia é uma resposta ao nível do corpo. O que retorna para o sujeito é a pura questão sem resposta: o que quer dizer isso que você diz?

Nessa cisão entre o *Isso* e o Outro, temos S(Ⱥ). Esse é, certamente, o matema mais importante para pensarmos a segunda clínica de Lacan. Ele condensa a idéia de uma cisão entre a palavra e a pulsão, condensa uma oposição.

Fábio Azeredo: Você poderia explicar isso melhor?

TCS: Isso é o desafio do nosso trabalho. Inclusive porque o propósito de Miller não é tratar disso, mas, para nós, trata-se de uma tarefa à qual nos dedicaremos.

MCA: Miller trata mais desse matema no texto "A Ex-sistência".

TCA: E trata melhor ainda no texto que se intitula "Biologia lacaniana". Existem vários textos que nos propiciam uma entrada na questão do *Sinthome* nos quais Miller, progressivamente, acrescenta alguma coisa sobre o que quer dizer esse matema.

Nesse, de saída, temos uma divisão do Outro, uma divisão entre o Outro do sentido - em que o significante é o que representa o sujeito para outro significante - e o Outro da pulsão, do gozo d'*A* mulher, do gozo de Deus, de um Outro gozo que não seria referido ao encadeamento significante. Poderíamos dizer que, a partir do *Seminário 20*, seria o gozo do blá-blá-blá, o gozo com a fala.

Andréa Martello: Você está falando que, a partir do Seminário 20, *esse matema adquiriu um novo sentido.*

TCS: Com certeza. E é por isso que eu não quero ir mais longe explicando o que é esse matema no contexto em que Miller o situa neste texto aqui, vez que não quero dar a ilusão de que acho que esse matema representa, no grafo do desejo, o que ele vai representar depois do *Seminário 20*. Eu, definitivamente, não penso isso. Esse grafo nos serve nesse momento e eu aceito a pontuação de Miller de que esse grafo aponta para a duplicidade entre a fala e a pulsão. A partir deste ponto, teremos um desdobramento feito pelo próprio Lacan, uma vez que ele vai dizer que *Isso fala.* Mais tarde, Lacan fará a crítica do *Isso fala* e depois terá que retomar o *Isso fala.*

É preciso que nos cuidemos para que não descrevamos uma trajetória sem limites, que nos levaria a fazer equivalências inadequadas e que tenderiam à imprecisão. É preciso que saibamos, quanto ao que está sendo repetido, que cada momento do ensino de Lacan não trata da mesma coisa tratada no momento anterior. Com o mesmo matema poderemos estar designando relações diferentes entre a palavra e o corpo. O forçamento que se faz aqui, nesse texto, é o de promover a distinção entre a estrutura, o encadeamento, e esse ponto onde alguma coisa aponta para a pulsão.

Vanda Almeida: Quando você diz Isso fala*, do que você está falando?*

TCS: Na introdução ao ensino de Lacan, Miller distingue o *Isso* e a fala, o que é do *Isso* é do campo do imaginário e a fala é do campo do simbólico. Progressivamente, ele aponta que o simbólico vai engolindo o imaginário. Miller diz que Lacan vai se dando conta de que não existe imaginário

que não seja estruturado pelo simbólico. A significantização do simbólico promove o *Isso fala*, então, *Isso* não é imaginário. O que é imaginário, é estruturado pelo simbólico. Temos, então, o significante engolindo a pulsão.

AM: O imaginário acabou mudando ....

TCS: Sim, o imaginário fica sendo uma instância de significado do significante, ele vai sendo progressivamente significantizado.

Bem, no momento em que Lacan reintroduz a distinção entre a pulsão e o significante, ocorre a vertigem de que a pulsão estaria fora do significante. Mas, ato contínuo ao reviramento dessa concepção, Lacan toma o sujeito como ser falante. Com isso, ele torna a soldar significante e corpo.

O que estou chamando de momento em que Lacan separa significante e pulsão é quando ele fala de *$ ◊ a*, momento no qual ele faz *a* valer como real. Quando ele faz o *a* valer como real, temos aí um intervalo a partir do qual podemos colocar a pulsão em outro lugar em relação ao significante, uma vez que o objeto *a* é, justamente, o que não é da ordem do significante. No entanto, quando ele diz que *a* é semblante e não real, o que temos é uma retomada do significante e do corpo numa soldagem que mostra que não há mais a possibilidade da disjunção entre a palavra e a pulsão. O ser falante é palavra e pulsão numa relação de "ressoldagem" ou de uma soldagem nova porque agora o paradigma está invertido.

É para isso que eu quero chamar atenção e, por isso, resisto a responder de uma só tacada à questão que Fábio formulou. Precisamos ver como esse matema evolui, tal como ele se apresenta em cada momento e resistir – isso é um bom treino epistemológico - à tentação de, pela via da identidade de um mesmo significante, emprestar a ele um mesmo funcionamento conceitual.

Frases do tipo: "Lacan já dizia isso no grafo do desejo, pois lá já tinha S(Ⱥ)" ou "Freud já dizia isso que Lacan veio recortar", induzem à obscuridade epistemológica. É preciso não perder de vista a descontinuidade exatamente no ponto em que buscaremos a continuidade. Do contrário, cairemos no preconceito ou na ilusão tenazmente denunciada pelos filósofos da ciência: a ilusão retrospectiva, a ilusão da continuidade e da acumulação.

Cynthia de Paoli: No seu livro Os signos do gozo*, Miller faz um enorme esforço para mostrar que, desde o início, na teoria formulada por Lacan não houve descontinuidade entre a idéia de* S1 *e* a. *Eu acho que, com isso, ele contribui para que percamos a importância do que você está falando. Você não acha isso?*

TCS: Eu não tenho condições de analisar o que Miller fez com isso. Eu não parei para analisar o que ele promoveu, ali, como hipótese. Eu prefiro ficar aqui, nesse texto. Se, em algum momento, alguém quiser pegar um extrato e trazer para o campo da nossa discussão para demonstrar o que ele fez naquele seminário – e eu já te propus isso anteriormente -, será muito bem vindo. Contrariando o teu convite, eu quero resistir à extrapolação e ficar aqui. Vamos tentar retirar desse texto os matemas que nos servirão como pontos de referência.

A tese sobre a idéia de que poderíamos pensar que o primeiro e o segundo andares do grafo dão conta da diferença entre psicoterapia e psicanálise, implicaria dizer que a psicoterapia escamoteia a inconsistência do Outro. Eu queria frisar isso como um ponto de referência. Tenham isso claro! Se essa resposta valesse, ela funcionaria dessa forma: a psicoterapia escamoteia a inconsistência do Outro, escamoteia a questão do gozo.

Entretanto, Miller frisa que se a questão do gozo pode fazer inconsistir o Outro, não foi Lacan quem deu essa resposta. Essa construção é um ensaio que Miller está fazendo. Não foi Lacan quem promoveu a idéia de que a psicoterapia está no primeiro

nível do grafo e a psicanálise, no segundo. Se hoje temos essa idéia, Lacan nunca a formulou. Isso é interessante. É um exercício de rigor. Estamos aqui diante de uma construção, de um argumento que, tenho certeza, vocês reconheceram: a idéia de que, no grafo, temos a distinção entre psicoterapia e psicanálise, como se tivesse sido feita por Lacan. É interessante, então, apontar que essa não é uma resposta de Lacan.

Do mesmo modo, temos a segunda resposta que Miller analisa. Ele diz que Lacan poderia ter dito que a psicoterapia está no campo do discurso do mestre e é isso o que faz a diferença com o discurso do analista. Esse também é um argumento sobejamente utilizado. No entanto, Miller afirma que Lacan nunca disse isso. Essa também não é uma resposta lacaniana.

Estou ressaltando esse ponto por estar bastante atenta ao trabalho que Miller está desenvolvendo através da construção da idéia de um último ensino, da construção da idéia de uma inversão de paradigma, porque esse ponto nos permite fazer a crítica das convenções do próprio lacanismo, daquilo que já se tornou obstáculo epistemológico. De tal maneira estamos convencidos de determinadas coisas que, supomos, inclusive, que foi Lacan quem as formulou. Miller não fez essa construção em duas respostas, alegando que são respostas que Lacan nunca deu, à toa! Miller fez isso para marcar o que todo mundo pensa, para marcar que estamos todos convencidos daquilo que Lacan nunca disse. Essa é uma produção espontânea do próprio movimento lacaniano.

Continuemos, então, na página 17.

A segunda resposta, que Lacan também não deu, implicaria fazer a equivalência entre a psicoterapia e o discurso do mestre. E Lacan não deu essa resposta porque o discurso do mestre é conforme ao inconsciente. "Em termos de psicoterapia se diria: o sujeito reclama uma identificação que se sustente, e ele sofre quando essa identificação vacila, quando ela lhe falta. A urgência é, então, de lhe restituir essa identificação. É somente sob essa condição que ele pode encontrar o seu lugar. E como essa psicoterapia, eu a suponho semblante, ela fala como nós: encontrar o seu lugar no saber de seu tempo, naquilo que distribui os lugares socialmente indicados ou marcados. E, além do mais, o pequeno *a* como produto. Com efeito, é preciso ser produtivo. É bem isso que motiva a crença contemporânea no sintoma" (p.17-18). Ou seja, precisamos todos ser produtivos.

Ele prossegue dizendo que nós não teríamos, então, a menor dificuldade, a partir dessas colocações, de definir a psicoterapia como esse semblante do discurso do mestre, que é o discurso do inconsciente, que faria com que alimentássemos a idéia de que um tratamento serve para reinserir um sujeito numa sociedade e para que ele reencontre condições de produzir – entendendo aí o que ele chama de produto como o objeto pequeno *a* com valor de gozo.

No entanto, para que não confundamos as coisas, esse pequeno *a* como produto de uma produção a serviço da utilidade social e da inserção social, não é o mesmo pequeno *a* do fantasma. Muito pelo contrário, em tese a inserção na máquina social tenderia a apagar o valor fantasmático do objeto, reduzindo a produção ao produto. Apenas como uma anotação, a crença contemporânea no sintoma tenderia a aumentar a barreira entre *$* e o pequeno *a* do fantasma.

Como é que Miller prossegue com seu argumento? "Poderíamos dizer que, com efeito, a psicoterapia privilegia a identificação ao preço de se desembaraçar do fantasma" (p.18).

Miller, então, se inclui na crítica que faz ao lacanismo e diz que "a primeira resposta, aquela que se apóia lindamente, de forma convincente, sobre o grafo, essa resposta faz definitivamente da psicoterapia o

primeiro passo de uma análise". Ele prossegue dizendo: "É difícil para mim lembrar-me das conjunturas mentais precisas sobre as quais eu gaguejei isso há dez anos atrás, mas foi de preferência uma tentativa de consolidar a paz. Tudo vai bem! Essa resposta tinha o mérito de fazer da psicoterapia o primeiro passo de uma análise tal como ela pode se propor como exercício na prática dos iniciantes".

Essa é a primeira vez que aparece uma referência à prática dos iniciantes, que eu suponho desde o outro texto ser uma das questões que justifica as teses do "real sem lei".

No texto "O último ensino de Lacan", que estudamos anteriormente, Miller dizia que o real é sem lei. Se nós tomarmos o que acontece na clínica psicanalítica sem nos servirmos da interpretação ou do conhecimento da teoria psicanalítica, as coisas, tais como se apresentam, parecem sem lei. Elas parecem não ter ordem e parecem comparecer como puro fenômeno, como acontecimento. Na ocasião eu brinquei falando que isso só era possível para alguém que não fosse realmente um psicanalista, pois a experiência analítica só não tem lei para quem não é analista! Para quem é analista, a experiência ensina a reconhecer certos signos, certos indícios. Do contrário, onde apoiaríamos a idéia de diagnostico senão numa lei? Só quem é iniciante não tem essa experiência.

Um dos problemas que temos em relação à prática psicanalítica é, justamente, o de lidar com a questão da iniciação à prática. Eu brinquei daquela vez comentando esse texto, dizendo que, a meu ver, um problema crescente na prática analítica é o de lidar com o esvaziamento da formação, com uma iniciação à prática que, freqüentemente, não vem mais acompanhada de uma longa formação teórica, de uma longa formação conceitual. Principalmente no lacanismo, que aboliu a formação.

Se a IPA burocratizou e prolongou a formação, o lacanismo a aboliu. Por isso, deve ser muito comum que um iniciante, diante da sua prática clínica, se veja frente a um real sem lei.

Fiz a crítica dessa idéia de que o real da psicanálise possa ser sem lei porque o próprio dispositivo analítico é regrado e aquilo que ele comanda produz efeitos, efeitos de um dispositivo. A não ser, e aí teríamos que fazer uma outra correção, que estejamos falando de uma prática psicanalítica em instituições, o que é uma coisa muito comum. As pessoas nos falam de suas experiências analíticas e nos relatam casos institucionais, onde a modalidade do contrato terapêutico é completamente diferente daquela formulada nos consultórios. Uma coisa é receber e escutar uma pessoa num consultório, outra é escutar alguém no corredor de um hospital. No consultório, temos um contrato que é cumprido de alguma forma, uma vez que se obedece a uma certa freqüência e se ocupa um espaço "deslocalizado" institucionalmente, que é, como Lacan o definiu, uma imisção do privado no público. Isso é outra coisa, é uma situação absolutamente particular. Esse dispositivo tem lei, ele é regrado, donde os efeitos que produz não são puro real, são efeitos coordenados por uma máquina discursiva. É um aparelho que produz os efeitos que pode produzir e não quaisquer efeitos. Pegando os quatro discursos, vemos que cada um deles funciona a serviço de uma determinada rede de efeitos que não é a do outro discurso. Cada aparelho condiciona seus efeitos e nada disso é o real.

Prosseguindo, então, na perspectiva dos dois andares, a psicoterapia seria, aparentemente, vizinha, introdutória e amiga da psicanálise. Miller diz aqui que Lacan nunca disse isso. No entanto, como estudei, cuidadosamente, a relação entre a difusão da psicanálise e a demanda de análise, eu fui aos textos de Lacan e encontrei algumas referências. Por

exemplo, no *Seminário 7* Lacan afirma que não há como se fazer psicanálise sem passar pelas vias da psicoterapia. Miller descartou, aqui, nesse texto, uma afirmação como essa, que é bastante precisa e que faz, sim, da psicoterapia uma via necessária, quase que um engodo de estrutura: não há como fazer análise sem passar pelas vias da psicologia, da consciência, do engodo, da intersubjetividade, da demanda.

Há, ainda, uma segunda referência, desta vez no *Seminário 17*, situada na página 100 da tradução brasileira, onde Lacan se mostra já bastante advertido das relações entre psicologia e psicanálise. O raciocínio seria mais ou menos o seguinte, se completássemos o fragmento que ele nos traz: se, no *Seminário 7,* ele pôde dizer que a oferta precede a demanda - ou seja, é porque se oferece a escuta que se provoca no outro o efeito de falar -, isso indica claramente que Lacan sabia, no *Seminário 7,* que a demanda de análise não tem nada de real, que ela é o efeito do discurso analítico. É porque se oferece a escuta que o outro se põe a falar. No *Seminário 17* - que é, justamente, o seminário onde Lacan faz o apontamento da problemática da difusão da psicanálise, da sua presença na cultura e do seu funcionamento já no registro dos movimentos sociais, tais como o da liberação da sexualidade, o do feminismo e o da banalização do discurso "psi" -, ali, ele diz que não é nem mais preciso oferecer nada, basta que alguém sirva de ponto de mira para um outro atacado por esse desejo de saber. O desejo de saber já está por aí, enlouquecido, basta, então, que alguém se ofereça como ponto de mira.

AM: Qual a relação desse desejo de saber com o discurso do mestre?

TCS: No *Seminário 17*, diferentemente do *Seminário 7*, Lacan trabalha a relação com o discurso da ciência...

AM: A demanda de saber é uma demanda por um discurso do mestre, não?

TCS: É o desejo histérico ou, se você quiser, é a denúncia de que o mestre é barrado. Essa é a tese do *Seminário 17*: o desejo de saber é um desejo histérico porque aponta que o mestre é barrado – há desejo de saber pela razão de que o Outro não dá conta, se o Outro desse conta, para que saber?

Nina Saroldi: Esse desejo de saber não é a produção do próprio discurso analítico?

TCS: Acho que no *Seminário 17* há o apontamento de uma outra produção que não seja o desejo de saber. O desafio é esse. O desejo de saber é efeito da máquina filosófica, científica e histerizante. Dizer que a psicanálise histeriza e produz mais desejo de saber não faz nenhuma capitonagem nessa máquina. É apenas na medida em que se supõe que o analista se oferece como ponto de mira, como corpo – e não mais como escuta -, é apenas na medida em que o analista se oferece no lugar de objeto causa do desejo que, eu acredito, ele supõe que operando desse modo - do lugar de objeto causa de desejo - é possível fazer uma capitonagem no desejo de saber. É possível interromper o desejo de saber.

O imperativo contemporâneo é esse "vai, continua a saber!", no qual *S2* é o agente. No discurso universitário isso é levado às últimas conseqüências. Aparentemente, a psicanálise se ofereceria no mesmo lugar. O giro do *Seminário 17* é o de dizer que este é o engodo do dispositivo: oferecer-se para prolongar isso que a cultura já faz, que é colocar o sujeito na trilha do "continua a saber". No entanto, se o analista opera no lugar de *a*, e não no de *S2*, não é isso que ele prolonga, mas o que supostamente interrompe, ou contribui para interromper. O que a análise aponta é que não há um saber a ser produzido, mas um saber sobre quem fala e em nome de quê fala.

NS: A cultura prometeria uma coisa que a análise teria o poder de frustrar.

TCS: Quando Freud entra nessa, o faz prolongando um pouco o que já é o funcionamento da sociedade científica. Mas, me parece, que o *Seminário 17* traz uma resposta a essa questão do que pode então...

MCA: Freud não prolonga o que já é o funcionamento da cultura, mas o que disso fracassa. Aparece a repetição. Freud delimita que na via do saber se encontra o fracasso. Ele se pergunta o que fazer com a repetição. Por esse caminho já não se trata mais da via do saber.

TCS: Mas ele responde pela via do saber quando afirma que nesse lugar temos que construir. E Lacan também responde assim, uma vez que o passe é uma construção de saber. É por isso que esse texto de Miller é interessante porque implica em colocar em questão a ciência, a psicanálise e o próprio passe! O passe é uma espécie de "é a última história que eu conto", "esse é o meu mito final, fico com esse e deixo o resto para lá" (risos).

Sigamos em frente.

Depois de ter feito essa pontuação, prossegue Miller, "a segunda resposta que Lacan não deu, pelo discurso do mestre, distancia, pelo contrário, a psicoterapia, pois a coloca no registro do avesso da psicanálise" (p.18), isto é, distancia a psicanálise da psicoterapia.

Miller trabalha a idéia de que uma resposta seria o contrário da outra. Eu estou dizendo algo um pouco diferente. Afirmo que Lacan efetivamente deu a primeira resposta. De fato, ele colocou a psicanálise como precisando, necessariamente, se servir da psicoterapia. Quanto à segunda resposta – e eu penso que o *Seminário 17* é uma segunda resposta -, Lacan não diz que a psicoterapia é da ordem do discurso do mestre, mas poderia ter dito sem problema nenhum, porque o que importa é que, nesse seminário, ele coloca bastante bem de que maneira uma análise pode barrar o avanço do desejo de saber. Esse é o modo como eu sintetizaria essa relação.

No entanto, me parece que, para Miller, não é isso o que é importante nesse texto, mas sim traçar duas respostas possíveis sobre a relação entre psicanálise e psicoterapia e explorar alguma coisa que Lacan realmente disse. Miller diz que a terceira resposta foi aquela que foi dada e que passou largamente despercebida nas suas conseqüências e que brilha na sua simplicidade. Ela enuncia simplesmente, como traço distintivo da psicoterapia, o sentido, e isso é tudo - há enfim alguns detalhes ornamentais para fazer rir do sentido. Miller cita Lacan: "A psicoterapia especula sobre o sentido e é isso que faz sua diferença com relação à psicanálise" (p.18-19).

Miller afirma que Lacan debocha um pouco do sentido, do sentido sexual, mas também do bom senso e do senso comum. Afirma que Lacan debocha mais ainda na medida em que ele assinala – trata-se de um pequeno detalhe que tem hoje uma outra ressonância - que "pensaríamos que a vertente do sentido é aquela da análise" (p.19). A psicanálise seria da vertente do sentido.

Isso tem uma outra ressonância na leitura de Miller. Acho que é uma leitura dele, uma observação que, realmente, é só dele. É o ponto de toque dele, na medida em que Miller denuncia que Lacan fez um esforço monumental para estruturar o que de uma análise é da ordem do sentido.

Até certo ponto isso é inevitável porque, se lermos os autores que trataram da entrada da psicanálise na França, veremos que ela se deu pela via da hermenêutica e sempre alimentou uma profunda aversão à vertente da análise supostamente científica, a vertente mais metapsicológica, mais econômica, privilegiando sempre a vertente do sentido. Desse modo, Lacan não teria feito muito mais do que seguir a inspiração da sua língua, a da sua cultura, a de seu tempo. Mas, devemos a Lacan uma reintrodução da lógica da ciência pela vertente do sentido, produzindo uma coisa

original na história do movimento psicanalítico, que sempre caminhou no sentido de divorciar o Freud cientista do Freud intérprete, analista, de divorciar o método analítico da teoria analítica. Pela vertente do sentido, então, Lacan reconstrói a lógica científica.

No entanto, o que Miller denuncia é que esse movimento só fez reforçar a dimensão do sentido. Ele faz alguns apontamentos tais como:

Sentido = sujeito = sintoma

Sentido = efeito de significante, onde, mesmo a separação entre significante e sentido que Lacan promoveu no segundo tempo de seu ensino, não chegou a esvaziar o valor que a interpretação do sentido cifrado entre significantes manteve na lógica da obra. Embora o significante não seja da ordem do sentido, o que deveria interessar ao analista é a cifra, o sentido da cifra, o saber suposto no encadeamento entre significantes.

Miller, então, propõe aqui - e esse seria um outro ponto, o ponto de nó - que há uma virada em Lacan que vai de uma semantofilia a uma semantofobia. Marco, então, aqui, dois pontos. O primeiro deles é o momento em que se dá essa virada, aquele em que a difusão da psicanálise alcança a cultura e se mistura aos discursos da liberação sexual, da confusão entre gerações e do feminismo. Nesse momento, então, Lacan passa a valorizar progressivamente o matema enquanto um modo de transmissão que prescinde de palavras. Neste momento, quero lembrar aqui o conceito de discurso, tal como Lacan o define no *Seminário 17*, como "o que não precisa de palavras", um matema que transmite integralmente uma relação sem precisar falar.

O matema permite, então, uma transmissão fora do sentido. Mas precisamos ser cuidadosos com o manejo do matema porque ele é uma estrutura. Há momentos em que eu percebo que Miller identifica sentido/sujeito/significante/estrutura; há momentos em que ele apresenta o que é da ordem da estrutura como estando fora do sentido. Para mim, isso é o mais altamente problemático. Para mim, só faz sentido dizer que Lacan trabalhou na direção do sentido durante o seu primeiro ensino, se tomarmos a estrutura como saber no real, e, portanto, como sentido. Em minha opinião, se colocarmos a estrutura como fora do sentido, toda a tese de que o primeiro ensino de Lacan é dominado pela questão do sentido balança, ela já não se garante.

O mais essencial, realmente, ao movimento de Lacan é a introdução da estrutura. Se alguém me disser que coloco um saber no real no lugar da estrutura, eu aceito! E a partir disso eu aceito, então, que o que está comprometido com o estruturalismo caminha na direção de fortalecer a crença no sentido. Mas se os matemas e a estrutura forem colocados fora do sentido, bem... aí, eu já não consigo reconhecer essa descontinuidade na obra de Lacan. Para mim esse é o ponto de elaboração mais difícil.

A idéia que Miller vai defender a partir daqui é a de que o nó borromeano substitui o *point de capiton*, na medida em que, justamente, o nó borromeano não fornece um *point de capiton*.

Quando Miller diz isso, eu fico com a impressão de que, na verdade, estamos falando de duas modalidades de estrutura, e não de uma estrutura e de um "fora da estrutura". Mas de uma estrutura que favorece a relação sexual, a capitonagem significante/significado, a produção de sentido ou de significação, ainda que essa estrutura seja, por definição, vazia de sentido, pois o significante não tem sentido.

Há uma outra estrutura, e é a que nos interessa examinar: aquela onde iremos prescindir da noção de "sujeito = significação = sentido", aquela onde nós não vamos trabalhar com a relação entre um significante e outro significante,

implicando que um significante represente um sujeito para outro significante e que, a partir daí, se produza sentido ou significação. Abandonaremos esse modelo lingüístico e substituiremos a noção de *sujeito* pela de *ser falante*.

Vou, inclusive, manter a expressão *ser falante* e não *falasser* porque, em francês, temos um jogo de palavras entre *parlêtre* e *paraître*. A razão de se utilizar *parlêtre* é que essa palavra evoca *paraître*, evoca o falante e o semblante. Em português, a palavra *ser falante* pode ressoar como *semblante*, *serblante*. Podemos fazer a mesma coisa que se faz em francês com *parlêtre* e *paraître* quando se coloca a letra "l" entre parênteses para provocar a homofonia. Em português, se colocarmos a letra "b" entre parênteses, a gente quase provoca esse efeito do semblante. O falante é um semblante. O esforço, então, seria o de diferenciar o semblante - que é o ser falante - da noção de sujeito. Ou seja, para trabalhar, temos que afastar o semblante de noções tais como sentido, significação, etc.

A fala do falante não produz significação ou sentido, mas uma cadeia como nó. Vejam que essa é uma modalidade de amarração diferente da capitonagem. O nó funciona por suplência e não por significação. O efeito, pelo lado do *point de capiton,* é metáfora, é significação sexual, enquanto que pelo lado do nó borromeano toda fala é fora do sentido, é gozo, falar é gozar. Do lado da capitonagem, falar não é gozar. Por essa via, o gozo, quando há, é gozo sexual. Quando se consegue promover a substituição de um significante por outro significante há gozo sexual. Há gozo marcado pela castração.

Quando dizemos que falar é gozar, temos que nos interrogar que lugar dar à palavra castração. Eu consigo evocar muito mais facilmente que uma fala requeira, por acréscimo, algo que a suplemente, se eu imaginar que toda fala é fora do sentido.

Isso não é um ponto que eu considere que estaríamos explorando, hoje, de modo suficiente. Do mesmo modo, o matema $S(\not{A})$ é uma indicação de um dos caminhos que vamos percorrer. A elucidação desse matema e a elucidação da palavra, do *point de capiton* ao nó ou do sujeito do significante ao ser falante.

Há aí uma descontinuidade a ser explorada, inclusive, do ponto de vista de uma geometria. Enquanto a noção de *point de capiton* remete a uma geometria das linhas e superfícies, as cordas encadeadas borromeanamente implicam outras possibilidades de amarração. Trata-se de outra maneira de conceber conjunção e disjunção.

O que nos importa nesse texto precisamente?

Ao final da parte intitulada "A psicanálise fora de sentido" (p.22), Miller diz o seguinte: "É precisamente de uma psicanálise sem *point de capiton* que esse ensino [o último ensino] testemunha, inclusive na sua forma. O *point de capiton* é um fenômeno de sentido e, é precisamente a isso que convém renunciar, lá onde é o fora-do-sentido que dominaria o negócio. Eu notaria que a noção mesma de ponto é interrogada por Lacan a partir do seu nó. Essa noção mesma de um ponto é colocada em causa desde o *Seminário 20: Mais Ainda,* capítulo X, o capítulo dos nós de barbante, lá onde Lacan anuncia seu interesse pelo nó borromeano, página 160. Vocês verão que, muito precisamente, e desde o inicio, Lacan coloca em questão o fato de que a noção de ponto seja sustentável".

"Ela é sustentável, com efeito, quando nós temos linhas e superfícies, mas quando nós temos cordas que são encadeadas, é a noção mesma de ponto que falta a vocês. O termo *point de capiton* é um termo final, um ponto de retrocesso a partir do qual uma trajetória de uma experiência se ordena, se re-significa e se re-subjetiva. É justamente isto que coloca em questão a psicanálise fora-do-sentido. Ela coloca em questão o conceito mesmo de finitude".

A partir daqui, Miller começa a derrubar o passe, ou seja, a lógica borromeana, a lógica do encadeamento por suplência produz uma série que não tem fim. A idéia de análise como uma série que não tem fim desmente, francamente, a noção de um fim de análise. Isso é fabuloso. Realmente, o ultimo fetiche foi à missa.

A questão de ordem lógica é a seguinte: se uma série não tem fim, onde é que ela se interrompe?

Miller toma outra frase de Lacan, notada nas suas conferências publicadas no número 6/7 de *Scilicet*, do final de 1965 e observa: "notou-se com surpresa essas palavras segundo as quais uma análise não deve ser levada muito longe: 'Quando o analisando pensa que ele é feliz em viver, é suficiente'" (P 23). E acrescenta que "é para os americanos que Lacan disse isso, pois a busca da felicidade é o fundamento do conjunto que eles formam como nação. Mas nós lemos também no seminário de 8 de abril de 1975: 'Cada um sabe que a análise tem bons efeitos, que só duram um certo tempo. Isso não impede que seja uma trégua, e que seja melhor do que fazer nada' ". Prossegue um pouco mais adiante, ainda citando Lacan: "Finalmente o passe, quando o passamos, é uma pequena história que se conta". "O passe como *point de capiton*, o passe-relâmpago do qual Lacan pôde falar, o passe-história, o passe-relato, é evidentemente relativizado no regime da psicanálise fora-do-sentido. É - termo que eu utilizo aqui, mas que é fundamental nesse registro - uma elucubração. Há boas elucubrações, mas a promoção mesma do termo elucubração no último ensino de Lacan traduz essa relação entre o fora-do-sentido e, depois, os artifícios do sentido".

Os relatos dos passes são elucubrações. Dado que tudo está fora do sentido, o passe é uma elucubração de sentido. Isso, entretanto, não anula o passe, porém coloca em jogo que as verdades são sólidos. Temos aqui mais uma frase como ponto de referência: "É preciso se acostumar com isso, é que as verdades são sólidos", elas têm diferentes facetas. "As verdades são sólidos, nós é que devemos ser tão sólidos quanto as verdades" (p.24)[40].

Como vamos interpretar a questão da solidez da verdade?

As verdades são sólidos. Eu encaminharia esse raciocínio da mesma maneira que Lacan expõe, no *Seminário 20*, a substância gozante. O que é da ordem da verdade não é, simplesmente, efeito de significante. Em contrapartida, quando valorizamos muito a dimensão metafórica da linguagem, a impressão que temos é a de que as verdades são incorporais, não são incorporadas. Quando tomamos a vertente do falar como gozar, isto é, quando partimos do ser falante, há uma consistência na verdade que não é simplesmente da ordem da cifra significante. Ali, a verdade tem relação com o gozo. Por outro lado, se a verdade é sólida como *das Ding*, ela tem muitas facetas. Tendo muitas facetas, é preciso que tomemos o sólido como algo que possui muitas facetas e que não levemos muito seriamente as facetas. Isso coincide com a idéia de versão, de série sem fim e etc. Se tomamos a verdade como nó, por outro lado, com respeito à regra analítica, cada verdade é uma verdade. Elas são uma a uma e não tão sólidas quanto a verdade Coisa, a verdade *Ding*.

Tomada uma a uma, elas valem o quanto pesam. Desse modo, a regra analítica era "vai falando, continua a saber", pois, na medida em que se continua a saber, as identificações vão despencando mesmo e o sujeito verá que tudo o que ele disse ontem é uma grande bobagem. Quanto à regra analítica, isso as relativiza. Quando a verdade é sólida não haveria uma verdade mais verdadeira a atingir. Entretanto,

[40] "Il faut se faire à ça, c'est que les verités sont des solides, comme dit Lacan. Il y a differents faces et, selon le point òu on est, selon l'angle, la perspective, on aperçoit autre chose. ....a nous d'être si solides que les verités".

somos capturados na miragem do ultrapassamento das versões e da possibilidade de tocar *das Ding*.

Nós não trabalhamos bem essa parte hoje e eu penso que essa é a parte mais interessante desse texto: "não há além". Quando trabalhamos com a idéia de série sem fim, temos, justamente, que abolir a idéia de ultrapassamento. Quando trabalhamos com a idéia de metáfora, trabalhamos com a idéia de esvaziamento do sentido, de queda das identificações e com a idéia da transposição de um limite, de atravessamento da fantasia, o que quer dizer um momento, um acontecimento, uma virada ou algo da ordem do que Miller diz ser "um milagre". Quando se leva a sério a idéia da "grande sacada" e de "transposição", isso é um milagre. É quando os relatos de passe quase se confundem com testemunhos do milagre da cura em análise.

CP: Na página 23, Miller associa a idéia de passe com o saber fazer. Você estava colocando o passe como a última mentira. O saber fazer a que eu me refiro tem a ver com o ato e não com o relato. Eu não sei se eu não entendi, não sei o que você acha disso.

TCA: Acho que Miller não explorou isso. Nesse momento do texto o que interessa a ele, efetivamente, é mostrar que o relato do passe, que a história que se conta e que poderíamos ver como uma verdade final, como um momento de acabamento, não passa de uma história, de mais uma, o que é escandaloso.

Não podemos perder esse momento, pois a quem se trata de escandalizar? É mesmo um esforço de ridicularizar algo que se construiu com tanto trabalho. E é essa idéia que ele vai levar até o final. Miller não trabalhará o saber-fazer como uma alternativa, talvez, a essa visão do passe como atravessamento. Ele não vai tratar disso no momento.

CP: Trata-se de duas coisas antagônicas. Uma seria...

TCS: Mas isso é evidente. Eu dispensei discutir isso porque achei que era evidente que, por aqui, ele não encaminha nada que esclareça em que "saber-fazer" é diferente de atravessar a fantasia. Esse é um dos problemas que temos que esclarecer. Atravessar a fantasia é uma coisa, saber-fazer é outra. São duas proposições diferentes.

Miller não trabalhou isso. Ele soltou isso aqui e eu larguei de lado porque achei que ele não foi feliz, não foi um bom momento de soltar essa expressão. Deixemos isso para quando tivermos que diferençar o impasse do atravessamento da fantasia, o acontecimento relâmpago, etc., de identificação ao sintoma. Nesse momento, então, teremos com que operar para fazer essa diferença.

Vamos concluir essa parte, antes de entrar no sub-item "O nó borromeano, uma relação". A discussão que nos interessa - a partir da questão de que a verdade tem relação com o corpo, tem relação com a substância gozante - é que vai ser preciso rediscutir a relação entre sintoma e fantasma. Até aqui tínhamos uma versão bastante simples: as psicoterapias tratam o sintoma, reduzem o sofrimento do sintoma, e a psicanálise é melhor porque ela sabe que atrás do sintoma tem o fantasma, então, ela trabalha com a rememoração e a repetição e, principalmente, a psicanálise promove um atravessamento do fantasma e, portanto, uma relação nova com o gozo.

Até então o sujeito ficava divido no sofrimento do fantasma e, lá, entre o gozo com o sofrimento do sintoma e o gozo com o fantasma. Uma análise promoveria, então, o atravessamento disso.

Uma série de redefinições coloca em risco a dicotomia sintoma/fantasma. A idéia do fora-do-sentido reunifica sintoma e fantasma e, portanto, abole a diferença entre principio do prazer e além do

principio do prazer. Isso é alguma coisa que, para mim, é fundamental e para a qual eu gostaria de chamar a atenção. Há coisas nesse texto que são mesmo da ordem do escândalo e que merecem um exame profundo antes que façamos uma lavagem cerebral.

Numa teoria do nó borromeano não há mais além do principio do prazer, o que é equivalente a dizer que não há mais primazia do simbólico!

"Falar é gozar" implica em rebaixar o que está além do principio do prazer ao nível do que está no principio do prazer. Não temos mais "o gozo", temos "os gozos".

Há, portanto, o risco da reificação, não há mais para além, não há mais transcendência, não há mais nenhuma instância "fora". Eu acho que esse ponto é o mais interessante se eu pensar na lógica de meus últimos seminários. Comecei no *Seminário 7,* chamando a atenção para a questão do gozo como transgressão. No *Seminário 17,* veio a idéia de que não se transgride nada, de que não há nada a ser transgredido ou a atravessar. Depois, trabalhamos no *Seminário 20* a questão do falar como equivalendo ao gozar. Agora, há outros tantos elementos que não apareceram no trabalho do *Seminário 20*. Pelo contrário, no *Seminário 20* Lacan marca bem a diferença entre o gozo útil e o gozo que não serve para nada. Se abolirmos a diferença entre o principio do prazer e o além do principio do prazer, nós teremos que dizer que nenhum gozo serve para nada!

No próximo capítulo quero me centrar nas conseqüências do que representa afirmar que não há para além. Não é qualquer coisa!

Aula 7: 14/08/02[41]

Tania Coelho dos Santos: Da vez passada, eu saltei o texto "O real é sem lei", terceiro em nossa seqüência de textos, indo direto para o "Psicanálise pura, psicanálise aplicada e psicoterapia". Isso se deve ao grande número de textos sobre esse assunto que estou escrevendo neste momento. No próximo encontro voltaremos à nossa seqüência habitual. De qualquer forma, esses três textos são repetitivos em certos pontos. No entanto, como Miller repete esses pontos de maneira diferente, essa repetição diferencial também nos ensina muita coisa. Coisas que foram ditas de um jeito são, posteriormente, retomadas de uma outra forma, o que nos possibilita não cair em alguns pontos de dificuldade.

Quando conclui nosso último encontro, eu me lembro de ter chamado a atenção para o fato de que esse esforço de Miller no sentido de elucidar o conceito de real para além do semblante, para além do objeto *a*, para além do sentido, um real no qual o saber suposto não se coordenaria a um saber no real, um real esvaziado de todo saber, eu chamava a atenção para o fato de que, com respeito a isso, nós esbarrávamos num ponto de dificuldade. Por que? Quando Miller homologa que no real não há ciência, não há conhecimento, não há lei, não há sentido, não há estrutura, quando ele afirma que o real é fora do sentido, isso esbarra num ponto de dificuldade: a experiência analítica é estruturada. Desse modo, os efeitos que essa experiência provoca, sejam eles de sentido ou de não-sentido, requerem uma estruturação. Por essa razão, penso que deveríamos colocar em suspensão esse ponto que se refere à ausência de estrutura, para ser investigado mais cuidadosamente em remissões futuras.

Como poderia a experiência analítica - uma experiência promovida a partir de uma

[41] Transcrição de Lícia Marques.

valorização do sintoma - ser levada adiante nessa direção, se não acreditássemos que há qualquer coisa, a nível do real, que comparece de modo repetitivo e inerte, como uma escritura?

Adianto isso porque meus comentários seguirão essa direção: não me parece problemático esvaziar o real de saber ou de sentido; no entanto, me parece altamente problemático homologar estrutura e sentido.

Ondina Machado: Onde isso está situado no texto?

TCS: Na página 26 da tradução em português.

OM: Sim ,é isso. "Ele desclassificou, é claro, seu conceito de linguagem, e também o conceito de estrutura, que não é mais colocado no nível do real". Ma isso não seria no sentido de que ele desclassificou o conceito de linguagem e também o conceito de estrutura em relação à linguagem?

TCS: Esse é um encaminhamento possível. Vejamos o último parágrafo da pág. 25. Ali, Miller fala da desvalorização da palavra e diz que o sentido só entra em fórmulas onde é a imbecilidade que o caracteriza e, além disso, "é um tiro na linguagem. Lacan que a havia colocado no nível da estrutura, da estrutura essencial, e mesmo que, no "L'etourdit", em 1972, colocava essa estrutura no nível do real. 'A estrutura é o real', dizia ele ainda. Mas quando ele trouxe alíngua, imediatamente, da linguagem, como da gramática, como da estrutura, ele não fez mais que elucubrações".

OM: Entendo que alíngua é uma elucubração. A linguagem precisa de estrutura, mas alíngua não precisa de estrutura. Ela própria é uma elucubração.

TCS: Não, ao contrário, a linguagem é que é uma elucubração sobre alíngua. Alíngua é real, a linguagem é uma elucubração. Não é possível separarmos linguagem e estrutura. Podemos até tentar, mas... Agora, dizer que "alíngua possa não ser estruturada" é somente uma forma de deslocar o problema. Se alíngua é efeito de estrutura, ela, enquanto efeito de estrutura, é estruturada.

Eu discuti essa questão com Marie-Hélène Brousse acerca das comunidades de gozo, isto é, as comunidades que se erguem em torno de um objeto *a*. Sobre isso, eu levantei a questão do individualismo. No limite, a questão que teríamos que responder é a seguinte: como essas comunidades conseguiriam localizar um ponto de interseção se, de fato, se tratasse do a de cada um? Pela via do objeto *a*, pela via da singularidade absoluta, teríamos um hiato entre o *a* de cada um e a constituição de uma comunidade, qualquer que fosse ela. Ela, então, me respondeu dizendo que não há objeto *a*, não há singular, que não seja articulado ou efeito de uma estrutura de linguagem. Ainda que o *a* seja da ordem da alíngua, aquilo que o constitui e o determina é da ordem da linguagem. Dessa maneira, penso que ela tocou bem no ponto: me parece que ela esclarece que não há efeito de estrutura que não seja, ele próprio, estruturado e estruturante. No mínimo, é preciso coordenar uma coisa com a outra. Não é possível "disjuntar" uma coisa da outra.

O esforço aqui é o de fazer uma disjunção entre o *a* - como efeito de estrutura, efeito de linguagem - que, embora não seja significante, é significantizável, vez que funciona numa economia onde pode ser equivalente ao significante. Embora o *a* não seja significante, ele pode funcionar como elemento numa estrutura significante

O problema é quando se diz que o real não é o *a*, quando se tenta extrair o real fora de tudo isso. Sobre essa extração, ainda é preciso que avancemos bastante. Estamos longe de ter alcançado clareza suficiente com relação a esse passo.

Assimilar essa disjunção como uma fórmula é facílimo. Tenho visto, com freqüência, um manejo da disjunção entre o saber e o real como se maneja uma fórmula. No entanto, não me parece que a

tarefa de circunscrever de que isso se trata seja tão fácil assim.

Penso que é um desafio clínico podermos demonstrar que determinado fenômeno clínico é real nada tendo a ver com a estrutura ou com o semblante. Mostrar isso, fazer isso operar, demonstrar como é isso, como isso se situa fora da estrutura, é, ao meu ver, um desafio na clínica.

O objeto *a* já estava aí para indicar um ponto ou um elemento que não é da ordem do significante, mas que pode até funcionar numa cadeia de significante. $ desejo de *a* - $ ◊ *a* -, a estrutura do fantasma, já faculta a articulação do elemento significante com alguma coisa que não é da ordem do significante, mas uma imagem, um som, uma voz, enfim, algo que tem uma outra densidade. Difícil é pensar no real sem nenhuma estrutura, nenhuma marca...

Maria Cristina Antunes: Sem estrutura, operar com o que? Como seria possível operar com uma coisa que não pode ser capturada em aparelho algum?

TCS: Essa perspectiva da psicanálise fora do sentido pode dar lugar a uma prática analítica em que "fora do sentido" significa apenas contrariar o sentido. Eu posso me fazer de espírito de porco: "não compreendo, não compreendo, não compreendo...". Eu posso introduzir o fora do sentido no campo analítico apenas me fazendo de imbecil. Certamente isso funciona. Mas o que é evidente pra mim é que até a imbecilidade é estruturada. Só é possível brincar disso com um sujeito que encadeie, porque se eu fizer isso com um sujeito que não encadeie nada com nada...

MCS: Eu fiquei pensando naquele paciente que nos chega não compreendendo nada. Se ele não compreende e eu digo que eu também não, como vai se dar uma análise?

TCS: Ficam os dois perdidos.

Continuemos com o texto na página 26. Miller fala do momento em que Lacan procedeu vários exorcismos na psicanálise. "Ele exorciza o todo. Ele exorciza também [...] o ser [...] por suas finalidades com o sentido. E tudo isso em benefício do real, antinômico ao sentido, antinômico à lei, antinômico à estrutura, impossível de ser negativizado. O real é o nome positivo do fora-do-sentido, se bem que dar nomes coloca aqui efetivamente um problema".

Temos, então, a questão da não-relação sexual, a questão da antinomia do real ao sentido, à lei, à estrutura, o real impossível de ser negativizado. O real é o nome positivo do fora do sentido, mas dar nomes coloca aqui, efetivamente, um problema: é preciso nomear porque, se não nomearmos, não temos como justificar que se trata do real. Como afirmar que algo é da ordem do real sem o recurso ao nome para cingir esse ponto? Porém, na medida em que nomeamos, demonstramos que se trata de algo que é um elemento numa estrutura.

Essa é a questão da ciência. Quando a ciência diz que o real é racional, trata-se, simplesmente, de acreditar que o não sentido se limita pelo sentido. Isso não significa, de modo algum, dizer que a razão esgota, através do sentido, tudo o que há. É a razão que delimita o que tem sentido e o que não tem. Sem a estrutura não há real. A estrutura é absolutamente consubstancial ao que quer que se possa dizer fora do sentido. Ela não funciona fora disso. A não-relação sexual não é uma entidade em si, é um ponto numa estrutura.

Nós já havíamos visto antes o ponto mais importante nesse texto: o salto entre o *point de capton* - na medida em que trata de fazer uma relação entre dois significantes - e o nó borromeano, que implica sempre três rodelas de barbante.

Temos, então, uma oposição entre a estrutura do estruturalismo lingüístico e o nó borromeano. Penso que podemos compreender muito melhor se nos disserem, então, que nesse novo real a estrutura, ou o que o estrutura, não é da ordem do estruturalismo lingüístico. O nó borromeano é o que provê uma outra

maneira de conceber onde esse real se articula numa estrutura qualquer que seja ela. O nó, então, é diferente do *point de capton*.

Da última vez, eu chamei a atenção para alguma coisa que deve se tomar como eixo da nossa investigação: a diferença entre o termo sujeito - que é resultado do que um significante representa para outro significante e, portanto, funciona na economia do modelo lingüístico - e essa outra noção que é a noção de ser falante. E, somente à título de formar nosso vocabulário, eu também chamei a atenção para o fato de que a noção de ser falante é equivalente, a meu ver, à noção de semblante. Em francês há uma homofonia entre as palavras *parletre* e *parêtre* que não é traduzível para o português, uma vez que não conseguimos reproduzir a homofonia entre falasser e parecer. Desse modo, me parece que a forma mais feliz é a da equivalência entre ser falante e semblante. Se colocarmos as duas palavras juntas, obteremos um efeito bastante próximo apenas suprimindo algumas letras. O ser falante é o semblante. Dessa maneira, reproduzimos a homofonia entre *parlêtre e paraître* do francês..

OM: Miller está fazendo uma diferença entre a estrutura e o nó. Você situou que se a gente pensar no estruturalismo da lingüística... Em que outro estruturalismo que não o da lingüística poderíamos pensar para fazer essa oposição?

TCS: O da topologia.

OM: Mas se pode falar de estrutura na topologia?

TCS: Por que não? É uma estrutura. Quem disse que a estrutura tem que ser lingüística? Só porque deu origem ao movimento do estruturalismo? A palavra "estruturalismo" ficou homologada a um movimento que partiu da lingüística de Saussure, mas a palavra "estrutura" não se reduz à estrutura lingüística. Há "n" modos de estrutura. É, realmente, um preconceito histórico a tendência a se pensar a estrutura apenas como estruturalismo.

OM: Eu tinha entendido de outra maneira. Eu tinha entendido que a estrutura fazia parte do que ele chama de campo, que é o que ele liga à superfície. Quanto ao nó não, pensei que ele estaria fora da superfície e, então, não seria necessária a idéia de estrutura para sustentar o nó. O nó se formaria de qualquer jeito. A estrutura não se define justamente porque um elemento dá significado ao outro em função da posição que ele ocupa na cadeia?

TCS: De jeito nenhum.

OM: Pelo menos é a combinatória dos elementos que cria a estrutura.

TCS: Essa é uma das maneiras de pensar a estrutura. É claro que nós elevamos esse modelo à uma espécie de dogma, mas não há nenhuma razão para que seja isso.

Voltamos à discussão sobre ciência, ciência moderna e ciência contemporânea. Os modelos, os regimes de pensamento nas ciências são múltiplos. Não há nenhuma razão para pensarmos que o que até então vigorou como modelo, como ciência, como razão, seja ainda aquilo que opera na ciência hoje.

OM: Sim, mas, então haveria uma redefinição da idéia de estrutura... Eu não penso só a partir do ponto de vista lingüístico. Eu penso que a estrutura é uma combinatória de elementos, não importa que tipo de elementos, se elementos lingüísticos...

TCS: Mas o nó é uma combinatória...

OM: Sim, mas é que mais adiante Miller vai dizer isso, vai dizer que cada barbante é um barbante, que um barbante não tem nada a ver com outro barbante, uma rodela com outra rodela.

TCS: A gente volta ao problema anterior: isso tudo seria verdade se nós não tivéssemos partindo da experiência analítica.

Lúcia Marques: Mas Tânia, qual seria, então, a diferença de colocar o real nesse estruturalismo topológico retirando-o do lingüístico?

TCS: Ela passa pela diferença entre "sujeito" e "ser falante". Quando pensamos o sujeito, pensamos na primazia de um Outro prévio que constitui o sujeito como

significação. A passagem do estruturalismo do tipo lingüístico para uma outra modalidade, um outro regime, uma outra maneira onde o real, o simbólico e o imaginário se estruturaram entre si, é que, nessa outra maneira, não há primazia do simbólico, então, não há anterioridade da estrutura. A estrutura se presentifica pela maneira como os nós se amarram ou se desamarram sem que se suponha a existência de uma modalidade de amarração hegemônica sobre as outras. Então, me parece que há a passagem de um regime de estruturação mais rígido para um outro regime, mais flexível. Há uma flexibilização dos nós. Isso não significa, exatamente, que não haja estrutura. Isso não é possível.

Pensar a partir do nó é pensar um arranjo, uma estruturação, uma ordenação possível. A estrutura quer dizer apenas ordenação. Não precisamos achar que estrutura é, necessariamente, aquele regime. Penso que a palavra estrutura é uma palavra que vem muito mais na herança da questão do modelo da ciência, ou da razão, ou da lógica, ou da racionalidade, do que de alguma coisa que precise desse ou daquele predicado. A não ser que se esteja querendo mesmo marcar a diferença entre o nó e a estrutura tal como ela foi definida até então.

O que me importa, efetivamente, é que há arranjo, há estruturação, há enodamentos. E na medida em que há arranjos, há um corte que é analisado, que é logificado, um corte sobre o qual se pode pensar.

Acho que às vezes a gente força um pouco demais essa disjunção. Há disjunção, mas não há como escapar da estrutura. O simples fato de Miller estar tentando traçar o que é, dizer o que é, já o coloca no regime da estrutura. Não sei se foi o próprio Miller quem disse que não há nenhuma escritura - vamos supor que o nó seja apenas uma estrutura - que não seja traduzível na linguagem comum. Se não pudermos falar sobre um arranjo, que valor isso tem? Não adianta dizer: "Ah! Está aqui o nó." É preciso que o que fazemos seja traduzido na língua que falamos. Se não pudermos fazer isso, que valor isso terá?

O próprio Miller, em seu texto sobre "O último ensino de Lacan", critica as seitas borromeanas, critica as pessoas que acreditam que o nó se sustenta por si próprio. O nó só pode se sustentar, só pode consistir ou não consistir, em relação à língua que a gente fala. Se na língua que falamos não podemos dizer nada daquilo, para quê aquilo? Tudo vira cama de gato, uma brincadeira, um arranjo sem sentido. Só passa-tempo. Se pela via disso não vamos chegar naquilo, então é melhor fazer uma seita borromeana.

Parece-me que Miller, justamente, faz uma crítica à seita borromeana.

Nós temos o modelo, o estruturalismo lingüístico, a metáfora, o sujeito como significação, e nós temos alguma coisa nova com o nó, em que a primazia do simbólico declina fundamentalmente. É preciso pensar os três registros num regime de equivalência, daí a idéia de que eles são independentes entre si...

OM: O que marcou essa diferença para mim foi a história de que não há campo no nó, de que não há interior do nó, de que não tem nada que circunscreva o campo do nó. O nó pode ser de diferentes maneiras, pode ter diversas formatações, não há uma arrumação única.

Vanda Almeida: Mas, o que isso tem a ver?

OM: O fato de que eles são independentes. Na medida em que são independentes eles não se combinam entre si. Por isso que eu tinha conseguido fazer a diferença disso para, por exemplo, o regime do Nome-do-Pai, com o point de capiton. *O* point de capiton *tem uma estruturação que seria prévia, a partir da qual os elementos vão se combinar de diferentes formas, de diferentes maneiras, mas vão se combinar a partir de um determinado ponto.*

TCS: E no nó eles não vão se combinar?

OM: Eu pensei numa coisa muito mais plástica...

TCS: Sim, muito mais plástica. Você usou uma expressão: há um ganho de flexibilidade. Eu diria mais do que isso: há um desgaste, ou um declínio, da primazia do simbólico. Então, nós estamos conferindo aos outros elementos uma autonomia relativamente ao simbólico, supondo, inclusive, que possam haver arranjos onde o que domina é um outro elo que não o simbólico. No entanto, em nenhum momento nós perdemos de perspectiva que a única coisa que pode constituir um fato analítico é a combinação de nós. Independentes ou autônomos, não haverá um fato analítico. A psicanálise acabou?. Os nós nos interessam na medida em que eles se combinam e nós não temos como abordar a combinatória, qualquer que seja ela, senão usando a linguagem. Então, os nós são mais flexíveis? Certamente que sim. Mas eles são avessos a qualquer estrutura? Se forem, não há nada a dizer. Seremos uma comunidade do silêncio absoluto.

É um pouco isso o que eu estou tentando entender. É claro que Miller, às vazes no esforço de romper certos preconceitos, diz coisas muito arrojadas e temos que medir como compreendê-lo à luz das dificuldades da nossa prática.. Se, de fato, apostarmos na absoluta autonomia dos nós, jamais tentaríamos fazer um estudo qualquer que seja para saber de que se trata. Pra quê?

Rosa Guedes: Seria impossível fazer isso.

TCS: Impossível e, além disso, haveria, na prática, um desestímulo a fazer isso: "não falem disso, não há nada a dizer". Nós estamos fazendo isso? Estamos evitando falar disso porque não há nada a dizer? Se nós estamos falando, mantemos a crença de que é possível fazer uma articulação entre uma coisa e outra.

MCA: Se não, não tem efeito no real e a gente cai na posição de Wittgenstein: sobre o que não se pode, deve-se calar. E aí, o que fazer da prática analítica se, no real, com as palavras, nós não podemos atingir?Essa é a posição de Wittgenstein. Milner faz uma discussão no final da sua Obra clara com relação a isso. Se adotarmos a posição do Wittgenstein, a idéia do silêncio e dos nós, então, o que fazer da prática analítica?

Nina Saroldi: Ele acabou como jardineiro.

MCA: Sim, porque não há mais como tocar o real em relação ao simbólico.

TCS: Penso que agora podemos dar uma virada. A partir dessa questão, vivemos o incômodo de separar os nós e a língua que a gente fala. A gente fala uma língua e a gente está aqui porque pode falar uma língua. Na medida em que separamos, efetivamente, o nó e a língua falada, caminhamos para alguma coisa do tipo: se entre os nós e a língua não há relação, então não há nada a dizer sobre a experiência analítica..

É a partir daqui que eu quero renovar a idéia de estrutura, tomando "estrutura" como sendo igual a "sinthoma", ou seja, o que me interessa não é mais a independência dos nós, mas a maneira como eles estão juntos.

OM: A maneira como eles se juntam, como se enodam.

TCS: Sim, a maneira como eles se enodam no sinthoma que é você, ela, ele, eu... enfim, no sintoma que cada um de nós somos enquanto seres falantes. Enquanto ser falante cada um de nós é um sinthoma.

A meu ver, esse é o ponto a partir de onde uma teoria dos nós, ao invés de excluir a idéia de estrutura, renova-a profundamente. Inclusive, vale a pena marcar, o tempo todo, em que isto é diferente do modelo lingüístico. No entanto, não vale a pena dizer que acabou a estrutura, pois se a estrutura acabar, acabou o sinthoma, não há mais sinthoma: os nós vão se arranjando e se combinando com uma liberdade que escapa a qualquer reificação. Contrariando tudo isso, nossa experiência demonstra que os sujeitos são muito rigidamente estruturados. Há uma consistência nos sintomas que mostra que os nós não se arrumam de qualquer jeito. O que limita a topologia, no sentido matemático e no

sentido psicanalítico, é que os nós com que a gente lida não se enodam "de trinta e seis maneiras", para usar a expressão de Lacan.

Ana Paula Sartori: [...] seria o clipe que muitas vezes mantém os registros amarrados. Não seria o sinthoma?

TCS: Esse clipe é essencial, é definidor. Um sujeito é o seu clipe. O ser falante é o seu clipe e isso não se arranja de qualquer jeito e, dessa forma, contrasta com uma suposta plasticidade dos nós. Então, me parece que seria mais justo dizer que do sujeito ao ser falante, ou que da significação ao nó borromeano, nós temos um ganho de liberdade, na medida em que nós lidamos com uma modalidade de estruturação muito mais flexível, mais aberta, mais livre, mas é justo dizer, ainda, que há também uma perda de flexibilidade, porque nós estamos encarando de frente, justamente, aquilo que na clínica aparece como não interpretável, como o que resiste à interpretação, o que comparece no mesmo lugar - o sinthoma. Sinthoma no sentido de sintoma com th, fundindo sintoma e fantasma, quer dizer, no sentido de alguma coisa que se apresenta como o nó essencial de um ser falante que não se deixa desfazer. Quando trazemos a teoria para o campo da clínica, a discussão metapsicológica fica bem mais próxima do chão, mais "pé na terra".

Então, partindo do Outro que nós, no estruturalismo lingüístico, tomávamos como o Outro prévio, o Outro da linguagem, no qual nós valorizávamos a própria estrutura de linguagem como o Outro do sujeito, onde isso nos levava? Nós dávamos muita importância à memória, ao inconsciente, à interpretação. Nós tomávamos o Outro como o Outro que Freud introduziu: o inconsciente, a memória, enfim, o que da linguagem é Outro e determina o sujeito como significação. Partindo do Outro prévio, ou se era neurótico, ou psicótico (Lacan achava que a perversão de verdade só existia na literatura). Logo, tudo que não entrava na classificação era exceção. Com a mudança de modelo ou de paradigma, a regra são os pacientes psicossomáticos, os indivíduos que agem impulsivamente ou, ainda, aqueles que eram conhecidos como borderline, inclassificáveis. Na mudança de modelo esses pacientes são, eles próprios, o novo modelo, ou seja, o que eles mostram é que o Outro, nessa perspectiva, é o corpo. O Outro não é a memória, não é a estrutura de linguagem, não é o inconsciente, é o corpo como impasse ou o nó. O corpo como Outro é o próprio nó.

O lugar de onde alguém fala, na medida em que sua fala presentifica uma modalidade única de gozar - de gozar da linguagem, de gozar do próprio corpo -, nessa perspectiva, aquele corpo falante é, ele próprio, o Outro.

LM: Isso é muito difícil de entender.

TCS: Eu estou tomando o sujeito pelo que ele tem de não interpretável desde Freud. Freud dizia que o limite da interpretação é aquilo que, no fantasma, aponta para o que no corpo se inscreveu como marca do gozo pulsional. Para Freud, o sujeito é exigência pulsional e elege um analista a partir do ponto em que o situa no lugar de um objeto de gozo a devorar, a defecar, a destruir, enfim... Há uma relação pulsional ao analista. Então, as relações que se baseiam na metáfora paterna, isto é, que situam o analista no lugar de alguém da história infantil, são analisáveis. É possível interpretar a partir do no lugar da mãe, do irmão, etc. Tudo isso é interpretável. Ao contrário, no ponto onde o Outro é o Outro do gozo, o ponto que trata do gozo com o corpo, isso, desde Freud, é não interpretável.

LM: Então, o que muda?

TCS: Essa é a própria inversão de perspectiva. Uma análise se dirige, visa esse outro Outro e não apenas o que a linguagem determina como efeito. Uma análise visa o que da linguagem se inscreve

como gozo de um corpo. É isso o que Lacan está chamando de nó.

LM: Quando eu ouvi falar do "real sem lei" eu fiquei com essa dúvida. Eu tinha entendido o real como isso que escapa, isso que faz parte da estrutura, mas que escapa à simbolização...

TCS: Você está falando do real como verdade, como enigma. A experiência analítica mostra isso: quanto mais se interpreta, mais a verdade escapa. A verdade tem essa propriedade de se relançar permanentemente como enigma. O gozo não. O gozo é o que a repetição mostra que volta sempre no mesmo lugar, que comparece como ponto de fixação uma vez que não se desloca como a verdade, mas comparece na repetição como alguma coisa que parece que não se move.

Nós continuamos operando com essa oposição, porém, antes, se tratava de reduzir o gozo pelo significante - e Freud lançou mão até da construção para incluir o gozo no campo do significante. E agora? Agora se trata de analisar "ao contrário", se trata de separar esse campo como o que é o mais próprio ao sujeito. Não se trata de incluir ou de reduzir esse campo ao Outro da linguagem, mas de separá-lo, de valorizá-lo, quer dizer, de destacar o que ele tem de único, de irredutível a qualquer formação significante e de esvaziar qualquer equivocação em relação a ele. Esse campo não é da ordem da verdade como enigma a ser decifrado e dissolvido.

A noção de sujeito privilegia a dimensão de enigma, enquanto que a noção de ser falante privilegia o gozo ou o nó, isto é, uma modalidade única, própria de se valer do Outro, ou seja, seu próprio corpo. O ser falante é tal qual goza.

Eu dei uma esticada nessa corda e isso vai facilitar bastante o nosso avanço nesse estudo.

Miller introduz com o "Exercício La Bruyère" (p.27), a perspectiva do sinthoma com th, chamando a atenção para a diferença entre Corneille e Racine. Ele diz que Corneille descreve os homens como eles deveriam ser, enquanto Racine os descreve tal como são.

Trata-se de um novo"Kant com Sade". Trocamos "Kant com Sade" por "Corneille e Racine" e veremos o que isso nos acrescenta. Temos aí uma duplicidade na constituição, herança da teoria do sujeito como significação, como enigma, como verdade, como interpretação. Temos essa dualidade infernal entre o sintoma e o fantasma, entre o que deveria ser e o que realmente é. Isso é um clássico da psicanálise! Desde "Os três ensaios sobre a sexualidade" Freud afirma que a neurose é o negativo da perversão. Lacan elevou essa afirmação à dignidade de uma grande questão filosófica, "Kant com Sade", mas não se trata de outra coisa: de um lado, um sujeito dividido, almejando conformar-se a um ideal que é sempre mais exigente do que aquilo que ele pode realizar e, de outro, o gozo que está em outro lugar, o gozo que é perverso, que é com o objeto *a*, um objeto qualquer, parcial, sem dignidade alguma. Essa divisão, é retomada através de um novo diálogo: "Corneille e Racine".

Miller diz que temos em Corneille uma alternativa, ou seja, ele diz que o corneliano se sai bem. Por que? Porque ele tem uma saída, uma alternativa, uma escolha. O kantiano também tem saída: sai pela identificação. A identificação propicia ao sujeito a possibilidade de, sem ser aquilo que almeja, se colocar no trabalho de construir esse ideal. Já o sadeano, em geral mais esperto, cai num dilema: o gozo a que ele almeja, que ele pretende, leva ao impasse. Como diz a máxima sadeano que Lacan inventou, se, de fato, cada um pode gozar do corpo do outro tanto quanto quiser, instaura-se uma lógica para todos e ninguém sobrevive. Esse é o ponto.

É por isso que não existe, e o trabalho da Nina mostra isso, que não existe uma comunidade sadeano, o que existe é uma moral de lobos. Que moral é essa? È preciso distinguir quem vai devorar e quem

será devorado, e daí a segregação. Por conseguinte, os grupos inventam aqueles que devem ficar do lado de fora e os que devem ficar do lado de dentro e, desse modo, entre nós, nós nos respeitamos e o resto é carniça. É assim que isso pode funcionar. A moral inserida em afirmações do tipo "os homens são como são" conduz ao dilema, entenda-se: ao impasse.

A palavra impasse aparece aqui nesse texto num momento muito feliz.

No texto de J.-A. Miller e E. Laurent, "O Outro que não existe e os seus comitês de ética", na parte que coube à Miller, ele faz a diferença entre o mal-estar e o impasse. Ele diz que o mal-estar na civilização é corneliano, é kantiano, ou seja, que a saída pela identificação leva ao perpétuo "eu não sou ainda", leva a um ideal a realizar que não se presentificou, que não se completou "ainda". Por outro lado, quando se abre mão da saída pela identificação e se assume que os homens são como são, cai-se num impasse, isto é, na relação ambivalente e narcísica de todos com todos. Todo mundo passa a valer, simultaneamente, para outro como objeto de admiração e como outro odiado. Essa é uma constelação em impasse, é o narcisismo, o imaginário, é no que deu nossas relações sociais no momento em que, sem a identificação, nós caímos no impasse das relações intersubjetivas.

Nina Saroldi; [Intervenção inaudível]. Estou pensando em termos bem kantianos.

TCS: É, mas se obedece na medida em que se tem a perspectiva de conformar seu eu ao ideal. Não se trata de uma obediência cega, não é uma obediência de cima para baixo. A obediência é um valor que constrange todos os homens, de modo que não há ninguém que possa se dizer não obediente. Aquele que diz que "os homens são como são", professa que não há obediência, que ninguém obedece a nada.

NS: Parece que a palavra obediência é uma palavra tabu em psicanálise: obediência. Eu acho que é preciso colocá-la também nesses termos: a referência a um ideal tem essa dimensão de uma obediência.

TCS: Pois é.

Então, a questão é poder sair ou não poder sair de um impasse. Eu acho que Miller comeu mosca nessa parte do texto porque, se de um lado, o kantiano sai pela identificação, por outro, o sadeano sai pela comunidade do gozo. Quando lemos *A filosofia da alcova*, fica claro que lobos não comem lobos e é por isso que a afirmação "os homens são como são", que levaria a um impasse, não chega aí. Uma vez que os grupos de lobos se auto-protegem ao mesmo tempo em que, à sua volta, se instalam as ovelhas, geralmente sonhando virar lobos, o que normalmente não acontece. Elas acabam comidas, simplesmente.

Será que as comunidades analíticas escapam a essa lógica? Ou será que são, justamente, as comunidades que mais tendem ao dilema? Em tese, uma comunidade analítica deve fugir da identificação ao ideal e à lógica ou o funcionamento do exército, da Igreja como fez a IPA. Como será que as comunidades lacanianas, que recusam esse modelo, resolvem o problema do dilema ou do impasse da afirmação "os homens são como são"? Sugiro que vocês observem e investiguem. Prevalece nelas a moral de lobos, isto é, prevalece a separação entre lobos e ovelhas? Ou há soluções criativas para essa questão?

Bem, continuemos.

Na vertente da identificação, se apostarmos na saída pela identificação, o risco é cair numa vida trágica, ou seja, quanto mais se avança na direção da identificação, mais se renuncia ao gozo:e então, é o mal-estar na civilização. Na outra direção, que saída? Neste ponto, Miller introduz a hipótese de que o real possa ser cômico, ou seja, introduz o *Witz*, a comicidade, como alternativa à moral de lobos.

OM: Seria o cômico na sua ligação com o passe, não é?

TCS: É. Daqui a pouco vamos chegar no passe.

Bem, é nessas condições que faz sentido pensar ou repensar a diferença entre psicanálise pura e psicanálise aplicada à terapêutica. Porque?

A idéia da psicanálise pura ou da psicanálise pela psicanálise se sustentava na idéia de um real estruturado pelo simbólico, na primazia do simbólico. Por essa via, a investigação analítica, promovia o relançamento da questão do desejo do sujeito como enigma até seu ponto limite: a delimitação do objeto *a*, ou seja, a delimitação de uma forma contingente, singular, de gozo: o objeto da fantasia. A possibilidade de nomear, cingir, circunscrever esse objeto não significante era seguida pelo esgotamento do campo significante. Então, é como se o objeto não significante norteasse a cadeia. Por esse caminho, se podia pensar um término possível para uma análise.

Toda a idéia do passe foi sustentada pelo fato de que se acreditava que, para além do sintoma, havia o fantasma, de que se acreditava que o fantasma era uma nuvem de significantes, mas que, ao fim e ao cabo, ele se mostraria firmemente ancorado num objeto de gozo. E do momento em que se decifrasse, em que se destacasse, a natureza desse objeto, se acreditava também que o sujeito poderia produzir um saber sobre aquilo que o dirige, que o governa, que, enfim, dá sentido à sua vida. Nos relatos de passe podemos observar que isso se dava nas análises a partir de um acontecimento, de uma experiência qualquer que mostrasse a insuficiência ou até mesmo a dependência da cadeia de significante de um objeto mais-de-gozar. Era uma saída da análise pela via dos "homens são como são".

Certamente, é nessa linha que Miller critica o "real com sentido". Este real era não apenas suposto saber, mas, no limite do saber suposto, dos enganos de uma análise, haveria nesse real algo da ordem de um saber que não seria simplesmente suposto, que estaria realmente encravado nesse real e esse saber é o próprio objeto *a* que, não sendo significante, poderia, entretanto, ser circunscrito a partir do campo do saber.

Na nova perspectiva - quer dizer, na perspectiva de um real sem sentido ou, pelo menos, na aposta num real que não é o objeto *a* uma vez que o objeto *a* é semblante -, a própria idéia do passe é, evidentemente, atingida em cheio. Tudo o que, num determinado momento, se pensou que seria da ordem da conclusão de uma análise, não será mais do que uma elucubração de saber acerca do real, vez que esse escaparia a qualquer produção dessa ordem.

Vamos, então, tentar pensar sobre isso. Eu convoco agora aqueles que, por conta de se tornarem analistas, por felicidade ou infelicidade, tiveram que fazer várias análises.

Na experiência de freqüentar uma análise, de construir algo da fantasia, de concluir ou de relançar uma análise, o que, efetivamente, se apresenta como impossível de incluir no campo de saber? Não seria o próprio fato de que se continua vivo? Não seria o fato de que não sabemos em que embrulhos nos meteremos mais adiante? Em português claro e distinto,: de que serve aquilo que se constrói numa análise, face ao fato de que a vida continua e sobre isso não há nada que se possa construir que dê conta ? Enquanto nó somos um problema. Seria muito bom, seria ótimo se, ao final do passe, essa construção de saber coincidisse com o desaparecimento desse corpo e toda a sua capacidade de propor problemas à linguagem, à sociedade, aos grupos, às relações amorosas, etc.

NS: Nós nos tornaríamos seres puramente racionais, anjinhos.

TCS: Exatamente, nós nos tornaríamos anjinhos e tudo estaria resolvido.

OM: *Mas a suposição de final de análise é a de que esse efeito - que é um efeito metafórico, um efeito de saber, um basteamento através do saber - daria conta desse porvir.*

TCS: Bem, aí você incluiu sem querer, sem nomear, uma outra questão: ninguém faz passe por aí, a não ser no candomblé.

OM: No candomblé você não faz, você dá.

TCS: *Você dá, melhor ainda.*

OM: Dá ou recebe. Não se faz, se dá ou se recebe, são coisas ótimas...

TCS: E nem em português se faz. *Faire la passe* é uma expressão da língua francesa e não da nossa. Língua. Nove entre dez coisas que a gente diz que "faz" quando traduz do francês para o português, a gente "não faz" em português.

RG: E, efetivamente, não faz mesmo... O passe, então! [risos]. O passe é só uma figura de linguagem muito usada entre nós, mas que ninguém faz.

TCS: Exatamente, não faz mesmo. Por exemplo: em português, a gente "faz o exame de vestibular" enquanto os franceses usam a expressão *"passer le Bac"*. Nós fazemos, eles passam. Se traduzíssemos direito para o português a expressão francesa *faire la passe,* certamente daria outra coisa. Eu ainda não parei para pensar nisso, mas, indiscutivelmente, a gente não "faz passe". Talvez em português seja: passar ou não passar. Com essa indicação acerca do passe eu queria chegar ao seguinte: não se faz passe por aí. A gente conclui uma análise - quem tem experiência de ter concluído alguma análise - e, dessa experiência, não damos testemunho em lugar nenhum, quando muito iremos reclamar como o próximo analista do que não se fez na análise anterior. Foi o que fez Ferenczi com Freud, por exemplo: "ele não interpretou minha transferência negativa e me deixou nessa situação". Quando muito reclamamos com o próximo analista ou voltamos ao mesmo para cobrar o que faltou.

A própria idéia do passe, da experiência do passe, implica uma relação a uma comunidade de gozo. Desse modo, não há como pensar o que é isso - se é metáfora, se não é metáfora -, se não pensarmos como é a que isso é proposto perante uma comunidade de gozo. Aqui Miller dá uma dica: as pessoas fazem essa experiência, publicam a sua análise, na esperança de angariar insígnias, honrarias, etc., que as qualificariam como analistas perante uma comunidade.

Onde eu queria chegar com esse comentário? Ao fato de que, no limite, a idéia do passe, como finalidade, como perspectiva, não deixa de ser uma saída corneliana ou kantiana, isto é, algo do lado da identificação, ainda que seja o testemunho de uma queda de todas as identificações possíveis, de uma redução ao objeto *a*. Não tem saída: há algo de uma depuração subjetiva da qual se dá testemunho e que fortalece uma identificação ao tal "ser analista", seja lá o que for isso.

Andréa Martello: Isso, no caso de que se queira ser psicanalista.

TCS: Depois de Lacan, toda análise é didática. Quando falamos da psicanálise pura partimos de um Lacan que não distingue análise terapêutica e análise didática.

AM: Mas eu estou pensando numa pessoa que não precisa desse laço...

TCS: Isso é muito empírico para o lacanismo isso é muito empírico, onde tudo é lógico. Precisando ou não, toda análise é didática. Desse modo, só se fez análise se ela foi terminada. Se o sujeito é leigo e não está a fim de terminar a análise, ele só não terminou sua análise, uma vez que toda análise termina com a produção de um analista. Durma com um barulho desses...

AM: A minha dúvida é se a produção de um analista precisa passar por esse testemunho para angariar laço.

OM: O laço é com a comunidade analítica, laço é com a Escola, o laço é um dispositivo institucional.

TCS: Sim, mas sem isso, como é que se verifica se o cara terminou ou não terminou e se virou um analista mesmo ou não?

OM: Não tem como saber isso. Trata-se da instituição de uma forma de gozo particular, entendeu? Naquela instituição se goza assim, fora daquela instituição você vai terminar a sua análise e vai trabalhar lá do seu jeito, entendeu? Mas esse modo de gozo é um modelo daquela instituição, mas "daquela" instituição, não é de todas as instituições.

TCS: No limite, há um hiato entre o término de uma análise que se conclui com a produção de um analista e a verificação disso. Quando o modelo é científico, com é o caso,...

AM: Então, necessariamente, é preciso produzir um saber acerca do término da análise?

TCS: Necessariamente é preciso produzir um saber a respeito do término.

AM: O processo não pode ser considerado sem essa mais-valia, sem esse resto.

TCS: Exatamente. A logificação tem essa conseqüência. "Logificamos" a psicanálise e o processo analítico, delimitamos que há um término, que esse término é universal e não somente para analistas, mas também para leigos, portanto, não há disjunção entre psicanálise terapêutica e psicanálise pura, mas criamos esse resto: como saber se um sujeito terminou ou não sua análise? Onde se verifica isso? A partir daí, passamos a não poder prescindir de uma elaboração de saber sobre essa experiência. A partir daí não temos como fugir do fato de que caímos novamente na identificação.

OM: É como diz Miller: "Não existe pós-analítico".

TCS: Não, não existe.

OM: Acho que é no texto sobre a ex-sistência que ele diz isso: "Não existe pós-analítico". Tudo é sempre analítico, qualquer consideração que se faça a respeito desse saber está sendo feita em análise.

TCS: Então não tem saída.

Vejam bem: Lacan suprimiu a diferença existente em Freud entre psicanálise terapêutica e psicanálise pura apontando que a oposição entre sintoma e fantasma implicava que uma análise tivesse que ir além do sintoma - isto é, além dos seus efeitos psicoterapêuticos de redução e de alívio do sofrimento sintomático - e atravessasse a fantasia até destacar o ponto de gozo do sujeito. No entanto, essa proposição, por si mesma, cria um ideal. Penso que esse é o ponto importante. Trata-se de uma proposição, essencialmente, corneliana, ou sadeana, pois estamos de volta ao problema da saída da análise pela perversão: "os homens são como são". Não podemos ignorar, entretanto que a saída corneliana é um paradoxo, pois a saída pela perversão significa elevar à dimensão do ideal analítico algo que supostamente é disjunto do ideal: a fantasia perversa. No entanto, todo o movimento implica em incluir no campo do saber e, portanto, incluir no campo da identificação, aquilo que supostamente se opõe, escapa ou faz objeção ao campo do saber. Então, porque se vai dar testemunho dessa passagem perante um público de setecentas pessoas, por exemplo, porque se vai contar como aquele sujeito que hoje está sentado na cadeira do analista foi, na verdade, amante de fulana ou beltrana, e se hoje é um prestigiado analista nessa cruzada pela expansão da experiência do passe, então, essa introdução do gozo perverso no campo da identificação fica ainda mais fortalecida.

Não se trata simplesmente de que a análise tenha o ideal de delimitar o objeto *a*, sobre o qual se poderia dizer que "o sujeito sai da análise pela perversão". Isso não existe porque agora esse sujeito vai "reincluir"

isso no campo do saber e, eventualmente, dar testemunho e se responsabilizar por isso perante os outros, de modo que temos um ganho metafórico aí, um ganho da civilização e da cultura sobre as pulsões perversas ou, então, nada disso teria sentido. É evidente que essa reinclusão implicou, por exemplo, que o analista do relato a que me referi casou-se com sua amante...

MCA: Ou ele não contava...

TCS: Pois é, ou ele não teria contado nada disso.....

Eu nunca li, por exemplo, um depoimento do passe de algum psicanalista do campo freudiano que seja homossexual. Porque eu nunca li? Eu já li tantos... Evidentemente, eu não procurei. Eu não tenho nenhuma curiosidade mórbida sobre isso. deve existir, acredito que exista, mas eu nunca li. Disso não se dá testemunho. Por que será?

Por outro lado, quanto aos conflitos edipianos... Isso é o que há em Paris. Todos os problemas com papai que vocês puderem imaginar. O Nome-do-Pai e a metáfora paterna realmente ancoram alguma coisa por lá.

AM: Nome-do-Pai é um negócio que existe por lá...

TCS: É algo que não saiu de moda em Paris.

Para podermos concluir esse texto hoje, resta-nos a questão: onde é que isso nos leva? Isso nos leva ao fato de que a questão da travessia visa, em última análise, a uma redução - tanto do sintoma quanto da fantasia - a uma lógica, a uma construção e, evidentemente, a um ganho metafórico sobre o gozo pulsional.

Isso me lembra as "Cinco lições de psicanálise" e Freud nos advertindo ali, quanto à psicanálise, que não pensássemos que, quando ela chama os demônios do inferno, ela promete transformar todo mundo em personagens sadeanos. O que devemos esperar é que o sujeito seja novamente confrontado com suas situações conflitivas e possa fazer novas escolhas. A psicanálise não promete a sublimação de tudo, mas também não promete a liberação indiscriminada.

OM: Em que página você está?

TCS: Na página 30, do texto em português.

O ponto que mais nos interessa nesse texto está situado a partir daqui. Trata-se de quando Miller afirma que isso tudo não é a palavra final e que com a noção de sinthoma com *th*, Lacan reúne sintoma e fantasma, apontando para o que não se atravessa. Quer dizer, nesta reunião, a palavra sinthoma já é filiada a uma lógica dos nós. Sinthoma com *th* não faz nenhum sentido na perspectiva do sujeito no modelo lingüístico. Nós já estamos numa outra perspectiva e nela o que se considera é que toda elucubração de saber não dá conta do nó sinthomático, com *th*, que é o ser falante. Essa é uma idéia fácil de compreender.

Na página 31, Miller afirma: "Salvo erro da minha parte, a diferença entre as duas psicanálises, terapêutica e pura, está ausente daquilo que ensina o último Lacan. Se alguém me trouxer a referência que me falta sobre isso, fiquem tranqüilos, eu saberei me sair. Eu direi precisamente: não é essencial."

OM: Ele está afirmando que a diferença entre as duas psicanálises não é essencial.

TCS: Exatamente. Lacan tocou, então, na bússola da orientação, porque isso significa dizer que o passe não existe, que o passe é uma elucubração de saber, que o *Sinthoma* escapa a toda produção de saber. Então ele não se metaforiza, ele não se inclui no campo de saber.

APS: Então, nós poderíamos pensar que não seria tão essencial diferenciar o sintoma no seu uso freudiano e o sinthoma?

TCS: Não. Especificamente, não seria essencial distinguir psicanálise pura e psicanálise aplicada à terapêutica. E, mais do que isso, trata-se de uma inversão de perspectiva. No primeiro Lacan

"logificante", científico, lingüístico, etc., nós tínhamos uma "forçação" de barra no sentido de mostrar que não há análise terapêutica, que os efeitos terapêuticos se inscrevem numa lógica que é didática e que o que a análise visa é uma retificação subjetiva, a queda das identificações e o destacamento de um objeto *a*. Agora, nós temos o contrário: toda análise é terapêutica, ou seja, não há psicanálise pura, porque não há final de análise. É isso: uma análise não termina! Para mim, isso combina muito mais com a natureza das coisas do que com o que eu vinha assistindo até então.

MCA: Combina com a natureza das coisas falantes.

TCS: Combina com a natureza do que é a experiência de análise. Realmente, ela só pode terminar, dentro dessa lógica do passe, se você se compromete diante de uma comunidade, o que é complicado, porque é um casamento monogâmico para o resto da vida com uma inserção bastante complicada. É supor que o sujeito não vai mais reabrir seu processo analítico. Criamos uma monstruosidade, analistas que estão dispensados de voltar para o divã..

OM: Mas há a possibilidade do passe existir no estado de [...].

TCS: Sim, mas a inversão de perspectiva provoca isso: toda análise é terapêutica e o passe é mais um fantasma. Nada impede que se faça dois, três, quatro, cinco, seis passes. O estatuto é o mesmo.

Vamos continuar o texto.

A ciência é um fantasma, o passe é um fantasma, isso é realmente exorbitante! A idéia de psicanálise pura só cabe dentro do Lacan hipercientífico. O último Lacan questiona o valor desse acontecimento de saber em relação ao real. Esse acontecimento de saber que dá corpo ao passe, que valor teria isso diante do real?

Isso, na verdade, não é muito diferente do que se passa na história das ciências, as verdades científicas não são eternas. E isso não é de hoje que se consagra, o que não quer dizer que essas verdades não sejam eficazes, eficientes e que funcionem no seu tempo. No entanto, elas estão longe de ser uma solução definitiva para o que quer que seja.

A partir disso, o que me toca pessoalmente nesse texto é a idéia de um despertar impensável. Isso é muito importante. É muito importante essa idéia de que, na verdade, não despertamos de nosso fantasma. Mesmo uma análise levada até o fim, será incompatível com um sujeito que pudesse se separar do seu fantasma. Aliás, atravessar o fantasma, separar-se do fantasma, isso é impensável. Esse despertar é impensável. E essa metáfora do acontecimento de saber, do reviramento, do despertar, etc., é uma metáfora muito forte na experiência do passe.

Miller retoma algumas idéias que, para nós, já são muito fáceis de admitir: a de que a ciência não é mais que um fantasma e a de que um despertar é impensável.

A partir desse movimento, eu penso que voltamos à questão do nó.

A primazia do simbólico, ou seja, o Outro suposto estruturado como uma linguagem, dá lugar ao Outro do corpo. Por essa via, então, o pensamento é imaginário, a razão é imaginária. Ela já não tem essa grandeza que nós lhe atribuímos.

De certo modo, o que Miller havia dito antes sobre a transferência já encaminhava isso, ou seja, o saber, numa análise, é suposto e é esse saber que dá seu estatuto ao inconsciente. A suposição de saber não é real, mas nós supúnhamos que, mesmo assim, uma hipótese sobre o inconsciente poderia corresponder a um saber no real. Nós nunca confundimos - pelo menos não aqueles minimamente bem formados do ponto de vista epistemológico - a interpretação, ou seja, o saber suposto ao inconsciente, e o saber no real. Isso já está em Freud. Ele diz que a interpretação toca

assintoticamente o inconsciente. Então, desde Freud, não há como acreditar que a interpretação é idêntica ao saber no inconsciente. Freud sempre se conduziu pela seguinte questão: em que uma interpretação toca o real do saber inconsciente? Ele sempre supôs que esse saber não era da mesma ordem da interpretação e, principalmente que, assim como *ursos e baleias* não vivem no mesmo lugar, ou seja, o inconsciente, em Freud, é uma estrutura no real. Vocês devem se lembrar que o sistema φ, no "Projeto", é uma modalidade de organização do real que, embora possamos tentar estabelecer uma relação de correspondência com o universo da linguagem, com a estrutura de linguagem, não será jamais idêntico a ela. Se esse sistema, é que cego, surdo e mudo, organiza-se como uma linguagem, trata-se, ainda assim de uma linguagem perdida. Em Freud o problema da tradução é um problema constante. Pode-se traduzir em linguagem, ou em saber, o que ali se organiza dessa maneira ou não se pode fazer isso? Há perda ou não há perda? Estou recordando alguns parâmetros que, ao meu ver, são básicos de como é que funciona a noção de ciência em Freud.

Acho que nós temos, realmente, aqui um grande problema: o estatuto da construção de saber para Freud e o estatuto da construção de saber para Lacan. Dado que, para um e para outro, a interpretação seria da ordem de uma hipótese sobre o saber do inconsciente - sujeito-suposto-saber para Lacan e interpretação para Freud -, como se dá para um e para outro a construção em análise e a questão do passe? O que muda de um para outro? Em Freud é o analista quem constrói, enquanto que, na experiência lacaniana, quem constrói é o analisando. Para Lacan, a construção do fantasma fundamental, o relato do passe, é uma atividade do paciente. Mas, apesar disso, tanto Freud quanto Lacan apontam a existência de um para além da interpretação, no sentido de que a interpretação, como elaboração de saber sobre o inconsciente, não dá conta. É preciso um passo a mais.

Eu trabalhei esse tema há uns dois anos atrás, num texto que eu acho até que ficou muito bom. Está na Revista *Opção Lacaniana*. É um texto sobre o objeto causa de desejo na sessão analítica.[42] Nele eu remonto, primeiramente, todas as teses de Freud sobre o limite do analisável. Em seguida, vou ao ensino de Miller pesquisar o que ele vem recuperando em Lacan sobre isso. Efetivamente, o que eu teria a dizer é que, em Lacan, o passe se constrói do lado do analisando, enquanto que, em Freud, era ele mesmo quem apresentava ao paciente a sua construção, tentando persuadir o paciente da sua veracidade. Mas, de qualquer forma, o que não era verdade é que Freud acreditasse que a construção dava conta. A construção era, para ele, o recurso último para o que escapava à potência da análise.

Chamo a atenção para o fato de que os últimos anos do ensino e da escrita de Freud foram dedicados aos limites do analisável, à reação terapêutica negativa, à inacessibilidade narcísica do paciente, ao sentimento inconsciente de culpa, ao sonho traumático, à repetição, à compulsão à repetição, ao problema econômico do masoquismo, quer dizer, à todas as modalidades de impasse.

Eu queria chamar a atenção para isso: para o corneliano e o raciniano, para Kant e Sade, isto é, tanto Freud quanto Lacan estavam advertidos sobre o ponto de impasse numa análise, sobre o que não é analisado, o que não é dialetizado o que retorna sempre no mesmo lugar.

Eu penso que aqui Miller tenta ridicularizar um pouco a idéia de que o atravessamento da fantasia operaria o milagre de reunir o urso e a baleia, a hipótese sobre o

[42] Trata-se do texto: "Acting-out: o objeto causa do desejo na sessão analítica" in *Opção Lacaniana*, Revista Internacional de Psicanálise, n. 30, Edições Eólia, SP, 2001.

inconsciente e o saber no real. Ele ridiculariza que a hipótese de que teríamos aí uma perturbação dessa fronteira e um encontro entre esses dois universos.

A partir daqui, o texto vai na direção de mostrar que o sinthoma com th mostra-se como a idéia de uma consistência no real, consistência que não é da ordem do saber e sobre a qual se pode construir algo do saber. Eu só penso que fica faltando lembrar que essa consistência é, talvez, o enodamento ou uma escritura e, possivelmente, não se constrói inteiramente ao largo da estrutura de linguagem. Nós, na verdade continuamos com o problema de saber como é que uma coisa que não é da ordem do saber participa da construção do saber. Ou será que o Isso ou o sistema φ são neurológicos, são um puro aparelho neurológico e que a linguagem se aprende pelo ouvido, de fora para dentro, e não tem nada a ver com a organização neuronal? Essa é uma interessante zona de investigação.

Da próxima vez iniciaremos o texto "A Ex-sistência".

Fabio Azeredo: A única coisa que ele [...] é o rebaixamento do objeto a.

TCS: Rebaixamento do objeto *a*, rebaixamento do pensamento e uma virada que Miller não explica, mas que eu penso ser uma indicação importante: nós passamos do Nome-do-Pai ao Pai-do-Nome. Mas, a meu ver, para que a virada do Pai-do-Nome possa consistir ou fazer sentido, falta explicar como é que alguém se torna falante. Nós já nascemos aptos a falar? A língua é uma produção do sujeito ou a língua é um efeito da linguagem, do Outro, sobre o corpo do sujeito?

Nesse ponto temos que pensar as soluções possíveis. Estaria bem dizer que é de um e de outro, que não há separação, não há diferença? Bom, se não houver diferença, a gente vai cair no saber no real, não há saber no real. Se há diferença, de que lado essa diferença vale? O sujeito se põe a falar em conseqüência de uma escritura que vem do Outro - isso seria Freud e também o primeiro Lacan - ou o sujeito se põe a falar e isso nada tem a ver com o Outro, tal como eu li na *Convenção de Antibes*? Aí, se lê também que o sujeito fala para fazer laço com o Outro. Ele fala e essa condição não lhe vem do Outro. Essa maneira de raciocinar supõe que a fala é autóctone, ela nasce de um corpo, mas não do corpo traumatizado pela linguagem.

O manejo dessas formas acaba tocando em problemas epistemológicos antigos, fazendo-os retornar. Solucioná-los pelo nó, tomar os registros como equivalentes, não nos poupa de ter que resolver como eles se enodam. Porque, quando formos resolver como eles se enodam, teremos que privilegiar ou dar primazia a alguma coisa. E se não dermos?

Porque Kaspar Hauser não falava? Se eu não der primazia ao simbólico, ao impacto da linguagem sobre um corpo, como explicar porque Kaspar Hauser não falava? O sujeito humano teria que ser capaz de falar em qualquer situação e isso não acontece. É preciso ser traumatizado pelo Outro, por um Outro corpo. Por mais que os homens tenham até desenvolvido toda uma evidência de que o dispositivo de linguagem no homem nasce pronto, de que é um aparelho, esse aparelho não funciona se não for detonado pela ação do Outro. Então, não é nada fácil sustentar a tese de que não há saber no real.

Esse é um campo antigo. Trata-se de um problema que já herdamos de Freud. Podemos nos lembrar, por exemplo, no seu texto sobre "O inconsciente", a discussão sobre a dupla inscrição. Quando o analista lança uma interpretação, essa interpretação passa pelo registro Pré-consciente/Consciente – isto é, o sujeito sabe o que lhe foi dito -, mas que relações esse registro tem com um outro, onde a interpretação opera efeitos? A gente sabe que pela via registro Pré-consciente/Consciente não há garantia de

que isso tenha relações com o real do inconsciente. Pode tratar-se apenas de uma elucubração.Mas também sabemos que isso pode ou não se ligar a alguma outra coisa. E qual é a natureza dessa ligação? Há interpretações que produzem mutações no real e há outras que ficam em reserva, sem nunca...

OM: Às vezes nem em reserva...

TCS: É, elas ficam num estatuto esquisito, como foracluídas...

OM: Isso ainda parece ter algum registro, mas há outras que nem isso...

TCS: É, às vezes parece que nem há registro. No entanto, os casos clinicamente mais interessantes para a psicanálise são aqueles em que o sujeito tem e não tem nenhuma relação. Por exemplo, o caso de uma moça que teve hipotireoidismo . Ela foi tratada disso a vida inteira, fez terapias, se tratou. Eu lhe perguntei sobre a natureza da sua doença, se era hereditária, se tinha causa genética ou alguma outra causa. Ela me disse que não sabia e foi perguntar aos médicos. O que ela escutou é que não havia causa hereditária e que a hipótese sobre o inconsciente, ou seja, sobre sua doença ser psíquica, era legítima. Eu lhe perguntei, então, se ela nunca havia ouvido isso, se ninguém nunca lhe falara disso. Como é que uma pessoa tem sua doença tratada durante trinta anos e ninguém disse que aquela não era uma doença orgânica? Ela disse que saber disso não lhe soava tão estranho. Curioso, mas que efeito teve o dizer dos médicos, sobre o real, até então? Nenhum. Tudo se passou como se nada lhe tivesse dito sobre a causa de sua doença. Em análise, esse dizer, esse apontamento da causa inconsciente não passará sem efeitos no real.

Essa é a questão de Freud. Esse exemplo é preciso para a questão da dupla inscrição: o sujeito reconhece, em algum momento, que aquilo não lhe é exatamente desconhecido, não é da ordem do "eu nunca ouvi", embora, no momento em que isso foi dito em análise, nas circunstâncias em que foi dito, tenha soado como a primeira vez e, espantosamente, tenha tocado o real. Era apenas uma pergunta, uma interpretação formulada como pergunta que tocou o real. Essa era uma informação inexistente, até então? Não.

O que isso aponta para nós, na clínica psicanalítica? Aponta que há uma dimensão da transferência que é sujeito-suposto-saber. O meu texto é, justamente, sobre isso. Eu o construí com muito trabalho, com muita dificuldade, pois o tema é duro. Há, então, uma dimensão da transferência que é da ordem do sujeito-suposto-saber, que é encadeamento da interpretação. Dizer a um paciente que o desencadeamento de sua doença foi um evento psíquico não é o mesmo que dizer "Ah, deve ser horrível ter um hipo-tireoidismo, você precisa fazer uma dieta". As duas formas são operações lingüísticas no nível da pura interpretação que possibilitam diferentes efeitos.

Outra coisa é falar em nó libidinal, em nó transferencial. O que toca o real diz respeito à relação de um corpo com outro corpo. O que aí aparece operando, podendo tocar o real, não é a simples ordenação das palavras, mas algo de outra ordem – e temos aí o componente libidinal, pulsional, etc. - que aponta para o fato de que a construção do sintoma, como uma modalidade, a meu ver, de saber no real, não pode ter se dado sem o Outro da linguagem.

O real é o *sinthome*, com *th*, e não simplesmente o real fora do sentido - porque o real fora do sentido é o cérebro, é o aparelho, é o corpo. O real da psicanálise nunca será o fora-do-sentido, ele pode ser o de um sentido inabordável diretamente, somente por uma via de um tangenciamento. O fora-do-sentido aqui, evidentemente, é uma provocação de Miller. É uma estratégia de levar alguma coisa até o seu limite. Trata-se de ir além do fantasma e do objeto *a* rumo ao nó, ao

ponto de constituição subjetiva onde se instala algo da ordem de um saber no real. E isso, provavelmente, uma análise não desfaz, não ultrapassa.

AM: É isso que ele está tratando como o fora-do-sentido?

TCS: Eu acho que sim. Fora-do-sentido é a maneira como o corpo existe, goza, funciona. O *sinthome* aí é da ordem de um nó particular que, contrariamente à flexibilidade dos nós, é de uma rigidez absoluta. E, desse modo, eu acho que a gente coordena sentido e não-sentido de uma maneira bastante relativizada. Talvez o fora-do-sentido se refira ao fato de que isso é único, de que não há outro corpo, outra experiência, outro paciente - para quem se interessa pela querela dos diagnósticos -, não haveria uma razão de estrutura que desse conta disso.

No texto da "Ex-sistência", que nós retomaremos da próxima vez ...

OM: Mas, você vai mais devagar, né? Aquele texto é uma pedreira.

TCS: Talvez, por isso eu tenha feito, sem querer, essa saída. Não sei o que aconteceu.

MCA: Você acha que a questão do fora-do-sentido também pode ser pensada no sentido de que esse é o ponto que não se apreende pela idéia da suposição de saber, ou do saber, mas que implica essa relação libidinal e, portanto, não vai ser unicamente pelo oferecimento de um saber, de uma interpretação, que isso vai ser possível de ser tangenciado?

TCS: Você sabe que sim. Tem alguma coisa na transferência que é monstruosa, que é particular. A partir dessas reflexões, o que se reorientou para mim - e aqui Miller fala da desorientação, dizendo que o momento em que não se acredita mais no passe é um momento de desorientação - o que se reorientou pra mim, definitivamente, é que essa idéia de que o analista pode ser qualquer um vai pelo ralo, o analista não pode ser qualquer um porque o que opera efetivamente numa análise não é da ordem do saber suposto.

MCA: Como também o paciente não é qualquer um. Não é para qualquer paciente e não é qualquer analista para um paciente.

TCS: Isso revaloriza inteiramente a escolha do analista.

OM: Na verdade, a gente tem essa experiência. A gente só não acredita muito nela, fica tentando justificar com a resistência do analista, com a resistência do paciente.

Aula 8: 28/08/2002[43]

Tania Coelho dos Santos: Como vimos anteriormente, no texto acerca do último ensino de Lacan, Miller frisava que, com este termo "o último ensino", se tratava de produzir uma hipótese sobre uma ex-sistência ao texto de Lacan.

Essa palavra – *ex-sistência* - tem passeado por aí, com a habitual naturalidade com que os conceitos têm habitado nosso vocabulário. Nós já estamos advertidos, e bem advertidos, de que estamos passeando em um terreno de rara complexidade, de um lado porque lidamos com o intraduzível do francês para o português e, de outro, porque lidamos com a nossa habitual ignorância filosófica, o que não é o caso dos franceses – a formação filosófica realmente faz parte da escolaridade normal no ensino básico francês. No nosso caso, certas noções que deveriam ser transmitidas, pelo menos ao nível do curso universitário nos nossos dias, já não o são mais. Cada vez mais a formação universitária se parece com uma formação técnica. Em função disso, ficamos com essa dificuldade: estamos o tempo todo esbarrando com noções filosóficas que não nos são familiares.

Acho que a questão da existência inaugura-se justamente aí: na questão da diferença entre juízos analíticos e juízos sintéticos, ou seja, juízos lógicos e juízos que implicam uma existência. No *Seminário* 15: o *ato psicanalítico*, Lacan insiste justamente na questão de que, no que concerne ao inconsciente, não se trata de existência no sentido da realidade comum, mas de uma existência de outro tipo, uma existência de natureza puramente lógica. É dessa diferença, me parece, que se trata novamente aqui.

Em última instância, trata-se de discutir em que sentido existe o último ensino de Lacan. Não faltará quem diga que isso não existe, que é uma invenção de Miller ou que isso introduz uma descontinuidade que não existe no ensino de Lacan. Então, de que existência se trataria?

Miller faz, neste texto que estamos estudando[44], uma longa digressão a respeito das modalidades de existência, das diferentes maneiras como uma coisa pode existir. E, precisamente, ele introduz algumas novidades a respeito da maneira pela qual alguma coisa, existente a partir de uma conseqüência lógica, se relaciona com as condições que a produziram. Basicamente, trata-se de mostrar o quanto essas modalidades de existência podem engendrar, inclusive, aquilo que vai interessá-lo aqui nesse texto: alguma coisa que ex-siste no sentido de que ela se desliga, se separa das condições de possibilidade que a engendraram. É essa nova possibilidade de existência que interessa aqui: essa modalidade de existência enquanto ex-sistência.

O uso, que se faz aqui, da expressão *ex-sistência* tem a finalidade de marcar a descontinuidade, a ruptura, a quebra com as condições que a antecederam, que a produziram como uma conseqüência. Conseqüência que passa a ter, então, uma existência separada, uma existência por si mesma, uma existência sem Outro prévio que a condicione. Estou frisando isso de saída, justamente, para evitar que derivemos muito por aí.

Por que isso interessa a Miller?

A minha hipótese sobre o ensino dele é a seguinte: parece-me que se trata, essencialmente, de saber até onde nós podemos passar a pensar e trabalhar com esta conseqüência do ensino do Lacan, o "último ensino", se nós supusermos que o que se deduz, o que se produz, ao final desse ensino, é algo que, até certo ponto,

[43] Transcrição de Ana Paula Sartori.

[44] Trata-se do texto de Jacques-Alain Miller (2001), "A ex-sistência", publicado na Revista *Opção Lacaniana* n.33. SP:Edições Eólia, junho/2002, p.8-25.

prescinde das condições que o engendraram. Até onde o último ensino pode ex-sistir às condições que o engendraram?

Dentro do campo lacaniano, há hoje toda uma discussão sobre a "primeira" e a "segunda clínica" de Lacan. Como juntar a primeira com a segunda? Como juntar o primeiro ensino com o segundo e com o último? Há aqueles que defendem, curiosamente, que é uma coisa com a outra e com a outra. Como se trata de coisas de difícil conciliação, é preciso avançar a questão sobre como tratar com isso e até onde é possível tratar com isso sem aquilo. Até onde algo pode existir separadamente daquilo que o engendrou como condição de possibilidade?

Vejam como isso tem tudo a ver com o que discutimos, em uma outra ocasião, que é a questão de desaprender os conceitos freudianos, desaprender Freud. Trata-se de desaprender Freud e, eventualmente, de desaprender Lacan também. Então, nesse texto há uma espécie de convite a pensar esse problema. Vamos tratar desse problema menos ao nível do ensino e muito mais ao nível daquilo que uma análise produz como efeito. Sabemos que o processo analítico engendra um gozo, a alienação significante e a suposição de saber. Aquilo que se produz como efeito de uma análise implica, justamente, a queda da suposição de saber e a emergência de um ponto a partir de onde um sujeito se institui, cujo referente não é o Outro. É um ponto que implica num furo no Outro, uma inconsistência no Outro, e não um significante que encontre onde se articular ou se encadear no Outro.

O matema do processo analítico seria alguma coisa como: *$(A)* – onde S barrado é o sujeito barrado, dividido entre dois significantes, e o Outro (A) é percebido como uma cadeia de significantes. Se no Outro um significante é sempre equivalente a um outro significante, esse Outro - como rede de significantes, cadeia de significantes, todos eles equivalentes - é consistente. O sujeito é barrado, é dividido entre os significantes do Outro.

A inversão disso é: S(Ø) - no ponto onde o Outro é barrado, onde há inconsistência no Outro, o sujeito é o referente, é o que é consistente, se pudermos fazer essa inversão. Se o Outro é inconsistente, o sujeito se apresenta como consistente.

Lícia Marques: Isso que você está falando diz respeito ao processo analítico, mas se formos pensar em termos do homem no social, na questão do contemporâneo, onde se tem a presença desse Outro inconsistente no social, esse Outro que não existe, isso não implicaria, necessariamente, numa consistência do sujeito?

TCS: De certo modo sim. Podemos pensar se os chamados novos sintomas não seriam sintomas que, justamente, se caracterizam por uma modalidade de gozo que não se permite representar entre dois significantes. O que a gente diz é que esses sujeitos são infensos à interpretação, que são tal qual gozam. Quer dizer, sem a análise, na cultura, pode-se estar produzindo como efeito esse sujeito separado do Outro.

Fábio Azeredo: Na verdade, o advento do individualismo vai na direção do declínio do Outro como consistente. O avanço das individualidades que "inconsistem" o Outro tornam o sujeito o referente de si mesmo, desvinculado de uma moral coletiva, não tendo que pagar tributo a ele.

TCS: Daí, justamente, a seguinte questão: o que é uma instituição psicanalítica ou como se pode fazer o laço entre analistas a partir do Outro que não existe? Essa é uma questão que só faz sentido nesse contexto, uma vez que no modelo freudiano de sujeito, no qual o sujeito é o que representa o significante para um outro significante, não há esse problema. Basta que se tenha "ao menos um", como exceção, para que logo se crie um laço qualquer. Por exemplo, nós aqui instituímos o texto de Miller como o "ao menos um", a exceção a partir da qual fazemos um laço e podemos conversar, discutir, dialogar sentindo-nos

equivalentes diante de algo exterior. Mas se pensarmos o sujeito sem o Outro, o sujeito separado do Outro, a partir daí temos um problema: que laço social pode haver?

Bom, a sua questão vai retornar aqui algumas vezes porque tudo isso gira em torno do que é o passe e de como ele tem relação com o matema S(Ⱥ), com a emergência do S(Ⱥ) pois, como estamos vendo aqui, trabalhamos com a hipótese de que haveria uma separação com respeito às condições que o produziram, no momento em que ele se institui como passe. A partir do passe, ou a partir da produção de S(Ⱥ), o saber suposto entra em eclipse, o circo se desmancha, cai o pano. Então, teremos de retornar a essa questão e àquela sobre que tipo de laço social se pode fazer a partir disso, que foi o que Lícia introduziu com sua pergunta.

Bem, como Miller enfatiza logo no início desse texto, este termo, *ex-sistence*, responde, procede, sustenta-se no ideal de simplicidade, de matemização que Lacan promoveu. O ideal de simplicidade, justamente, na medida em que é um ideal, já quer dizer que nunca o atingiremos. É isso o que significa ter um ideal. Há um ideal na obra lacaniana: o de simplicidade e ele não é para ser atingido, mas essa não é uma boa razão para as pessoas saírem correndo dele. Se bem que, ao falar de sintomas contemporâneos, é isso o que mais vemos: como não vou atingir isso, melhor nem procurar.

Rosa Guedes: Mas isso faz consistir um outro ideal. Se é melhor nem procurar... Se "é melhor", já é ideal.

TCS: Com certeza! Não se escapa aos ideais. Seria uma ingenuidade pensar assim. É só quando encontramos essas "ingenuidades" que podemos ver como uma formação epistemológica tem valor. O argumento que você está lançando é puramente lógico. Não há saída. É o mesmo argumento da fórmula do fantasma: "ou eu não penso, ou eu não sou". Não há saída para além disso. Recusar os ideais, em nome do real analítico, não chega a ser realmente uma demonstração de grande inteligência epistemológica.

LM: Há sempre ideais? Como fica a questão do Outro inconsistente e do ideal? Fico sempre pensando que, por mais frágil, por mais maluco que seja esse ideal, ele é sustentado socialmente, ou não? Ou se pode falar de um ideal individual, de um ideal para cada um, de um ideal que não esteja ancorado por um Outro social?

TCS: No momento em que recusamos a dimensão do ideal, recusamos ao mesmo tempo a dimensão do Outro. O que você está dizendo é que não é pensável um sujeito sem Outro, que haverá sempre Outro, e que até o Outro inexistente é um Outro. Podemos até idealizar o Outro que não existe e dizer que nisso se trata, por exemplo, da orientação para o real.

Nina Saroldi: É aquilo que você falou uma vez: a reificação do real. O real vira uma idiotia.

TCS: Não tem saída. A orientação para o real pode se tornar um ideal como qualquer outro.

NS: (...) o real é idiota, é isso que está aí, é o que acontece, não precisamos buscá-lo. De fato, ele já te pega.

TCS: Talvez a diferença seja que temos menos chance de interrogar a relação de cada um com isso. Esse tipo de ideal pode ser mais devastador e acachapante do que o ideal em relação ao qual se acredita, pelo menos, que se pode fazer oposição, fazer objeção, interrogar, tentar melhorar, aperfeiçoar, recuar ou reconsiderar. Todas essas operações sustentam o desejo. Diante de um real que é como é, um real que é o que é, não há o que interrogar. Não há, senão, existir.

Lembro-me de um livro de Podocetinik que me foi dado aos quatorze anos, uma introdução ao materialismo dialético. Uma das questões fundamentais do materialismo dialético é "como vivem as vacas no pasto? Será que elas são felizes?" Essa é uma

interrogação fundamental. Haverá felicidade na completa e absoluta ignorância? Traduzindo para a linguagem de hoje: as vacas se orientam pelo real? O que é a existência de uma vaca no pasto? Ela não se pergunta, não se interroga, não tem consciência. É o *ravalement de la pensée* que se atinge, que funciona. Podocetinik ficou atual. Por isso, tenho me lembrado freqüentemente dele. Ele fazia perguntas estranhas àquela época, mas que estão começando a se tornar pertinentes na atualidade.

Com respeito à vaca, é impossível dizermos se ela é feliz ou não. Essa questão não se propõe, não se coloca. O gozo da vaca não é interrogável. Só há interrogação possível no campo do desejo. É por isso que eu acho que a "oposição ao ideal" e a suposta "orientação ao real", quando entendidas dessa maneira, levam à estupidez, porque o gozo da vaca não é interrogável. Mesmo que ela seja muito feliz, nós nunca saberemos nada sobre isso.

Só há saber onde há suposição de saber. Só há produção de saber onde há suposição de saber, é uma condição. E, para isso, é preciso que sejamos orientados por um ideal. A propriedade do ideal é não ser atingido, o que não quer dizer, em se tratando de psicanálise, que, então, nós nos divertimos com a pura complexidade, a pura indecidibilidade. Esse é um modo bem contemporâneo de pensar: tudo é relativo, tudo é complexo, tudo o que pergunto pode engendrar uma outra questão! Uma análise seria, então, sustentar uma interrogação. No entanto, quando se sustenta uma interrogação, sabe-se que o destino é produzir novas interrogações e isso não tem fim.

Bem, então se chegaria à conclusão de que se trata de amar a complexidade? Justamente, não se trata disso. O ideal de simplicidade é o ideal de redução, ou seja, de buscar aquilo ao que se reduz uma infinidade de proposições.

Numa análise há proliferação significante, mas o ato do analista é um ato redutor. O ideal que governa a prática analítica é um ideal de simplicidade, de redução. O que se procura é o matema, a construção do fantasma, a repetição, o que há de invariante por trás da proliferação significante. É isso o que se busca. Portanto, a complexidade não pode ser reduzida a uma intuição, ao inefável, ao sujeito. Muito menos ainda, ao senso comum, ou seja, àquilo com o que todo mundo estaria de acordo. Pelo contrário, diz Miller, a psicanálise se institui de maneira defeituosa em relação ao senso comum. O senso comum não é senão o efeito de recalque. Isso situa o nosso lugar, isola a psicanálise e faz dela, de certa maneira, objeto de uma segregação.

Essa segregação é de estrutura, afirma Miller na página 8. Ela se demonstra cada vez mais, pois Lacan sonhou que ela poderia ser retirada do seu ensino. Esse sonho foi o que o conduziu ao estruturalismo, essa idéia de que as ciências humanas poderiam se organizar num só campo, que a psicanálise poderia ser solidária de um movimento de conjunto do pensamento e da ciência. Essa idéia de que a psicanálise participa do progresso da razão, no campo das ciências humanas, foi uma idéia promovida por Lacan.

Essa idéia orienta todo o primeiro ensino de Lacan e é nada mais nada menos do que a primazia do simbólico, a primazia da ciência, a primazia da suposição de saber no real. O cientista, tanto quanto o psicanalista freudiano, supõe saber o real. Porque, afinal, se ele não supõe nada disso e, mesmo assim, interpreta, então, é um charlatão? Se não supõe nada, se não interpreta e se não faz nada, também é um charlatão?

Vejam que, de saída, estamos diante da problemática do que é fazer psicanálise. Não há como fugir dessa questão.

O que é, então, o estruturalismo?

É a aposta no ideal de simplicidade, na matemização, na logificação. Miller diz que é o império do matema sobre o patema. O patema refere-se às paixões, é o *pathos*. É a crença de que há uma ordem naquilo que acontece e não apenas uma irrupção sem lei. Temos aí, claramente, uma oposição entre, de um lado, um real sem lei - o patema, o *pathos*, o trágico - e, de outro, a idéia de um real legalizável, ao qual se supõe alguma ordem, ainda que desconhecida. Se não fosse essa crença, de Galileu para cá não se teria feito absolutamente nada. É essa crença que governa todo o crescimento da ciência e foi o que governou, inclusive, o retorno de Lacan a Freud que se caracterizou por uma tentativa de reduzir a complexidade do texto freudiano, de enxugar o texto freudiano das suas ramificações perigosas que o levavam de volta ou à medicina ou à psicologia. Foi uma radicalização do que havia de mais freudiano, daquilo que seria essencialmente psicanalítico e que culminou na tese do inconsciente estruturado como uma linguagem, que é a função e o campo da palavra e da linguagem. Aquilo de que se trata em psicanálise é da função e do campo da palavra e da linguagem e não das emoções, dos hormônios, das intuições, dos inefáveis.

De certo modo, Miller traz aqui o texto da *Ética*, de Spinoza, consagrada aos afetos, lembrando que a inspiração spinoziana está presente em Lacan na medida em que se trata de considerar as ações humanas, o apetite, as formas de desejo como se fossem uma questão de linhas e superfícies, uma geometrização daquilo que, até então, se acreditava escapar a toda racionalização possível. Spinoza estende esse modo geométrico a Deus, ao espírito, ao corpo e isso anuncia ou prefigura a importância da razão no contemporâneo, que se viu através do nascimento do pensamento freudiano. Este modo não fez nada mais, nem nada menos do que estender ao patológico uma racionalidade psíquica. A hipótese do inconsciente não é outra coisa senão a extensão da razão ao domínio do obscuro, do desconhecido, do patológico, inabordável até então.

Maria Cristina Antunes: A extensão da razão a um campo que, até então, estava fora dela.

TCS: De um campo que, até então, estava fora da razão.

Vamos prosseguir na página 9, no subtítulo *Uma proscrição dentro da psicanálise*. Miller começa afirmando que para ser efetivo isso demandou, evidentemente, que Lacan mudasse de geometria, que passasse das linhas e superfícies à topologia, ao grafo e, enfim, ao nó.

Acho que, dessa maneira, respondo à sua questão sobre a estrutura. Há estruturas e estruturas. Pode-se usar a geometria e, certamente, uma estrutura geométrica não é a mesma coisa que uma estrutura de linguagem, pois elas têm propriedades diferentes. O estruturalismo criticou todas as outras modalidades de estrutura, aquelas mais do tipo geométrico do que do tipo lingüístico, ressaltando a riqueza do modelo lingüístico em relação ao geométrico, ao euclidiano, etc. Entretanto, nenhum desses procedimentos escapa a uma mesma orientação: pesquisar o que é de ordem do real. Se eu acredito que essa ordem é geométrica, ou é lingüística, ou é estrutural do tipo topológico, ou é da ordem de um grafo ou de um nó, é claro que cada uma dessas coisas implica em possibilidades distintas das outras, mas são todas modalidades de racionalização do real.

Estamos no campo da estrutura e, no limite, penso numa frase de Miller, num texto chamado, se não me engano, "Sintoma e fantasma", que nos permitiria trazer essas equivalências: geometria, estrutura, topologia, grafo, nó, sinthoma. O sinthoma é equivalente à estrutura, ao nó, ao grafo. É equivalente no sentido de que ocupa, no ensino de Lacan, a mesma posição estruturante: uma modalidade de pensar o que é da ordem do real. Isso,

evidentemente, não exclui ou não requer desconsiderar o que há de diferente em cada uma dessas modalidades de estrutura.

Há um parágrafo, ao final dessa parte do texto que estamos lendo, que eu queria examinar mais de perto. Miller diz: "Eu o registro. Eu o registro como uma proscrição proferida pelo discurso universitário, no que diz respeito à psicanálise e àquele que, quanto à psicanálise, avançou nesse domínio mostrando o que Freud, sabendo ou não, fazia reviver dessa antiga retórica. Eu o tomo como signo daquilo que se deseja, em uma certa zona, daquilo que se pensa e daquilo que se busca, isto é, que o ensino de Lacan seja para o discurso universitário, onde tudo se passaria como se não tivesse existido" (p.9).

Miller havia se referido, um pouco antes nesse texto, a uma obra sobre a história da retórica que não inclui Lacan, e diz que essa desconsideração mostra bem isso: se, de um lado, houve, da parte de Lacan, um enorme esforço para incluir a psicanálise no campo das ciências humanas, de outro, o discurso universitário continuou tratando a psicanálise como uma coisa exterior. Isso se vê, por exemplo, em detalhes desse tipo e se dá na medida em que, quanto a Lacan, geralmente, o que é acentuado, aquilo para o que se chama a atenção, é sua bizarrice, o que é verdade. Lacan é um personagem bizarro mesmo. No entanto, Miller argumenta, aquilo que Lacan ensina, para além de sua singularidade, tem um valor.

Nesse ponto, Miller diz uma frase que vale ouro: "evidentemente, o que Lacan ensina está para além de sua singularidade. Caso contrário, o que fazemos em psicanálise não teria sentido" (p.9).

Se o que Lacan ensinou não tivesse valor, aquilo que fazemos em psicanálise não teria nenhum sentido. Eis uma questão problemática: do que se trata no fazer da psicanálise? É, certamente, porque o ensino de Freud pôde ser renovado, ser retomado por Lacan e ter alcançado o prestígio que tem até hoje, que o ensino de Lacan tem importância e quer dizer alguma coisa. Há uma relação entre o ensino de Lacan e a prática da psicanálise, desde que esse ensino se faz da posição do analisando. Bem, é na medida em que isso prospera que supomos algum sentido a isso, porque se não tiver nenhum sentido, aquilo que nós fazemos também não tem.

Eu tomo isso muito mais como uma questão do que como uma certeza: qual o sentido desse ensino de Lacan e dessa prática da psicanálise vez que Miller reivindica, nesse texto e nesse momento, que a psicanálise não faz parte do campo das ciências nem do campo do pensamento, mas trata-se de outra coisa? Como o sentido que damos a essa prática sempre esteve, desde Freud, inserido no campo da ciência, do pensamento, da racionalidade, que sentido teria essa prática fora desse campo? É dessa maneira que retomo essa questão.

Se a prática da psicanálise está fora da ciência e do pensamento não há o que investigar, nem há como se fazer pesquisa. Pesquisa e investigação não são procedimentos do qual um budista se sirva. Não é possível nos desvencilharmos de um arcabouço de normas e regras de inserção e, ao mesmo tempo, continuarmos falando de pesquisa e investigação. Essas são palavras apropriadas apenas a um determinado campo. Para instituirmos a psicanálise como uma prática de outro tipo, teríamos que inventar também um novo vocabulário para dizer o que fazemos.

Rosa Guedes: Não me parece que Miller esteja instituindo a psicanálise fora da pesquisa, mas interrogando o que ela seria fora desse campo.

TCS: A pergunta é essa mesmo: o que pode ser a psicanálise fora desse campo? É uma pergunta mesmo, uma vez que Miller está tocando nisso o tempo todo, está insistindo nesse ponto: uma descontinuidade em relação a essa ciência. Isso me coloca diante da exigência de responder à questão acerca do que pode ser isso, a psicanálise fora do

campo da ciência, uma vez que eu não estou nessa. Eu continuo para além do Édipo, mas devidamente centrada no Édipo. Lembro isso aos meus colegas o tempo todo. Quando eu tiver superado essa maldita posição subjetiva, vou comunicar a todos: "Virei zen! Atravessei o mundo cão! Estou em outra! Daí mando um e-mail do Núcleo Sephora avisando que mudei minha tenda de lugar".

O que me interessa é radicalizar essa questão. Não adianta ficar lendo Miller e ignorando onde está o ponto problemático. Desaprender Freud, deslocar a psicanálise do campo da ciência e do pensamento, esse procedimento vai exigir positivar o que será, então, essa prática. Sem o Édipo, sem a ciência, sem a razão o que é fazer psicanálise?

Enfim, já fiz muitas brincadeiras com isso. Quando estávamos lendo o *Seminário 20*, fiz várias brincadeiras nessa direção. Quando Lacan dizia que "o inconsciente é do campo da besteirada", eu brincava dizendo que, então, você vai ao *personal trainner* de manhã, passa no cabeleireiro, faz as unhas e o cabelo e depois vai para o analista, etc. Analista é um dos aparelhos aos quais alguém se conecta para gozar.

O próprio Miller, no seu último seminário, falou muito sobre o quanto a psicanálise tende a ser aparelhada, elencada, nas organizações de saúde, entre as práticas de atenção: massagista, acunpunturista, psicoterapeuta, etc. Se a psicanálise sempre refugiou-se do lado da ciência, ela se protegeu assim dessa assimilação às práticas de atenção. Mas, se a retirarmos desse lado ciência, ela cai no território das terapias alternativas.

MCA: A oposição é ciência X alternativas. Portanto, essas terapias são alternativas à ciência.

TCS: A questão é pertinente: como fundar uma outra clínica que não seja ciência, mas que também não seja uma outra prática de atenção? Eu gostaria de suscitar essa interrogação para esses analistas que não interpretam. Caminhamos, então, para práticas de atenção? A interpretação requer a suposição da ciência, pressupõe a razão, pressupõe o inconsciente estruturado como uma linguagem, pressupõe que um significante represente o sujeito para um outro significante. Por que o analista não interpreta? Porque, quando dizemos que todo discurso é tão somente semblante, supomos que o real está em outro lugar, logo, nada do que se diz é interpretável, tudo é "real". Para mim isso não está claro, é um problema.

Na página 10, Miller fala sobre a natureza do "fora" a que se refere a ex-sistência. Ele propõe um "fora", um "fora da ciência", um "fora do pensamento". Sobre isso ele já havia comunicado o que, no seu entender, fundaria o sem lei do real. É nesse mesmo espírito que ele se atraca ao problema, com o termo *ex-sistência*. "A ex-sistência, tornada uma categoria do último ensino do Lacan, é aquilo a que se qualifica propriamente como real. Para fazer o laço ao *sem*, do sem lei, introduzo o *fora*, da ex-sistência".[45]

Miller definiu que o que qualifica o real, propriamente falando, é esta categoria do último ensino de Lacan chamada ex-sistência. Há muitas versões do real em Lacan. Dizer "o real" em Lacan sem especificar de que real se trata é o mesmo que não dizer nada. Este, de que Miller está falando, é cativo da expressão *ex-sistência*, que será muito bem trabalhada por ele aqui e eu não me esforçarei para esclarecê-la. Com a frase "Para fazer o laço entre o *fora*, da ex-sistência, e o *sem*, do sem lei", ele está dizendo que uma coisa é equivalente à outra. Quando ele diz que o real é *sem lei*, esse *sem* equivale ao *fora*. Uma coisa é equivalente à outra. Temos que transportar esse raciocínio para a tradução.

---

[45] Tradução de Tania C. dos Santos para o original: "*[...] parce que l'ex-sistence devenue une catégorie du dernier enseignement de Lacan, est ce dont se qualifie à proprement parler le réel. Et pour faire le lien, disons qu'au sens du sans-loi, répond maintenant le hors de l'ex-sistence.[…]".*

Estamos, o tempo todo, numa situação muito curiosa porque estamos prescindindo da ciência, do pensamento e estamos aqui num esforço, inclusive inacessível à média dos cidadãos, de afinar um processo lógico. Miller propõe um procedimento lógico tão sofisticado que temos dificuldade em montar suas equações. Isso tudo para se chegar a um real que é sem lógica, sem lei, sem ciência, sem coisa nenhuma. Para que alguém se convença desse real, é necessário um grande equipamento lógico.

De que *fora* e de que *sem* se trata?

Esse problema fica ainda mais delicad*o* em função da tradução. *Le reel est sans loi. Sans*, em francês, é *sem*, mas, homofonicamente, *sans,* também significa *sentido* (*sens*). As homofonias estão aí brigando o tempo todo com o sentido denotativo. Portanto, os procedimentos necessários para se chegar aos conceitos brigam ainda mais. É preciso um exercício lógico de se pensar coisas que, habitualmente, não pensamos. É preciso que os conceitos sejam demonstrados.

Então, Miller, passa a falar de uma verdade do tipo nó, dizendo que não abordará nesse texto o tema do último ensino do Lacan, senão com muita precaução. E ele, inclusive, diz que não convida as pessoas a queimarem em praça pública tudo aquilo que haviam adorado anteriormente. Ele diz: "Eu lhes asseguro, mas isso [que estou dizendo] poderia ser uma denegação, pois esse último ensino, de fato, põe em questão o que poderia parecer adquirido de uma vez por todas. Isso é o que me inquieta".

De fato esse último ensino, aparentemente, põe em questão tudo o que foi adquirido até então. Tudo o que foi homenageado, prestigiado, publicado, etc., parece ser posto em questão. Não se trata, então nem de queimar, nem de adorar, mas de "não confundir o real e as construções que são os artifícios pelos quais nos aparelhamos".

Bad moment...

Há aqui uma questão epistemológica das mais delicadas: como não confundir o real com as construções se, justamente, as construções são o que permite cingir um real, qualquer que seja? São as construções que engendram o real.

Ondina Machado: Mas eu acho que quando Miller usa a palavra "adorar" ele está chamando a atenção para que essas construções não sejam tomadas como deuses. Parece que ele está, novamente, fazendo a diferença que você apontou no início. Olha, o que estamos fazendo é ciência, não é religião, não é para adorar nada.

TCS: Você tem razão. A dificuldade de uma orientação para o real é que parece que tendemos a pensá-la como podendo ser produzida fora de uma sólida formação epistemológica. Esse é o problema, vez que uma série de colocações introdutórias - do tipo que desligam a psicanálise do campo da ciência - tropeçam nessa problemática. Se desligarmos a psicanálise do campo da ciência, aí que os psicanalistas viram uns beócios mesmo. Eles já são preguiçosos, gozosos, detestam pensar, se expressam com dificuldade, acompanham o raciocínio com dificuldade, pegam as coisas em bloco... Imagina se começarmos a difundir que, agora, a psicanálise está fora do campo da ciência... Vai ser uma festa! Vai virar um *Wet and wild*, um parque aquático!

Esse é um passo delicado. O que Miller requer de nós como raciocínio daqui para frente é um esforço lógico. Não se faz isso sem formação epistemológica. E a maioria das pessoas não agüenta esse tipo de raciocínio. Algumas mais teimosas, são chamadas de obsessivas.

Do meu ponto de vista, só não confunde o real com a sua construção quem tiver uma sólida formação científica. Não tem outro jeito, senão a miragem encanta. Não vejo outro caminho.

MCA: Aliás, só há ciência porque se faz isso o tempo todo.

TCS: Essa é a formação do cientista, a formação do espírito científico. Prossigamos, então.

Para contrastar com essa idéia de construção no real, o real não é a construção, mas eu diria que, inversamente, não há real fora da construção. Por isso mesmo, as verdades lacanianas são como sólidos.

O que são sólidos? Sólidos são objetos dos quais se pode dizer que têm uma consistência. No entanto, essa consistência é de um tipo diferente, porque se Lacan sempre disse que a verdade só pode ser meio dita, é porque ela depende da perspectiva pela qual é abordada. Mas dizer que há perspectiva não é excluir que haja consistência. É isso que fez a diferença entre a velha psicanálise lacaniana e o relativismo pós-moderno que afirma só haver perspectivas. Nesse último caso, então, a consistência evaporou-se.

Em psicanálise, considera-se que, daquilo que se passa no dispositivo analítico, há as versões, as perspectivas; considera-se que a verdade tem estrutura de ficção, mas também de "fixão", pois só há verdade se fixada em algum lugar. Há *Bedeutung* e não *Deutung*, simplesmente. Há um referente, há uma consistência. Daí podermos dizer que, lacanianamente, as verdades são sólidos. Sólidos têm muitas faces, mas consistem, pesam.

MCA: Não são todos equivalentes nessa idéia do relativismo de que, então, se há uma pluralidade, todos se equivalem.

TCS: Sim. Todos se equivalem porque não há nada.

NS: Se não há [...], então não há ética possível.

TCS: Há a ética do comitê de ética, da negociação. Você tem a sua verdade, eu tenho a minha.

NS: Mas aí não é a ética do [inaudível].

TCS: Não, não é. É a ética dos tempos modernos. Faz-se um comitê ou uma comissão de ética e aí se estabelece um consenso. É isso.

OM: Isso é uma maneira de dizer que as verdades autorizam perspectivas, que elas não se equivalem.

TCS: Exatamente. Pode-se girar em torno, não dizer a mesma coisa, e isso nos permitiria, então, reduzir o próprio último ensino de Lacan a uma perspectiva, uma das possíveis perspectivas de leitura da obra de Lacan. Efetivamente, essa questão foi o que destruiu meu projeto acadêmico na UFRJ e me levou a fundar o Núcleo. Porque essa história de que tudo é relativo, de que tudo é uma questão de perspectiva, e de que se pode construir tantas verdades quanto se queira, como se isso não se fixasse em lugar nenhum, isso não é possível, é inaceitável. E é em direção a isso que caminha a produção psicanalítica, seja na universidade seja fora dela, para um certo relativismo sem borda, sem solidez. Miller afirma que, nessa perspectiva, até o último ensino podia não ser mais do que uma entre tantas outras versões.

Qual é o problema? É que, dependendo de como encaminhamos a questão, chegamos à idéia de que a verdade fica lá, tal e qual, no mesmo lugar, indiferente às versões ou perspectivas que se possa ter sobre ela. De modo que a questão do que é a verdade se reduz a discutir que parâmetros permitem defini-la. Se Fulano define a verdade assim, então, será isso, se Beltrano conceitua dessa forma, então, será não sei como. E por aí vai, para isso caminha a humanidade. Desse modo, podemos, inclusive, mudar de geometria, podemos aceitar deformações topológicas que acentuam linhas e superfícies, ficando, entretanto, constrangidos e limitados por certos invariantes que a própria topologia prescreve. "Sem dúvida, do último ensino de Lacan sai uma verdade que não é do tipo sólido, que tampouco é do tipo superfície, e que ele quis que fosse do tipo nó, um tipo [de verdade] que não nos é familiar. Essa verdade do tipo nó, então,

passou a ex-sistir" às outras modalidades que seriam do tipo sólido (p.10)[46].

OM: Aqui está traduzido diferente: "Foi porque essa verdade surgiu que o nó se pôs a ex-sistir". Não é assim, então. O que ex-siste é a verdade do tipo nó e não o nó. É ao contrário.

TCS: Claro. Vocês entenderam porque eu não recomendo as traduções? Prefiro a tarefa de explicar o que diz o texto do que a de corrigir essas traduções. Vejam, já parti da idéia de que acho o francês intraduzível, então tento traduzir a idéia e não a frase porque às vezes é impossível traduzir a frase. Posso dizer em português uma vez que compreendi a idéia, mas traduzir... Por exemplo, o que eu diria aqui?

OM: Que essa verdade tipo nó ex-siste.

TCS: Há uma hipótese sobre a verdade que não é do tipo sólido. O que quer dizer isso? Quer dizer que é uma verdade sobre a qual não se supõe a existência de um invariante inacessível, apesar das inúmeras perspectivas. Com respeito à verdade do tipo sólido, pode-se dizer que todas as perspectivas se equivalem, vez que a verdade consiste em sua solidez opaca como, por exemplo, o gozo da vaca no pasto. Isto é, como *das Ding*. A verdade como *das Ding* tem essa propriedade: a de produzir todas as representações possíveis, sendo todas verdadeiras, nenhuma podendo advogar o direito de ser a verdade mesma das coisas, a verdade última. Essa idéia é importante para que se possa pensar um outro tipo de verdade.

Lacan, de acordo com Miller, rejeitou a verdade do tipo sólido, a Coisa, e inventou uma verdade do tipo nó. Do momento em que ele pensou uma outra modalidade de verdade, é que o nó pôde ex-sistir em relação à geometria, às superfícies, às linhas, às outras estruturas, considerando que todas se baseassem numa *das Ding*. Supomos isso. Ignoramos a verdade sólida, inventamos um novo tipo de verdade, idêntica ao nó, que ex-siste ao resto. O raciocínio é esse. Traduzam-no como quiserem.

Do momento em que conseguimos pensar a verdade de uma outra maneira, o nó se põe a ex-sistir. Por que? Porque essa verdade ex-siste a tudo aquilo. O *nó como estrutura* ex-siste às *outras estruturas*, tal como a *verdade do tipo nó* ex-siste à *verdade do tipo sólido*.

LM: A verdade do tipo sólido é essa, tomada como das Ding. *Existem várias verdades, cada uma tão verdadeira quanto a outra, dado que todas são versões de saber que não prevalecem uma sobre a outra.*

TCS: Daí, toda esta dificuldade em definir o que é o final de análise em Freud. A versão interminável da análise se apóia nisso.

MCA: Quantas perspectivas são possíveis? Uma infinidade.

TCS: Uma infinidade. A análise, sob esse ponto de vista, é infinita. E vejam, a psicanálise não é um relativismo porque ela supõe que há *das Ding*. Ela está lastreada no real, sempre esteve. Nunca foi um relativismo. O risco que se tem nessa passagem - isto é, quando se abre mão de *das Ding*, da verdade sólida, por uma outra modalidade de verdade do tipo nó - é que essa passagem seja entendida como um relativismo sem lastro. É isso o que ocorre no contemporâneo: não há lastro, não há nada que possa ser dito real. Tudo é versão. Onde está o invariante? Onde está o que se repete? Onde está o que resta em sua "mesmidade" opaca? No contemporâneo, aparentemente, não encontramos nada. Faz-se uma plástica e se zera tudo. Fica tudo zero quilômetro. Aparentemente, nada resta numa mesmidade extímica, excêntrica.

---

[46] "[...]. Et sans doute, du dernier enseignement de Lacan, il sort une vérité qui n'est pas du type solide, qui n'est pas non plus du type surface, et qu'il a voulu être du type noeud, type qui ne nous est pas familier. C'est de ce que cette verité est sortie qu'à partir delà le noeud s'est mis à ex-sister. Et il s'est mis à exister par un coup de force de Lacan".

OM: Estou desolada, porque isso é muito complicado.

TCS: Você se lembra do quarto paradigma do gozo?[47] Ali, Miller ensaia uma hipótese que, a meu ver, é instrumental. Ele diz que, a partir do *Seminário 11*, não se tem mais a Coisa, mas as espécies da coisa sob a forma do objeto *a*. Se, ao invés do invariante sólido, tivermos esse raciocínio em mente, pensar a Coisa pela vertente do objeto *a* será o mesmo que pensar *as coisas*. No lugar do objeto da pulsão temos os objetos da pulsão, as pulsões parciais. Passamos da Coisa ao semblante. Então, no *Seminário 11*, já encontramos presente uma fragmentação dessa mesmidade invariante da verdade.

O que é preciso avaliar agora é que, certamente, o quarto paradigma não é suficiente. É preciso um passo a mais. A meu ver, esse passo a mais é o seguinte: fazer a disjunção entre o objeto *a* e o real não é a mesma coisa que tomar o real como idêntico ao objeto *a* e não mais a *das Ding*. A partir do *Seminário 20* temos uma disjunção entre o objeto *a* e o real. Mas acho que não acompanharemos bem o raciocínio de Miller se não passarmos primeiro pelo quarto paradigma.

Temos algumas questões: O que, realmente, permitiria pensar a verdade como ex-sistente a todo resto? Como pensar outra modalidade de verdade e o nó ex-sistente ao conjunto anterior? O que nos permitira isso foi o que estudamos como "inversão do paradigma", ou seja, o sexto paradigma estabelecido a partir do *Seminário 20*.

E o que é a inversão do paradigma? É a idéia de que não há Outro prévio. Se não há Outro prévio, não há uma verdade que seja invariante, nem sob a forma de *das Ding* e, tampouco, sob a do objeto *a*.

O que temos, então? Temos uma relação nova, ou seja, a afirmação de que há sujeito a partir de um ponto localizado na inconsistência do Outro. Temos um sujeito sem Outro, um sujeito cujo Outro não existe. O Outro não existe no ponto onde a barra pesa sobre *A*. Em função disso, não é o *S* que é barrado, não se trata de *$*, mas de $\cancel{A}$ – *A* barrado.

Temos, então, pela figura da barra, a localização de uma inconsistência no Outro que produz um *S* do tipo nó uma vez que é igual a sinthoma.

$$S(\cancel{A}) = \text{sinthoma}$$

O sinthoma não é aquilo que, como o inconsciente, é estruturado como uma linguagem, mas é justamente o ponto que escapa ao Outro, um efeito sem Outro. Trata-se de uma definição do sinthoma como ex-sistência às outras estruturas porque é o sinthoma, uma estrutura que não supõe um Outro prévio. Por minha conta, estou indo bem mais longe do que o texto, a partir do que ele mesmo permite, no que se refere a preencher as lacunas que aponta.

FA: Pelo teu raciocínio, onde, a partir dessa fórmula da inconsistência do Outro, ocorre o sinthoma como uma nova modalidade do sintoma?

OM: O que eu entendi é que o sujeito é o próprio sinthoma. Nessa idéia de que a inconsistência do Outro produz o sujeito, ela produz um sujeito como nó. Se sujeito = nó, então, sujeito = sinthoma.

TCS: Exatamente. Nó = sinthoma. Quando se pensava que *A* era prévio, o sujeito era *S barrado* desejo de $a \Rightarrow \$ \lozenge a$.

OM: Então, é por isso que Miller coloca S(A) no meio da fórmula da fantasia.

TCS: A fórmula da fantasia não é isso? Não significa que há uma significação do Outro no interior do fantasma? Mas, para que possamos pensar isso, é preciso que partamos de *$(A)* e não de $S(\cancel{A})$. O Outro do qual deriva a fórmula do fantasma não é barrado. Se o fizermos, será apenas como

[47] Referencia ao texto "Os seis paradigmas do gozo", de Jacques-Alain Miller, publicado em *Opção Lacaniana*, n.26/27. SP:Edições Eólia, p. 87-105. Ver também: "Os paradigmas do gozo em Lacan", Laboratório de Ensino do Núcleo Séphora, in: http://www. nucleosephora.com

um artifício. Penso que o raciocínio correto seria grafarmos da seguinte maneira:

$$\$ \lozenge a = \$ < S(A) > a$$

Trata-se de ma significação do Outro que está no nível da consistência.

Onde é que nós chegamos? Nó, sinthoma é *Bedeutung*, não é *Deutung*. Não é interpretação, é invenção.

É somente a partir daí que se pode falar de uma verdade ex-sistente, ou seja, de uma verdade que não tem relação com nenhuma outra verdade, uma verdade puramente inventada, uma verdade sem Outro.

Ana Paula Sartori: Poderíamos pensar em S(Ⱥ) como um S1 que não esteja remetido a um S2?

TCS: É a mesma coisa. Muda-se a cifra, mas se está dizendo a mesma coisa. É por isso que eu detesto as cifras: elas induzem a uma preguiça do pensamento. O importante é o conceito, não como ela será grafado.

OM: À medida que A é barrado, que A é inconsistente, então, todo o S que se produz como nó é S1.

TCS: Exatamente. É *"S único"* [risos].

LM: Não estou conseguindo entender a diferença entre essa verdade como das Ding *enquanto uma verdade calcada num vazio produtor.*

TCS: Vamos à questão epistêmica.

O que é *das Ding*? No ensino de Lacan a primazia é do campo linguagem. O axioma, portanto, é a linguagem. Onde há homens? Onde se fala. A partir do momento que se fala há a exclusão do gozo da vaca no pasto e temos, então, *das Ding* como objeto perdido. A vaca está perdida no momento em que ela começa a falar. O objeto perdido é o ser que não fala, é o gozo inacessível da vaca - *das Ding* é o gozo perdido da vaca.

NS: Essa história de das Ding *é pura teologia negativa. É o retorno da teologia negativa.*

TCS: Mas claro que é teologia negativa, só que não é o retorno, mas a atualização. Transformamos isso numa ferramenta. A religião esbarrou na noção de Deus, na modernidade Deus é inconsciente. O núcleo do inconsciente é o gozo da vaca, o gozo de Deus, o gozo de *das Ding*. Trata-se do mesmo. É o gozo daquele que não precisa saber para saber, uma vez que é, é tal e qual goza, é um saber que se confunde com o ser. Só um "troço" que não fala pode deter um saber que se confunde com o ser. Também podemos chamar isso de instinto.

Isso supõe um Outro prévio que expulsa o gozo.

LM: Dizer que o Outro prévio expulsa o gozo é a mesma coisa que dizer que esse gozo é logicamente expulso?

TCS: Sim, é a mesma coisa. Lógico é igual a lingüístico. Não existe lógica fora da linguagem. Só é lógico aquilo que se pode dizer com palavras. Se não se puder dizer com palavras não se diz nada. O que permite dizer é a linguagem. É preciso que se diga com palavras, com conceitos.

NS: Há uma piada maravilhosa do Millôr Fernandes onde ele diz que uma imagem vale mais do que mil palavras. Ele, então, desenha um quadrinho e escreve: "Imagine dizer isso sem palavras". Não há como dizer nada sem palavras.

TCS: É isso.

Revirando o sistema: trata-se de não mais supor que a palavra expulsa *a Coisa*, mas de partir do princípio de que é o significante que engendra o gozo. O significante, ao presentificar-se num corpo, num corpo falante, num ser falante, institui o gozo com a fala. Não estou falando do sujeito, não se trata de sujeito, não se está sujeitado à linguagem. Estou falando de *ser falante*, estou dando um primado à fala e não à linguagem, o ser falante fala e, falando, goza. O gozo é gozo com a fala. O gozo da fala é o gozo da invenção. É a fala que institui o real.

FA: Através desse raciocínio que vai do Seminário 11 *em diante, de pluralizar as modalidades da Coisa e, portanto, de subtrair um pouco dessa consistência do* Seminário 7*, que*

Miller chama de absolutismo da Coisa, você, ao mesmo tempo, está dizendo que a psicanálise não é relativismo e é isso o que a diferencia da contemporaneidade, até porque há das Ding*, há real.*

TCS: Há o gozo.

FA: O que resta de consistência? Na verdade, acho que o que esse texto está trazendo é qual a diferença entre psicanálise e contemporaneidade. A psicanálise caminha no sentido de interrogar o sujeito até que ele vá se desfazendo das suas identificações e isso o encaminha para o Um sem Outro. A contemporaneidade também faz isso. No entanto, a psicanálise, de algum modo, mantém ou faz ex-sistir alguma consistência.

TCS: Temos um percurso que vai de um Outro consistente a um Outro inexistente e de um sujeito barrado ao ser falante que goza. Onde está a verdade que ex-siste ao primeiro ensino? Esse é um exercício de lógica, porque a ex-sistência é ex-sistência somente em relação ao primeiro ensino pelo fato de que a ex-sistência coloca toda a *Bedeutung* nesse *S* do matema S(Ⱥ), coloca todo referente, *a Coisa*, o gozo, no *S*.

No modelo edipiano, o gozo, *a Coisa*, estava situado no pai morto, o que fazia com que o circuito das representações fosse esvaziado de gozo ou fosse o lugar de um gozo a menos - campo chamado de desejo enquanto lugar de um gozo a menos. Essa outra versão reintroduz o gozo no campo da representação: ali onde se fala se goza e não há outro gozo. Não tem pai morto, nem *das Ding*, ou qualquer outra coisa. O gozo é efetivo, é nó, é um por um. O gozo consiste e isso faz com que aquilo que se diz não requeira mais uma interpretação para além do que se diz. É nó. É gozo, então, é o que é. Há um gozo com a literalidade daquilo que se diz, posto que é. Desse modo, o trabalho da interpretação agora requer menos que tentemos recuperar o Outro, axioma do inconsciente. A questão - "qual foi o Outro que produziu seu dito?" - era a estratégia da interpretação. Não se dizia apenas o que se dizia. Aquilo que se dizia estava determinado pelo Outro. A estratégia, então, era ver qual era o Outro daquilo que se dizia. Portanto, aquilo que se ouvia era tomado como uma conseqüência de um axioma oculto, um axioma do inconsciente, recalcado.

Nessa nova abordagem o que se diz é a conseqüência. Certamente, há um Outro - deve haver, deve ser possível recuperar um Outro daquilo que se diz. Mas, uma vez que se diz, vai-se em frente. Isso é que é saber fazer com o seu sinthoma. É diferente de atravessar o sintoma, atravessar a fantasia, precipitar a queda das identificações, alcançar o paraíso. Saber fazer com seu sintoma é tomar a conseqüência como ex-sistente.

MCA: Talvez isso seja um instrumento valioso para operar com esses sujeitos que nos procuram e que, por mais que a gente insista, não têm memória. Eles não querem saber a mínima coisa acerca de suas histórias. É sobre isso que a gente vem falando, sobre pessoas que chegam ao consultório e que, de cara, não nos permitem usar esse instrumento - "vamos falar do que você se lembra, vamos falar desses ditos, vamos recuperá-los". Não há, de imediato, recuperação possível nesse sentido. O que fazer? Talvez esse seja um instrumento que nos permita pensar o modo como essas pessoas chegam e como o analista vai operar a partir daí.

TCS: De certa maneira, já era isso que se fazia com psicóticos. Agora, partindo da hipótese da foraclusão generalizada, que é a inversão do paradigma, trata-se de propor isso como clínica para todos. Para mim, a questão é essa. Onde não há interpretação, é preciso "saber fazer com". Os diferentes tipos de tratamento da psicose tratam de saber fazer com, isto é, enxugar o gozo, delimitar, etc. É a psicanálise aplicada à psicoterapêutica.

Só que agora, se o caminho que vimos fazendo elucida alguma coisa, trata-se de propor a psicanálise aplicada à psicoterapêutica para todos. Todos serão tratados como psicóticos. Seria isso o que, legitimamente, poderia ser chamado de

orientação para o real e não a orientação para o sem-sentido. Trata-se de uma orientação para um sentido que é radicalmente singular.

MCA: Temos aí, então, a possibilidade de extrair esse sujeito que vem, justamente, sem nenhuma implicação com essa invenção.

RGL: O sujeito é extraído, portanto, enquanto gozo dessa invenção.

MCA: E talvez o efeito seja ele se responsabilizar por essa invenção, porque ele vem sem nenhuma implicação. Às vezes como um simples "me fizeram assim."

RGL: Eles vêm como Gabriela: "Eu nasci assim, eu cresci assim, vou ser sempre assim..." [risos].

MCA: É isso mesmo. É quase como se eles fossem procurar um analista para se justificarem.

Aula 9: 04/09/2002[48]

Tania Coelho dos Santos: Prosseguiremos com o texto de Jacques-Alain Miller, "A ex-sistência"[49]. Eu gostaria de retomar esse tema, situando o problema do significante da ex-sistência a partir da questão pela qual ele termina o texto. A meu ver, essa é uma questão que nos permite prolongar um pouco a discussão que tivemos na vez passada acerca da natureza da verdade: a verdade como nó e a verdade como sólido.

A verdade como sólido, como vimos, é um outro modo de falar da verdade como *das Ding*. Enquanto verdade, se por um lado *das Ding* lastreia fortemente de referente a cadeia de representações (ou de perspectivas da verdade), por outro, na medida em que *das Ding* autoriza perspectivas ou leituras possíveis, há também o risco de que a verdade, como perspectiva, acabe nos levando a um relativismo absoluto. Portanto, com respeito à concepção de verdade como sólido, temos esses dois riscos ou dois limites: de um lado, uma forte ancoragem no referente e, de outro, uma cadeia que não cessa de proliferar a ponto de nos levar à experiência de que a verdade é relativa. A própria experiência analítica nos coloca diante desses dois limites: de um lado temos a repetição do mesmo e, de outro, o infinito da produção significante ou da suposição de saber.

Paralelamente, encontramos na cultura esse mesmo paradoxo: se por um lado, o discurso da ciência ancora fortemente o real na razão[50], é na medida em que esse discurso avança que assistimos também

---

[48] Transcrição de Rosa Guedes Lopes.

[49] Publicado em português na Revista *Opção Lacaniana*, n.33. SP:Eólia, jun/2002, p.8-21. O original, em francês, "L'ex-istence", encontra-se publicado na *Revue de La Cause Freudienne*, n.50, fev/02.

[50] O real da ciência é racional, requer verificação, demonstração, e isso o aproxima a algo de *das Ding*. Se o referente da ciência não é um mito, ele requer procedimentos de demonstração.

uma certa proliferação de S2, isto é, uma proliferação de verdades em estado de contradição umas com as outras. Em alguns campos da ciência, isso é especialmente notável a ponto de podermos falar em um certo declínio, um certo esvaziamento do referente que nos dá a impressão de que a verdade é relativa, é uma questão de perspectiva. Essa seria, por si mesma, a definição do pós-moderno, uma vez que coincide perfeitamente com o avanço da proliferação do múltiplo, do esquecimento do Um ou do afastamento em relação ao referente.

Isso afetou a psicanálise recentemente de um modo notável. A prática ou a narrativa da prática psicanalítica foi, freqüentemente, aproximada de um jogo significante, como se o referente fosse vazio, fosse nenhum, ou qualquer um, como se tudo o que acontece em uma análise não passasse de construção.

As teses de mestrado e doutorado também padecem desta mesma doença, e eu não perco a oportunidade de denunciar essa "cultura fácil" que se baseia na afirmação pelo sujeito de que tudo o que ele diz é "sua" construção. Os sujeitos vão fazendo "suas" construções sem terem que prestar contas a nada que, em última instância, seja invariante naquele campo de conhecimento, a nada que seja algo sobre o que o sujeito não possa derivar ou se afastar. Posso resumir esse procedimento em uma frase que, em uma banca de defesa, sempre me causa desgosto: "pode-se pensar que..." Pode-se pensar qualquer coisa. No limite, não há referente, não há nada que sirva como baliza. Não há nada que permita ao sujeito afirmar algo sobre um determinado assunto, afirmar que uma certa via seja pensável, mas outra não, pois configuraria um erro.

Na cultura do autismo psicanalítico, o relativismo, como bem observa Miller nesse texto, concorre para uma negação do referente. É desse modo que ele termina o parágrafo que encerra a parte do texto no qual aborda "o significante da ex-sistência": "[...] o sistema conduz à negação do real, a considerar que só há artifício, construção. Isso conduz diretamente à negação da referência" (p.11).

Ele termina essa parte do texto com o que eu, justamente, quero começar hoje: quanto mais se inflaciona S2, quanto mais um significante é o que representa um sujeito para outro significante, mais se tem a impressão de uma autonomia do sistema de representações ou do discurso em relação a qualquer lastro. Não há nada mais que permita recusar uma certa proposição em favor de outra, etc. Tudo, então, ficaria reduzido a uma questão de "construção". Ao final, temos a cultura do blablablá.

Ondina Machado: Por que você está falando em referências? Podemos pensar que, no caso das teses, há um interesse na tradição, nos conceitos já estabelecidos, etc. Mas, aqui, Miller está se referindo ao real...

TCS: Trata-se da mesma referência. Quando se constrói uma tese, o referente é o objeto da psicanálise; quando se faz uma análise, o referente é o objeto na psicanálise. Entre uma tese e uma análise não há diferença alguma e acho que eu já me dei ao trabalho de desenvolver esse tema, quando aproximei o passe e a defesa de uma tese de doutoramento, no texto publicado na Revista *Correio*.

Por que? Se uma tese não tivesse como referente o objeto na psicanálise, ela seria uma construção e não implicaria nenhum avanço, por parte daquele que a defende, em relação ao que já se produziu como referente. Ela seria mais uma construção, mais uma versão. O que faz a diferença entre uma tese e uma versão é o fato de que uma tese deve avançar algo sobre o que já foi dito. Isso, freqüentemente, não acontece. O blablablá também já chegou à universidade. As pessoas têm produzido versões que nada acrescentam à tradição, versões que não superam nada quanto aos problemas conceituais cruciais em que o estado desse saber se encontra ou que esse

campo apresenta. Nesse texto, Miller aproxima essas versões com a literatura, são versões literárias. Essa aproximação que ele faz com a literatura é muito feliz porque mostra como essas construções não precisam se balizar por nenhuma idéia, segundo a qual se deve progredir em relação a um problema qualquer que seja.

OM: Mas veja só a frase dele na página 11: "[...] Se nos deixarmos levar, pelo menos fora da experiência analítica, o sistema conduz à negação do real, a considerar que só há artifício, construção. Isso conduz diretamente à negação da referência". Aqui, a idéia é a de que o real é a referência.

TCS: Sim. Mas o que você está chamando de real é o mesmo que eu chamo de objeto da psicanálise - *das Ding*, objeto da psicanálise, real, real da ciência, real da psicanálise. É sobre isso que se produz e é com respeito a isso que se entra em impasse. Impasse conceitual, teórico, científico...

No entanto, se você achar que as teorias são somente versões sobre um real que, ou não existe, é vazio, ou é inatingível, não há o que avançar. Avançar implica que se suponha a existência de um conhecimento possível, implica a existência de verdades mais verdadeiras que outras. Se tomarmos toda a verdade como uma versão, no limite, isso corresponderá à negação do referente, negação da existência de um objeto perante o qual se possa dizer sim ou não. É isso que, segundo Bachelard, requer a formação do espírito científico. O real da ciência é o real a partir do qual se pode dizer sim ou não a uma construção teórica. Se não pudermos mais dizer sim ou não, estaremos produzindo versões literárias, objetos artísticos sobre a coisa.

Achei bastante interessante que Miller chame a atenção para o fato de que há qualquer coisa nessa noção de sistema que propicia o engodo.

Estamos tratando, ainda, da questão sobre a verdade como sólido. O que eu estou pontuando acerca dessa questão é que ela nos traz duas possibilidades contraditórias: ela tanto aponta para o referente, isto é, para um invariante, para algo que retorna sempre ao mesmo lugar[51], e que funciona como um referente no qual um saber se ancora, quanto aponta para a proliferação de cadeias que nos fazem experimentar a relatividade da verdade.

OM: Eu queria tentar entender duas coisas, ainda, antes desse ponto a partir do qual você disse que iria continuar. No trecho em que Miller diz: "Para apreender do que se trata na ex-sistência, cabe ainda interrogar sobre o que quer dizer sair, a saída. Que nos detenhamos na expressão, que façamos dela uma análise fenomenológica, por que não? Isso basta para percebermos que sair quer dizer que não se está mais ali, que se ultrapassa um limite, um umbral e que, por isso, passamos para um outro espaço, *n'é(spaço) (n'espace)*, para uma outra dimensão, eventualmente. Mas saída quer dizer também, neste *bye-bye* que ela comporta, que é preciso ter passado por ali para, enfim, dali sair" *(p.10). Essa história de* n'é(spaço) (n'espace)*, dá para explicar o que é isso? O que seria essa saída? Seria a saída da análise? Seria o passe?*

TCS: Não. Esse texto é, acima de tudo, epistemológico. Miller propõe a questão de que, para que possamos cingir o que seja ex-sistência, é preciso, primeiro, interrogar-se sobre o que quer dizer *a saída*. De que saída se trata? Ele prossegue: "[..] Que nos mantenhamos nessa expressão, que façamos dela uma análise fenomenológica, por que não? Isso é suficiente para perceber que sair quer dizer que não

[51] Essa é a definição de real: o real é o que retorna no mesmo lugar e, portanto, baliza o discurso. A partir da existência de algo que sempre retorna ao mesmo lugar, não se pode dizer qualquer coisa. Podemos dizer a mesma coisa sobre o real da ciência: ele é racional, é uma construção, é suposto, porém tem que se haver sempre com algo que retorna ao mesmo lugar. Se os corpos caem e não sobem, isso retorna ao mesmo lugar. Então, isso amarra a construção teórica, obrigando a dizer algumas coisas e impedindo que se diga outras.

estamos mais ali, que franqueamos um limite, um solo e que, desse fato, passamos a um outro espaço, mesmo que seja um n'espace, um não-espaço, uma outra dimensão, eventualmente. Mas sair quer dizer também, neste *bye-bye* que ela comporta, que é preciso ter passado por isso para, então, poder sair"[52].

Miller está dizendo que a construção de uma ex-sistência não é possível sem que se passe pelo sistema. A idéia de uma verdade do tipo nó não prescinde da verdade do tipo sólido. É preciso ter passado por ali para chegar, para franquear esse limite e passar a uma outra coisa. Ou seja, a verdade do tipo nó não se instala de saída. É preciso o esgotamento de uma certa posição para que uma outra posição seja possível.

Você perguntou se isso tem a ver com a análise e eu respondo que também tem a ver com a análise, mas não só com ela. Parece-me que Miller não está propondo que se passe a fazer análise a partir daí. Ele está afirmando que é preciso passar pelo engodo, pelo sistema, pela verdade do tipo sólido, para se franquear esse limite e, então, se produzir um passo a mais, um passo fora disso. Há uma correlação entre uma coisa e outra.

Nós temos um esquema aqui nesse texto. Miller nos diz que o significante da ex-sistência se encontra em Lacan desde a proposição do matema S(Ⱥ). Entretanto, é evidente que Miller está fazendo esse matema funcionar de uma maneira nova, pois ele se encontra em uma outra economia discursiva. Se esse matema já tivesse sido dado dessa maneira não seria preciso tanto trabalho.

Miller diz, então, que esse matema já se encontra lá, que esse conceito está, de alguma maneira, esboçado em um matema bem anterior à sua promoção no ensino de Lacan. Essa ex-sistência está lá, diz ele, *in nusce*, em estado nascente neste matema ao qual nos referimos como S(Ⱥ). Ele se pergunta, então, como se decifra a cifra desse matema. Como se pode decifrá-lo se quisermos introduzir nele a pulsação temporal da qual ele está animado. Miller, então, propõe um desdobramento da pulsação temporal.

O matema se apresenta como uma realidade totalizada: S(Ⱥ). No entanto, se nos perguntarmos quais são os tempos da sua constituição, vamos nos dar conta de que, enquanto matema, S(Ⱥ) condensa a parte temporal. Toda lógica condensa o desdobramento temporal. Quando um professor de matemática dá uma equação, nós podemos lhe pedir que ela seja demonstrada e, através da demonstração, poderemos ver desdobrados os passos lógicos pelos quais se chegou àquela equação. Uma expressão matemática é uma condensação de um raciocínio lógico.

Portanto, o que Miller nos aponta é que há um raciocínio lógico condensado em S(Ⱥ). Que raciocínio é esse? No primeiro tempo, há o Outro, diz ele. No segundo, o Outro se desencadeia, isto é, se mostra barrado, furado, incompleto, incongruente, inconsistente e, na medida em que ele se mostra inconsistente, é que aparece a falta de um significante no Outro ao qual podemos chamar de inexistência no Outro. Portanto:

Outro inconsistente ⇒ inexistência no Outro

É, então, no ponto em que o Outro inexiste que S pode existir como o significante que falta ao Outro.

Digamos que na constituição de qualquer sinthoma, dado que estou tomando S(Ⱥ) como idêntico a sinthoma, podemos descrever uma pulsação temporal. No princípio, era o Outro. Ele estava lá. Em um certo tempo, o Outro enlouquece, falta como consistência, se apresenta inconsistente. Nesse ponto, então, o sujeito localiza uma inexistência. E é nesse ponto

[52] Trata-se aqui da tradução livre feita para o português por Tania C. dos Santos a partir do original em francês, do mesmo trecho citado no parágrafo anterior.

onde o Outro não existe que o sujeito se descobre como existente ou se afirma, se impõe. Lá onde não há o Outro, então, eu sou.

OM: Isso é extremamente clínico. No começo, a super consistência do Outro da qual o sujeito tanto fala no início do tratamento. Depois, há um certo movimento na análise a partir do qual se começa a perceber que é o próprio sujeito que fica tentando dar consistência ao Outro, se esforçando para dar uma função ao Outro.

TCS: O que você está dizendo é que nós partimos sempre do fato de que há sintoma e de que é a análise que permite reconstituir a experiência pela qual esse sintoma se constituiu e retomar o ponto primeiro. Uma análise vai da consistência à inexistência do Outro.

OM: A gente poderia pensar em uma verdade do tipo sólido no início da análise como uma vetorização para uma verdade do tipo nó?

TCS: A verdade do tipo sólido está em toda obra de Freud e em todo o primeiro ensino de Lacan. Uma verdade do tipo nó é algo que Miller está tentando extrair para além do primeiro ensino de Lacan.

OM: Eu entendo que essa é uma grade epistemológica proposta por Miller para as leituras que está fazendo. Mas é interessante que, quando você também fala das modulações do Outro durante a análise, ...

TCS: ...continuamos na verdade do tipo sólido, apesar de todas as modulações que se quiser. Se pensarmos o final da análise como queda das identificações estamos na verdade do tipo sólido. Se ele for pensado como identificação ao objeto *a*, ainda estaremos nos referindo a uma verdade do tipo sólido. Se partirmos para a travessia da fantasia, ainda assim estaremos nos referindo a uma verdade do tipo sólido.

Só existe uma verdade do tipo nó: se pensarmos o final da análise como identificação ao sinthoma. Isso é novo porque a idéia de identificação ao sinthoma também é nova. Para ser mais precisa, ela está no último seminário de Lacan. Talvez isso sequer alcançasse algum efeito se não fosse o esforço de Miller em decifrar, avançar e tratar essa proposição com as ferramentas que ele está indicando que utilizemos para entendê-la. De fato, não há uma verdade do tipo nó nas proposições anteriores.

Vocês compreendem como essa teorização é difícil de ser consolidada? Nós estamos retomando essas questões desde o primeiro texto que lemos e, mesmo assim, temos dificuldades. Eu me pergunto se essa "orientação lacaniana" pode ser transmitida nas nossas instituições psicanalíticas. Vocês percebem o trabalho necessário? Estamos retornando, hoje, a uma questão inicial. É preciso muita reflexão para que se consolidem os pontos referenciais básicos ao chamado "último ensino de Lacan".

Realmente, o que quer que seja uma verdade do tipo nó, ela não é algo que iremos aprender muito rapidamente. Estaremos sempre voltando e fazendo uma limpeza para marcar bem que se trata de algo novo, ainda que esse matema já estivesse lá funcionando a serviço de uma verdade do tipo sólido. Ou a gente diz isso ou o sistema que Miller está montando nesses textos está errado. Ou a gente acredita nisso ou ele está em uma furada.

Estou endossando essa crença com a finalidade de manter suas proposições como verossímeis:

– Há um último ensino de Lacan;

– Há uma ex-sistência desse ensino em relação a tudo o que foi dito antes**;**

– Não se chega a uma verdade do tipo nó sem que se passe por uma verdade do tipo sólido**;**

– A ex-sistência implica uma verdade do tipo nó que o uso do matema $S(\cancel{A})$ não implicava anteriormente.

Ou bem conservamos essas fronteiras demarcadas ou bem cairemos naquele discurso que me dá alergia: "isso já estava lá desde o começo e, aliás, Freud já dizia".

Nossa aposta é a de que todas essas proposições são verossímeis: de fato, há um último ensino de Lacan; de fato, há uma ex-sistência desse último ensino em relação ao anterior; de fato, encontraremos aqui uma noção que já estava lá, sim, mas funcionando em uma outra economia discursiva e vamos ver se isso se sustenta. Temos Miller na nossa mira. Nós não somos religiosos. Estamos de olho nele. Vamos ver se essa teorização se agüenta em cima das pernas. Não precisamos acreditar nele só porque ele é Miller. Botar tudo isso em questão é um bom exercício que não prescinde de uma crença na partida.

Não sei se vocês me acompanharam, mas se trata de reescrever o matema S(Ⱥ) a partir da pulsação temporal. Isso não chega a ser nenhuma novidade. O que é novo é a proposição que Miller está fazendo aqui. A desconstituição, a dissolução do Outro, esse Outro que se apresenta inconsistente produz S. Na seqüência da queda, do esvaziamento, da inconsistência do Outro surge S.

(Ⱥ) ├── S

A imagem é a da queda do *World Trade Center*. É quando o Outro desaba que surge S. Miller diz que escolheu essa escritura porque se trata da escritura do ser falante.

Miller afirma que escolheu esse significante porque, em sua forma imaginária e à sua maneira, ele é falante. De sua barra vertical esse significante faz ato. E ele faz ato, justamente, daquilo que se anulou aqui no pseudópode horizontal, ou seja, ele indica o resto que emerge, ali, do desabamento do Outro.

O Outro desmorona. No ponto onde o Outro não existe é que, então, podemos dizer que "há S", onde S se apresenta como resto.

Miller prossegue dizendo que escolheu esse significante pelo seu uso clássico em lógica, pelo fato de que é o significante daquilo que se afirma no enunciado como verdadeiro (p.11). O uso clássico em lógica faz do S aquilo que designa o que há de verdadeiro no enunciado.

Começamos a esboçar a idéia de um outro conceito de verdade.

Vanda Almeida: Miller vai falar não só da ex-sistência, como da inexistência do Outro. É esse resto que sobra que aponta para a inexistência do Outro. É preciso passar por essa entrada para se poder sair.

TCS: Vamos ler o que Miller diz no prosseguimento: "no Outro como um lugar onde se reúnem os significantes – esse é o ponto –, lá os significantes são relativos uns aos outros". Então, no ponto onde falta um significante no Outro, falta um significante que responda ao sujeito. Nesse ponto o Outro é anulado, mas o sujeito também desaparece. Quando falamos no apagamento ou na queda do sujeito é porque há no Outro a falta de um significante no qual o sujeito possa se reconhecer. Nesse ponto o sujeito se apaga. No entanto, o Outro também se apaga. Nesse ponto não há nem S nem Outro.

É isso o que quer dizer que "um significante é para um outro significante, enquanto que o grande S que funciona na fórmula de Lacan antes de (Ⱥ), e que em minha transformação está na ponta à direita, designa, pela contrário, um significante fora do Outro". Esse é o passo, um passo fora.

Na medida em que o sujeito não encontra no Outro um significante no qual seja capaz de se reconhecer, há a falência do Outro e a do sujeito. Isso foi pensado por Lacan de diversas maneiras: desidentificação, travessia da fantasia, identificação ao objeto *a*. Todos esses foram nomes dados a esse ponto de impasse. O que Miller está propondo é que para se sair desse impasse é preciso um passo a mais, um passo que implica a aposta em um S sem A. Um S para o qual não haja em A nenhum significante que lhe

corresponda, um significante ímpar, um significante único.

Rachel Amin: Se isso é o resultado de um caminho, então passa a ser a identificação ao sintoma. Se não é, é devastação.

TCS: Só se é resultado de um caminho. Se não é, não é análise. Mas eu admito que dirigir uma análise sabendo disso é diferente de dirigir a análise pensando o final de outras maneiras.

Cynthia de Paoli: Quando se está falando de um significante que não pertence ao Outro, esse significante tem valor de cifra, está certo?

TCS: Até está, mas se ele grafou como S e não como S(Ⱥ) foi para chamar a atenção para o aspecto mínimo, o mais genérico e mais universal desse suposto significante: trata-se de um ser falante. Um ser falante não é um S barrado. Era aí que eu queria chegar. Quando definíamos a análise como "assunção da castração", ficava a questão: se entramos como S barrado e saímos como S barrado, que bom negócio fizemos? O que é S barrado? O que é a assunção da castração? É assumir que um significante só representa o sujeito para um outro significante. Desse modo, fica-se amarrado ao sistema, amarrado à rede da relatividade de um significante em relação ao outro significante. Os analistas que não se conformavam com isso e insistiam em alguma singularidade eram chamados de psicóticos ou de "independentes".

O que é um S? É a propriedade de ser falante sem que se suponha que haja um Outro do qual esse S dependa para advir como sujeito de uma significação qualquer que seja. Podemos até avançar no que quer dizer um "falante puro" porque, como você está indicando, um "falante puro" não é sem sintoma.

Cynthia de Paoli: Eu estava pensando em uma diferença na qual esse S implicaria em uma posição de gozo. Isso realmente o distancia do sujeito barrado ($) que estaria dentro do encadeamento fantasmático ...

TCS: ...dentro das referências do desejo, da falta a ser. Só que ele não chegou aí.

S = ser falante

É evidente o que você está dizendo: esse S não é sem sintoma. Esse negócio de "ser falante puro", que goza porque fala não existe. Esse S é sempre sintomático. Do contrário, sairíamos da análise por um universal. Ao final da análise somos todos seres falantes. Não é disso que se trata. Essa outra concepção, se ela requer uma verdade do tipo nó é porque ela requer uma amarração do ser falante no seu sintoma.

Aliás, essa é uma observação interessante. Em geral, os nossos analistas não compreendem uma coisa importantíssima e muito simples: que mestrandos e doutorandos não escrevem sobre qualquer coisa. Eles só escrevem sobre seus sintomas. Essa é uma verdade elementar do dia a dia de qualquer orientador: as pessoas não têm a menor liberdade em relação àquilo que escrevem. Compreender isso seria muito bom para o saber da psicanálise, ou seja, quem só escreve sobre o seu sintoma se obriga a avançar alguma coisa acerca dos problemas cruciais da psicanálise. Não existe nenhuma produção universitária desvinculada do sintoma do sujeito. Não há nenhuma liberdade em relação a isso. Pior: penso que ninguém é doutor em geral. Alguém é doutor para uma determinada comunidade. Há uma formação epistêmica de caráter mais geral, mas uma tese só faz sentido para uma comunidade de gozo. Então, ainda por cima, as comunidades também são sintomáticas, o que faz com que uma tese faça sentido para uma comunidade e nenhum sentido para uma outra. Se pensarmos dessa maneira, podemos extrair conseqüências para o que você está dizendo: ser falante sim, mas não vamos cair na tentação de acreditar que essa posição seja universalizável ou que valha para qualquer um do mesmo jeito. Um ser falante é o que só fala do seu sintoma.

Continuando, na página 11: "No Outro, concebido como lugar onde se reúnem os significantes, estes são relativos uns aos outros. Isso é o que quer dizer: um significante é para um outro significante, enquanto que o grande S que figura, na fórmula de Lacan antes de (Ⱥ), e que em minha transformação está na ponta à direita, designa, pelo contrário, um significante fora do Outro. Ele é, se quisermos, um significante absoluto, ou seja, não relativo". Donde, prossegue Miller, S(Ⱥ) é a matriz da posição da ex-sistência, que designa sempre, quando a invocamos, quando a pomos em função, a posição do real enquanto correlativa à inexistência do Outro.

Vanda Almeida: Esse Outro caiu. Miller sai do S(Ⱥ) *para dizer que o Outro não existe e, mesmo quando ele existe, há algo fora, que resta, como absoluto.*

TCS: O Outro existe. O que não existe é um significante no Outro que corresponda ao do sujeito. O Outro existe e continua existindo como o lugar da relatividade dos significantes, ou será que depois que alguém "vira analista" não se paga mais imposto?

OM: Eu não entendi a diferença entre a inexistência do Outro [...].

TCS: Trata-se da inexistência pontual do Outro. A inconsistência no Outro é o momento em que se descobre que nem a todo significante corresponde um outro significante. Esse é o ponto onde o sujeito se confronta com a falta no Outro. Isso significa que o sistema do qual se diz que um significante é o que representa um sujeito para outro significante, sistema que parece infinito, pois pretende que haja sempre um outro significante representando o primeiro, não funciona bem assim. Esse sistema se rompe.

OM: Há, então, um Tesouro de significantes, um Outro. Só que nesse Outro não há um significante onde o sujeito caiba inteiramente. Isso não quer dizer que o Outro não existe.

TCS: Isso não quer dizer que não exista uma ordem no Outro. Há ordem no Outro, o que não há é um significante que representaria inteiramente o sujeito. Só o próprio sujeito pode se fazer representar no Outro. Não há outro significante que possa "me" representar no Outro senão "eu mesma". No Outro tem que ter "eu"; lá não pode ter nada em "meu" lugar. Em última instância, é isso. Não há representação possível. O sujeito não tem duplo.

Lícia Marques: Fala-se muito de significante absoluto, de objeto absoluto. Obviamente não é a mesma coisa e, para mim, é muito surpreendente ouvir falar de objeto absoluto.

TCS: O que é objeto absoluto? Eu conheço saber absoluto.

LM: Eu estava confundindo porque, na semana passada, ouvi Romildo R. Barros se referindo à questão da relação do toxicômano com o objeto como um objeto absoluto. Ele falava de objeto absoluto e você, aqui, de significante absoluto. Eu estava confundindo essas coisas. Esse é o primeiro ponto. O segundo, é o fato de que deve estar todo mundo aqui acostumado com isso, mas eu me surpreendo em ouvir falar de significante absoluto. Eu não estou conseguindo digerir isso de uma só tacada, não estou conseguindo aprender exatamente o que é isso.

TCS: Eu acabei de afirmar que muitas coisas já foram ditas durante este seminário e, nem por isso, foram digeridas. Esse é um trabalho de digestão delicada de alguns pontos aos quais voltaremos muitas vezes. Pontos que já foram estabelecidos, mas cujas conseqüências não foram extraídas e, tampouco, sedimentadas. Para isso, será preciso, ainda, um considerável trabalho. Por exemplo, esse conceito de objeto absoluto. É evidente que se trata de um conceito que funciona como metáfora. Imaginem um sujeito para quem os objetos não são relativos uns aos outros, um sujeito que elege um objeto com um valor situado fora da cadeia dos objetos ditos relativos. Eu diria que esse sujeito se casou com a droga, pois, geralmente, os sujeitos fazem

isso com o parceiro sexual. No caso do toxicômano, ele elegeu uma substância química com a mesma finalidade. Há sempre para todo sujeito um objeto absoluto. O que é curioso, no caso do toxicômano, é que seja uma droga e não um parceiro amoroso. Espero que ninguém aqui faça o raciocínio inverso: surpreender-se que alguém se apaixone por gente ao invés de se drogar. Dentro da visão de que a verdade é uma questão de perspectiva, esse é um raciocínio perfeitamente cabível. Certas teses parecem ter um pouco essa inclinação.

Você não havia ouvido falar em significante absoluto. Essa é, realmente, uma idéia nova. É uma idéia produzida a partir do ensino de Miller, pois, aparentemente, é ele quem está inventando um "último Lacan". Algumas vezes, Miller permite que vejamos isso, enquanto, em outras, parece não ter tanta certeza disso. Mas, apoiado em algumas teses de Lacan, Miller avançou a idéia da extração desse significante absoluto.

OM: O significante é absoluto, mas não no sentido de que ele dê conta de tudo, mas no sentido de uma super particularidade [...].

TCS: Minha opinião é a de que enquanto não entrarmos muito seriamente na questão, articulada nos textos de Miller, sobre o sinthoma, estaremos tentando tirar conclusões depressa demais. Eu estou mais preocupada em consolidar as regras epistemológicas do jogo, e isso vocês não farão em nenhum outro lugar porque ninguém dá o menor valor para esse tipo de preocupação. Ninguém quer saber o que vale e o que não vale construir a partir de determinadas regras epistemológicas. Estamos diante de uma partida nova, então vamos tentar consolidar as regras. Ninguém está a fim de fazer isso. O pessoal está muito preocupado em avançar na clínica; é o famoso "temos que ver na clínica", como se a clínica tivesse o poder de dar conta teoricamente ou de limitar para cada analista aquilo com que ele pode ou não pode operar.

Dá uma segurada na curiosidade porque os textos de Miller que iremos ver e que tratam sobre o sinthoma são de uma enorme riqueza.

OM: Eu fiquei curiosa com a pergunta que foi feita porque a gente fica falando nessas coisas, mas, quando alguém pergunta, a gente descobre que não sabe responder. Então, nesse momento, com o que a gente sabe até agora, esse significante absoluto é o significante que daria conta de algo do sujeito, que não estaria naquele tanto de significantes que já se encontravam disponíveis para ele.

CP: É a idéia de cifra que eu tinha falado.

Maria Cristina Antunes: O significante absoluto surge dentro do raciocínio de que ele não é relativo.

TCS: Pronto. É, literalmente, isso.

Até então, com a verdade do tipo sólido, o que nós tínhamos? Tínhamos a existência de um objeto absoluto – *das Ding* – e tínhamos os "S". Os "S" são relativos. S aqui é S barrado. A Coisa, *das Ding*, não é relativa. O objeto sempre foi pensado como perdido, mas absoluto. É pelo fato de que o objeto absoluto é perdido que nós somos obrigados a derivar entre os objetos cujos valores são relativos. O sujeito, lastreado desse objeto absoluto perdido, só funciona em uma economia relativa a outros sujeitos.

De fato, Miller está propondo uma inversão de perspectiva. Aqui é S que é absoluto e não a Coisa. É o sujeito que está no lugar da Coisa.

Pergunta: Esse S é aquele do matema do texto "Kant com Sade"?

TCS: S é S.

OM: Esse S é novo.

TCS: Ele está chegando com um valor que só lhe podemos conferir a partir do *Seminário 20*. É a partir daí que Lacan diz que o sujeito não é um sujeito barrado, mas um ser falante. Aliás, dizer ser falante não é o mesmo que dizer sujeito. A palavra

"sujeito" foi dejetada do vocabulário da psicanálise a partir do *Seminário 20*.

OM: O S é absoluto e a relatividade, então, é dos objetos.

TCS: É isso.

Miller prossegue, ainda na página 11, da seguinte maneira: "O Outro obedece a uma lei de relatividade, a mesma expressa pela fórmula segundo a qual um significante só vale em relação a um outro significante. Isso vai muito bem porque faz sistema, e o sistema significante comporta não haver nada que lhe seja exterior".

Bem, não é isso. É claro que o sistema significante sempre comportou a exterioridade da Coisa. A inversão de perspectiva não se refere à fundação de um exterior, uma vez que "exterior" sempre houve. Até quando a verdade é do tipo sólido ela, justamente, é do tipo sólido porque é radicalmente exterior à representação. Pode-se representar à vontade porque a Coisa está sempre fora. A inversão de perspectiva é colocar o ser falante fora da significação. Não é o objeto que é perdido. O ser falante é que é exterior a toda representação possível. Isso é o novo. É essa a inversão de perspectiva. Isso é outra coisa e tem conseqüências.

CP: Lacan colocava o ser como ligado à cadeia.

TCS: O ser como falta-a-ser. E por que ser era sinônimo de falta-a-ser? Por que a Coisa estava sempre fora. O que está sendo colocado para dentro? A Coisa. Para dentro de que? Para dentro de S.

S = a sua Coisa, a sua causa, o seu corpo

Não temos mais *um sujeito* e *a Coisa*. Não temos mais uma cadeia de significantes que exclui, dejeta, mortifica o corpo, o gozo, a Coisa. Agora temos um sujeito, o ser falante, que é, ele próprio, a Coisa, a causa, o corpo. Tudo o que estava fora, agora se chama S.

Em seguida, Miller faz a crítica de todo o descaminho produzido pela primazia do simbólico, isto é, pela elevação de tudo à dimensão de metáfora - coisa que Lacan, mais do que Freud promoveu. O efeito desse descaminho foi a produção de alguma coisa que se vê claramente nos EUA, que se vê de uma forma medianamente clara na nossa cultura e se vê bem mais raramente na França: a psicanálise amalgamada à literatura. Nos EUA, a psicanálise é ensinada nos cursos de letras e literatura. Psicanálise, letras e literatura são a mesma coisa. A psicanálise é literatura, é versão, é narrativa, é ficção. Levada às últimas conseqüências, a verdade enquanto tendo estrutura de ficção deixa de ter ancoragem em um real. O inconsciente pulsional, o corpo, o gozo, a vida – nada disso interessa aos literatos. Não se trata de dizer que o Lacan da primazia do simbólico promoveu, ele próprio, uma visão da psicanálise como literatura, mas levou a isso.

Trata-se um pouco da idéia de se pensar que tudo o que o analisando diz é bom, é sua historinha, é o que ele conta e isso, justamente, deve ser colocado a seu crédito. Afinal, isso não se julga senão pela satisfação estética que se pode ter ou não com isso, e não há nenhuma outra forma de sanção. Vocês não acham que a clínica anda assim? Do mesmo modo, procurar dar uma significação a tudo é uma tarefa que exclui o real como obstáculo, como fracasso, como o que não vai. A função da escuta do analista é, justamente, pinçar, naquilo que o sujeito diz, o ponto onde o real faz sua emergência. Se tudo for tomado na versão da narrativa, acontece o que o próprio Miller já falou: "então, não há mais real" ou, pelo menos, a gente não sabe mais o que é real.

Pergunta: Então, ele fica sem lei?

TCS: Não, pelo contrário, é a lei do significante. Ele fica submetido à relatividade da relação de um significante a outro, razão pela qual alguém não pode mais se enfurecer nem se indignar contra nada. Pessoalmente, eu sinto esse efeito de constrangimento nesse tipo de cultura.

Como tudo é relativo, tudo é igualmente aceitável ou pensável. Trata-se de engolir qualquer coisa porque tudo é humano, demasiadamente humano.

Rosa Guedes: Todas as verdades são idênticas, todas elas se equivalem sem se sobreporem.

TCS: Exato e não há mais em nome de quê se possa reivindicar um estatuto outro. Pelo contrário, eu diria que é o império de um certo tipo de laço social no qual tudo é semblante.

Esta é a proposição de Miller: é, justamente, em relação a essa relatividade generalizada – e a relatividade generalizada é parente da foraclusão generalizada, ou seja, do declínio da função paterna e quer dizer que não há mais nada que represente a exceção, que não há mais nada que represente um ponto fora do globo, não há mais o que balize o real – é em relação a essa relatividade generalizada que todos os S são equivalentes uns aos outros. Trata-se da cultura do rebaixamento do pensamento, do laço social narcísico, imaginário, onde todos são iguais perante a morte, perante o gozo, etc. Nesta cultura, quando isso se instala, não há mais nada que possa fazer barragem. Então, Miller diz: "Vê-se bem como o ponto de vista sistemático pode se degradar até aí".

"É justamente a isso que a ex-sistência que restabelece o real queria fazer uma barragem, ou seja, o Outro que não existe é justamente o que tem como conseqüência esboçar a posição da substância gozante" (p.12).

O Outro não existe em um sentido muito específico e eu tenho achado que esse vocabulário é muito problemático porque quando há um rebaixamento imaginário há, conseqüentemente, uma inexistência do Outro como exceção. O Outro da exceção paterna deixa de existir. Trata-se da cultura do "todos iguais". A função paterna, enquanto representante de uma extimidade, deixa de existir. Então, quando se reintroduz a ex-sistência do S, se restabelece o Outro que não existe, ou melhor, se restabelece a ex-sistência de algo por uma outra via que não a da função paterna.

Este é o ponto: não temos mais uma função, a da autoridade enquanto podendo introduzir uma extimidade entre os iguais, mas passa-se a ter como suporte dessa ex-sistência ou dessa extimidade o irredutível da fala de cada um. Há um real em S que não faz par com outro S.

OM: Mas aí não será mais como referência.

TCS: Sim. Estaremos reintroduzindo o Outro que não existe, mas não com o sentido do Nome-do-Pai que não existe, mas o Outro no sentido do par que não se tem. Nenhum S, no limite, faz par com outro S.

VA: Qualquer um pode ser seu parceiro ou ninguém. Por exemplo, a toxicomania pode ser. Não há uma extimidade. Pode-se tomar isso como uma parceria ou qualquer outra coisa. É isso?

TCS: Acho que não. Nós até podemos tentar construir como se chegar aos novos sintomas a partir disso. Mas eu penso que o que Miller está reintroduzindo é a dignidade de um ponto de extimidade quando não se pode mais contar com a função paterna para fazer isso. Quando não se conta mais com a função paterna o que acontece é o mundo do imaginário, o do "todos iguais" e das verdades relativas.

Hoje, eu só estou interessada na questão epistêmica. O que acontece? Declínio do simbólico e promoção do imaginário. Como se resgata a extimidade? Restabelecendo a figura de um pai forte, autoritário? Não. É pela via da extração do S, da extimidade do S. Esquece a droga porque, nesse caso, vai se tratar de uma outra discussão: a natureza dessa parceria, a relação dessa parceria com a sociedade de consumo. Eu evitaria o raciocínio que você está fazendo porque ele é simplista. Seria tomar os sintomas do Outro contemporâneo como análogos à dignidade de S. Eu não estou disposta a prosseguir nesse discurso porque, por essa via, a gente

acaba concluindo que um bom namorado e um pacote de cocaína são a mesma coisa, a diferença ficaria por conta apenas de uma questão de gosto. Cada um goza e gosta do que bem lhe aprouver e, certamente, esse discurso não contará com meu beneplácito. Vou perseguí-lo até o fim.

LM: Trata-se da passagem de um momento onde existia a função paterna, onde havia a hierarquia de um sobre os outros, para um outro, no qual todos são iguais e tudo quer dizer, mais ou menos, a mesma coisa. A proposta de Miller é, então, tentar restituir esse ponto de extimidade, que eu posso entender como um ponto de exceção, de diferença. Mas eu não consigo entender que esse ponto seja calcado no sujeito. Como assim?

TCS: Justamente, não se trata de sujeito, mas de ser falante. Sujeito tem que ser sujeitado ao Outro. Se estamos dizendo que o que funda isso é uma falta de Outro, então não é sujeito, é S.

A partir daí, podemos encaminhar a questão da ética menos pela via da identificação ao Outro (A) que garante o lugar da verdade e o valor de S. A partir daí, passamos a ter que trabalhar com a noção de conseqüência e de responsabilidade. Quando se diz que S vale a partir do desmoronamento de A - (Ⱥ) -, na seqüência, teremos que trabalhar com uma conseqüência que vale pelo que ela faz existir no mundo. Isso encaminha uma ética da responsabilidade e da conseqüência e não uma ética dos fundamentos e das intenções ou uma ética da relatividade, do valor que algo tem no seio de um sistema. Esse é um ponto complicado ao qual espero que, oportunamente, possamos chegar.

Pergunta: Como pensar a psicose?

TCS: Isso é tese da psicose generalizada. Se o Outro não dá conta de S, nesse ponto S é psicótico. Todo S é psicótico, todo S é sem Outro. Essa abordagem traz uma certa dignidade à psicose.

LM: Como assim que todo S seja psicótico?

TCS: Ele é diferença pura. É uma singularidade, um ponto de exceção. Uma coisa é ser uma particularidade de um Outro geral. Outra coisa é ser um ponto de exceção. É sem Outro. Nesse ponto o sujeito inventa, ele cria.

MCA: Mas isso não é pensar a psicose na articulação da função paterna. É a psicose enquanto ato crucial de invenção, resposta original do sujeito que, de um certo modo, insiste em tentar fazer essa resposta derivar do Outro. Penso que um dos processos da análise é levar o sujeito a fazer essa disjunção, fazê-lo ver que ele tenta derivar sua resposta como sendo uma conseqüência da intenção do ato do Outro. Toda dificuldade é a de perceber que a resposta, a invenção foi dele próprio. Aí é que se situa a disjunção em relação ao Outro. Penso que a proposta é a de se tomar o sinthoma como esse gesto no qual o sujeito se inventou, exatamente no ponto onde não encontrou uma resposta no Outro.

TCS: Penso que a dificuldade que vocês estão sentindo se esclarece – embora eu não ache essa parte do texto especialmente clara - na discussão sobre a tese de Lacan de que não há Outro do Outro (p.12). Quando Lacan diz que não há Outro do Outro, ele sustenta que o que há é a ordem simbólica. Não adianta procurarmos a verdade dessa ordem em Deus porque não há um Deus que garanta a verdade do que se diz. Isso tem como efeito que tudo o que se diz seja da ordem do engano possível, seja saber suposto. A tese de que não há Outro do Outro produz o efeito contraditório que é o de dar muita consistência à ordem simbólica como a única consistência possível. Não há nada mais além da ordem simbólica, o que, evidentemente, promove a idéia de que só há o engano e que não há nenhum lugar fora disso. Por essa via, não temos outra saída senão nos enganarmos. O parentesco disso com a idéia de que a verdade é relativa é bastante evidente.

Miller diz que, consentindo que o Outro do Outro não existia, se acreditou que, por essa razão, se podia manter tenazmente a

existência do Outro. "Não é nada disso porque, justamente, a existência do Outro do Outro é que permitia ao Outro ex-sistir. Não há Outro do Outro quer dizer: o Outro não existe. Isso põe em questão a possibilidade de o Outro vir a fundar uma existência e até mesmo, e sobretudo, produzir uma existência qualquer que seja" (p12).

Esse trecho denuncia um nó, um rolo no primeiro ensino de Lacan. Se não há Outro do Outro, somos todos sujeitos (sujeitados) à ordem simbólica, donde sujeitos (sujeitados) à castração e, submetidos à castração; quando muito, somos um particular de um universal qualquer que seja. Não há saída porque não há "fora" dessa ordem. Isso leva, em última instancia, aos impasses com respeito ao que seja uma análise. Quando falamos em "clínica do real" ou "clínica do gozo" trata-se de abordar a seguinte questão: não há nada fora? Tudo está submetido à ordem simbólica? Então, nada resta ao sujeito senão assumir, pela análise, a sua dependência da ordem simbólica?

Não há Outro do Outro. Assim sendo, a única coisa que uma análise governada pela generalização da idéia de sujeito suposto saber pode ensinar é que o saber é suposto. Esse é o máximo de desmoronamento do Outro que se pode conseguir. Seria admitir, acolher, que não há Outro do Outro e, então, que todo saber é suposto. Ao final, temos um "assim é se lhe parece".

Miller faz uma oposição e uma disjunção entre suposição e ex-sistência. A suposição "é um efeito de significação da cadeia significante". "O que é suposto não existe sozinho, depende daquele que supõe". É assim o sujeito suposto saber e é por isso que Lacan recomenda, no começo de seu ensino, que se vise o sujeito. "Não nos ocupamos, tal como Lacan e Freud puderam fazê-lo em suas práticas, em verificar as coordenadas objetivas daquilo que o sujeito articula, mas nós assumimos a negação da referência. Não na literatura, mas na própria psicanálise".

Trata-se de fazer uma crítica a isso que fez as coordenadas de uma análise, na medida em que se trata de se recusar a verificar o que o sujeito diz, em que o saber é tratado como suposto. Isso não acontece na literatura, mas na psicanálise. É o que Miller constata.

Esse recorte epistemológico que Miller faz com a obra de Lacan é o mínimo que se precisa fazer em um ensino de pós-graduação. Ele tenta delimitar qual é o recorte. Do momento em que ele está feito, pode-se conceber os limites desse recorte. É isso o que Miller faz, ele nos dá as coordenadas do primeiro ensino de Lacan. A partir daí, podemos dizer quais são os limites, inclusive em função do que aconteceu com essa prática. O que ela produziu como efeito? Se ela produziu algo como efeito é porque, certamente, em suas coordenadas havia qualquer coisa que propiciava esse tipo de encaminhamento. Virou literatura.

LM: Você acha que não é o caso de ficar parando para esclarecer os pontos obscuros partindo do pressuposto que nem todos temos a bagagem epistemológica necessária? Senão eu fico com a sensação que estaremos andando, concordando, mas sem ter o alcance ou o rigor...

TCS: Pelo contrário, eu acho que as perguntas de vocês me devolveram à realidade. Eu estou muito menos preocupada em criar uma comunidade de millerianos do que criar uma comunidade de gente epistemologicamente advertida. É só para isso que serve uma pós-graduação no meu modo de entender. Sem as coordenadas epistemológicas, nunca se produz S. Essa teoria é muito interessante, mas, em se tratando de produção de conhecimento não há S sem formação epistêmica.

Para concluir por hoje: da suposição à ex-sistência, o que temos?

"No início de seu ensino, Lacan recomenda que cabe à análise fixar-se sobre o sujeito como suposto no que ele diz. Mas essa suposição não é uma ex-sistência. É o que diz, o mais claramente possível, o símbolo de $", ou seja, sujeito entre dois significantes.

"A hipótese psicanalítica, tal como Lacan a articulou, a construiu, é a de que, a partir dessa suposição, se aceda a uma ex-sistência. Essa hipótese primeiro tomou a fórmula daquilo que ele chamou a lógica do fantasma; ela implica que o fantasma submetido ao dispositivo analítico é animado por uma lógica que permite passar da suposição à ex-sistência".

"É de saída que a questão é situada, agitada, no ensino de Lacan. Essa lógica está prescrita desde "Função e campo da fala e da linguagem...", cuja terceira parte busca delinear o que seria uma realização do sujeito. Do que se trata de fato nessa realização do sujeito é que a suposição permite aceder a uma ex-sistência, ou, para dizê-lo nos termos do último ensino de Lacan, que o sentido permite aceder ao real. Ex-sistência que, no fim das contas – tal como Lacan finalmente a extrai daquilo que ele próprio foi levado a remexer – o leva a dizer que o real está excluído do sentido".

É suficiente escrever aqui sentido e real para que possamos nos ressituar, prossegue Miller. O desmoronamento do sentido produzido como efeito do significante deixa eventualmente ex-sistente um real que se sustenta por si mesmo (p.12-13).

É a partir daqui que Miller vai retomar a questão da natureza desse real. De fato, Lacan sempre supôs um franqueamento, sempre supôs que a análise possibilitaria o acesso a um real. No entanto, é importante lembrar que esse real, se ele for pensado como queda das identificações, se for pensado como travessia do fantasma ou mesmo como identificação ao objeto *a*, esse real é um real onde há um saber. Não é um real sem lei, mas um real suposto estruturado conforme alguma coisa. Desse modo, disso se extrai um saber.

De que real se trata agora? Qual a natureza da exclusão de sentido do real? Essas são questões que nos levarão a retomar a diferença entre a falta e o buraco. Se pensarmos esse S como uma ex-sistência a partir de um furo real, certamente estaremos pensando esse S de uma maneira diferente do que se o pensássemos como o que tem relação com a falha no sentido da falta-a-ser, no sentido do intervalo entre significantes.

$ = sujeito de desejo.

S = invenção a partir de um furo ou uma emergência, uma ex-sistência a partir de um buraco no real, de um ponto onde, no real, não há saber possível. Não há Outro, não há saber.

É a partir desse ponto que poderemos acompanhar o raciocínio de Miller, especialmente nessa parte final onde ele diz que o real se sustenta por si mesmo, onde o real é pensado como absolutamente excluído do sentido.

Aula 10: 11/09/2002[53]

Tania Coelho dos Santos: Se vocês se recordam, na semana passada nós terminamos introduzindo a idéia de uma prática analítica que vai da suposição de saber à ex-sistência. Isso, evidentemente, não é sem relações com a passagem de analisando - referido ao inconsciente enquanto sujeito suposto saber – à condição de analista, como uma conseqüência do processo analítico que implica um certo esquecimento, um certo desligamento, uma certa independência das condições que produziram essa passagem.

Rosa Guedes Lopes: Você está fazendo uma equivalência da passagem de analisante a analista à passagem da suposição de saber à ex-sistência.

TCS: Sim. Estou tentando retomar um fio condutor, uma razão que nos conduza ao longo dessa discussão. Para que serve essa discussão se, em última instância, não estivermos examinando do que se trata quanto às conseqüências de uma análise tendo em vista aquilo que ela produziu como efeito.

O que uma análise produz como efeito, para Lacan, desde o início do seu ensino, senão um analista? Então, se trata de abordar uma conseqüência que podemos desvincular, até certo ponto, das condições que a produziram.

Eu começo por aqui: reproduzindo o que Miller propõe nesse texto[54], quando diz que uma ex-sistência é sempre correlativa a um furo, ou melhor, a um buraco (p.13). Então, de um lado temos o sentido e, de outro, o real. De um lado temos o buraco e o sentido, de outro, uma ex-sistência.

(A)	├──	S
Sentido		Real
Furo	/ /	Ex-sistência

O esquema que Miller propõe (p. 13), esclarece o que o último ensino de Lacan permite valorizar a partir do nó. A rodinha de barbante é um buraco e, nós temos que ter em mente que, a esse buraco, ex-siste alguma coisa. Isso nos obriga a problematizar esta qualquer coisa sob as espécies da consistência.

Consistência (imaginário)

Uma consistência é da ordem do imaginário. Uma ex-sistência é da ordem do real. Então, ao buraco como simbólico acrescentam-se, necessariamente, a ex-sistência do real e a consistência do imaginário. Retomando, então, esse esquema, temos o sentido e o real ou o buraco e a ex-sistência.

Sabemos que a noção de buraco, em Lacan, está diretamente ligada à ação do simbólico. Ao simbólico coordena-se a ex-sistência do real e a consistência do imaginário. É preciso que valorizemos esses dois aspectos e, a partir daí, passemos a enquadrar toda a reflexão de Lacan, em seu último ensino, a essa articulação: o buraco, a ex-sistência e a consistência.

Estou sublinhando isso, menos porque ache que isso faça sentido e mais como um professor de matemática situando os pontos de referência, com que iremos trabalhar: A, B e C – ou o buraco, a ex-sistência e a consistência. A partir daí, poderemos olhar o quadro negro e ver como A, B e C se enodam e que combinações fazem. No mínimo, sabemos que vamos trabalhar com esses três elementos e passaremos a prestar atenção nessa base.

Cynthia De Paoli: Essa concepção acaba de vez com qualquer pensamento ingênuo sobre o

---

[53] Transcrição de Rosa Guedes Lopes e Rachel Amin F. de Freitas.

[54] Trata-se do texto de Jacques-Alain Miller, "A ex-sistência", publicado na Revista *Opção Lacaniana,* n.33. SP:Eólia, junho/2002, p.8-21.O texto original, em francês, "L'ex-sistence", foi publicado na Revue de *La Cause Fredienne*, n.50. Paris: Seuil, p.7-25.

imaginário. Será necessário pensar que toda ex-sistência implica em uma consistência e implica num furo. Trata-se de toda uma redefinição do imaginário...

TCS: Na verdade, é como sempre foi. É por uma deformação do lacanismo que se tende a pensar o imaginário como uma consistência sem simbólico e sem real. Pensar assim sempre foi uma estupidez. Há vinte anos atrás era comum ouvir dos meus alunos que o psicótico estaria fora do simbólico (estaria no imaginário), que o psicótico não simbolizaria, etc. Já naquela época, eu me perguntava que imaginário é esse que estava fora do simbólico e não tinha relação com o real.

A tese da foraclusão do Nome-do-Pai, ou seja, a tese de que aquilo que para o sujeito está foracluído no simbólico retorna como real, supõe que o simbólico, para ele, esteja colocado num determinado lugar. Não está colocado como sonho, como ato falho, como divisão subjetiva, mas aparece para ele como se viesse do real (que nessa época era, para Lacan, sinônimo de realidade). Ora, a realidade externa é tão psíquica quanto a interna. Então, o que está foracluído no simbólico retorna num lugar que também é psíquico, embora não seja localizado enquanto tal pelo discurso.

Prosseguindo com o texto, Miller acrescenta, então, um outro operador estrutural, dizendo que cada um dos três registros está relacionado com todos os outros e que nós também reencontramos essa repartição relacionada a cada elemento que se deixa decompor da seguinte maneira: o buraco, a consistência e a ex-sistência. Então, com relação a qualquer uma das três rodinhas de barbante – imaginário, simbólico e real – é possível perguntarmos a cada uma onde está o buraco, onde está a consistência e onde está a ex-sistência. Esse acréscimo nos dá bastante bem a idéia de que não há mais a primazia do simbólico, e que os três registros são equivalentemente tratados, cada um deles implicando igualmente os três operadores.

Em seguida, Miller fala da essência, do sentido e da ex-sistência. Ele parte do texto "A metafísica como história do Ser", último capítulo do livro *Nietzsche*, de Heidegger. Heidegger toma a bipartição da existência e da essência na história da metafísica e nos faz perceber que a essência foi sempre tomada como essência do sentido. Portanto, a essência foi sempre vinculada ao sentido. Mesmo depois de seu estatuto de idéia, em Platão, é na essência que se pode juntar[55] o que é uma ex-sistência ou, como se dirá mais tarde na escolástica, sua qüididade.

Miller esclarece que qüididade é a sua tradução de *quidditas* e quer dizer os predicados dos quais podemos dotar alguma coisa. É essa propriedade que distingue o fato de que isso é, sem que saibamos necessariamente que sentido isso tem. Portanto, a qüididade é o predicado da Coisa, aquele predicado que nos permite dizer que uma coisa é, e isso é distinto de se saber o que isso significa. É aquilo que qualifica uma coisa e que possibilita que ela tenha ex-sistência.

Em psicanálise falamos em *das Ding* e dizemos que não é da ordem dos objetos que encontramos na realidade, uma vez que a Coisa não tem predicação. O que encontramos, portanto, são as coisas e estas são dotadas de um predicado que é aquela qualidade que faz com que elas sejam o que elas são, mesmo que não saibamos dizer o que elas significam. Miller introduz, sutilmente, uma distinção entre as coisas e a Coisa. Foi por isso que eu insisti na distinção da tradução do verbo *rassembler*, pois não se trata de reunir (no sentido de reaproximar as partes que foram separadas), mas de juntar, apanhar coisas que tenham predicado. O que ex-siste

[55] Trata-se, no texto original, do verbo *rassembler*, que significa apanhar, ajuntar, reunir, recuperar na ordem da realidade, como um objeto.

implica um predicado e implica que se saiba, pelo menos, dizer o que essa coisa é enquanto distinta de outras coisas. Isso não quer dizer que se saiba que sentido tem.

Isso, então, é suficiente para se fazer uma diferença entre o predicado que permite que algo ex-sista e a essência, se na essência se está visando o sentido. Na essência pode-se estar visando o que é da ordem da ex-sistência, o predicado, o que faz com que uma coisa exista enquanto diferente de outras coisas. Quanto à essência pode-se também estar tratando do que tem relação com o sentido.

Partindo da relação essência-sentido, Miller faz aqui a diferença: essência não é sentido. Na essência há também a questão da existência, na medida em que ela implica um predicado que faz com isso seja, muito embora não se saiba do que se trata.

Lembro-me das palavras famosas de Charcot sobre a histeria. À alegação de que os sintomas histéricos eram falsos sintomas, ele respondeu "*mais ça ne les empêche pas d'exister*". Nós poderíamos dizer o mesmo a respeito do inconsciente. O que é da ordem do inconsciente é da ordem do mito, é da ordem de uma verdade que tem estrutura de ficção, é da ordem de alguma coisa que é falsa. Para essas coisas poderíamos dizer exatamente a mesma coisa: "*mais ça ne les empêche pas d'exister*". Quanto ao que isso é, não implica que tenha um sentido se, ao sentido, nós vincularmos a verdade mesma das coisas.

Nina Saroldi: É por isso que, depois, Miller vai falar da existência de Deus. A essência de Deus, a qüididade de Deus não pode ser apreendida e, no entanto, ela existe. A qüididade refere-se ao que é inapreensível.

TCS: Deus não tem qüididade. Se Deus não tem predicação, a modalidade da suposição da existência de Deus é de outra ordem, diferente do inconsciente ou do sintoma histérico. O sintoma histérico é um falso sintoma. Indiscutivelmente, faltam as condições anátomo-patológicas. Eles são pura ficção. Quanto à existência de Deus, voltaremos a esse tema e eu me pergunto porque será que Miller introduziu Deus aí.

Continuando, então, na página 13 do texto em português.

O fato de que *isso é,* é a sua qüididade, ou seja, a sua natureza mesma, a sua essência mesma. Isso é suficiente para que nos apercebamos que a essência é dotada de uma forma que tem significação, enquanto que a ex-sistência como tal é aquilo que é informe.

Essa diferença entre o que tem significação e o que é informe é muito importante para se fazer a diferença entre o $ - o sujeito da significação – e o objeto *a*, que é, justamente isso cuja forma não é passível de uma "egoificação" – definição encontrada no *Seminário 10*, de Lacan -, isto é, um objeto sobre o qual não se sabe dizer se ele é do sujeito ou se é do outro, um objeto que é radicalmente inconsciente, um objeto sobre o qual recai uma certa indiferenciação. Quer dizer, tudo aquilo que marca o conceito de objeto *a* visa distingui-lo da "forma", que é aquilo próprio à significação. A significação é fálica, é formal, é formalizável, isolada de outras formas, enquanto que a ex-sistência do objeto *a* se marca, justamente, por esse indecidível quanto ao que isso significa. *Isso é*, no entanto, não sabemos dizer o que *isso significa.* Cabe, em relação ao objeto *a*, essa afirmação.

Então, voltando à história do ser, quanto ao ser nós podemos marcar essa duplicidade: do lado da essência, o sentido; do lado da ex-sistência, o não-sentido. É do lado da ex-sistência que *isso é* como o objeto *a* e isso que é como *a* - ou seja, como um ser cuja forma é enigmática, tal como o sintoma histérico -, a isso nós acedemos pela via da travessia da ordem das causas ou da ordem do sentido. É preciso, então, passar pela ordem do sentido para aceder ao não-sentido e é dessa forma, me parece, que Lacan se

preserva do risco da psicanálise se tornar uma ciência do inefável, do indizível, do que tem tudo a ver com Deus.

Miller prossegue dizendo que isso que é informe encontrou sua representação no objeto *a*. Trata-se, então, de uma divisão do ser entre sentido e ex-sistência. Quando tudo isso desemboca na definição do ser a partir da causalidade, a existência será apenas aquilo que existe verdadeiramente e da qual nós procuramos as provas da sua existência.

Nós procuramos, então, na ordem do sentido, na ordem das causas as provas da existência. É disso que se trata.

Miller se pergunta o que é uma psicanálise na história da metafísica (p.14). Uma psicanálise põe o ser falante à prova do sentido - observem que Miller não usa o termo sujeito, mas "ser falante". Não se trata do sujeito. Uma psicanálise coloca o ser falante à prova do sentido. Ela coloca aquilo que para ele faz sentido à prova do enunciado. Ela coloca à prova um ser que não deve o seu ser senão ao sentido. Ela o coloca à prova do sentido que se segue à cadeia significante. E a questão é a de saber se, dessa prova, ele atinge um real, quer dizer, se ele acede a uma posição que ex-siste ao sentido.

Trata-se do existencialismo e a Miller não repugna a fórmula com a qual Jean-Paul Sartre o definiu: "a existência precede a essência". Ele diz que poderia muito bem dar a sua versão lacaniana, segundo a qual o real precede o sentido, apenas que, numa análise, isso quer dizer que é preciso passar pelo sentido para aceder a esse real, visto que ele poderia preceder o sentido.

Ainda que se suponha que o real está na condição primeira daquilo que se produz como sentido, como cadeia significante, numa análise o caminho é, necessariamente, inverso e é preciso passar pelo esgotamento do sentido para aceder àquilo que é real.

Miller prossegue, dizendo que, em todo caso, ele vê fundamentado aqui o real como excluído do sentido, quer dizer que ex-siste ao sentido e é disso que o nó pretende dar conta.

O nó pretende dar conta do real enquanto excluído do sentido, enquanto isso a que se acede pela via do pôr à prova do sentido. Essa é uma maneira nova de se dizer que o sujeito se procura no campo dos enunciados, mas, enquanto sujeito da enunciação, ele não se encontrará aí senão como excluído, senão como o que resta dos enunciados que ele próprio produz numa análise. O sujeito é irredutível aos sentidos produzidos.

A partir desse ponto, Miller vai desenvolver o sentido desse "só depois" da emergência da ex-sistência. Ele vai se ocupar sobre o que é esse real que, embora suposto como condição primeira, a ele só se acede depois. "Só depois" de uma análise é que emerge a ex-sistência.

Miller retoma, então, os mais banais e conhecidos operadores lógicos utilizados no pensamento lógico, que, supostamente, são do domínio comum. Ele introduz um símbolo lacaniano dizendo que, embora ele se contente em manejar os símbolos forjados pelo próprio Lacan, aqui ele o faz "para dar mais consistência ao conceito de ex-sistência formalizando-o sob as espécies de uma relação entre dois termos" (p.14).

Para fazer isso, Miller torceu o signo que Frege introduziu – "que está na origem daquilo que se desenvolveu no século XX como lógica matemática, simbólica – em sua *Begriffschrift*, sua *Escritura conceitual*, publicada em 1879, e que se apresentava como uma linguagem formalizada do pensamento puro, concebida sobre o modelo da aritmética, daquilo que ele chamava 'a linguagem da aritmética' ".

Miller, com toda sua erudição, introduz, então, o traço vertical associado ao um traço horizontal:

$\vdash$

Essa combinação do traço vertical e do horizontal foi feita por Frege e é o primeiro símbolo que ele introduz, segundo Miller, desde o parágrafo 2 de seu *Tratado*, como signo que exprime um julgamento.

Atenção para essa precisão! Estou marcando esse ponto para que vocês vejam que uma orientação para o real, uma orientação para a ex-sistência, requer procedimentos elementares de lógica matemática, ou seja, uma atividade de julgamento. Colocar à prova do sentido o ser falante como ex-sistência é uma atividade de julgamento. Para quem gosta de desligar a psicanálise do julgamento, é bom lembrar que ela procede por julgamento. Numa análise se trabalha com a atividade do juízo. Uma análise não é da ordem do inefável, não é da ordem de afetivo, não é da ordem de um real sem nome. Todas essa coisas ficam bem num candomblé e não numa análise.

CP: Mas só se pode falar isso a partir de que todo um pensamento tenha vigorado mais no registro do imaginário. Quando Miller traz a ex-sistência, a consistência e o buraco, ele pode colocar o pensamento dentro do [...] como sendo o que pode dirigir para o real.

TCS: O processo analítico é um processo de colocar a ex-sistência do ser falante à prova do sentido. Pela análise, ou seja, pelo engodo de procurar o ser falante no campo do sentido, o sujeito concluirá – e isso é um ato de julgamento crítico – que ele não encontrará aí o seu ser como falante. É uma decisão pela exclusão, que implica um esgotamento da pesquisa, da procura, da condição de analisante.

Isso nos faz pensar que qualquer conclusão desse tipo, se ela se dá prematuramente, é muito mais da ordem do *acting out* do que da passagem ao ato que configuraria a queda da suposição de saber, a disjunção entre $ e *a* e que daria lugar à produção de um analista.

Como Miller define, então, o julgamento? "É um ato do pensamento que incide sobre um conteúdo. Esse conteúdo do juízo é, ele próprio, expresso por um signo ou por um conjunto de signos, [...], uma cadeia significante". Miller nos explica que, para Frege, essa cadeia se escreve à direita do signo:

"Em Frege, esse símbolo é um prefixo, e significa que aquilo que ele chama o autor afirma a verdade de um conteúdo".

Atenção, novamente! O traço vertical escreve o lugar de quem diz, o lugar de quem afirma a veracidade de um conteúdo. Há, portanto, um proponente e há algo proposto. Nós podemos ter proposições sem um proponente, mas quando temos proposições sem proponente não temos como verificar a veracidade do que se diz a partir de quem diz. No traço vertical está o lugar de quem garante a verdade daquilo que se afirma. Na ausência desse traço vertical, nós não temos como avaliar se o que se diz é verdadeiro ou falso.

Pergunta inaudível.

TCS: Eu diria o mesmo de uma outra forma. Trata-se de que numa análise se provoque a existência desse traço vertical ao qual chamamos "implicação subjetiva". Quando o analista aponta "é você quem diz", ele aponta de quem é a responsabilidade pelo que é dito, uma vez que é comum que as pessoas digam e escamoteiem o lugar daquele que diz, o lugar do responsável, de quem garante o suporte da verdade dita. Esse alguém responsável pelo que diz "afirma uma verdade em um quadro conceitual que permanece preso na noção de que essa verdade é conforme à realidade" (p.14).

Se esse símbolo for omitido, se tivermos simplesmente os termos da direita - prossegue Miller -, então, para Frege não haverá julgamento. "O autor introduz somente uma ou muitas idéias sem se pronunciar sobre sua verdade. Ele lhes dá idéias, mas não as assume, não garante que seja assim".

"Em Frege isso se decompõe. Se nos contentamos com o prefixo escrito por um traço horizontal, só introduzimos uma proposição que só se torna afirmação se acrescentarmos o traço vertical. É preciso uma proposição à direita para que isso tenha um sentido" (p.15).

Para que uma simples frase como "há uma casa" seja uma proposição completa, é preciso que a ela acrescentemos quem a pronunciou. Para que haja uma proposição completa, quando escrevemos, por exemplo, "casa", é preciso situar aí o símbolo do julgamento.

Estou me detendo um pouco nesse ponto do texto porque fiquei na dúvida se vocês teriam seguido bem essas explicações. E eu supus que não. Para mim esse tipo de pensamento já é um hábito profundamente enraizado, mas eu entendo a dificuldade que vocês possam ter.

Em maio deste ano, quando eu estava em Paris, uma colega colombiana me pediu uma ajuda em sua pesquisa sobre a psicose e vocês vão entender onde está o problema. Ela me dizia assim: "Eu não consigo entender como é que, diante da psicose, os kleinianos possam dizer uma coisa e os lacanianos outra, completamente diferentes. Um kleiniano dirá que se trata da relação da criança com a mãe e um lacaniano vai dizer que o problema é da ordem do simbólico, que se trata da falta do Nome-do-Pai. Ela exclamava indignada: "isso não tem cabimento porque psicose é psicose. Ou bem ela é uma coisa ou bem é outra".

Ondina Machado: Ela tentava dizer que a psicose tem existência em si.

TCS: Justamente. Eu, então, tentei introduzir para ela algo cuja "ex-sistência" ela não tinha a menor noção: a existência de uma coisa chamada "axioma". Uma teoria se desenvolve a partir de um axioma. Ela visa um certo recorte no real, uma certa realidade, mas ela se constrói a partir de uma afirmação, de uma proposição na qual está envolvido um ex-sistente, alguém que afirma e que, a partir do momento em que diz, formula uma ordem de raciocínio. Geralmente, se imagina que o pensamento é indutivo, que se parte das coisas tais como elas são e daí são extraídas proposições independentes de quem as pronunciou. Para raciocinarmos supondo que não há teoria senão partindo de um axioma, precisamos admitir um estranhamento radical em relação àquilo que é. Aquilo que é, não é dotado de significação pelo simples fato de que é – é tal qual é. O que se dirá a respeito ou o que se vai construir como significação a partir disso supõe alguém que diz e que, do momento em que diz, constrói uma linha de argumentação.

Miller pegou o pensamento de Frege no nível mais simples, como uma proposição. Ele reduziu o julgamento a uma proposição. Na verdade, o julgamento é uma rede de proposições que, geralmente, parte de uma proposição mais fundamental, do tipo "um psicótico não é um cachorro". Essa pode ser uma maneira de se começar. Outra maneira seria "não há nenhuma relação entre a psicose e o bebê". Outro, ainda, poderá dizer que "um psicótico é um bebê que nunca deixou de sê-lo". São várias as possibilidades de proposições iniciais a partir das quais se pode desenvolver toda uma seqüência de julgamento.

OM: Sim, mas há duas coisas aí que são importantes e que eu imagino estejam relacionadas a uma preocupação de Miller, especialmente nesse texto. Quando partimos de um axioma, partimos de um caminho. Portanto, todas as proposições que vierem depois daquele axioma estarão, necessariamente, marcadas e ligadas a ele, sem que possam contradizê-lo. Quando se toma um outro axioma as proposições serão marcadas por esse outro axioma. A resposta para a pergunta da colombiana seria o fato de que há uma psicose para os kleinianos e outra, para os lacanianos. A partir dos axiomas tomados se cria objetos diferentes. Essa me parece ser a preocupação de Miller aqui, e

eu acho que essa é uma preocupação que atravessa todo esse texto. Mas, nesse pedaço, especificamente, eu não estou entendendo porque ele está tão preocupado em explicar esse símbolo. Não é que eu não entenda esse símbolo, ou melhor, eu acredito nele. Acho que esse símbolo seria o axioma de Miller. Penso que ele parte de uma separação entre o S, que pode ser de significante ou de sujeito, e o Outro. Eles não estão irmanados, um não está sujeito ao outro. Miller está radicalizando ao máximo a alteridade entre um e outro.

TCS: Eu iria mais longe. Ao extrair do traço vertical de Frege o lugar do ser falante, do que é que se trata? Penso que se trata, essencialmente, de indicar o que aparece como conseqüência de uma análise, mas que, no processo, parece sua condição. Vamos avançar numa direção de uma conseqüência que se desvencilha das condições a partir das quais se produziu.

Vanda Almeida: Na semana passada você falava do embasamento sobre a questão de uma conseqüência lógica. A minha pergunta foi no sentido do que disse a Cristina e você me orientou. De início, há um Outro que é barrado e é preciso localizar subjetivamente o sujeito, ou seja, localizar que ele tem uma barra. O percurso de uma análise nos leva a isso, esta é a conseqüência lógica: o ser falante ex-siste. Embora o real seja princípio, ele só pode ser extraído depois e dessa forma. Se a lógica da proposição de Miller é essa, ele parte do fato de que há um sujeito barrado. Mas para que ele possa se dizer é preciso que alguém diga, aponta Miller no comentário sobre o grafo do desejo: para que haja o segundo patamar do grafo é preciso que haja um analista que diga Che vuoi*? Se não houver, fica-se na psicoterapia. Penso que é disso que estamos falando. O sujeito é barrado, alguém o localiza, a análise se dá com a extração do sujeito como ex-sistência no real.*

TCS: A idéia é essa: a da extração do ser falante com respeito aos enunciados em que ele apareceu como condição subjetiva mesma desses enunciados. Para que o sujeito se enuncie, é preciso alguém que o enuncie. O sujeito está sempre vinculado a algo que se diz. Ao final da análise o sujeito será um S que não encontra suporte em nenhum enunciado.

OM: Mas esse não seria o axioma que orientaria toda uma análise? Será que se poderia começar uma análise com o grafo do desejo, com $ e terminá-la com $\not{A}$*...?*

TCS: Penso que todo esse raciocínio é só para ilustrar que, quanto ao inconsciente, há o inconsciente como suposição de saber e há o inconsciente como extração, conseqüência de um processo analítico. Acho que o que é necessário acrescentar, e penso que é isso o que você está estranhando, é que um ser falante não pode ser igual a outro. Do contrário, o processo psicanalítico seria o processo de extração lógica de uma posição subjetiva universal. Para mim, a única coisa que justifica a retirada por Miller desse signo de Frege é se esse signo implicar a verificação de um axioma impossível de retificar. Se pudermos extrair de uma análise um S que não é qualquer S, mas um S singular, uma diferença pura, o sintoma *daquele* ser falante, somente assim eu posso entender que valha a pena pensar uma conseqüência que se desvencilha de todo saber suposto ao inconsciente – algo que é como é. Somente desse modo a introdução de uma qüididade, a introdução do algo que é como é, faria sentido.

OM: Essa idéia coloca a contingência como um estágio para pensar a própria psicanálise.

TCS: Sim, a contingência do encontro traumático com o sexo.

Pensando na questão da contingência, acho que nós temos que nos haver com duas vertentes da linguagem. Uma em que o Outro é prévio e na qual o sujeito é o particular de um universal, e outra, a do ser falante, na qual se trata da pura contingência. Como conseqüência de uma análise, a pura contingência dispensa o resto. Mas é apenas como conseqüência de uma análise.

No entanto, evidentemente, me parece que, se quisermos pensar toda a questão sobre o

laço social, não é possível dispensar o resto. Vocês entendem a diferença? Uma análise levada suficientemente longe não pode ficar na extração do fato de que um sujeito é um caso particular da humanidade em geral. Essa já seria, de fato, uma boa conquista analítica. Se nove entre dez estrelas de cinema soubessem que são casos particulares da humanidade em geral, eu já ficaria bem mais alegre. Evidentemente, isso não é suficiente, mas é necessário.

Eu diria que uma análise onde o analista recorta para um sujeito a estrutura edipiana na qual ele está inserido já fez bastante. Mas do que o Édipo dá conta? Ele dá conta da relação entre o universal e o particular. No entanto, é preciso ir mais longe uma vez que o Édipo, certamente, vela uma condição pulsional, uma fixação pulsional para além do Édipo. Enquanto objeto *a* para sua mãe, o sujeito é um pouco mais do que a criança extraída do enredo edípico entre papai e mamãe. Eu diria, então, que lá onde o sujeito é objeto *a* para o Outro há uma *Bedeutung* qualquer, uma fixação pulsional libidinal que se trata de extrair numa análise.

Eu não sei se se dispensaria o resto ou se essa relação entre o particular e o universal, de alguma forma, já não tem seu lugar na inserção do indivíduo no laço social. Como fazer laço sem Édipo? Podemos ir além do Édipo e dizer, inclusive, que ele não é suficiente porque a singularidade do encontro traumático com o Outro não se contém na rede edípica, uma vez que ela é insuficiente para isso. No entanto, dizer que rede é "insuficiente" não é dizer que é "desnecessária".

MCA: A idéia de se poder encontrar esse ponto que estamos chamando de "pura contingência" – o ponto onde, na falta do Outro, o sujeito inventa – não pode ser vista como uma exclusão. Penso que é uma posição ética do trabalho analítico porque, na verdade, se responsabilizar por essa invenção é se responsabilizar pelo laço social que você passa a fazer com o Outro e que não é um efeito do Outro, mas algo seu. Acho que idéia de se recortar essa contingência não significa excluir o Outro, excluir o laço social. A possibilidade do sujeito não se aprisionar no Outro é saber que a invenção é sua.

TCS: Eu diria mais: é saber que há um ponto no Outro onde a responsabilidade pela invenção cabe ao sujeito. O sujeito não inventa tudo. Só inventa quando não encontra no Outro um significante que possa corresponder a si mesmo. Nesse ponto é preciso que o sujeito tome uma posição. É por isso que há anos eu digo que uma tese de doutorado não é uma dissertação de mestrado, coisa que parece difícil de ser entendida. Não é que não possa existir uma dissertação de mestrado onde o sujeito já aparece no lugar de alguém que toma uma posição em um ponto. Mas não é o mais comum. O mais comum é que as dissertações fiquem um pouco aquém desse despertar. Mas, para que alguém possa tomar uma posição num campo de saber, é preciso que haja um campo de saber. Só é possível tomar uma posição se estivermos frente a algo que consista, isto é, só se pode ir além do Édipo se contarmos com o Édipo, uma vez que não é possível se fazer nada sem Édipo. É preciso que haja algo que consista e sobre o qual se possa introduzir algo novo.

CP: No âmbito de uma análise, nós não poderíamos dizer que isso se refere a uma identificação ao desejo do analista, tal como Lacan a propõe no Seminário RSI*? Ali, ele diz que a identificação simbólica não é uma identificação ao traço, mas ao desejo do analista, isto é, a algo que é construído no lugar do vazio do Outro.*

TCS: Eu faria, em relação ao teu comentário uma distinção que, geralmente, não é feita. Trata-se do seguinte: o que o sujeito deveria perceber numa análise é que não há um saber que faça sentido por si mesmo. É preciso um intérprete, uma vez que, no saber, não haverá o significante que corresponda ao que o sujeito é como intérprete. O saber é o que se recebe do Outro. Então, eu acho que o que Miller

tenta introduzir é a questão da axiomática, é o ponto a partir de onde o sujeito lê o saber que herdou.

Eu, realmente, não acho que o sujeito construa algo inédito. O que é inédito é a posição dele, e é isso o que se pode verificar numa tese de doutorado. Não se trata de construir um novo saber ou um saber de outra ordem, mas se trata de introduzir na tradição algo inédito e, para isso, é preciso dominar muito bem a tradição da qual se parte. O que é inédito é o ponto onde o sujeito verificou a falta, o buraco no Outro. Somente quando se conhece bem a tradição é que se pode dizer que ela não dá conta "do ponto x", por exemplo. Quando um sujeito pode afirmar esse ponto de falta é justamente aí que ele aparece como podendo se responsabilizar pela introdução de algo suposto faltante. Isso não é uma construção ou uma invenção. É algo muito pequeno, muito particular, que faz diferença, mas não significa toda a diferença.

OM: Isso que você está falando como sendo a introdução de uma axiomática numa análise, eu entendo com sendo a introdução do S1 *que é produzido. Miller, em um texto sobre a fantasia que, nesse momento, eu não me recordo qual é, afirma que a frase fantasmática é axiomática. Ele diz que essa é uma frase do Lacan que ele retoma para trabalhar a idéia de que a frase da fantasia tem a estrutura de um axioma. É interessante isso. A frase da fantasia é um axioma, mas é necessário se fazer essa travessia para que se chegue a um outro axioma, que seria um modo novo de se dizer esse mesmo axioma e não um axioma novo.*

TCS: Com certeza não se trata de um novo axioma, mas de uma nova perspectiva, da possibilidade de se servir de novas maneiras desse saber cifrado como axioma. Mas, efetivamente, eu não acho que se alcance nada além do próprio axioma que, para cada um, cifrou seu próprio gozo. Penso que o que se alcança é uma certa liberdade de se poder usar esse laço de novas maneiras.

Em 1991, tive uma experiência de término de análise na qual eu dizia, melancolicamente, que, apesar do esforço de todos os anos de análise feitos até ali, eu não havia conseguido me livrar do sintoma de estudar compulsivamente. Quando muito, eu consegui saber pela análise que eu vivia disso e que não era tão mal assim. Aquilo me servia para viver. Penso que essa é uma forma de se fazer de outra maneira, afinal, pode-se viver disso, uma vez que isso não é incompatível com a vida. Porém, a frase de Freud "a neurose é o destino" é o equivalente de se dizer que há algo que cifra o gozo para o sujeito.

NS: E cada um pode mal dizer ou bem dizer seu próprio destino.

TCS: Exatamente. Esse destino tem relação com o que o Outro não dá conta e é nesse lugar que o sujeito cifra seu gozo, comparece como ser falante e introduz algo na ordem das coisas. Geralmente, não é lá grande coisa.

VA: Parece-me que nessa releitura, Miller está tratando do ponto de furo do Outro. Estou relendo o texto dele sobre "Os seis paradigmas do gozo". Acho que ali ele foi situando e desenvolvendo tudo o que situou nesses textos posteriores até poder chegar na questão da ex-sistência.

TCS: Penso que o caso de Miller é bem exemplar do que estamos falando. A atenção que ele tem com a tradição, com o escrito, com a herança de Lacan é evidente. E é só do lugar de quem se dispõe a incorporar uma herança que a introdução de alguma coisa particular pode fazer sentido. Não muito mais do que isso.

Desde o começo eu chamo a atenção de vocês para o não saber de Miller, para como, às vezes, é difícil para ele mesmo dizer o que é dele e o que não é. Geralmente, é preciso um outro que ouça o que ele fala e extraia daí essa separação entre o que, visivelmente, é uma leitura milleriana de Lacan e o que seria do próprio Lacan.

Quando Miller diz que foi o responsável pela elevação da dimensão da primazia do simbólico, da lógica, da metáfora paterna, do Nome-do-Pai, graças **à** sua leitura epistemológica de Lacan, nós podemos entender que somente agora algumas pessoas possam dizer que sempre acharam que a valorização dessa dimensão lógica em Lacan era um efeito da leitura de Miller.

O que é, efetivamente, de Miller? O que encontramos como sendo de Miller no texto de Lacan é sempre uma leitura lógica, é sempre uma insistência numa formalização, uma atitude epistemológica que ele mantém mesmo agora quando diz que está descartando tanto a epistemologia quanto essa leitura epistemológica do ensino de Lacan. Mesmo neste momento, Miller prossegue fazendo uma nova epistemologia. Ele está, de novo, na posição de epistemólogo. Parece que o *S* dele tem uma forte afinidade de estrutura com o *S* de Canguilhem, com o do Bachelard e com o sintoma de uma porção de Outros.

CP: No livro Os signos do gozo*, Miller faz toda uma análise, num a posteriori, da obra de Lacan a partir de* S1 *e* a. *Ele estabelece parâmetros e a partir daí faz a análise.*

TCS: Miller sempre faz isso. Ele é de um rigor notável.

Vamos avançar mais um pouquinho nesse texto.

Na página 15, há um subtítulo: "Um indemonstrável de importância maior". Esse título se refere aos Estóicos, que acreditavam que a operação lógica "se isso, então, aquilo" era um indemonstrável maior. Isso é uma operação que é como é: uma operação indemonstrável. Trata-se de uma regra de inferência maior. Miller retém o símbolo de Frege e torce seu uso, de modo a fazê-lo representar o símbolo da ex-sistência no sentido, de Lacan. Ele procede assim pelo uso ao qual esse símbolo deve servir no enunciado das regras de inferência. Miller se contenta em enunciar uma regra de inferência de importância maior, onde se faz uso do símbolo de Frege. Enuncia, então, os dados do problema. "Afirmamos 'se B, então, A'; afirmamos também, e ao mesmo tempo, ligando-os, a proposição B; podemos então suprimir B na proposição condicional, a primeira, para obter a posição de A".

$\vdash$ Se B, então, A

$\vdash$ B

$\vdash$ A

Dado que se tem B, podemos suprimir B, proposição condicional, e obteremos, então, a posição de A. É um mecanismo lógico, absolutamente primário, "que figurava de um modo quase formalizado na lógica dos estóicos, como o primeiro dos indemonstráveis dos quais eles faziam a lista". Entretanto, os estóicos "não faziam a diferença tão cuidadosa quanto nós aprendemos a fazê-la, entre axioma e regra de inferência, e eles faziam dessa mecânica um indemonstrável de importância maior condicionando o pensamento lógico. O resultado é que, no final do processo, tem-se uma proposição A incondicionada, enquanto que, no início, tem-se um A condicionado por pela posição de B".

Ele prossegue dizendo que "todos esses andaimes[56] são os que a escolástica [...] chama o *modus ponendo ponens*. É uma das formas do *modus ponens*, quer dizer, uma maneira, um modo, uma modalidade lógica de se propor um termo propondo, dele, *ponendo*, um outro, no caso, B".

A seguir, ele fala de "um outro *modus ponens*, que é o *modus tollendo ponens*, que funciona do seguinte modo: propõe-se A ou B, dando ao "ou" um sentido exclusivo; e se

[56] Na tradução para o português foi utilizada a palavra "alicerce" para traduzir a original *échafaudage*. A palavra "andaime" traduziria melhor, pois "alicerce" é a estrutura e "andaime", aquilo que vai acompanhando a obra e que depois pode ser retirado.

propomos "não B", então podemos propor A. Desta vez, propusemos o *modus ponens* de A tendo suprimido o termo B, a barra horizontal significando a negação. Isso está um pouco mais adiante na lista dos indemonstráveis estóicos".

$\vdash$ A ou B

$\overline{}$

tollendo $\vdash$ B (não B)

$\vdash$ A

(página 15, do texto em português)

"Isso ou aquilo", é uma outra modalidade do mesmo invariante lógico. "A ou B", "não B", então A. Se excluo B, então A. Trata-se aqui do "bê-a-ba" da mecânica lógica e o que nos interessa de tudo isso é a torção que Miller proporá para fazer funcionar de uma outra maneira. Ele diz: "Tomei a tarefa de fazê-lo funcionar não em um lugar, mas, sim, em dois. O conceito de ex-sistência exige que se utilize, aqui, dois lugares. Coloco à esquerda do símbolo da ex-sistência o conjunto dessa articulação significante que condiciona a posição do termo da direta. Ponho à frente o condicionante e atribuo a ex-sistência ao termo da direita", ou ao condicionado. Vejam o último desenho da coluna da direita, na página 15 do texto publicado na Revista *Opção Lacaniana*.

Temos, na primeira linha a proposição "se B, então A" e, na segunda, a proposição B. O salto lógico que ele está propondo é colocar a letra A no lugar do "x" da esquerda. O que se vai ter, então, efetivamente, à direita, é da ordem de B. O A não estará no mesmo lugar. Vamos tentar acompanhá-lo em seu raciocínio. Até então, A vinha aparecendo no mesmo lugar onde aparecia B, isto é, do lado direito, no lugar da cadeia.

$\vdash$ Se B, então A

$\vdash$ $\overline{\text{B}}$

$\vdash$ A

Os exemplos são iguais! Se B então A, o A aparecia no mesmo lugar que B, isto é, do lado direito. O que pode ser uma torção – raciocinemos! - é colocar o A do lado esquerdo ao invés de colocá-lo do lado direito como tem aparecido até então.

No texto, ao invés de A (signo de Frege) B, aparece x (signo de Frege) x, o que acaba por nos confundir um pouco.

O raciocínio seria: então, A logo A. Isso seria uma retroação. O A está em dois lugares. Um exemplo banal: consideremos a proposição "amanhã vai chover". Se você diz que amanhã vai chover, então, há alguém que diz que amanhã vai chover.

Alguém diz $\vdash$ amanhã vai chover

Então, supomos que ao enunciado B, "amanhã vai chover", corresponde um "alguém que diz" que amanhã vai chover. Esse A é, ao mesmo tempo, alguma coisa da qual se poderia dizer que "se B $\rightarrow$ A" = "há alguém que diz", quanto pode estar do outro lado, uma vez que ele é a suposta condição de possibilidade do enunciado. Voltando à história do real que se produz ao final de uma análise. Trata-se de um incondicionado que, ao mesmo tempo, é suposto estar lá desde o inicio sem que isso se saiba. O que se tem a mais é a possibilidade de se supor que o que está do lado direito sempre esteve do lado esquerdo.

"Através da ex-sistência do termo da direita entendo que, conforme a lógica do *modus ponens*, aquilo que a condiciona é anulado, uma vez que o percurso prescrito tenha sido realizado. Uma vez que alcançamos isso, em lógica, podemos fazer entrar a posição de A em novos cálculos, sem ter que arrastar atrás dele o que nos permitiu afirmar a existência de A. Pode-se dizer que a condição está anulada precisamente à medida que se enuncia que o termo da direita ex-siste, mas, uma vez anulado, ele é

mantido, uma vez que é preciso ter passado por ele" (p.16).

É somente no parágrafo seguinte que Miller vai explicar a relação entre antecedente e conseqüente. "Isso é justamente o que assinala a grafia de ex-sistência, tal como a reproduzimos de Lacan, que ali está para lembrar as dependências que mantém o termo da direita para com o da esquerda. Ex-sistência conserva o laço do termo da direita, com o termo da esquerda. Assim, ao utilizarmos esse grafismo elementar, dizemos que o termo da direita ex-siste ao da esquerda. É um modo de apresentar esse termo como tal, de afirmar a verdade de sua posição, mas depois de um percurso lógico".

Resumindo, são duas coisas:

1. *A* ex-siste ao condicionante *B*. Depois de afirmarmos "se B → A", B não importa mais. Há, então, uma hiância da causa.
2. Ao mesmo tempo, só se pode chegar aí através de um percurso lógico. É preciso passar pelo percurso lógico.

Há, então, um julgamento: se *B* → *A*. O percurso lógico significa passar pela ordem das causas, ou seja, passar por uma proposição onde se diz que "se isso → aquilo". É preciso o engodo "se isso → aquilo" para que, ao final, tenhamos "aquilo" sem nenhum "isso". Trata-se de um paradoxo. Mas de um paradoxo de fato na experiência analítica. Uma vez que tenhamos acedido a uma certa posição, as causas nos parecerão absolutamente irrelevantes.

Há alguma coisa essencialmente parricida nessa situação. Precisamos da genealogia - da sucessão das gerações, da lógica "se *A* → *B*" - e, ao mesmo tempo, a partir do momento em que se extrai daí um conseqüente, pode-se dispensar todo antecedente.

FA: Eu estava pensando numa brincadeira: o ser falante é um sujeito mal agradecido.

MCA: O ser falante é aquele que pôde esquecer a genealogia. Enquanto esse inesquecível retorna em forma de causa, em forma de interrogações (porque? porque?) ele não pode se separar.

TCS: Da próxima vez, então, prosseguiremos a partir deste ponto.

Aula 11: 18/09/2002[57]

Tania Coelho dos Santos: Proponho avançar a partir do ponto em que terminamos da outra vez: a questão do "Antecedente e do Conseqüente" (p.16).

O que Miller acentua quanto ao paradoxo da noção de ex-sistência? "[...] vemos o que há de paradoxal na noção de ex-sistência. De um lado, o termo ex-sistente está sozinho, cortado de sua condição, não mais fechado na condição – tal como o vemos figurado no julgamento "se B, então A" -, mas, de um outro lado, também é verdade que o alcançamos, precisamente, mediante aquilo de que ele fez abstração". Acentua que o ex-sistente está lá sozinho, cortado de sua condição. Ele não está circunscrito na condição, como vemos figurar, por exemplo, no julgamento "se B, então A". Nesse julgamento A, o conseqüente se apresenta numa relação a B como uma condição, como um antecedente. Postular a ex-sistência de A em relação a B implica um paradoxo: o de sustentar que é preciso passar pela condição para chegar à conseqüência, mas, uma vez que se tenha a conseqüência, pode-se dispensar a condição[58].

Acho que é por isso que Miller chamou o *modus ponens*, isto é, a demonstração lógica de andaime – em francês, *échaffaudage*. Esse termo foi traduzido por alicerce, mas não se trata disso. Quando construímos um edifício, por exemplo, precisamos de andaimes. Uma vez construído, eles são retirados. Talvez a analogia seja essa: ao final, os andaimes desaparecem. Talvez o mesmo se passe com as obras de arte, nas quais alguma coisa é construída como condição para se fazer outra, mas uma vez que esta esteja pronta, a primeira não será mais necessária. A coisa construída ex-siste aos andaimes que foram sua condição de possibilidade.

O que Miller está marcando aqui? Ele marca que não há orientação para o real em psicanálise que prescinda das condições de possibilidade as mais tradicionais. É, preciso passar pela suposição de saber para, então, alcançar um real ex-sistente.

Proponho que o conseqüente sem o antecedente é como o edifício que, uma vez pronto, prescinde dos andaimes. No entanto, sem os andaimes, não se faz o edifício. O que Miller nos apresenta, então, é logicamente um paradoxo: sem as condições de possibilidade prévias não há ex-sistência possível, mas, uma vez que uma coisa ex-siste, ela prescinde dessas condições. Ele diz que é um paradoxo porque sabe que isso trará problemas e que essa idéia será difícil de compreender. Exemplifico.um certo documento publicado em EBP-Veredas, no dia 9 de setembro deste ano, refere-se a esse mesmo texto que estamos estudando. Vou centrar-me sobre algo que, justamente, me parece ser o ponto problemático. Retomemos uma questão que foi difícil para nós aqui. Trata-se da parte 3, intitulada "Substância gozante", na p. 11, no texto em português. Neste ponto do texto, nós nos detivemos na discussão da diferença entre uma verdade do tipo sólido e uma verdade do tipo nó. Nós vimos o quanto é difícil fazer essa diferença, pois ela não é nítida.

No texto que circulou em Veredas, lê-se o seguinte "Não há verdade, mas, sim, verdades". Isso se refere a essa parte do texto de Miller onde ele diz que quando tomamos a verdade como um sólido, isso autoriza perspectivas. Vocês devem se lembrar que Miller chama a atenção para o fato de que, ao longo de todo primeiro ensino de Lacan, na medida em que ele parte da primazia do simbólico, a verdade sólida fica no lugar de Coisa excluída do campo do significante. É próprio à "Função e Campo da palavra e da linguagem" que a linguagem mate, exclua a

[57] Transcrição de Rachel Amin F. de Freitas.

[58] O que ressoa como a frase de Lacan no *Seminário 5*: Podemos dispensar o pai com a condição de saber dele se servir.

Coisa e que, portanto, o sujeito é o efeito mortificado da cadeia dos significantes.

Recordo a vocês, que essa maneira de abordar a verdade em Lacan conduziu, quanto à Coisa, a uma idéia de verdade que caminha progressivamente para o relativismo. Fica parecendo que a experiência analítica é uma experiência de produção de narrativas e isso, por exemplo, aproximou muito psicanálise e literatura nos EUA. Vocês já devem ter ouvido coisas do tipo: "não importa muito o que o paciente diz, pois são só significantes". Pontos de vista deste tipo justificam-se pelo fato de que, quanto à verdade, quanto à Coisa, nunca será nada disso. Então, tanto faz o que se vai produzir ao longo de uma análise, pois, de certa maneira, tudo é véu, é mascara, é fantasia, é cadeia de significante. Quanto à Coisa, o que se tem dela é, no máximo, uma perspectiva. A cada sessão uma perspectiva. E, quando muitas pessoas se juntam, cada uma terá sua perspectiva, seu "assim é se lhe parece", sua versão. E assim sucessivamente, até chegarmos ao paraíso das versões.

Ondina Machado: Fiquei com a impressão de que a encrenca se colocaria se considerássemos as perspectivas como verdades. Você pode ter perspectivas, relatos, narrativas sim, mas isso não quer dizer que não exista mais nada para além das perspectivas, ou seja, que a perspectiva seja tudo. Nem a verdade é tudo, mas há alguma coisa além

TCS: Sim, mas, quanto à verdade, nós não teríamos senão perspectivas. Daí o fato da experiência da verdade ser absolutamente dependente do momento em que o sujeito contempla aquilo como uma descoberta, como um dizer novo, um dizer outro, uma perspectiva, sim, mas uma perspectiva que ele contempla naquele instante com um afeto de algo verdadeiro. Isso é muito problemático.

OM: Acho que há uma certa confusão em entender que a perspectiva é a verdade. A verdade pode ter perspectivas, mas ela não é a perspectiva.

TCS: Mas quando não se tem a perspectiva de uma verdade última, só nos resta valorizar as perspectivas. O que poderia existir para além disso?

OM: A tendência dessa idéia das perspectivas, das narrativas, dos relatos, das versões, é o relativismo mesmo.

TCS: Sim, é o relativismo. Parece-me que a crítica que Miller faz a Lacan é a seguinte: para essa construção não existe saída; seremos levados ao relativismo! A crítica é essa, tanto que Miller coloca o relativismo como o segundo tempo do estruturalismo. Ele diz que quanto mais lógico é o simbólico para Lacan, pior!, pois o relativismo se apresenta como o Outro necessário desse estruturalismo. Quanto mais radical for a função e campo da palavra e da linguagem, pior!, pois o relativismo retorna como a verdade do estruturalismo. Isso é quase uma piada, porque como é que uma coisa pode provocar nada menos do que a proliferação de seu avesso?

Lícia Marques: A verdade do tipo sólido autoriza perspectivas. Isso antes. Essas perspectivas guardam as diferenças em relação a essas diferentes versões no sentido de serem mais valorizadas?

TCS: Não. A verdade como perspectiva é narrativa, é versão. Quer dizer, o que funciona como critério de verdade é o afeto, é que algo afete o sujeito como uma descoberta, com desejo. As verdades se equivalem. A verdade de cada um é a verdade do desejo. O que é o desejo senão o afeto do engano? Estamos andando em torno do mesmo ponto de impasse: não há verdade senão como ficção, senão como engano, aliás, o afeto verdadeiro é o índice do engano. O desejo não é mais do que engano.

Se duvidarmos, a partir daí teremos uma turma que dirá que, então, o real é o desengano e nós passaremos a ter uma coleção de "ascetas desafetados" que cultivam um humor *blasée*. Esses "estariam no real" porque, do lugar da verdade, só há

o engano. Lacan diz que a verdade tem estrutura de ficção ou de perspectiva.

Maria Cristina Antunes: Essa é uma questão que as ciências também enfrentam. Outro dia eu peguei um livro da Isabelle Stengers[59] *que, enquanto cientista, se dedicou a escrever um livro inteiro para criticar a idéia de que a Ciência, ou o método científico, é uma narrativa entre as outras, uma versão entre as outras. Ela tenta provar que a Ciência produz algo, que ela é um discurso que alcança um certo real* ***não*** *alcançável por outra via. Estou achando interessante esse problema de que também os cientistas estariam incomodados com a idéia de que tudo viraria uma versão.*

TCS: A ciência, levada às últimas conseqüências, termina por desacreditar o conhecimento e produzir o efeito de que todo conhecimento é ilusão, ou seja, todo conhecimento é perspectivo e ilusório. Quanto à interpretação que circulou em Veredas, sobre as verdades do tipo sólido e do tipo nó, notemos que essa diferença foi desconsiderada e o que se propôs lá, como verdadeiro, é que Lacan, tal como um analisando numa análise, gira ao longo de seu ensino em torno de algo que retorna sempre **ao** mesmo lugar. Essa interpretação nos coloca diante do desafio de reinterrogar se nada distingue então, a verdade do tipo sólido da verdade do tipo nó, pois é disso que, justamente, se trata nesse texto. Estamos tentando construir o que seria a verdade do tipo nó.

O tal texto que apareceu em Veredas, sobre esse mesmo problema, apresenta a seguinte interpretação: "será que isso, [a constatação de que a verdade é do tipo sólido] nos permitiria pensar que o último ensino de Lacan é apenas uma outra maneira de dizer a mesma coisa, um modo, sem dúvida, mais complexo de falar do mesmo? Seria ele apenas um novo ângulo – e ela cita Miller – sob o qual se considera o que se efetua e se realiza numa análise supondo-se que a verdade permanece a mesma, muito sólida, enquanto giramos em torno dela? O próprio Miller responde - ora, a mesmice, o sem lei do Real, ou seja, o gozo, não depende dos parâmetros que a definem".

O que explica essa evidente incompreensão, má interpretação, distorção mesmo do conteúdo é o salto de uma parte do texto de Miller para outra muito mais à frente. Quando Miller diz que uma verdade não depende dos parâmetros que a definem, está explicando essa idéia de um conseqüente que pode prescindir da condição. Refere-se ao edifício que, uma vez pronto, pode esquecer que os andaimes lá estiveram. Mas Miller usa esse raciocínio para explicar a verdade do tipo nó e, portanto, para justificar que o último ensino é diferente do primeiro e não para dizer que o último ensino é apenas uma maneira muito complicada para falar da mesma coisa!

Esse texto publicado em Veredas nos interessa porque evidencia a dificuldade de interpretação que não é só nossa. Mostra que não é suficiente ler o texto de Miller com atenção e com respeito, como eu acho que foi o caso em apreço. Sem uma formação epistemológica, passamos de um trecho do texto ao outro sem nos darmos conta de que o autor passou a explicar uma idéia de verdade que se opõe à do tipo sólido, e que é uma verdade do tipo nó.

Foi a partir da leitura dessa publicação em Veredas que eu percebi qual seria minha tarefa hoje. Seria, a partir do que construímos da vez passada, chamar a atenção de vocês para que essa idéia de um conseqüente que ex-siste ao seu antecedente é, nada menos do que a idéia de uma verdade enquanto nó. É um novo conceito de verdade que nos está sendo proposto. Se compreendermos isso não desencaminharemos perigosamente nosso raciocínio em direção a alguma coisa que já ouvimos em muitos lugares: quanto ao ensino de Lacan, no final, trata-se sempre da mesma coisa. Por essa via, quase concluiríamos que esse nosso trabalho é

[59] PRIGOGINE, ILYA e STENGERS, ISABELLE (1997). *A nova aliança*. Ed. Universidade de Brasília:Brasília.

desnecessário. Freud disse, Lacan disse, redisse e tudo é sempre a mesma coisa.

OM: Então, o precedente ex-site ao conseqüente?

TCS: Ao contrário. O conseqüente ex-siste ao antecedente. Com a história do *modus ponens* e dos *modus tollendo ponens* nós tentávamos na vez passada acompanhar o seguinte "paradoxo lógico" – para mim não me parece que seja um paradoxo, mas enfim, acho que Miller percebeu que seria difícil fazer compreender que não há como chegar a um real que ex-siste, ou seja, não há como se orientar para o real sem passar pelas condições lógicas por meio das quais esse real virá a se produzir. Ninguém se orienta para o real ou pelo real. Ao real se chega passando-se por um processo que é de pura exigência lógica. No limite, talvez o que Miller apresentou aqui não seja mais que o *modus operandi* mais básico do pensamento lógico, deixando claro que isso vem desde os estóicos, através da proposição "se isso, então aquilo".

O que é "se isso, então aquilo"? É a tradução, no essencial lógico, de "um significante é o que representa o sujeito para outro significante". Miller traduz assim a regra da hipótese do inconsciente estruturado como uma linguagem.

Qual é o recurso lógico mínimo que essa estrutura de linguagem supõe? O recurso mínimo é um procedimento do tipo: "se isso, então aquilo". Não há como extrair ou chegar a nenhum real sem passar, rigorosamente, pelo passo a passo do "se isso, então aquilo".

Coisas do tipo: "isso não é senão um engano", "o saber é suposto" - e uma vez que o saber é suposto, o real estará sempre em outro lugar -, isso nada tem a ver com o que Miller está propondo, isso é mau uso do que ele traz aqui. Miller não defende a idéia de que é possível uma orientação para o real *prescindindo-se* do rigor das condições lógicas por meio das quais esse real virá a se produzir. É somente ao término de uma série - que é uma série lógica, com a extração de um conseqüente - que, então, se pode prescindir dos antecedentes. O conseqüente é o produto, o efeito, o resultado de uma virada. Implica em um passo além. Mas é o além de um ponto onde, rigorosamente, se pode definir um impasse lógico. Sem o impasse lógico não há real nenhum, em lugar nenhum.

O real não é isso que está fora do Simbólico. É o que depende do simbólico para se produzir como uma conseqüência que, então, pode abrir mão de suas condições.

Ana Paula Sartori: Lembro-me de Lacan falando disso no texto "A Terceira". O Real não está aí no mundo, nem está fora dele.

TCS: É nesse texto que Lacan começa a avançar essa idéia. Só existe um real do qual podemos estar falando: aquele que resulta de uma experiência de análise, a experiência do encontro com um obstáculo lógico, com um impossível. Portanto, é muito delimitado. O real não estava lá antes. Porque, se antes não se tinha a delimitação desse obstáculo, desse impossível, não havia real nenhum em jogo.

Na passagem da verdade enquanto um sólido para verdade enquanto nó há um salto. O que nos apresenta o texto de Veredas, combina bastante bem com o que é a verdade na primeira clínica, quando ela diz que tudo, então, seria apenas uma maneira de dizer a mesma coisa. Numa análise, a partir do ensino da primeira clínica, tudo o que se produz seria, sem dúvida, apenas uma maneira de dizer a mesma coisa, uma maneira mais complexa de falar do mesmo, um novo ângulo sob o qual se considera o que se efetua e se realiza numa análise, supondo que a verdade permanece a mesma, muito sólida, enquanto giramos em torno dela. Esse é o retrato da problemática da primeira clínica e do risco implicado aí, o relativismo.

Foi preciso que Lacan introduzisse, a partir do *Seminário 11*, o objeto pequeno *a*, para

produzir um avanço em relação ao sujeito que ficava em impasse, quando a verdade se define como *das Ding*. Para que essa verdade entre na cadeia significante é preciso que se faça a *Aufhebung* de *das Ding*, a *Ausstssung* de *das Ding* e, depois? Depois será, para sempre, uma questão de mais e mais e mais o quê? Assumir a castração, ser para morte, quanto mais se fala menos se põe a mão na Coisa. Só nos resta atravessar o abismo por meio da transgressão.

O essencial da primeira clínica é que é impossível que, pela via das palavras, se chegue a tocar o que quer que seja da Coisa.

Neste ponto, eu recordo, então, a vocês, o excelente texto de Miller, "Os seis paradigmas do Gozo"[60], no qual se demonstra uma virada no quarto paradigma. Assim, do primeiro ao quarto paradigmas, Lacan aprofunda mais e mais sua *trip* de reduzir tudo ao simbólico. O processo analítico torna-se, cada vez mais, o trabalho de significantizar o imaginário, elevar o registro do imaginário ao do simbólico.

A introdução do quarto paradigma é, já, o começo de uma necessidade de superar o impasse ao qual essa teorização leva e que se materializa no *Seminário* 7 – ou, pelo menos, nessa análise, Miller privilegia o *Seminário 7*, ponto com o qual eu estaria de acordo, porque nesse seminário estamos diante de uma *das Ding*, de uma Coisa, que não pode ser tocada pelo significante e que, justamente por isso, convoca à transgressão.

Foi preciso o percurso do *Seminário 7* ao *11* para se fazer a passagem da Coisa às Coisas, ou seja, foi preciso fragmentar a Coisa para poder fazer o gozo entrar no campo do significante, uma vez que, com a Coisa do *Seminário 7*, nós temos uma verdade do tipo sólido. Então, quanto mais falamos - e a experiência da análise seria isso - mais aprofundamos a castração, mais reconhecemos que, quanto à Coisa, continuamos na mesma. É o que conclui o texto em Veredas a que me referi. Entretanto, tudo isso é muito válido, mas somente até o *Seminário 11*. A partir do *Seminário 11,* e com a valorização que Lacan faz do fantasma, já vemos um esforço considerável de ir além desse impasse, especificando o gozo sob as espécies do objeto *a*, de tal modo que a disjunção entre significante e gozo já não seja mais tão acentuada.

Entre o *Seminário 11* e o *17*, Lacan irá, progressivamente, aproximando o significante e o gozo, elementos acentuadamente separados até o *Seminário 11*. É com essas modalizações que podemos compreender como é que, de uma maneira gradual, Lacan vai abrindo mão de uma verdade do tipo sólido e construindo - através da idéia de que o significante constitui o gozo, de que o significante é gozo – o que ele conceituará no *Seminário 20*: a idéia de que falar é gozar e de que, portanto, o significante não exclui a Coisa, mas produz o gozo, conduz ao gozo. A partir do momento em que o gozo é posto na dependência do significante, há uma migração para uma outra concepção de verdade.

O significante tem uma relação com o gozo, o significante é um modo de gozar do próprio corpo - só assim podemos começar a pensar o processo analítico como um processo lógico. Um processo de análise, lacanianamente falando, é um processo lógico através do qual o sujeito vai, progressivamente, reduzindo, simplificando, o amontoado de questões que traz no início. Essas questões convergem na direção de uma mesma estrutura, uma frase, um axioma, algo que cifra o gozo para esse sujeito. O processo de análise caminha na direção de uma operação de redução, como Miller propõe

[60] Miller, J.-A. (1999). Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção Lacaniana*, n.26/27. SP:Edições Eólia, p. 87-105.

no seu livro *O osso de uma análise*[61]. Vamos nos aproximando de um processo de simplificação, que é um processo lógico que requer que se vá fazendo equivalências, através das quais se pode ir afirmando que isso é igual àquilo e assim por diante até que se possa pensar que não falamos de "n" coisas diferentes, mas falamos, logicamente, de uma mesma coisa.

O percurso de uma análise envolveria atingir uma simplificação, palavra essa que, evidentemente, é extraída da lógica, da matemática e que significa a redução de um complexo ao mais complexo, ou seja, redução a uma estrutura que pode universalizar uma série de outras e pode responder matemicamente pelo resto, incluindo todo o resto.

Se isso acontece em uma análise, temos que pensar como se passa da construção do axioma à conseqüência. Se todo esse processo lógico produz ou possibilita a extração de um momento lógico em que algo para o sujeito parece configurar um impasse, nossa questão seria como se passa do impasse à conseqüência. Do momento em que se tem a conseqüência, não se precisa mais do impasse, nem de todo o processo lógico que permitiu que se chegasse a isso. No entanto, não há como se chegar a uma coisa sem a outra. Então, quando falamos do "sem lei" referindo-nos ao real, devemos nos perguntar o que é o "sem lei" do real? Essa expressão não pode nos levar a pensar que alcançaremos o real, abrindo mão da legalidade lógica. O "sem lei" do real significa que, uma vez que uma conseqüência se produziu, as condições que geraram esse resultado não são mais necessárias. Uma vez que a conseqüência se produz, o que levou o sujeito até essa produção não é mais necessário. É desse "sem lei" que se trata.

"Sem lei" = sem as condições, podendo abrir mão das condições, podendo deixar de lado as condições em que algo se produziu.

Observem a precisão dessa definição. Então, não é verdade que o real não dependa do processo que o antecedeu. Não sei de onde tiraram essa frase, certamente ela foi distorcida.

O "sem lei" do real, ou seja, o gozo, não depende dos parâmetros que o definem. Isso só é verdadeiro quando se trata da verdade do tipo sólido, pois a verdade do tipo nó depende, sim, dos parâmetros que a definiram, parâmetros que podem ser descartados após a produção da conseqüência e, então, passa-se à ex-sistência. Há uma passagem nesse percurso, e o que me parece ser o ponto mais importante, aqui, é demarcar que essa passagem é, justamente, o que pode diferenciar o real que ex-siste, da verdade como perspectiva; diferenciar o real que é nó, que é sem lei, que é como é, que pode até abrir mão das condições que o produziram, do real como perspectiva. Evidentemente, o que Miller chama de verdade como nó ou de real que ex-siste é igual ao sintoma[62]. E, certamente, sem se falar sobre o sintoma fica bastante difícil avançarmos nesse ponto. Pois se trata de uma nova abordagem da estrutura. No lugar da cadeia, a série. No lugar da estrutura metafórica (Nome-do-Pai - falta de *das Ding*), o nó a mais, a suplência do furo.

Se pudermos levar a sério o que lemos, não podemos desconsiderar que isso é uma tese: a tese de que uma verdade do tipo nó é diferente de outra, do tipo sólido e que, portanto, ex-siste um último ensino de Lacan. Não é verdade, então, que Lacan tenha passado o tempo todo girando em torno da mesma coisa, que no final ficou cada vez mais complicado e que, no fundo, queria dizer a mesma coisa, etc. Isso é de-formação, des-orientação.

O essencial do trabalho de Miller é uma aposta nessa tese. Se o seguimos nela, até

[61] Miller, J.-A. *O osso de uma análise*. EBP-BA, 1995.

[62] Trata-se aqui do Sinthoma.

as últimas conseqüências, pode ser, inclusive, que venhamos a desacreditar Miller, a dizer que tudo isso não passa de uma grande bobagem! Mas, no interior do texto dele, sua aposta não é, de forma alguma, que Lacan falou, falou e quis sempre dizer a mesma coisa ou que numa análise o sujeito fala, fala e cai sempre no mesmo ponto! De forma nenhuma! Embora isso seja verdadeiro no primeiro ensino de Lacan, com respeito ao que se passa até a virada do *Seminário 10* e *11* e que se prolonga até o *17,* atingindo, no *Seminário 20,* a frase "falar é gozar", ponto onde Miller identifica a inversão de perspectiva.

Na primeira clínica, falar não é gozar. Quanto mais se fala mais se assume a castração, mais se aprofunda a castração.

Ana Paula tem razão quando diz que "A Terceira" é, na verdade, o primeiro texto do último ensino, mas eu continuo marcando o lugar do *Seminário 20* como o da inversão de perspectiva.

Pergunta inaudível

TCS: Trata-se da verdade do tipo sólido, a que trabalhamos como *das Ding*, que está fora do campo do significante. Então, quanto mais o sujeito fala menos toca a Coisa. E isso é tão consistente como pensamento teórico em Lacan, que só porque pensamos que *das Ding* está fora do campo da linguagem é que podemos sonhar tocar *das Ding* passando ao ato, agindo impulsivamente, transgredindo. O que são esses fantasmas de atravessamento, senão o efeito necessário da crença de que a fala separa o sujeito da Coisa? Se a gente acha isso, como tocar a Coisa? Só mesmo violentando as estruturas! E clinicamente isso é perfeito, por exemplo, o alcoólatra não fala. Ele, realmente, acredita que as palavras mentem e ele está certo. As palavras mentem, no entanto, tocar a Coisa pelo silêncio é uma das modalidades fantasmáticas de transgressão, de atravessamento, de ultrapassagem selvagem, fora da análise.

Mas Lacan também não sabia como é que podíamos atravessar isso dentro da análise. Tenho a impressão de que todo o primeiro ensino, que vai até o quarto paradigma, é um tanto ou quanto cativo da idéia de que isso não se atravessa, com isso a gente se conforma, tira-se disso o melhor partido possível!

Essa já não é a mesma idéia da travessia do fantasma que começa a se construir no tempo dos *Seminários 10, 11, 12, 13, 14* – o seminário sobre a lógica da fantasia – onde Lacan já trabalha com uma Coisa que é fragmentada nas espécies da *Coisa.*

Fábio Azeredo: Você poderia falar mais desse segundo momento. O primeiro momento é mais consistente, é o do absolutismo do gozo, do Seminário 7. *Mas eu queria saber mais sobre a diferença entre esse momento e o da travessia. Transgressão e travessia. A travessia é o momento necessário, mas ainda não é o último ensino.*

TCS: A dificuldade de falar da travessia, é que eu acho que ela está atravessada...

FA: ... porque passa pela questão da queda das identificações ...

TCS: Eu diria que a queda das identificações é mais um termo do primeiro momento, do momento da significantização do gozo. Diria que, no segundo momento, se trata da identificação ao objeto *a*. O difícil exercício, que eu ainda não fiz, mas que corre paralelo a esse trabalho que estou fazendo, é o de fazer a diferença entre a identificação ao objeto *a* e a identificação ao sintoma.

Eu acabei de escrever um primeiro trabalho onde situo as coordenadas dessa discussão. Eu exploro, justamente, o primeiro tempo - o do Sujeito como $ -; depois o segundo - $ ◊ *a*; e o último tempo que é S(Ⱥ).

As coordenadas eu já tenho. Mas não acho que essa seja uma questão resolvida, para a qual eu tenha encontrado uma rica bibliografia que ajude a fazer a diferença entre, por um lado atravessar a fantasia e se identificar ao objeto *a* e, por outro, não atravessar nada porque a fantasia não se

atravessa. Ao final da análise o sujeito se identifica ao seu sintoma.

Identificar-se ao sintoma deve ser diferente de identificar-se ao objeto *a*. A tese da identificação ao objeto *a* parece ser parente de um certo gozo com a perversão. Não é por acaso que um de vocês nos contou algo sobre aquela frase ouvida num seminário ministrado fora daqui: o analisando sai da análise como o perverso entra. Uma frase, uma cifra, uma fórmula desse tipo só pode ser cativa da saída da análise pela via da identificação ao objeto *a*, da saída como dejeto, como resto, como modalidade perversa de gozo.

OM: Sobre a identificação ao sintoma, você falou que não haveria nem atravessamento da fantasia, porque a fantasia seria ...

TCS: Na verdade, faltou dizer que, no último ensino, que é esse que estamos estudando, não há disjunção entre sintoma e fantasma. A idéia de Sinthome...

OM: A idéia de Sinthome junta os dois, mas aí é Sinthome e não sintoma.

TCS: É verdade. Porém Sinthome é a grafia antiga de sintoma. Por isso podemos entender que também não é para disjuntar tanto assim. Separa, mas junta.

OM: Mas quando Miller faz neste ou no outro texto que lemos a definição de que Sinthome = sintoma + fantasia, isso tem sentido para mim, porque ele redefine o que é sintoma e junta isso com a fantasia para poder falar de uma terceira coisa que seria o Sinthome.

TCS: Sabe qual é o problema? Eu já gastei quinhentas horas da minha vida nos últimos meses lendo tudo o que Miller escreveu, todos os textos e seminários transcritos, concluí que ele é desleixado quanto a essa questão. Ele chama, freqüentemente, de sintoma sem *th* o que deveria grafar como Sinthome. Como eu respeito o que há de "não analisado" em Miller, acho que essas coisas ele faz não por acaso. Portanto, eu leio isso analiticamente, ou seja, mantenho um ponto de interrogação quanto a essa passagem. O que significa essa passagem? Uma vez que Miller emprega a palavra "identificação ao sintoma" temos que ter o maior cuidado, ele não usa th. Nós poderíamos sair simplesmente corrigindo...

OM: Você está supondo que identificação ao sintoma seja identificação ao Sinthome?

TCS: Por exemplo. É coerente. Seria o mais coerente com o que ele diz e seria o coração do último ensino de Lacan.

OM: Então, a fórmula Sinthome = Sintoma + fantasia, não teria o menor sentido.

TCS: Só se estivéssemos querendo explicar didaticamente do que se trata. Mas, na verdade, teríamos uma substituição quanto ao que seria o sintoma. Na *Conversação de Arcachon* o sintoma não está escrito com *th* e, no entanto, ele o grafa como sigma (Σ). E é o que? É sintoma +fantasma.

OM: E é o sintoma que faz laço. Ele é coerente com a idéia de Sinthome.

TCS: Na semana passada, eu estava relendo o seminário de Miller sobre "O parceiro-sintoma". Atentei para um momento em que ele introduz esse assunto dizendo que, quanto a esse conceito de sintoma, é preciso que se entre nele pelo conceito de psicose, pois não se poderia entrar pelo conceito de sintoma a partir da neurose. Essa é uma tese que venho sustentando há muito tempo.

Ao entrarmos no conceito de sintoma pela via da psicose e o grafarmos com *th*, estaremos dizendo: 1) que temos um nome para sintoma na neurose; 2) que na neurose há disjunção entre sintoma e fantasma, e 3) que temos um outro nome para o sintoma na psicose, que deve ser grafado com *th* e aí não há diferença entre sintoma e fantasma, o que é verdadeiro. Então, vamos dar um passo além nesse raciocínio: todo sintoma é, no seu núcleo, psicótico, portanto, mesmo os sintomas neuróticos, se neles fizermos a operação redução, no limite, serão Sinthome. Donde, para quê o *th*?

É assim que eu analiso Miller. Se tudo isso

é verdadeiro e se eu provo que um tem *th* e o outro não tem, mas no final digo que todos deveriam ter *th*, então, para quê *th*? Sinthome é sintoma!

Acho que deixei isso claro no texto que escrevi. Não discuto isso, propriamente, mas ficará evidente para quem fizer a leitura. No limite, chegaríamos à pergunta do por quê estamos grafando diferentemente o sintoma na neurose e na psicose se, no limite, mesmos os sintomas neuróticos são da ordem de uma cifra que não é atravessável, onde não se pode distinguir sintoma e fantasma. Isso é a mesma coisa que dizer que, no limite, todo sintoma é invenção, é suplência, é S(Ⱥ).

OM: Mas só tem sentido falar em sintoma na psicose se falarmos de Sinthome. Sintoma sem th não existe na psicose.

TCS: Sim, então é isso. Mas se você elevar o Sinthome na psicose à teoria geral do sintoma e, disser que todo sintoma é psicótico, você pode tirar o *th*.

OM: Se você disser que todo sintoma faz laço, se você definir sintoma assim, então, podemos sim. Basta mudar a definição de sintoma...

TCS: Mas Miller não o faz. Esse é o "não analisado" de Miller. Ele não faz rigorosamente nada nesse sentido.

OM: Ele não faz formalmente, mas passa a trabalhar de um modo diferente.

TCS: Sim, mas quando não se faz nada na grafia, fomenta-se uma inquietação. Isso que eu estou dizendo, ele poderia dizer. A partir do momento em que ele dissesse estaria estabelecido. Se for eu a dizer isso não estarei estabelecendo nada, pois não sou Miller.

OM: Tem um texto de Miller, chamado "Σ (x)", publicado no livro Matemas II*, que ainda não está traduzido, onde ele passa o texto inteiro fazendo a diferença entre sintoma e fantasia e mostrando a operatividade clínica de se fazer essa diferença.*

TCS: Mas ele já trabalhou muito com isso. Se você trabalha do *Seminário 10* ao 17, essa é a distinção que se tem que fazer em Lacan. É precisamente isso. Então, de alguma maneira, temos que ver que a elucidação da diferença entre sintoma e fantasia foi um passo essencial para depois voltar atrás, para ressoldar essas duas coisas. O que esse passo fomentou? A ilusão de que se poderia atravessar a fantasia. Como não se pode atravessar coisa nenhuma, é bem possível que essa idéia tenha contribuído para fabricar uma porção de perversinhos, um monte de gente por aí bancando o objeto *a*. Essa é a minha tese!

FA: A formula da fantasia, $ ◊ a, grafada ao contrario, é a fórmula da perversão.

TCS: Eu diria, justamente, que a fórmula da perversão é *a* → $, o discurso do analista. $ ◊ *a* é a formula da fantasia justamente porque a fantasia não é a perversão. Mas, se ao final de análise você a travessa e se identifica ao objeto *a*, o que você irá produzir à sua volta é um monte de $.

FA: Então, não é complicado dizer que o analista está em posição de objeto a?

TCS: Sim, e é exatamente por isso que estou dizendo que final de análise como identificação ao objeto *a, se* produz uma porção de perversinhos, e parece que esse é também, supostamente, o matema da posição do analista. Essa ambigüidade deve ser tomada por nós como ponto de interrogação. Espero que todos vocês tenham juízo o bastante para não saírem repetindo isso por aí, sem pelo menos se perguntarem o que estão dizendo. Já coloquei essa questão antes.

FA: A gente é obrigada a fazer uma gambiarra par justificar isso. Teríamos que explicar que o analista em posição de objeto a *não causa um sujeito divido como um perverso o faria. O analista o faria de uma maneira mais vazada causando desejo. Isso é uma gambiarra.*

TCS: Onde nós temos um matema é para

que não tenhamos gambiarra. Vamos começar por aí. Do momento em que formalizamos um matema há um imperativo, ele nos obriga a enxugar o besteirol. No entanto, se após formalizarmos um matema temos que montar uma gambiarra... Eu prefiro dizer que ali temos um obstáculo, um impasse.

A questão do passe deve depender, justamente, de se poder fazer essa diferença. Como não se pode fazer qualquer diferença com essa fórmula, o que é que temos no último ensino de Lacan? No lugar dessa fórmula temos a identificação ao sintoma.

O que eu noto sobre a questão da identificação ao sintoma é que, se o sintoma não se separa do fantasma, o final da análise não pode ser licença para se gozar no lugar do objeto *a*. Essa é a conseqüência que eu extraio.

Quero registrar nas gravações que extraí essa conseqüência de modo selvagem. Ela é muito antecipada em relação ao que eu posso demonstrar neste momento. Geralmente, eu trabalho assim: antecipo uma coisa e só dez anos depois consigo por à prova se o que eu disse merece crédito ou não. Eu tendo a antecipar que identificação ao sintoma *não é* identificação ao objeto *a*. Espero que a Rosa desenvolva uma excelente tese de doutorado a esse respeito e que, em algum momento, possa dizer, com algum conhecimento de causa, se isso é verdadeiro.

O que é que eu experimento como diferença? Experimento que, embora quanto ao sintoma[63] não haja mais uma nítida diferença entre sintoma e fantasma, quanto ao que dele resta, ao final de análise, deve estar associado a um certo desprazer, que é a marca do sintoma. Diferentemente do que se dá com a identificação ao objeto do gozo, o sintoma nos lembra que há um certo desprazer associado à posição sintomática.

[63] Referência ao sinthome.

OM: Você entendia o sujeito restando como objeto a *no final de análise como identificação ao gozo?*

TCS: Como *a* - $. Porque eu entendo isso? Porque, no *Seminário 15,* Lacan diz que o sujeito, ao final da análise, identifica-se ao objeto *a* e isso é a passagem à posição de analista.

OM: Porque você entende que isso é uma posição de gozo?

TCS: Porque isso é o que eu chamo de uma conclusão a que cheguei pelo método selvagem. É só olhar em volta. Veja a cultura analítica. Sou uma pesquisadora, não sou uma ingênua. Leio Lacan e olho em volta, perguntando-me, o que são esses analisandos e analistas como efeito analítico? O que o ensino de Lacan pode ter produzindo como efeito? Porque eu não encontro esse "efeito perversinhos narcísicos", essas patologias narcísicas na IPA, por exemplo? Na IPA eu encontro um bando de obsessivos. É bom ter alunos da IPA. São estudiosos, obsessivos, têm um desejo de saber que não tem fim, uma graça, engolem livros.

OM: Mas não pensam nada.

TCS: E o analista lacaniano pensa? O analista lacaniano não pensa.

OM: Eu acho que esse tipo de discussão não leva muito longe porque a gente nunca sabe o que, do que estamos vendo, é produto, e de qual análise. Muitas vezes a gente supõe que aquilo que estamos vendo é produto de um determinado tipo de análise, mas às vezes não é. Uma análise também não é tão orientada assim.

TCS: Então, vamos a uma tarefa mais fácil? Vamos distinguir os analisados da IPA e os do Campo Lacaniano.

OM: Eu queira saber o seguinte. Quando eu entendo o objeto a *como um produto do final de uma análise, eu o entendo, justamente, nessa vertente que você falava antes: que se operou a castração, que se chegou a um impasse. Não se deu um passo a mais, mas se chegou a um impasse, a um obstáculo. E só se chegando a esse ponto de castração, a esse ponto do encontro com o impossível, é que o sujeito pode cair como objeto,*

como dejeto e não como gozo.

TCS: Pois é, mas a posição de dejeto é uma posição de gozo perversa, perversa ou masoquista. Onde já se viu alguém defender que uma posição de dejeto possa ser outra coisa que não a atualização da posição masoquista? Isso está para além do sintoma, porque, no sintoma, o gozo sintomático é sempre balizado, circunscrito pelo principio do prazer, é mal estar no gozo.

Mas eu acho que você tem razão, Ondina, e penso que é muito difícil extrair uma teoria geral acerca dos efeitos produzidos por uma análise, que tenha como ponto de chegada a identificação ao objeto, a partir da observação empírica de como funciona essa questão no Campo lacaniano, por exemplo. Eu reconheço, como você, que é preciso muito cuidado nesse julgamento porque isso seria supor que as análises são bem conduzidas e orientadas.

OM: Em função do que se estuda, do que se diz, etc...

TCS: Você tem toda razão, não são. Até porque as pessoas têm muito pouca disponibilidade para estudar. Um efeito é consistente...

OM: Você quer aprender nitidamente sobre isso? Basta se fazer supervisão. A supervisão com uma pessoa é uma coisa, já uma análise com essa mesma pessoa é outra, completamente diferente, basta consultar os analisantes daquela pessoa. Já tive essa experiência algumas vezes. E eu levava a sério o que os supervisores me diziam.

TCS: Há uma coisa evidente nas instituições lacanianas: o pensamento é devastado. As pessoas se expressam mal, falam mal e pensam mal. Essa história de identificação ao objeto *a* não é sem relação com uma certa devastação da capacidade de pensar, só para dizer o mínimo. Isso tem relação com o gozo masoquista.

OM: É isso o que, para mim, soa como novidade.

TCS: Basta olhar. Entre um texto produzido por alguém que trabalhe comigo, mas seja ligado a IPA, e um outro texto, produzido por qualquer pessoa que pertença a uma das instituições lacanianas, há uma diferença brutal. Os primeiros lêem e escrevem em português. Talvez eles não pensem com grande originalidade, mas isso é uma característica do campo analítico que não é um campo de grandes originalidades teóricas ou conceituais. Isso é um fato normal, pois é um campo onde as pessoas são técnicas; elas trabalham e escrevem algo sobre seu trabalho. Mas é interessante observar a má qualidade dos trabalhos produzidos pelo pessoal das instituições lacanianas. Esse não é um assunto novo. Há quinze anos atrás o Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica recebia com uma resistência absurda os trabalhos provenientes dos lacanianos porque eram devastados. Não se tratava nem da questão de se os orientadores tinham transferência ou não com a teoria lacaniana. Alguns orientadores tinham alguma afinidade com Lacan, mas não tinham nenhuma afinidade com aquele estilo "Lacan nos disse...", "Então, segundo Lacan ..." Parecia a Igreja Universal do Reino de Deus. E os projetos? O sujeito iria estudar aquilo que ele já sabia. Ele pretendia investigar o que ele sempre acreditou e, na verdade, não havia projeto, não havia uma questão, uma interrogação, um problema circunscrito. As escritas eram, geralmente, *magister dixit*. Lacan disse, eu acredito sem qualquer interrogação.

Observando isso, podemos nos interrogar: esses sujeitos saem de suas análise como o quê? Que posição é essa? Isso sem comentar as perversidades que se exibem com bastante mais despudor do que faria um analista da IPA, que teria um pouco mais de máscara. A relação dos analistas lacanianos com o gozo é bastante mais despudorada.

Essas são apenas indicações e você tem razão: com isso não se faz grande coisa. No entanto, isso me serviu para levantar a questão que o Fábio trouxe: qual é a gambiarra que permite passar do matema

da perversão para o matema do discurso do analista? Feita a minha questão, posso prescindir dos meus andaimes, das minhas observações empíricas. Por favor, cancelem-nas porque não servem mais para grande coisa. Mas a formalização do problema justifica-se.

MCA: Eu tive que fazer um percurso pelo Seminário 17 *para minha tese sobre o Discurso do analista. Para mim, parece que ficou claro que quando se fala em operar do lugar de* a *não se está referindo ao* a *do objeto parcial.*

TCS: Acho que você construiu essa afirmação, porque isso não é Lacan.

MCA: Eu fui tentando pensar e me servi de Miller quando ele fala do objeto a *como função lógica, do gozo da pulsão como gozo com o fracasso, com o vazio, o que não é o mesmo que gozar enquanto ser objeto parcial do Outro. Pareceu-me que na idéia do analista operando no lugar de* a *poderia ser separada a idéia de que se trata dessa posição perversa.*

TCS: Nesse raciocínio só tem um problema: Miller diz, sobre o último ensino, que o objeto *a* é da ordem do ser tanto quanto $. O objeto *a* é sempre semblante. Então, nesse lugar não há como se fazer a separação entre esse objeto como função lógica e o objeto *a* como uma modalidade de gozo. Essa disjunção é impossível. Daí o esforço de Miller em dizer que o real é outra coisa, que o real não é o objeto *a* porque não há como esvaziar a noção de objeto *a* de uma certa modalidade de gozo.

Quando Miller diz que o real é uma ex-sistência, isso caminha na direção da identificação ao sintoma. Eu tenho a impressão, um pouco grosseira, *naive*, ainda indemonstrável, de que a idéia de identificação ao sintoma resgata um certo incômodo para essa posição porque a noção de sintoma é inseparável da noção de um certo incômodo. O sintoma é incômodo. O sintoma se distingue da identificação com o objeto *a* porque não é simplesmente identificação a uma modalidade de gozo. É um gozo incômodo, um gozo afetado pelo desprazer. Isso desequilibra um pouco a visada de uma posição do analista - bastante comum e também bastante criticada tanto por Miller quanto por Eric Laurent - enquanto devastado, marcado por uma certa identificação ao objeto de gozo, da ordem de devastação.

Peguem o texto de Eric Laurent chamado "Considerações sobre o impossível de ensinar". Ele diz que tudo que Lacan fez foi introduzir, de vez em quando, alguns mecanismos para incomodar os analistas que não querem pensar de jeito nenhum! Portanto, não se trata só de observação empírica, mas de indicações de todos os lados apontando para o fato de que há alguma coisa da ordem de um gozo ao qual essa posição convida, incita, oferece ao outro, aparentemente.

Nina Saroldi: Penso que uma outra coisa que também pesa muito é a cultura, o peso massacrante da cultura que é assim. Pensando no que vocês falaram, além de não termos como checar como as análises são feitas, falando nua e cruamente, temos o peso da cultura que massacra quase todas as tentativas de resistir a ela.

TCS: Aí está um problema curioso: supostamente, a estratégia do dispositivo analítico foi bolada para reintroduzir o gozo em sujeitos muito obsessivos. O que a Nina está dizendo é que não se precisa mais de nada disso porque a cultura já promove o gozo. Então, a questão é se poderemos inventar uma outra coisa que não seja, simplesmente, reintroduzir a obsessividade, uma vez que não precisa mais introduzir o gozo. Pelo contrário, os novos sintomas se caracterizam por sujeitos passivos diante da demanda do Outro!

NS: Penso que em relação ao estudo, você falava de um dos problemas de formação, é preciso que haja uma referência a essa cultura que está fazendo resistência a uma análise (inaudível)

FA: Os esforços ainda são muito tímidos no que se

refere à diferenciação do papel da psicanálise no mundo contemporâneo.

TCS: Eu li uma observação de Miller no seminário sobre o "Outro que não existe" em que ele afirma que a psicanálise não faz nada de novo, que ela é conforme a cultura.

NS: Isso porque a nossa cultura é toda de equivalência. Não tem barra mesmo, não tem limite. Como vamos introduzir barra numa cultura que não tem? Vai ter que falar claramente que está fazendo isso. É exigir bastante da psicanálise. Eu acho ótimo, mas é uma tarefa hercúlea. Se a política não apresenta barra alguma, se a arte também não apresenta, a psicanálise vai apresentar a barra? Fica esquisito.

TCS: Mas eu acho que você tocou, Nina, na questão. Não sei se você recorda, mas no último capitulo de meu livro eu trago de volta uma questão que encontrei no seminário de Miller "O Outro que não existe e os Comitês de Ética" e que tem relação com a questão da verdade - quando as verdades proliferam e se equivalem, quando tudo é versão ou perspectiva, onde está o real? O que ainda pode ser nomeado real?

Nós poderíamos estender um pouco mais essa discussão e dizer que quando todas as verdades se equivalem, o sujeito tende a ficar acachapado diante de um Outro a partir do qual ele não consegue se subjetivar. Se tudo é relativo e equivalente, onde se situar? Onde se pode fazer emergir o sujeito como um ponto distintivo de ancoramento da verdade em relação a esse mar de versões? O que distinguiria?

Miller traz isso como um problema e, de alguma maneira, eu considero que isso é quase um diagnóstico da cultura. Trata-se de uma cultura que tende a produzir uma certa psicose generalizada em conseqüência da foraclusão generalizada. Uso o termo "psicose" no seu sentido mais genérico, pouco importando se os sujeitos deliram ou não. Sem fantasia, sem subjetivação, sem esse ponto de objeção de extração do sujeito no campo do Outro, onde está o real?

Percebi no último Seminário de Miller[64], que ainda não está disponível, que o desafio ao qual ele se propôs foi o de rediscutir a diferença entre psicanálise e psicoterapia. Portanto, isso que estamos tematizando aqui faz parte de uma discussão a respeito de qual é, então, a responsabilidade da psicanálise. Ela tem que saber a que veio e onde leva. De alguma maneira, ela tem que ser capaz de dizer o que ela produz de real, uma vez que se trata de produzir um real. O diagnóstico da cultura é que estamos imersos em S2, numa proliferação significante que leva ao relativismo e ao desaparecimento do sujeito. A aposta é que uma analise teria que esgotar, efetivamente, a suposição de saber e isso significa levá-la a sério. Só se pode levar uma análise suficientemente longe se acreditarmos no inconsciente.

Só a partir do momento em que se leva suficientemente longe a tarefa do sujeito de procurar o significante que lhe corresponda no campo do Outro, e não a encontrar, é que ele pode, talvez, pensar numa decisão. Se pudermos ir do impasse ao passe, se pudermos ir do impasse lógico - qual seja, "eu sou sujeito do significante, portanto, devo ser constituído pelo Outro e, ao mesmo tempo não encontro no Outro um significante que me sirva" – ao passe, se esse caminho puder ser feito, a partir daí pode-se pensar numa decisão, num atravessamento em que o sujeito se identifique ao significante que ele é e que não está no Outro. Nada menos que o matema de $S(\not{A})$: do Outro que não existe, isto é, do significante correspondente ao sujeito que não existe no campo do Outro, ou seja, que o sujeito possa se sustentar como um significante sozinho. Mas, observem a sutil mudança de nomenclatura: dizer "significante sozinho" não é o mesmo que dizer "identificado ao

[64] Trata-se do Seminário "Le desenchantement de la psychanalyse", terminado em junho/2002.

objeto *a*".

É como significante sozinho, como S(Ⱥ), que o sujeito sai da análise, e não como identificado ao objeto *a*.

Supondo que eu esteja certa em achar que Miller está provocando o último Lacan, supondo que a partir de alguns elementos, de indicações no ensino de Lacan, ele esteja inventando um último ensino em Lacan, será que a aposta fundamental dessa tese "há um último ensino" não seria, justamente, a de que precisamos formular o final de análise diferentemente da identificação ao objeto *a*? Identificação ao objeto *a*, como solução para uma análise, talvez não tenha sido a melhor, nem a última solução. Essa identificação ao sintoma, essa extração de um significante sozinho, não deve ser um semblante, uma posição de gozo.

Vanda Almeida: Poderíamos dizer que seria uma decisão ética do sujeito poder se dizer partindo de um significante? Quer dizer, se você percebe que não há no Outro um significante que te nomeie, nesse esgotamento, nessa redução diante desse impasse lógico você, enquanto sujeito, e enquanto uma decisão ética poderia se dizer identificado a um significante "seu" e não do Outro, um significante que não há no Outro.

TCS: Eu não diria que se trata somente de uma posição ética, mas uma posição política e sintomática. Nessa posição há um sofrimento. É essa a diferença que eu identifico.

NS: Mas também há sofrimento na posição ética.

TCS: Sim, claro. Mas enquanto estamos no campo da ética, estamos, essencialmente, na relação de um particular a um universal. No campo da decisão política há uma queda. Onde cai a suposição de saber, cai também a dependência de um Outro prévio. No ponto onde o Outro não existe e o sujeito se reconhece como significante sozinho há uma decisão política - a expressão em francês para "sozinho" é *tout seul*; traduzir essa expressão por "todo sozinho é meio ridículo, mas a expressão "significante sozinho" também não soa bem; às vezes acho que essas coisas só fazem sentido em francês. Esse significante sozinho é, então, um conseqüente sem antecedente - porque a própria idéia de liquidação da transferência e de queda da suposição de saber se renova pela idéia de um conseqüente que pode dispensar o antecedente, que pode esquecer os meios pelos quais chegou a essa condição - e eu acrescentaria a seguinte expressão: com a condição de que o sujeito se responsabilize por ela.

APS: Não é isso o que diz Lacan quando afirma "poder dispensar o pai com a condição de saber se servir dele"?

TCS: Sim e essa expressão é análoga ao "saber fazer com seu sintoma". São fórmulas análogas que evocam um "para além da ética" e não um "sem ética". Para além da ética, deve advir a política. Porque eu também não concordo em dizer que essa teoria desbanca ou invalida a ética. Que o sujeito possa esquecer as condições que o produziram não quer dizer que não tenha que passar por elas, herdá-las, se fazer o suporte da transmissão de uma tradição.

FA: A queda do sujeito enquanto noção parece o advento de uma certa cidadania. O Outro prévio não existe mais - isso está dito em qualquer texto sociológico. Como fazer do sujeito a causa de si sem cair em uma depressão, na medida, inclusive, em que os ideais deixam de ter um teto - ser ou não igual a seu pai, obedecer ou não obedecer -, na medida em que esse teto cai, a âncora desses ideais vai para as cucuias e o sujeito pode também cair com a mesma força. O sujeito tem que se inventar a cada dia um modo para se manter fora da depressão, das respostas maníacas, dos objetos de consumo, das drogas... A responsabilidade da psicanálise é como sair disso. Isso também modifica a tese do inconsciente enquanto suposição de saber, tese dependente de um Outro prévio. O responsabilizar-se por seu gozo tem mais a ver com o laço social e as suas conseqüências. Atualmente, o sujeito paga, no presente, pelo seu gozo o referente a uma suposição de saber com uma retroação

historizante ao seu inconsciente, que vai bater lá no infantil, na neurose infantil.

TCS: Não sei se entendi o que você quer dizer. Na verdade, o que eu estou pensando me levaria à questão da política, da responsabilidade e da identificação ao sintoma. Eu diria que a identificação ao sintoma é uma identificação ao mal estar, ao desprazer.

Sujeito = ao desprazer que essa coisa toda lhe dá.

O que é responsabilizar-se por isso e como é que isso tem relação com a política? Eu acho que o salto é a frase com a qual Lacan termina o *Seminário 15,* e que eu resgataria nesse contexto: "eu não acredito mais no inconsciente, mas mesmo assim".

O paradoxo é: "Eu não preciso mais do inconsciente para dar conta daquilo que eu sou e de como eu funciono. Mas, mesmo assim, a minha responsabilidade com meu sintoma implica que me cabe fazer existir a crença no inconsciente".

Eu diria que a responsabilidade de quem terminou uma análise é fazer valer a dimensão do inconsciente. A crença no inconsciente, a aposta no inconsciente, como a única via possível para extrair um real desse "samba do crioulo doido" que é o contemporâneo e o "Outro que não existe". Porque, senão, corremos o risco de, ao invés de uma política da análise do inconsciente, tentarmos fazer proselitismo político, seja lá ele qual for. Por exemplo: "a palavra de ordem é obsessivar o sujeito", "a palavra de ordem é esvaziar o gozo"... Tudo isso é panfleto e não dá para sair por aí analisando desse modo. Na verdade, a política do analista já é sintomática. É uma coisa desagradável, cotidiana, todo dia ela faz tudo sempre igual. Ela vai lá, senta na sua cadeira e começa tudo de novo, no mesmo lugar e na mesma posição.

FA: Na hora da saída da análise, então, não dá para desconsiderar o antecedente. Seria supormos uma saída sem considerar...

TCS: ...sem considerar esse rompimento que é o advento do sujeito como real. O significante é S sozinho. Não temos como ignorar isso e fazermos uma política da obsessivação. Não dá para acreditar nisso. Mas, certamente, pode-se fazer uma política da aposta no inconsciente com o único caminho para o sujeito sair de S2 para uma ex-sistência qualquer que seja.

OM: Por hoje acabamos, não é? Porque a minha cabeça acabou!

Aula 12: 23/09/2002[65]

Tania Coelho dos Santos: Vamos voltar hoje ao texto "A ex-sistência", de Miller. Da última vez, eu insisti muito em um ponto. Retornei à questão da verdade como sólido e da verdade como nó motivada por um texto apresentado na discussão do Seminário do Conselho da EBP-Rio, que recebi pela lista EBP-Veredas. Vi que havia alí um problema: se esse texto de Miller vem sendo lido sem que se leve a sério a oposição que ele propõe entre duas modalidades de relação à verdade, isso pode ser um sinal de uma forte resistência ao acolhimento de uma nova formulação.

Parece-me que a hipótese que Miller propõe sobre o último ensino de Lacan é uma resposta à questão acerca do destino de uma análise. Ele propõe uma noção de verdade que permite superar o impasse lógico que a noção de verdade utilizada anteriormente implicava, e que era incongruente com o que se observava nos testemunhos de passe acerca do término de uma análise. A idéia de verdade como nó só se justifica a partir da hipótese de um último ensino, pois ela tem uma operacionalidade, uma pragmática: poder resolver a questão do final da análise de uma maneira nova. Então, se continuarmos dizendo que, sobre a verdade numa análise, sempre giramos, giramos e permanecemos no mesmo lugar, ou seja, que a verdade é a Coisa e dela só temos perspectivas, o que teremos ao término de uma análise? Teremos apenas uma última perspectiva e nada mais conclusivo do que isso.

Como é que podemos sair desse impasse?

A hipótese que está no texto de Miller é a de que há em Lacan uma outra verdade. Precisamos levar essa hipótese à sério. Levá-la a sério como hipótese não é acreditar religiosamente em Miller. Vamos examinar se essa hipótese é sustentável, se ela resiste aos questionamentos e ver o que ela implica, que conseqüências têm. Levamos a sério metodologicamente, para não estabelecermos uma relação auto-referente com o estudo, do tipo: "eu sei o que a minha clínica me ensinou; quanto ao que eu leio, eu o avalio segundo o que eu já penso e o que eu já sei, então, se o que eu leio me disser coisa diferente daquilo que eu acho, eu simplesmente o ignoro". Metodologicamente falando, isso é fantástico. Vemos a castração passar voando e indo parar na Conchinchina sem jamais tocar os sujeitos.

Veremos hoje o que seria esse efeito da cadeia significante que Miller chama de um resto que ex-sistiria à suposição de saber. No texto em francês, estamos na página 19. Na versão em português, na página 16, item 2 - *Um resto ex-sistente*, subitem "Um efeito da cadeia significante".

"Para dar aqui um exemplo, que de fato é o que nos guia, quando Lacan aproxima o inconsciente ao sujeito suposto saber, é à medida que Lacan só faz dele um efeito da cadeia significante, tal como estruturada na experiência analítica". Com respeito ao inconsciente como suposto saber, na medida em que ele é um efeito da cadeia significante, ele estrutura a experiência analítica. Se, então, é disso que se trata quanto ao inconsciente, nós nos acostumamos a não ver nisso senão um real estruturado pela linguagem. Esse é um aspecto que nós já discutimos exaustivamente. Então, desse ponto de vista, não há um real que ex-sista à cadeia significante.

Miller prossegue dizendo que Lacan tem muito cuidado em precisar, para aqueles que não dariam ao termo "suposição" o valor que convém, que isso não é nada do real. "A experiência analítica se desenrola, assim, sob a presidência de uma suposição. Nesse sentido, que dessa operação alguma coisa venha a ex-sistir é apenas uma hipótese, isto é, que a suposição dê lugar, faça o lugar, introduza, permita o acesso a

[65] Transcrição de Rosa Guedes Lopes.

uma ex-sistência, e, para dizê-lo ainda de outro modo, que do sujeito, que só é suposto, possa vir a ex-sistir, nesse mesmo lugar, o que Lacan batizou com o termo de objeto pequeno *a*" (p.17).

O inconsciente é uma hipótese: a suposição de saber. A hipótese do inconsciente como suposição de saber o reduz a não ser da ordem do real. Lacan precisou bem isso diante daqueles que acreditavam no inconsciente como saco de pulsões, como pedaço do corpo... Diante de todos os pós-freudianos que tendiam a uma espécie de realismo do inconsciente, o trabalho de Lacan foi o de elevar o inconsciente à dimensão de significante, esvaziando-o, com isso, do lugar de oráculo, do lugar de concretude, do lugar de saco de objetos parciais, tal como ele é, por exemplo, no kleinismo. No entanto, por esse caminho, Lacan caiu no problema oposto: o estruturalismo levado às últimas conseqüências produz um relativismo quanto à questão da verdade, produz um perspectivismo.

Miller reitera aqui a insistência de Lacan sobre o inconsciente suposto saber não ser da ordem do real. Toda a experiência analítica se coloca nesse sentido. Desse modo, supor que algo possa ex-sistir à suposição de saber é também uma hipótese, uma nova hipótese sobre o real. E isso implicaria dizer que a suposição deixa lugar, introduz, permite o acesso a uma ex-sistência, isto é, que do sujeito - que não é senão suposto - possa vir a ex-sistir nesse mesmo lugar aquilo que Lacan batizou como objeto pequeno *a*.

Temos, então, uma questão e, com ela, podemos pegar uma carona no problema que a Ondina levantou na vez passada articulada à questão formulada pelo Fábio sobre a "gambiarra": se definirmos o final da análise como identificação ao objeto *a*, como distinguir a posição perversa - o sujeito na posição de objeto *a* ou colado ao objeto *a* - da posição do analista?

No Seminário de Miller intitulado *Le lieu et le lien*, que dá lugar a esse texto, encontramos formulações do tipo "uma coisa é o objeto *a* enquanto modalidade de gozo; outra é o objeto *a* como causa de desejo". O objeto *a* como causa de desejo implicaria que pudesse ser da ordem de um real. No entanto, eu gostaria de lembrar a vocês que nós nos encontramos neste momento retificados pelo que vimos nos textos posteriores, onde a insistência de Miller se encontra, justamente, no fato de que o objeto *a* não é o real.

Ondina Machado: Há duas perspectivas do objeto: como semblante e como real.

TCS: Exatamente. Só que se vocês retornarem ao ponto do qual partimos, isto é, do texto "O último ensino de Lacan" - e agora podemos ver as vantagens de fazer um percurso invertido -, verão que nele Miller já nos advertiu que o objeto *a* é sempre semblante. Essa afirmativa coloca a formulação do objeto *a* como ex-sistência ou como real em sérias dificuldades.

OM: Então, ele acaba com a possibilidade do objeto a *ser causa de desejo?*

TCS: Enquanto causa de desejo, o objeto *a* seria sempre semblante. Miller acaba é com a possibilidade de fazermos a disjunção do objeto *a* como real e como semblante. Se ele disse que o objeto *a* é sempre semblante, já não podemos mais voltar atrás e fazer essa disjunção. Essa possibilidade não existe mais. A lógica traz constrangimentos. Se afirmamos uma coisa já não se poderá mais afirmar outra.

OM: Mas o objeto como semblante não pode funcionar como causa de desejo?

TCS: Pode, mas, mesmo nesse caso, ele não será mais real. O problema é o real. Estamos tentando localizar o real. Essa formulação cai vítima do corte que separou o objeto *a* do real. Não estamos afirmando que o objeto *a* não possa ser causa do desejo, estamos afirmando que ele não é mais o real.

É recomendável que quem estiver se sentindo um pouco perdido retorne às anotações sobre o ponto de partida. Façam seu próprio *Back to the future*. Aproveitem as vantagens de ler de trás para adiante: temos à nossa frente as não coincidências entre os argumentos. O método cronológico de leitura tem o vício de nos fazer pensar cumulativamente, progressivamente, nos dá uma ilusão de progresso. Quando invertemos a perspectiva, os cortes aparecem, ficam mais evidentes do que quando caminhamos no fio cronológico, pois este último cria a ilusão do "aperfeiçoamento". A cronologia nos ilude acerca do aperfeiçoamento, do desenvolvimento. O movimento contrário faz saltar a descontinuidade. Ele é muito desconfortável, mas é ele o pai da epistemologia.

Vamos prosseguir. Miller, então, nos apresenta um esquema onde $ é equivalente à suposição e o objeto *a* é equivalente à ex-sistência.

Suposição ├── ex-sistência

$ ├── (*a*)

"Isso é o que suporta, do modo mais simples, aquilo de que Lacan deu as coordenadas sob o nome do passe. O passe seria o momento de eclipse da suposição, uma vez que deixaria um resto ex-sistente, quer dizer que isso designaria a virada da suposição para a ex-sistência".

Da suposição à ex-sistência o que muda? O que muda é um valor. Do lado esquerdo o valor é o de suposição enquanto, do direito, uma mesma coisa tem o valor de ex-sistência. No passe estamos lidando, basicamente, com uma última versão sobre a verdade que, entretanto, a partir de uma viragem, a partir de uma mudança de perspectiva, tem um valor que é, essencialmente, outro, um valor novo, o valor daquilo que é, um valor que ganha uma consistência diferente da consistência da suposição.

A tentativa aqui me parece ser a de resolver um problema, uma vez que, de suposição em suposição, o trajeto da análise ficaria interminável. Como se passa da suposição à ex-sistência? Somente se for conferido um novo valor a uma versão. Então, há algo a explicar: o que produz essa mudança de perspectiva? Se nós conseguíssemos qualificar essa viragem, se conseguíssemos saber do que se trata nessa viragem, teríamos como distinguir um sujeito que, diante da verdade, se posiciona como se ela fosse da ordem de um sólido, de outro sujeito que, diante dela, a toma como nó. Assim como o esquema está apresentado, nós não temos como explicar como se passa de uma coisa a outra coisa?

OM: No lado direito o objeto a *está na vertente do real, do resto, e não na do semblante. Se Miller tirou o caráter de real do objeto, ali ele o mantém.*

TCS: Então, corrijamos Miller: se ele tirou o caráter de real do objeto *a* e aqui ele, distraidamente, não fez isso, é preciso corrigi-lo. Como esse texto é anterior ao outro, é preciso tomar o último como verdade. É preciso, então, ler esse texto criticamente. É preciso fazer o que fazem Bachelard e Canguilhem quando dizem que uma ciência tem que ser julgada a partir do seu lugar de chegada. Resultado: se Miller disse aqui uma coisa que não concorda com o que disse depois, em o "O último ensino de Lacan", eu o retifico. O seu ponto de conclusão nos autoriza a retificá-lo, pois se trata de uma elaboração do seminário anterior, onde Miller disse algumas coisas que aqui não estão sendo levadas em conta como convém. O texto que estamos lendo hoje é de um tempo anterior, um tempo de elaboração do que ele disse no "O último ensino de Lacan". Estamos trazendo algo de lá, do futuro, para cá, para o presente, para julgar o objeto *a* com os instrumentos que só serão elaborados posteriormente.

Supondo que o objeto *a* não é o real, mas que é da ordem do semblante, se aqui Miller grafa o lugar da ex-sistência como *a*

o que nos interessa é a promoção de um semblante entre outros à dimensão do real. É preciso saber, então, qual é a operação, qual é a mutação subjetiva numa análise que permite que um semblante se apresente como real.

Na verdade, estou preenchendo as lacunas, os buracos desse raciocínio. A forma que eu proponho para resolver esse assunto é, primeiramente, concordar que o objeto *a* não seja semblante, mas real para, em seguida perguntar: se a experiência do passe implica a saída de um impasse - o impasse de uma análise é o fato de que, com respeito à verdade, só temos versões -, qual é a operação que possibilita uma saída do mundo das versões?

Dizer que o impasse de uma análise se refere ao fato de que, com relação à verdade, só temos versões é suficiente para circunscrever o de que se trata sem precisar acrescentar mais nada, sem precisar entrar na questão da fantasia e explicar a vocês toda a lógica da fantasia. Essa explicação do impasse é suficiente e Freud já a conhecia. Nessa vertente, uma análise seria interminável. Nada poderia encerrá-la senão a morte. Uma análise, desse ponto de vista, nos deixa interminavelmente na suposição. De suposição em suposição, vamos engordando a suposição. No entanto, quanto ao real, quanto à Coisa nada disso nos garante. No máximo, podemos ter um certo "gosto" de real se pensamos sair pela transgressão. E, por essa via, tudo o que se consegue é migrar da suposição de saber para o fantasma, pois, quanto ao real, continua-se na dependência de uma verdade-perspectiva. Sempre na perspectiva. Como é, então, que se sai disso?

Se, no texto seguinte, Miller já nos advertiu que o objeto *a* não é real, nós voltaremos ao esquema e corrigiremos o seguinte: há alguma coisa no lado esquerdo do esquema que é semblante, mas que, no passe, - se o passe é uma virada de ordem lógica -, se transmuta e adquire um valor de real. Como é que se faz essa mágica?

Suposição	⊢	ex-sistência
$	⊢	(*a*)
Cadeia		Resto
Semblante		Real
Impasse lógico		Passe
↓		↓
~~A~~	⊢	S

Como se sai do impasse lógico e se confere um valor de real a algo que tem valor de semblante?

OM: No esquema presente no texto que estamos lendo, Miller está supondo que o passe está na vertente da ex-sistência.

TCS: Exatamente. O passe está na vertente da ex-sistência.

OM: Mas ele já disse que o passe ainda está na vertente da suposição... Não me lembro aonde.

TCS: Sim, ele disse isso no texto "O último ensino de Lacan".

OM: Pois é, nesse texto Miller arrasa essa vertente da ex-sistência. Parece-me que não sobra nada.

TCS: Não. Eu penso que sobra alguma coisa. O fato de que a narrativa do passe não seja mais do que a transmutação de um semblante em real, isso não cessa de ex-sistir. Vou dar um exemplo que, para mim, é mais familiar do que o de um passe uma vez que eu não fiz passe, apesar de ter terminado algumas análises. Eu posso dizer que quando um sujeito conclui uma tese de doutorado, ela tem valor de real. No entanto, em termos de um percurso de pesquisa, aquele produto não é a última palavra sobre as coisas. A vida e a pesquisa continuam, outras interrogações se superpõem. A suposição de saber não cessa de existir porque se teria alcançado a verdade em uma tese de doutorado. No entanto, aquilo tem valor de real, aquilo ex-siste a um processo.

Como podemos resolver isso? Há uma certa responsabilidade com o que está escrito ali. Se o sujeito pretende continuar falando por aí, é bom se lembrar que aquele produto tem um certo peso, que ele implica uma certa experiência, uma certa resolução de uma relação com o saber. No mínimo, deve servir para aprender que as soluções para as questões se resolvem por uma via de invenção, de aposta, de risco, de não-garantia. É preciso que todo o percurso tenha ensinado alguma coisa no sentido de que a consistência não é algo da ordem de *das Ding* sobre o qual se conseguiu colocar a mão.

OM: O passe, então, ganharia um outro sentido. Ele teria a função...

TCS: de ensinar alguma coisa nova sobre a verdade. Mas essa explicação que eu estou dando é uma suplência àquilo que os textos não me forneceram. Há um enigma. O mais perto que eu consigo chegar de uma possibilidade de resolução para esse enigma é dizer que há aí uma certa relação com a verdade que seria da ordem de uma aposta numa não garantia, aposta numa invenção, numa verdade que é suplência e não suposição. Nesse sentido, se ela tem relação com o real, não é um real que foi atingido.

No primeiro Lacan temos a assunção da castração, isto é, queda das identificações. Onde acaba uma análise por essa via? Sei lá, deve ser no fundo do buraco, pois se cai todo o imaginário, o que acontece com o sujeito? Fica todo simbólico? Refugia-se no Himalaia?

No segundo Lacan, há a identificação ao objeto *a*, a travessia da fantasia. Isso se dá porque a verdade não é uma Coisa, mas se modula sob as espécies da Coisa. O sujeito, então, atravessa a fantasia e identifica-se ao objeto *a*. Mas esse objeto *a*, o que me garante que, depois desse *a* não haverá um outro *a,* e um *a* ainda e outro mais? Compreendem?

OM: Mas qual seria o problema de haver um outro a*?*

TCS: Então, não teria havido travessia da fantasia.

OM: Mas o objeto a, *sendo tomado como causa de desejo, precisa estar sempre presente senão o sujeito morre.*

TCS: Sim, e aí ele não é real, é mais um semblante. Então, aquele com o qual um sujeito termina sua análise pode não ser mais o mesmo dali para frente.

Nina Saroldi: Se for assim, vira uma regressão ao infinito. Não tem ponto de partida e nem de chegada.

OM: Eu entendo que tanto no passe quanto no caso da tese de doutorado há um ponto de chegada, um ponto final. Isso não impede que, a partir desse ponto, a pesquisa.continue

TCS: Quando Lacan pensava no atravessamento da fantasia ou na identificação ao objeto *a* como final de análise, nesse ponto havia uma disjunção entre $ e *a*. Era uma identificação ao objeto e, supostamente, não haveria nada além, uma vez que o "*a*" seria igual ao real, não seria simplesmente um semblante, mas algo terminal. A via do $ (S barrado) não oferece término - a queda das identificações termina num buraco porque a identificação não pára; tentemos, então, o caminho da fantasia, chegaremos ao objeto *a* e cairemos na identificação ao objeto *a*. Se, ao chegarmos aí, afirmarmos que o "*a*" é igual ao real, então, não há outro "depois" - *a* é *a*, tem valor de real e isso estancaria a substituição dos semblantes. Neste ponto, então, constata-se por meio da experiência do passe, que essa identificação ao objeto *a* não estanca a substituição dos semblantes. O passo seguinte, então, é fazer uma disjunção entre "*a*" e real. Como se resolve, então, o problema do final da análise? Como uma análise pode, pela via do passe, produzir alguma ex-sistência que não esteja sujeita a ser deslocada pela própria ex-sistência. Ora, uma ex-sistência que é deslocada por outra

ex-sistência não tem dignidade alguma. Nina, você que é a investigadora da dignidade, como fica a dignidade?

NS: Eu sempre acho que recai nesse ponto: na dignidade. A pedra no meio do caminho é essa mesma.

TCS: Temos, então, aqui um problema. Precisamos, de alguma maneira, dar conta do que designaria essa viragem. Se não é mais possível acreditarmos que "*a*" = real, uma vez que num texto posterior Miller já afirmou que essa equivalência não deve mais ser feita, então, é preciso pelo menos que saibamos que mutação subjetiva pode haver em relação à verdade para que um "*a*" que é semblante tenha valor de real. Que ele é semblante nós já sabemos, mas como ele pode valer pelo real? É preciso que completemos o que Miller vem desenvolvendo e eu não encontro facilmente respostas para essas questões.

Miller afirma (p.17) que é uma virada afetando o sujeito que, mesmo estando destituído, encontrará a si mesmo, por essa via mesma da destituição, ainda mais ex-sistente. "Lacan o assinala de um modo muito preciso, e que se deixa balizar exatamente nesse esquema por mais elementar que ele seja".

"Não vemos porque se deveria falar de pós-analítico - eu o digo para mim mesmo pois já me ocorreu dizê-lo - para qualificar o que se deixa dominar de um modo mais situado, mais afeito: o domínio da ex-sistência".

Nesse esforço de qualificar o que seria a ex-sistência, Miller chegou a falar em "pós-analítico", o que ele considera que não seja muito apropriado.

"Consideremos, nesses termos elementares, o *a posteriori* da emergência de uma ex-sistência. Uma vez que uma ex-sistência emergiu, conforme o uso clássico do *modus ponens*, o antecedente é redutível ao semblante. O antecedente - o que, aliás, comporta o uso do símbolo proposto por mim - não ex-siste, enquanto que o ex-sistente, ele, parece real, pelo menos é apresentado como real [...]". O que Miller está dizendo aqui é muito próximo do que tenho falado. O "*a*" não é real, é semblante. O que é real é a mudança subjetiva de relação com a verdade. O que poderá permitir que um semblante venha a ser real é o fato de que o antecedente não tenha mais importância alguma

OM: Você fez uso do semblante para chegar a um ponto que está para além do semblante, não é isso?

TCS: Não. Miller afirma: "*tandis que l'ex-sistante, lui, paraît réel*" [66] - "enquanto que o ex-sistente, ele, parece real" (p.17). O ex-sistente "não é" o real, mas "parece" real. O antecedente pode ser dispensado e o ex-sistente parece real.

OM: Mas continua no registro do semblante.

TCS: Ele é colocado como real. Com o raciocínio que apresentei antes, eu antecipei essa operação: não é que o "*a*" seja real, ele "parece" real.

Pergunta: Como se fosse uma suplência?

TCS: Penso que é mais do que isso: trata-se de uma mudança na posição subjetiva em relação à verdade. Há um consentimento em acolher uma determinada verdade como real. Ela não é, em princípio, nem mais nem menos real que nenhuma outra. Então, há uma decisão aí quanto ao antecedente e quanto ao conseqüente. Trata-se de uma decisão, uma mudança de posição. Não vejo aqui a elevação de um determinado ponto ou um determinado momento à condição de "encontro com o real". Quando se fala em identificação ao objeto *a*, quando se fala em travessia da fantasia, sempre se pensa que haverá um encontro com alguma coisa que, em si mesma, é real. Aqui, me parece, não se trata de nenhum encontro com qualquer coisa mais ou menos real. A mudança é na posição do sujeito, é na atitude do sujeito quanto à verdade, quanto ao real. Parece-me que se trata de algo muito mais

[66] No texto original, pág. 19.

parecido com "o real nunca será nada disso". Desse modo, escolher alguma coisa como real é tomar como certo que nada de mais real será encontrado pela análise.

OM: Não sei se é no livro Matemas *ou no* O percurso de Lacan *que Miller vai dizer que o sintoma não muda, o que muda é a relação do sujeito com o sintoma. O que vai mudar em relação ao sintoma é o tipo de coerência neurótica.*

TCS: Isso é bastante de acordo com a formulação atual.

*OM: Então, a operação que se dá é a de que o "*a*" como semblante é dispensado, na medida em que se pode dispensar o antecedente, em função daquilo que aparece como conseqüência da operação de ele ter funcionado como semblante.*

TCS: Isso. E qual é a conseqüência dessa operação? É indizível. É uma mudança subjetiva.

É sutil, mas quando as pessoas falam em travessia da fantasia, elas falam na queda de alguma coisa, no "encontro" com algo... Fazendo uma leitura puramente epistemológica, me parece que o que Miller está propondo aqui é, justamente, o contrário disso. Trata-se do esvaziamento da expectativa de encontrar alguma coisa que seja real. Isso é muito fácil de dizer, mas muito difícil de fazer.

Os relatos de passe que eu li até recentemente não me parecem dessa ordem. Esses casos estão publicados. Leiam. Há uma "luz" diferente que entra no consultório, um "acontecimento", uma interferência, uma revelação... Tem sempre alguma coisa da ordem de uma experiência mítica que se apresenta como da ordem do "*a*", do que é pura experiência do real.

O passe é uma titulação, é um *gradus*, um título. Um título tem que vir investido de alguma aura divina, senão não cola.

OM: Na verdade, Miller propõe o oposto: uma desmistificação dessa verdade, desse real como tendo alguma consistência.

Maria Cristina Antunes: O que é real é a mudança do sujeito.

TCS: Parece-me que sim. Eu sugiro que isso seja visto deste modo, um modo que coloca a experiência do real num certo enquadre.

Rosa Guedes: Isso traz responsabilidade para a análise...

TCS: Responsabilidade pelo lado do analisante, mas também coloca em jogo uma certa responsabilidade do lado do analista desse sujeito, pois a mudança subjetiva precisa ser reconhecida. O analista também precisa ser capaz de reconhecer isso. Eu vejo analistas que não fazem parte da seita do passe, do real, etc., e observo que eles também têm maneiras de situar onde uma análise termina. Isso não é uma questão desregrada nas análises do tipo freudiana ou outras. É algo que se convenciona poder reconhecer de alguma forma e que passa por um esvaziamento da transferência. Freud falava em liquidação da transferência. Parece-me, então, que a questão também pode estar do lado de como é que nesse campo se situa uma questão basal: em que se pode reconhecer a diferença entre um analisando e o momento de conclusão de uma análise? Isso me parece muito pouco claro. Não é à toa que temos, nessa forma como Miller está apresentando o trajeto analítico, o oposto do que vem sendo praticado até então. Isso coloca uma responsabilidade do lado do analisando e também uma responsabilidade do lado de quem escuta. O que o analista espera que o sujeito tenha numa análise? Uma experiência do real ou algo de outra ordem? O tipo de expectativa muda tudo quanto a quem conduz uma análise, na medida em que quem dirige a análise é suposto saber aonde está levando essa brincadeira toda. Então, é diferente se tomar como índice um acontecimento inédito ou outra mudança subjetiva, qualquer que seja, a ser definida.

Já seria alguma coisa se pudéssemos abrir mão das experiências do tipo revelação. Miller não diz isso, essas palavras são minhas, mas ele formula algo similar com

outras palavras. Ele se pergunta se a existência estará "verdadeiramente" a altura de "fundar" o real e diz que coloca entre aspas as palavras "verdadeiramente" e "fundar" porque se pergunta se atingimos verdadeiramente a noção de real que convém, uma vez que ainda estamos ocupados em fundá-lo (p.17).

A questão é essa: atingimos verdadeiramente a noção de real que convém num momento em que estamos ocupados em fundá-lo?

OM: Vejo duas coisas a partir daí. Uma tem a ver com a teoria: a gente nem bem fundou e já quer definir como verdade e outra que, na análise, essa fundação se dá como verdade. É um processo que acontece paralelamente.

TCS: Como podemos estar à altura de dizer que alguma coisa é real se se trata de fundá-lo? Quanto à verdade, não há como separar. Trata-se da mesma questão do diagnóstico que você já colocou: há diagnóstico ou o diagnóstico se faz sob transferência? Se é feito sob transferência, qual é o valor de verdade desse diagnóstico se ele não pode ser cotejado com nada externo ao que se passa ali? Cada analista faz um diagnóstico? Um mesmo caso receberia diferentes diagnósticos? Que valor uma palavra como "diagnóstico" ainda poderá ter se sustentarmos que ele depende da transferência e que cada analista fará um?

Esse é um problema bastante complicado e eu penso que é idêntico ao problema que está se colocando aqui quanto ao real. Se esse real se funda ali, isso significa que ele depende de algo que se passa entre um analista e um analisando e ele não tem outro valor de verdade senão esse. Então, que valor de real é esse?

Miller prossegue dizendo que é por isso que precisamos nos perguntar se o real não ficaria, ainda, sob a dependência do semblante.

OM: Dependência sob o ponto de vista de ser o antecedente dessa fundação, não é?

TCS: De estar sempre no estatuto de suposição. O problema é saber se há alguma coisa que possa escapar ao estatuto da suposição.

MCA: Só por uma decisão do sujeito.

TCS: O problema da decisão do sujeito... é verdade.

MCA: Eu falei isso porque outro dia eu estava indo a uma reunião com algumas colegas e estávamos perdidas apesar do mapa que dizia "no segundo sinal entrar à direita". O problema era que não sabíamos onde estava o primeiro sinal. Então, eu estabeleci um dos sinais como sendo o primeiro.

TCS: O problema é que você tinha uma reunião em algum lugar. Onde é a reunião e onde fica o lugar onde essa "decisão" seria verificada? Tudo bem, a mudança subjetiva é uma decisão do sujeito, mas isso faz laço social? Isso encontra uma realidade compartilhável qualquer que seja? Esse é o ponto.

Tudo isso se complica porque diz respeito a uma "comunidade de analistas" que precisa atestar, garantir, verificar, validar a marca. Ou seja, trata-se de acolher ou não um novo analista. Como se pode dar o *made in Germany*? Não fosse por essa razão, a questão poderia ficar entre analisante e analista. Como dizia Otto Kernberg, na IPA, quando esteve no Brasil há alguns anos atrás, "o problema não é abrir ou fechar a instituição, o problema é que a IPA é como a Coca-Cola, é uma marca. É preciso que se garanta que aqui se fabrica Coca-Cola e não outra coisa".

Essa discussão toda é para se tentar criar uma Coca-Cola lacaniana da qual não se possa duvidar. Se nós começarmos a fazer pequenas perguntas, tais como: como se analisa na EBP? Há um analista padrão na EBP? Se concluirmos que não, como se sustentam os *gradus*, as garantias? Como fica tudo isso?

Toda essa discussão não é uma discussão epistemológico-científico-psicanalítica que paire acima dos problemas mais

corriqueiros dos mortais. Ela se refere ao que se pode legitimar, ao que se pode garantir.

[Segue-se uma discussão sobre o passe de entrada].

TCS: Em tese, o passe de entrada é uma experiência na qual o sujeito relata sua análise, tal qual num passe de final, onde o que é aferido ali não seria o final, mas o engajamento numa análise.

OM: O problema é que esse passe já teve várias definições. No começo avaliava a transferência com a psicanálise, com a instituição, com a Escola. Depois houve uma proposta onde ele seria uma matemização mínima do que ocorreu na análise, como se pudéssemos fazer matemas assim... aos pouquinhos. Que eu saiba, matema é feito de trás pra frente. É só depois de se perceber que se pode formalizar...

Depois passou a ser uma experiência inefável porque ninguém sabia mais definir exatamente o que era. Eu percorri alguns textos que demonstram esse caminho. O passe de entrada era, no começo, a transferência com a psicanálise e com a Escola, um certo testemunho desse tipo de laço.

A partir de Buenos Aires houve uma mudança, passou-se a exigir um pouco mais do que simplesmente uma transferência com a Escola, mas isso em função de que as pessoas que haviam feito o passe de entrada estavam funcionando e se tomando imaginariamente de uma forma "Aesística" - tipo AE.

Aquela história de B.A. foi muito complicada, uma coisa foi para corrigir a outra. Havia um passe de entrada definido e coisa e tal. Isso promoveu determinados efeitos imaginários que tentaram corrigir com uma redefinição do que era o passe.

TCS: E, por falar em efeitos imaginários, temos um problema: estabelecer um real do qual não se possa duvidar, isso escapa aos efeitos imaginários?

De uma verdade que não seja da ordem do semblante, de um discurso que não seja da ordem do semblante - um discurso que escape aos efeitos imaginários - isso é possível? Como isso poderia ser possível?

Miller diz que essa é precisamente a questão que atormenta Lacan, que definiu o real como impossível. Ele definiu o real como o impasse onde podemos nos encontrar numa articulação lógica e que permite isolar aquilo que ex-siste a ela (p.17).

Nós temos um impasse lógico. O que pode ex-sistir ao impasse lógico é uma solução subjetiva qualquer que seja. É o que a Cristina chamou de uma decisão do sujeito. Até aí, eu não vejo problema algum, tudo me parece óbvio. O problema está em outro lugar: está na comunidade de analistas. Em que condições isso pode ser verificado? É um problema de verificação. Não é nenhum grande problema que isso se produza e possa ser atestado numa análise e não apenas uma vez. Isso pode se produzir e ser atestado várias vezes nas análises. O mesmo problema pode tomar inúmeras produções. A questão está mais além: como se faz disso uma coisa legitimável?

Parece-me que esse conjunto de textos de Miller responde a um problema institucional que se refere à legitimidade dos títulos concedidos. O difícil nessa discussão é o que se faz com isso depois.

Miller segue adiante no texto, dizendo que a noção de que nós atingimos uma ex-sistência a partir de um impasse lógico é o que explica a escolha feita por Lacan do termo "passe" para essa viragem da suposição à ex-sistência. Esse termo reenvia à noção de que é a partir de um impasse lógico que podemos propriamente falar de um verdadeiro *modus ponens*, quer dizer, que está lá disjunto de toda conseqüência. É por isso que aquilo que Miller nos disse sobre o *modus ponens* é um andaime[67] - *échafaudage* - trata-se dos andaimes do real.

Essa expressão "andaimes" está no texto da *Interpretação dos Sonhos*, de Freud. Os

[67] Tradução feita diretamente do texto em francês (p.21). Corresponde à p.17 do mesmo, em português.

andaimes são estruturas erguidas para sustentar um processo de construção. Depois de pronto o edifício, pode-se prescindir deles, pois o edifício se sustenta por ele mesmo. É por isso que a melhor tradução é andaime e não alicerce, conforme está na tradução desse texto publicada em Opção Lacaniana, porque não podemos prescindir do alicerce. A palavra "andaime", de alguma maneira, sugere um artifício para construir alguma coisa e para que a construção consista a despeito do artifício ou independentemente do artifício.

Nesse sentido, Miller faz equivaler o *modus ponens* à operação lógica enquanto andaime e diz que isso lhe parece estar em linha direta com o que se segue. É simplesmente uma conseqüência que podemos amputar do seu antecedente, de sua premissa.

Se b, então A.

Uma vez que temos A podemos prescindir de B e A se torna, então, o antecedente de sua própria conseqüência.

Quando eu li isso, me ocorreu uma coisa interessante sobre uma quase impossibilidade de convivência entre a universidade e as instituições analíticas do tipo lacanianas. Há, nas análises do tipo lacanianas, uma conspiração no sentido de destituir o antecedente. Eu diria que isso é interior ao próprio processo. Desse modo, quando o sujeito chega na universidade ele não consegue levar a sério os autores dos quais se serviu, as referências que utilizou, as citações que, justamente, marcaram o processo de construção e que são, na universidade, o que legitimam a conseqüência. Na universidade uma conseqüência não vale por ela mesma.

Andréa Martello: Numa análise, teoricamente, o sujeito se despoja da carga de saber no sentido de não levar tão a sério o saber que tem sobre si.

TCS: E aí, quando o sujeito chega realmente a não levar nada a sério, a impressão que eu tenho é de uma certa devastação.

AM: O que seria uma neurose? É uma crença num saber qualquer que fixa, que faz o sujeito girar em torno de um determinado ponto.

TCS: Isso é verdade se supomos que o saber não possa ter outro efeito, justamente, senão o de funcionar como *modus ponens* - "se isso, então aquilo" - ou seja, permitindo produzir conseqüências. Você tem razão, um neurótico obsessivo, por exemplo, fica às voltas com as condições sem poder extrair um "então", fica petrificado diante do impossível de saber sem extrair disso as conseqüências. Supostamente, esse não é um bom uso do saber. Um bom uso do saber é poder examinar o que foi produzido pelos que nos antecederam, descobrir onde está o furo do Outro e, a partir daí, produzir um "então". O problema do obsessivo é que ele não consegue lidar com o furo do Outro. O furo é logo transformado em um buraco. Então, para não matar o Outro, o Outro não tem furo. Um furo no Outro acabaria com o Outro e, então, ele não sai disso. Em tese, se as produções fossem obsessivas nós não teríamos os grandes autores, não teríamos um Freud, um Lacan, um Marx. Só teríamos enciclopedistas atolados num monte de saber enrijecido e inútil. Então, há qualquer coisa nessa discursividade lacaniana sobre o saber com a qual eu não consigo concordar ingenuamente, uma vez que o oposto disso - o oposto da neurose obsessiva é a histeria levada às últimas conseqüências – seria somente "então". Mas de que "então" se trata? Um "então" que não produz nada novo, que é uma simples metonímia.

AM: Eu concordo, mas a questão é que nem na universidade esse novo se produz.

TCS: Eu, diferentemente de você, diria que, na universidade, esse novo nem sempre se produz. Há quinze anos eu levantei a seguinte tese: a psicanálise produz demanda de análise. Essa tese era contra o saber da época que dizia que a difusão da psicanálise não tinha nenhuma relação com isso, que a verdadeira psicanálise era outra coisa. Eu

me esforcei em demonstrar minha tese identificando um furo no Outro: o discurso lacaniano para falar a verdade do que é que se tratava. A esse exemplo, eu poderia acrescentar outros milhares, mas isso nem sempre acontece porque nem sempre o sujeito identifica um furo no Outro a partir do qual possa demonstrar que aquilo não se sustenta. Esse é o ponto. Às vezes o sujeito não se põe nessa posição, mas muitas vezes isso acontece. A generalização, muitas vezes, também nos prejudica porque colocamos no mesmo saco os autores que produziram e os que não produziram nenhuma inovação.

NS: Não podemos esquecer também que, muitas vezes, são os vários comentários produzidos sobre um determinado assunto que permitem dizer algo novo.

AM: Mas um saber acumulado não é garantia/não garante de/um ato criativo qualquer. Nem a instituição analítica guiada por uma destituição qualquer de referências vai produzir alguma cois, e nem a universidade que vai ver nas referências a garantia da produção vai...

TCS: Mas a universidade não vê nas citações a garantia de coisa alguma. As citações são as condições de possibilidade, os andaimes do real. É preciso que o sujeito saiba, pelo menos, a diferença entre o que ele diz e o que foi dito pelo outro. Esse é o mínimo. Quando o sujeito escreve e dá seu testemunho, isso serve apenas para balizar o seu leitor, para deixá-lo saber em quem o autor se baseou e que conseqüências foram extraídas disso. Supostamente, um exame, uma banca, deveria aferir o rigor daquela construção e aferir, inclusive, se ela avança alguma coisa ou se não.

Lícia Marques: Com relação a isso, eu não tenho conhecimento de nenhuma dissertação que não tenha sido aprovada, por exemplo.

TCS: A aprovação de uma dissertação não depende de que ela tenha trazido alguma coisa nova. A definição de dissertação é se o sujeito sabe relatar o que leu.

LM: Sim, mas a partir do princípio que nunca nenhuma foi reprovada ou, se foi, ninguém sabe ou nunca ouviu falar, parte-se do pressuposto de que todo mundo conseguiu fazer esse trajeto básico de pesquisa e citação. Eu não acho que todo mundo consiga. Se não é todo mundo que consegue, porque todo mundo passa, consegue o título?

NS: Isso é por conta do declínio da função paterna.

Marcela Decourt: No mínimo o sujeito conseguiu pelo menos saber fazer uma citação...

TCS: Penso que você está desconsiderando algo fundamental. Uma coisa é saber avaliar o que presta e o que não presta, é muito raro que não se saiba quando se está diante de um trabalho ruim. Mas, de um lado, temos a agência de fomento propondo benefícios para que se tenha resultados - e isso é perverso, pois produz uma deformação - e, de outro, temos a psicologia. E o sujeito? E a auto-expressão? Como é que se vai dizer que aquele escrito, que é o mais íntimo do sujeito, não vale nada?

OM: Há, ainda, uma terceira via, o corporativismo da academia. Um não vai sacanear a tese do orientando do outro senão haverá conseqüências.

Fábio Azeredo: Se a gente for levar isso às últimas conseqüências, iremos desfazer o emprego, o laço social... Todo laço social vale pelo mérito e vale pelas relações. Se formos às últimas conseqüências nada é nada. Penso que a gente tem que recuperar a questão do antecedente e do conseqüente. Uma coisa é dispensar o antecedente depois de ter passado por ele, outro é partir, como a Andréa está falando, de uma conseqüência, de ato criativo, dispensando o antecedente, sem ter passado por ele, como se pudéssemos estar isentos de qualquer laço social que nos antecedeu. Seja Picasso, seja Van Gogh, mesmo o ato mais criativo não dispensa o antecedente, nesses casos, as escolas por onde eles passaram.

TCS: Eu estava tentando sustentar exatamente isso, mas vocês partiram para uma coisa muito complicada que é a atualidade da academia. Eu fiz mestrado há vinte anos e não era assim, não havia essa

massificação de títulos. As pessoas não tinham vontade de fazer mestrado ou doutorado, não havia bolsa. O tal corporativismo é resultado da ação do financiamento senão não haveria diferença entre o número de teses defendidas e reprovadas e o número de aprovadas.

OM: Uma coisa é ter um percurso onde se têm todos esses antecedentes, a partir dos quais cria-se alguma coisa com a consciência de ter sido necessário esse percurso, outra coisa, que acontecia há alguns anos, é a tal da "geração espontânea", o pessoal que diz que "me veio à cabeça", "eu criei", "saiu da minha cabeça"... como se não houvesse qualquer antecedente.

TCS: Era justamente isso, esse efeito das análises, que eu chamei de devastação. Essa história de que numa análise o que se descobre é que o saber não serve para nada, que é pura obsessividade ou neurose...

AM: Eu não disse isso. Eu disse que a análise é uma reconsideração da relação com o saber. Convenhamos que o saber é algo muito pesado, é um Outro completo, que sabe, que consiste. A relação é sempre de um peso muito grande.

TCS: Ou não. Estamos esquecendo que vivemos num contemporâneo onde o rebaixamento do pensamento e o descrédito do saber trabalham para que os indivíduos não dêem esse peso todo.

Enquanto estivermos no "deve ser" nós vamos concordar e fica tudo bem. Mas toda vez que partirmos para uma avaliação da realidade propriamente dita, teremos que dar testemunho de algo particular. Por exemplo, há vinte anos, havia um risco enorme de que pessoas que supervalorizassem o saber nem conseguissem fazer uma tese qualquer que fosse, tamanho o peso da responsabilidade. Talvez nem fizessem análise, tamanho o peso da importância que a psicanálise tinha. No entanto, eu vejo que as análises hoje têm, dominantemente, a interpretação de que o saber pesa. Pesava, eu diria. As análises hoje trabalham bastante para reduzir o peso do saber e têm produzido pessoas devastadas.

AM: Mas, ainda aí, não está em jogo um saber atual propagado como um individualismo exacerbado? Não é uma ideologia? Não há um saber pesando sobre o saber que a gente considera como cumulativo, paterno, etc? Penso que há um saber capitalista, eu diria, que esvazia completamente, mas que pesa tanto quanto o saber paterno. Não acho que tenha sido ultrapassada a questão do saber como uma coisa pesada.

TCS: Trata-se de um saber como meio de gozo que pesa tanto, a ponto de produzir pessoas devastadas.

Temos que fazer uma distinção entre o saber como tradição, como conteúdo e o saber como estrutura. Há algo que é da estrutura do significante que não é ultrapassável mesmo. Muda-se de estrutura. Numa, a tradição vale muito, é pesada e inibe. Noutra, o que pesa sobre o sujeito é a afirmação de que a tradição não vale nada. Nessa, a todo o momento o sujeito é, supostamente, convidado a inventar alguma coisa. Como o sujeito não dá conta, o que ele faz? Cola. Cola, esquece de onde colou e não há como enfiar na cabeça dele que ele está colando e esqueceu de onde tirou o que acabou de dizer.

A defesa de qualquer uma das estruturas supõe um manejo ideológico e o máximo que podemos fazer é discutir as implicações políticas de defender uma coisa ou outra.

Porque estou trazendo tanto a universidade hoje? É claro que é pelo fato de que conheço mais a universidade do que outra instituição, mas é também porque o passe, segundo o próprio Miller, foi uma coisa que Lacan introduziu para tentar estancar a devastante crença no inconsciente e na suposição de saber. E de onde Lacan retirou o mecanismo do passe? Das teses universitárias. Se a universidade é capaz de produzir momentos de estancamento, porque o campo analítico também não seria capaz? Essa é a origem do passe:

trata-se da introdução de mecanismos baseados no saber exposto para conter o saber suposto.

Na universidade, enquanto se está na pesquisa, também se está na suposição de saber. É um momento em que sempre se está em falta, sempre falta algo mais a ser lido, pesquisado, etc. Mas há um momento em que é necessário fazer uma viragem e produzir algo. Foi apoiado na experiência universitária da passagem da suposição à exposição que se pensou que, no campo analítico, também é preciso passar da suposição à exposição, já que a tese de Lacan é a de que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência. Ele nunca pensou que essas coisas pudessem ser disjuntas. Lá como cá, há que se descobrir como é que se contém e, ao mesmo tempo, se alimenta uma produção de saber sobre o próprio processo analítico. Seria alguma coisa como se a universidade chamasse seus pesquisadores para um seminário sobre os impasses, estratégias e avanços do processo de produção do conhecimento científico legítimo, válido, novo e quisesse saber em que condições isso acontece, o que entrava esse processo, onde é que se tem uma virada, onde se tem uma saída, porque alguns sujeitos empacam e outros saem correndo na frente, precipitam-se e apresentam produtos de má qualidade.

O passe também é isso. O sujeito, de alguma maneira, dá testemunho de que encontrou algum ponto de acabamento e de que vai contribuir para saber um pouco mais sobre o que é uma análise e o que ela pode produzir. Foi assim que ele foi introduzido. É só ler a "Proposição de 9 de outubro sobre o analista da escola", de Lacan. Para saber, inclusive, que Lacan faz isso num momento em que está tentando dizer às pessoas que analista não é um lugar ou um título que se adquire de uma vez por todas e, a partir daí, tudo fica resolvido. O que é uma análise? O que é um percurso analítico? Aonde se chega com ele? Essas questões precisam ser recolocadas sempre.

Com a "Proposição..." e com a idéia do passe, Lacan desestabilizou a base sólida dos analistas de tradição que não escreviam nada, não ensinavam, não se expunham publicamente e também dos que tinham terminado suas análises havia trinta anos sem nunca mais tê-la retomado. Miller diz, textualmente, no *Conciliabile d'Angers*, que Lacan se inspirou na universidade.

Eu já citei essa informação no meu texto sobre o saber do psicanalista, publicado na Revista *Correio*. No trabalho que apresentei no final do ano passado no Colóquio Jacques Lacan, juntamente com Manoel Motta, Angélica Bastos, Ana Beatriz Freire e Marcus André, eu reapresentei essa discussão. Há um texto novo sobre essa questão, desta vez, focando a pesquisa na universidade, recém publicado no livro novo do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica que será lançado agora em outubro.

Temos, então, uma discussão conceitual em relação à ex-sistência, mas não podemos perder de vista que estamos trabalhando o tempo todo com um problema muito específico: como legitimar a condição de ser analista? A quem podemos chamar de analista? Quem pode ser analista?

Poderíamos fazer a mesma pergunta em relação à universidade: o que é um doutor? No texto que acabei de publicar no livro do programa, a questão é exatamente essa. Especifico que um doutor não é simplesmente alguém que dá testemunho de uma competência generalizada e universal para uma comunidade científica universal, mas é alguém que avança alguma coisa numa determinada tradição, numa determinada comunidade de saber. Alguma coisa que vem numa linhagem de pesquisa e não na pesquisa em geral, pois sabemos que esta última baseia-se em axiomas, referências conceituais, tradições do pensamento diferentes entre si. Eu tiro essa

afirmação analisando a questão pelo ângulo das instituições psicanalíticas: não há analista em geral, há analista lacaniano, analista da IPA, etc. No doutorado, trata-se, basicamente, do mesmo raciocínio. Há linhagens, tradições, genealogias, filiações. E há anos eu advirto meus alunos que levem à sério as filiações e que não saiam por aí elegendo orientador como se fosse apenas uma coisa necessária ao percurso de elaboração de uma tese porque perderão uma coisa fundamental: a titulação está completamente ligada a uma tradição de pesquisa, a algo que se desenvolve numa linhagem. Se perdemos isso, entramos nas questões que vocês apontaram aqui: doutor de que? Para quem? Que banca é essa? Legitimou o que? Qual foi a conseqüência? Cadê a ex-sistência desse doutor? Há dezenas de pessoas que pegaram seus títulos e voltaram exatamente para o lugar de onde vieram e continuaram a fazer a mesma coisa que faziam antes e do mesmo jeito que faziam. Enquanto ex-sistência, enquanto introdução de um novo numa comunidade de trabalho, não aconteceu nada, nenhum evento, nenhum acontecimento. Porque? Há que se examinar essas condições.

Na minha comunidade de trabalho há que saber fazer certas coisas, há que saber estruturar um raciocínio lógico, há que saber dar conta do que leu. Eu fui resenhista dos livros do Joel Birman. Isso é uma comunidade de trabalho. Isso significa poder se falar do livro do outro com propriedade, poder citar alguém para uma comunidade porque, nesse mundo, não podemos aspirar a uma universalidade. Trata-se de localidades. Até certo ponto há paradigmas gerais e há paradigmas locais. Não há muito como escapar disso sem dissolver as questões que vocês colocaram: afinal qual produto vale e qual não vale? O produto tem que valer para uma determinada comunidade, mesmo que não tenha valor para a comunidade em geral. Se algo tem valor em uma comunidade, ele segue, tem ex-sistência. Essa é a comparação que eu faria: há uma ex-sistência em jogo.

Então, talvez para além de qualquer coisa a gente tenha que se perguntar aqui, com respeito a uma análise, à viragem lógica, à passagem da suposição à ex-sistência: que analistas uma comunidade credencia, supõe poderem levar um analisando até esse ponto?

Segundo Miller, a idéia de Lacan é a de que o impasse lógico faz surgir alguma coisa que é de outra ordem. "Definir o real como impossível não é outra coisa senão definir o real como uma modalidade lógica" (p.17). É isso o que eu estou chamando aqui de linha de pesquisa e de comunidade de trabalho. Dentro de uma linha de trabalho, há impossíveis, há pontos de não resolução onde se pode situar alguma ex-sistência. Então, eu suponho que, numa análise, é só na medida em que se pode circunscrever um problema insolúvel que se pode [...]

Um problema insolúvel só é insolúvel para uma comunidade analítica, e isso implica o analista do sujeito. Ele tem que estar em condições de reconhecer que aquele é um problema crucial para o campo onde ele está inserido. É a partir daí que se pode falar em avanço, que a análise de alguém tenha possibilitado dar um passo sobre alguma questão que preocupa uma comunidade de analistas.

OM: E aqui Miller diz que é uma modalidade lógica na medida em que permite dar um passo lógico sobre o real.

TCS: E qual é o real? O dos problemas que nós, analistas, não sabemos resolver. Então, está dito aqui que o término implica numa contribuição para uma comunidade. Não é, simplesmente, uma solução individual para os seus problemas, mas uma contribuição a um campo de saber.

Isso está o tempo todo na pista da tese.

"Com freqüência, vemos o último Lacan referir-se ao impasse, almejar impasses bem estruturados, impasses que se demonstram, tal como ele o diz em *Televisão*, 'impasses

que se asseguram de ser demonstrados'. Assegurar-se de ser demonstrado, eis o que está ali encapsulado nesse símbolo de asserção. É por esperar impasses bem estruturados que isso permite tocar o real puro e simples".

"Ele só precisa que esse real seja puro e simples porque não é certo que ele seja puro e simples. Ele é impuro e complexo por ser dependente da demonstração do impasse". Ou seja, ele não é um acontecimento puro e simples, ele depende da demonstração desse impasse que o funda. Ele não é puro e simples, é construído, é demonstrado.

Rachel Amin: O impasse é o verificador da operação?

TCS: Não há real puro e simples. Ele depende de um impasse lógico. Então, é o impasse lógico que promove o real como impossível. Não encontraremos o "real impossível" andando por aí. Ele é prisioneiro de uma demonstração.

RA: Ele é o operador que verifica essa passagem.

TCS: Você tem razão, não haveria passe sem impasse. Se há alguma verificação possível do passe, ela seria através de uma experiência de impasse, de um impasse demonstrável, formulável, estruturado. Eu diria que esse raciocínio parece ter sido decalcado do fazer de uma tese. É preciso um impasse. É preciso que se dê conta de um paradoxo, de um impossível lógico, de uma não concordância. A partir daí temos um problema que requer uma solução. Isso aproxima muito a experiência de análise da experiência da matemática, ou seja, da produção de conhecimentos num território onde as coisas são exatas e muito pouco inefáveis e místicas.

De todo modo, tanto na ciência quanto na psicanálise, o problema é a passagem. Como se passa a um campo novo? Como se cria algo novo? Como se introduz isso? Nada garante.

Voltando à questão da Lícia, realmente as saídas pelo corporativismo, pela aprovação generalizada de qualquer coisa, partem do seguinte: do momento em que se aceita alguém, não se tem como garantir que dali sairá alguma coisa que preste. Pode-se, pelo menos, tentar estabelecer previamente o mínimo de indicadores. Eu tenho meus indicadores do que vai, do que não vai de jeito nenhum ou do que só vai se houver uma mudança num certo conjunto de coisas. Mas são indicadores que não garantem nada e que dependem de algo chamado transmissão. Isso torna ainda mais séria a questão de "quem orienta quem" e de "quem é analista de quem". A questão é: que analistas? Que orientadores? Como alguém dirige o que quer que seja para contribuir para a obtenção ou não de um efeito que, ainda assim, não é certo de ser obtido?

LM: É preciso que a gente se lembre que sempre existe algo que escapa. Mesmo num lugar que, por excelência, estaria mais avisado sobre isso do que outro - pegando o exemplo da universidade em relação às instituições psicanalíticas -, mesmo num lugar desses, quer seja por conta do laço social, quer seja por conta do corporativismo que existe por causa do laço social, quer seja por conta do fato de que a gente não tem como garantir que uma coisa que não vai de jeito algum de repente vá ou vice-versa, seja lá pelo que for, sempre tem alguma coisa que escapa. Eu só queria fazer esse lembrete.

TCS: Nós sabemos disso, mas o teu problema permanece de pé. O fato de que tenha alguma coisa que escapa não justifica que todos os ratos entrem na cozinha.

LM: Isso não tem solução. Se todos os que entrarem no mestrado, por exemplo, não defenderem suas dissertações ao final de dois anos, a avaliação do programa cai. Isso se auto-alimenta. Se houver mais rigor na avaliação e, eventualmente, não ocorrerem algumas aprovações, o programa perde. Isso é contraditório, paradoxal, perverso,...

NS: É a perversão do próprio capitalismo para o qual Andréa chamou nossa atenção. É preciso produzir independente de qualquer meio que regule essa produção.

LM: Acho que, coletivamente, não há saída. Há saídas individuais.

MD: Acho que a questão da Lícia é importante porque faz com que se leve a sério a transferência. Muitas vezes, mesmo na academia, as pessoas acham que se pode prescindir disso para fazer uma orientação. Então, as pessoas se oferecem como objeto para determinados orientadores, sem essa transferência, apenas na expectativa de ter um título no final. O que acontece é que essas pessoas não chegam no final por "n" razões. Quando a transferência não é levada à sério, ela não faz trabalhar.

NS: É porque é a transferência que, não só faz trabalhar, mas faz também com que a gente queira apresentar alguma coisa e não se envergonhe disso.

TCS: A situação do passe de entrada era parecida. Seria necessário que se pudesse aferir, num determinado momento, se o sujeito chegaria ao final de sua análise. Seria, mais ou menos, a mesma aposta.

AM: Ao mesmo tempo em que há sempre algo que escapa, não se pode também abrir mão...

TCS: Esse é o problema: não se pode deixar de ir buscar algo que sirva de baliza.

Aula 13: 02/10/2002[68]

Tania Coelho dos Santos: Hoje começaremos a partir da Parte 3 do texto "A ex-sistência", de Jacques-Alain Miller, intitulada "Simbolização e ex-sistência" (p.18 do texto em português e p. 21, do francês).

Miller fala do duplo estatuto do inconsciente: o "inconsciente como suposição de saber" e o "inconsciente como real". Ele faz aqui uma comparação que nos ajuda a compreender essa diferença. Trata-se da comparação com a questão da natureza de Deus. Na Antiguidade, na pré-modernidade, Deus ex-sistia como real. Depois da modernidade, Deus não mais ex-siste. É possível que Ele volte a ex-sistir se pensarmos que a religião pode ganhar força novamente, a tal ponto que a crença em Deus se generalize e volte a ser algo de real.

Essa comparação que Miller faz é muito feliz porque nos permite compreender a diferença entre a ex-sistência e a suposição de saber. O "inconsciente como suposição de saber" foi uma hipótese introduzida por Freud e da qual ele se serviu para intervir no tratamento das neuroses. A partir de um certo momento, penso que podemos dizer que a psicanálise difundiu-se e alcançou prestígio suficiente para que o "inconsciente começasse a ex-sistir". Há os analistas, há a crença na neurose, no inconsciente e nós podemos pensar que essa crença pode vir a **se** esvaziar ou reverter à religião.

Quanto ao inconsciente, podemos, então, fazer o mesmo raciocínio. Partindo do inconsciente como hipótese, a psicanálise se difunde, alcança suficiente prestígio para que o inconsciente comece a ex-sistir - é famoso o "Freud explica!" -, a crença no inconsciente se generaliza, a hipótese do inconsciente se naturaliza e nós passamos a

[68] Transcrição de Rosa Guedes Lopes.

dizer frases do tipo "isso é inconsciente". Com isso, o analista como encarnação do objeto da causa inconsciente começa a ex-sistir e, então, passamos a ter que pensar o contrário, isto é, passamos a ter que pensar que se essa crença no inconsciente se generaliza, se expande, ela começará a se esvaziar, a refluir. Tudo que alcança muito prestígio pode também começar a não interessar mais, a não seduzir, a não encantar mais as pessoas, deixando de ser um sintoma social, um discurso social, uma crença do social.

Penso que, a partir desse ponto, temos uma maneira de precisar a diferença entre o inconsciente como suposição de saber e o inconsciente como real uma vez que, daí em diante, o inconsciente como real é, antes de tudo, o efeito de uma análise, isto é, um analista. Com isso, podemos unir a proposição de Lacan de que "toda análise só termina com a produção de um analista" à diferença articulada que Miller faz entre inconsciente como suposição de saber e inconsciente como real, ou entre um analisando e um analista.

Se a ex-sistência do inconsciente implicará ou não um real, certamente essa questão só se desdobrará a partir da nossa interrogação sobre o que é um analista e sobre o que um analista encarna, representa ou sustenta como um real, qualquer que seja. Enquanto real, o que é um analista?

Miller desdobra essa questão de uma maneira tão boa que me recordou a sugestão que fiz a vocês, de que entendêssemos as seguintes afirmações (no texto "O último ensino de Lacan"): "no real não há saber" e "o real ex-siste à suposição de saber", como uma incitação a levarmos o inconsciente mais a sério.

Mais a sério por que? Porque na medida em que no real não há inconsciente e tampouco saber, isso significa que o inconsciente é assunto de crença. Enquanto ex-sistência, o inconsciente depende do desejo. O inconsciente não está garantido, não é natural, não existe por suas próprias pernas, ele é coisa de analista. A partir daí, podemos fazer uma diferença ética entre o nosso compromisso com um objeto que existe independentemente de nós e um objeto que só existe porque nós o sustentamos enquanto tal.

Estou recordando essa interpretação que faço do texto de Miller, porque tenho escrito dessa maneira: eu entendo a afirmativa de que no real não há saber como um incremento da responsabilidade dos analistas e não o contrário. Eu já ouvi afirmações absurdas do tipo "no real não tem saber, então, tudo o que o paciente fala é só fantasia, é só semblante, é só suposição de saber".

Contrariamente a isso, é porque no real não há saber que tudo isso passa a ter uma importância muito grande, pois não está garantido em lugar algum. É apenas questão de crença. É questão de desejo, de escolha, é questão de sintoma, justamente porque não está garantido em nenhum lugar. Eu proponho que vocês leiam assim. É assim que eu tenho encaminhado essa questão, inclusive a da grafia da palavra sinthoma, com *th*, da qual eu falarei um pouco mais tarde, e que está coordenada com a posição relativa ao que venha a ser esse real no qual não há nenhum saber.

Quanto a esse real, no qual sabemos não haver nenhum saber, trata-se de engajar-se nele, na medida em que o inconsciente é então para nós uma causa.

Miller prossegue com a questão da ex-sistência pós-analítica do inconsciente e pergunta se, depois de uma análise, nós ainda acreditamos no inconsciente ou não. Esse é o ponto onde ele chega.

Segundo ele, Lacan não se abstinha de testemunhar as grandes dúvidas que ele nutria sobre a densidade da crença no inconsciente por parte dos analistas praticantes da psicanálise (p.19). Para mim, essa frase resume o propósito de toda essa bateria de textos. Ao término de uma análise, se nós viemos a saber que no real

não há saber, qual será o passo seguinte? Será "então, eu não creio mais no inconsciente"? Ou será algo do tipo "por isso mesmo, na medida em que eu reconheço que o meu sintoma é apenas uma questão de crença e nada mais, vez que não há saber no real, por isso mesmo eu creio no inconsciente"?

Ondina Machado: O inconsciente vira um andaime

TCS: O inconsciente vira um andaime para a extração de um real. Que real? O sintoma como aquilo do qual não se pode duvidar. E o sintoma é assunto de que? De crença e, portanto, de inconsciente. Isso é o que de real se extrai do andaime.

OM: O andaime, então, não é o inconsciente, mas o inconsciente como suposição de saber.

TCS: Exatamente. Então, a questão é: há um inconsciente enquanto real? Há um inconsciente que ex-siste? Eu diria sim, o do sintoma. E o que ele ensina? Ensina que os andaimes da suposição de saber podem ser dispensados, mas o inconsciente, enquanto real, não. De tudo o que se pode dispensar, há algo que não pode ser dispensado: o sintoma de cada um. E o nosso sintoma deve nos ensinar a levar o inconsciente mais à sério. Parece que Lacan questionava se os analistas, ao término de suas análises, levavam o inconsciente suficientemente à sério.

Atenção! Essa é a minha interpretação!

Rosa Guedes Lopes: Tudo bem que seja uma interpretação, a sua, mas acontece que toda interpretação tem efeitos na vida das pessoas. Eu percebo um sentimento de banalização nas pessoas após enormes percursos de análise. Parece que o que foi construído perde o sentido e, com isso, perdemos também o inconsciente enquanto real.

TCS: A idéia aqui é sobre o passo de poder reconhecer que o sintoma é o que do inconsciente não pode deixar de ex-sistir.

RGL: Até porque, tanto o analista quanto o analisante testemunharam esses efeitos.

TCS: Testemunharam da operação de redução do sintoma ao seu osso, donde ele é algo indispensável, ainda que como artifício, ainda que como assunto de crença, ainda que não seja mais do que uma invenção do sujeito.

OM: Você falou de real, de sintoma e inconsciente. Você está comparando?

TCS: Sim, porque eu acho que uma clínica do sinthoma, com *th*, é uma clínica do resto. Para responder à tua pergunta, eu te remeteria ao meu texto que sairá na próxima Revista *Latusa*, a de número 7. Apesar de ser um texto condensado, faço ali um percurso sobre o sintoma, de Freud a Lacan, e justifico minha leitura servindo-me do ensino de Miller, de como ele construiu a idéia de que há, em Lacan, uma clínica do sinthoma. O sinthoma é, ao mesmo tempo, a insígnia do sujeito, a marca, a letra, o irredutível e aquilo pelo qual ele termina uma análise. O sinthoma, então, está no começo e no final das análises. Entre um e outro, há a metáfora, a suposição de saber, o que pode ser deslocado, o que pode ser produzido enquanto sentido. E há o Sinthoma irredutível.

Respondendo ao *e-mail* que você me mandou, está certo que o sinthoma é extraído ao final de uma análise, mas ele é, supostamente, a marca indelével, real, que subjaz a todas as formações sintomáticas. Então, ele é extraído como um significante novo ou isso se pode significantizar de maneira nova ao final de uma análise? Essa foi a questão que você me colocou. Se ele tem a ver com a marca, com o irredutível de cada um, ele não é um significante-prótese. Ele está muito mais do lado de um novo uso do que da produção de um inédito puro. E, nesse novo uso, deve haver casos em que se tem uma margem considerável de liberdade. No entanto, se nós perdermos a relação disso com o irredutível - o real da marca de cada um - o que sustenta a suposição de saber? A suposição de saber tem que estar ancorada

na marca. O sinthoma, certamente, é algo novo, no sentido restrito de que com ele se pode fazer algo novo.

Eu só enveredei por esse caminho para retornar à questão do real, do sinthoma e do que o inconsciente possa ter de irredutível, supondo que o que ele possa ter de irredutível é a marca de um ser falante, aquilo que marca o sujeito e o introduz na condição de ser falante. Ser falante é alguém que faz um uso de seu corpo a serviço de um gozo. É isso o que é circunscrito numa análise pela fórmula da fantasia, até que ela possa ser reduzida ao seu osso, ao seu mínimo. É a partir daí que se pode falar da extração de um sinthoma, de algo da ordem de um escrito, de uma letra que não se deixa simplesmente metaforizar substituir ou deslocar. Trata-se de uma letra que persiste, que resta, que se mantém, que não se deixa substituir.

É somente se acreditarmos nisso que poderemos pensar que o inconsciente possa ex-sistir a uma análise. De outro modo, a experiência de uma análise nos levaria a reconhecer que no inconsciente não há senão suposição e, portanto, há que se descrer do inconsciente. E, se ao final de uma análise, o sujeito descrê do inconsciente, o que seria um analista? Um cínico? Um charlatão?

Em 1994, eu publiquei um artigo chamado "Da lógica da fantasia ao final da análise", no qual eu me dou conta, hoje, que já tinha feito todo esse percurso. O que é um analista? No *Seminário O Ato analítico*, Lacan diz que, ao término de uma análise faz-se uma disjunção entre $ e *a* e, portanto, um analista é alguém que não crê no inconsciente. Ele adianta, inclusive, que se tornar analista ao final de uma análise é uma *Verleugnung* porque "eu não creio, mas, mesmo assim, ofereço ao outro que ocupe o lugar que eu ocupei e no qual eu não acredito mais". Lacan deixa aí uma questão em impasse. Como é que se pode oferecer ao outro um lugar no qual não se crê mais, "mas mesmo assim"? Trata-se de uma nova perversão? De um cinismo instrumentado do tipo "eu paguei para fazer isso e agora vou cobrar"?

Ficou faltando naquele momento que Lacan se explicasse quanto a isso. Ele diz ali uma série de coisas, mas, a meu ver, só as elaborações posteriores a respeito do sinthoma, ou do irredutível do osso de uma análise, nos permitirão dizer que, do inconsciente, algo resta. É isso o que, inclusive, sustenta a crença no sujeito e num ponto onde a transferência não pode ser abolida. A partir daí podemos entender porque alguém se oferece a um outro no lugar de analista. É porque a transferência nesse ponto não pôde ser abolida. É ela que recomenda e justifica que se prossiga na crença no inconsciente, senão seria simplesmente uma comunidade de perversos, haveríamos inventado uma nova perversão, talvez um pouco menos interessante, um pouco mais esquisita do que as outras, mas, apenas uma nova perversão.

A pergunta de Miller é a seguinte: uma vez que o saber suposto que se segue à posição de analisante no discurso analítico tenha se eclipsado, o que resta da posição do inconsciente num praticante da psicanálise? Ele diz que isso é algo que Lacan achava que se devia interrogar, mas, pessoalmente, eu acho que essa interrogação é muito mais presente em Miller do que no próprio Lacan.

A partir daí, Miller conclui que temos em Lacan um inconsciente simbólico, o famoso "estruturado como uma linguagem", mas temos também um inconsciente que ele não recuaria em dizer que é imaginário - é o do saber suposto -, e por fim a idéia de um inconsciente que seria real, que Lacan colocará à prova na medida em que escreve esse inconsciente através do nó borromeano (p.19).

Todos pensaram que o tema da simbolização permitiria cingir tudo o que importa ou interessa com relação ao inconsciente. Mas, aqui, Miller propõe que

nós aprendamos a circunscrever, diferenciar e articular a problemática da ex-sistência do inconsciente e da questão da simbolização. Ele propõe que se possa fazer uma separação entre ex-sistência e simbolização.

A partir daqui podemos falar, então, de um processo na análise que deve levar além da desidentificação. Esse é um tema caro a Miller. Percebo no seu ensino que, em vários momentos, ele toca na questão dos limites da desidentificação ou que ele questiona essa história de "um sujeito desidentificado", questiona a idéia de queda das identificações. Ele reintroduz essa questão marcando o que se pode e o que não se pode desidentificar, o que do inconsciente pode ser reduzido à suposição e o que do inconsciente é real e não pode ser abolido.

Além das conseqüências práticas e evidentes desse gesto de Miller, que é o de salvar a nossa clínica, ou melhor, salvar a psicanálise dos próprios psicanalistas, penso que há algo aí bastante evidente: uma análise levada suficientemente longe não pode abolir o campo da identificação, reduzindo o analista a um tal de objeto *a*. Isso levaria a uma grande devastação no simbólico.

OM: Ele está defendendo uma posição de que não há essa desidentificação.

TCS: Ele está dizendo que a desidentificação tem um limite. Trata-se, na história do sujeito, da desidentificação aos significantes que o constituíram.Mas Miller afirma que, no limite, há um significante entre os que constituíram o sujeito que não pode ser abolido, então, a queda das identificações tem um limite. Qual é esse limite? A marca, a marca de um ser falante não pode ser abolida.

OM: Até aí eu entendi, mas depois você cita que o analista não pode ser só um objeto.

TCS: Claro, porque o analista é um S(Ⱥ) – um significante. Um analista é, também ele, um significante, um ser falante.

OM: Mas o que cai como resto, o objeto de uma análise, é o analista da gente e não a gente enquanto analista.

TCS: Sim, mas uma das formulações de Lacan é a de que se sai de uma análise identificado ao objeto *a*. Estou tentando coordenar a crítica de Miller à idéia de uma desidentificação que não tem limite com a crítica à idéia do final da análise como identificação ao objeto *a*. Uma das coisas que se diz é que, ao final da análise, o analista cai, outra coisa que também se diz é que o analisando passa à analista quando, ao término de uma análise, ele sai identificado ao objeto *a* – isso está no *Seminário 15*. E é desse lugar de identificado ao objeto *a* que, numa *Verleugnung*, ele se propõe a ocupar a posição de analista para um outro.

OM: E, então, será como objeto a *que ele vai poder tomar o sintoma como algo que seja da ordem de uma verdade para ele, como um sintoma novo.*

TCS: É, mas, nessa época Lacan não dizia essas coisas. Essa formulação é recente. Estamos num percurso no qual Miller vem fazendo uma discussão crítica a alguns impasses acerca do que seja um final de análise, no primeiro e no segundo ensinos de Lacan. Ele está achando que, com a idéia de um último ensino de Lacan, se poderá vir a retificar algumas questões, tais como: a idéia da desidentificação sem resto, a da identificação ao objeto *a*, a idéia da travessia da fantasia. Miller está colocando em questão uma série de proposições relativas ao final da análise que regeram - e ainda regem, pois ainda são as que orientam a escola lacaniana – o percurso das análises. Penso que ele acredita poder retificar algumas coisas introduzindo o inconsciente como real, a identificação que resta.

OM: Acho que não se trata de uma retificação, mas de dar um certo aval às coisas que a experiência já dizia.

TCS: Da *Conversação de Arcachon* para cá, temos a sensação de que se trata, sim, de avalizar, mas também de desmistificar. A questão não é tanto a de "avalizar", mas a de dizer de outra maneira.

OM: Avalizar fazendo, inclusive, considerações teóricas, construindo uma teoria a respeito disso.

TCS: Sim, mas, principalmente, "desideologizando", pois há toda uma ideologia em torno desses términos. Qual foi a primeira ideologia? Foi a da "assunção da castração". Essa fase tem, mais ou menos, quinze anos. Tornou-se uma ideologia esse final da análise como "assunção da castração".

OM: Eu estou dizendo que, contra essa ideologização, havia uma experiência que não era a favor dela: a experiência íntima de cada um e a experiência dos analistas com seus pacientes, que negava um pouco isso.

TCS: É verdade, mas ao mesmo tempo em que se podia dizer que muitas vozes se levantavam mostrando que não é bem assim, havia, sim, a ideologização.

OM: Eu não acho que muitas vozes se levantavam, penso que era alguma coisa da própria experiência que não correspondia à ideologia vigente.

TCS: E, como não correspondia, o povo se calava. Exatamente como na questão sobre a neurose e a psicose. No dia a dia, sempre experimentamos uma não concordância entre essas estruturas rígidas e a prática clínica na qual, em alguns momentos, tínhamos uma margem de indecidibilidade do que seria neurose ou psicose. No entanto, com o primeiro ensino de Lacan, era impossível trabalhar supondo um contínuo entre os sintomas neurótico e psicótico, nos casos em que não se conseguisse discernir claramente se eram da ordem da neurose ou da psicose, mediante quadros clínicos cujos diagnósticos eram discutíveis. Acho que esse é um exemplo da mesma classe do da ideologia do qual falamos. Então, se naquela época alguém chegasse dizendo que tinha um caso de difícil classificação ou inclassificável, as vozes lacanianas se ergueriam contra ele para mostrar, sempre evidentemente, quão mal clínico ele era por não ter podido diferenciar nitidamente aquilo de que se tratava. O caso que eu publiquei na Revista *Latusa*, no número sobre o tema da angústia, foi um caso que eu levei a diferentes supervisores e eu pude constatar exatamente esse problema: diante do indecidível numa psicanálise, as pessoas estavam mais prontas a dar um rótulo do que a sustentar uma dificuldade. Tanto escutei coisas do tipo: "no fundo isso é uma histeria", "é uma histeria muito complicada, mas é uma histeria", como escutei que se tratava de uma psicose com uma forte conotação perversa. Eu continuo afirmando que se trata de um caso inclassificável, que escapa às duas lógicas.

Na seqüência do texto, então, Miller propõe um para além da desidentificação: "inicialmente, tomemos a precaução de assinalar que, em Lacan, a problemática da ex-sistência não concerne somente à relação do simbólico e do real, como eu o acentuava com os termos impasse lógico e passe, mas se estende às relações do imaginário e do real" (p.19).

Simbólico ├── Real

Imaginário ├── Real

"Lacan isola, em seu último ensino, por exemplo, termos que ex-sistem ao imaginário. Só tomarei como referencia aquela, bem conhecida, que aparece uma vez no *Seminário 20 – Mais, ainda*, quando ele evoca a instância do gozo fálico enquanto fora do corpo. Isso pode ser posto sobre este esquema como um termo ex-sistente ao imaginário".[69]

Há, em Lacan, termos que ex-sistem ao imaginário e há termos que ex-sistem ao simbólico.

---

[69] Esquema da pág. 19, 2ª. coluna à direita do texto publicado na Revista *Opção Lacaniana* n.33.

"O acontecimento de corpo é análogo ao impasse lógico". Então, com respeito ao inconsciente como suposição de saber - ou seja, na junção do simbólico com o real - temos o impasse lógico. Na outra via, na junção do imaginário com o real, temos um acontecimento de corpo, uma ocorrência no corpo. Geralmente, essas ocorrências no corpo nós as associamos à fronteira com a psicose: onde falta simbolização ocorre um desencadeamento do corpo em relação à totalização imaginária. Geralmente, os acontecimentos desse tipo são tomados como um sinal de uma possível psicose porque, pela vertente da análise, tendemos a privilegiar que o impasse se dê na via do simbólico. O laço analítico privilegia a primazia do simbólico.

OM: Quando Lacan fala do texto "Inibição, sintoma e angústia", de Freud, ele faz considerações sobre onde estaria o sintoma, onde estaria a angústia e onde estaria a inibição. Isso que você está falando, estaria localizado onde Lacan situa a inibição?

TCS: Não. O que estou falando é revelador de uma problemática: se partirmos da primazia do simbólico tenderemos a privilegiar o impasse lógico, portanto, estaremos tomando a neurose como estrutura dominante. Resultado: o que estou dizendo é que essa história de "ocorrências no corpo" que indica problemas na juntura do imaginário com o real, pela via desta lógica, essas ocorrências tendem a ser tomadas como índice de uma psicose, uma vez que numa análise tendemos a tolerar melhor desencadeamentos no plano da simbolização, por exemplo: ato falho, sonho. Ocorrências no corpo contrariam a lógica cuja presidência é simbólica, e são índices de falta de simbolização. Quando se toma o texto "Inibição, sintoma e angústia", trata-se de algo diferente, uma vez que a leitura desse texto que Miller está retomando através de Lacan já parte da equivalência dos três registros, de modo que problemas na juntura entre o imaginário e o real não podem mais ser tomados como índice de precariedade do simbólico, dado que, nessa lógica, o simbólico já é precário, já não comanda, já não tem a primazia, já não se tem que supor sua hegemonia.

Cynthia de Paoli: Eu queria saber como ficaria a psicossomática. Ela não é uma psicose, mas também não é uma coisa que pôde ser simbolizada. Em que registro ela poderia ser pensada?

TCS: Se pensarmos a psicossomática a partir da primazia do simbólico, ela tem, sim, uma afinidade de estrutura com a psicose. Poder-se-ia dizer que se trataria de uma psicose localizada, de uma psicose não desencadeada, que o sujeito não surta, mas tem uma afinidade estrutural com a psicose. O sujeito faz um uso do corpo absolutamente psicótico. A neurose poupa o corpo, fazendo dele uma imagem. Quando se faz do corpo uma imagem - tal como Freud ensina no texto "Sobre o narcisismo: uma introdução", dizendo que as pulsões auto-eróticas se reúnem em torno da imagem unificada -, poupa-se as funções e o corpo funciona. Se o corpo vier a ser perturbado, será sob a forma do sintoma que, justamente, não tem correspondente anátomo-patológico. O sintoma neurótico faz semblante de doença, ele não é uma verdadeira doença. Quando se instala uma verdadeira doença é porque não se pôde, pelo narcisismo, poupar o corpo. Falhou a função do Nome-do-Pai, que é responsável por provocar uma presidência do investimento na imagem para que os corpos funcionem. Onde ficou? Então, essa passagem ao corpo na psicossomática é equivalente a uma auto-mutilação psicótica, é um índice de precariedade do Nome-do-Pai. Dentro da lógica da primeira clínica, eu não teria dúvida em dizer isso.

Numa outra lógica, em que não se parta da primazia do simbólico, a psicossomática pode ter uma afinidade com a marca, com a inscrição, com o sintoma do sujeito.

CP: Aquela sua paciente que tem Síndrome de Crown, ela faz um sintoma psicossomático que tem tudo a ver com a marca trazida por ela, a marca do pai. Então, fiquei pensando que estaria nesses dois registros.

TCS: Eu não estou dizendo estas coisas por acaso, mas porque pacientes como ela me colocaram essa questão. Ela não funciona psicoticamente, mas o sintoma dela é psicótico. Numa outra lógica é que esse sintoma poderia ser recuperado para além da discussão sobre se é neurose ou da psicose, como índice do significante primordial que constitui esse sujeito, mas, para falar assim, é necessário que eu parta de uma lógica na qual os registros se equivalem. Se partíssemos da lógica onde a primazia é do simbólico, diríamos que o Nome-do-Pai fracassa em metaforizar esse corpo, em transportar a literalidade da carne à dimensão do simbólico. Se tomarmos a máquina simbólica e a função do pai como devendo fazer isso, se ela não o faz, não poupa o corpo, poderemos dizer que não metaforizou o corpo, que deixou uma libra de carne entregue à devoração do gozo do Outro. Poderíamos dizer que se trataria mesmo de psicose, sem discussão, ainda que, por isso mesmo, talvez, não haja nesse caso uma psicose desencadeada. Se eu quisesse fazer funcionar a primeira clínica de Lacan para circunscrever esse caso, seria perfeito porque o pai dela é um exemplo de pai schreberiano, é um nome indiscutível da nossa cultura, um nome universal. Para além de ser pai dela, ele é Deus, é uma figura de valor, incontestavelmente, um ao-menos-um para nossa cultura. Ele tem tudo para ser um pai como o de Schreber e explicar o acidente psicossomático com falha na metáfora paterna. Trata-se de um pai simbólico no real. Ele não só era um gênio como tinha um péssimo gênio – genioso e genial como o sintoma dela. Mas onde o sintoma, o Nome-do-Pai retorna? No real do corpo e não no simbólico. Não se trata, simplesmente, de uma questão ou um problema de identificação histérica.

Lícia Marques: Do mesmo modo, Dora com sua tosse.

TCS: Sim, o que interessa na tosse de Dora? Interessa, justamente, o fato de que ela não tem nada na garganta. Se ela tivesse difteria, como Irma, o exemplo não teria graça alguma. Se tivéssemos que lidar com uma tosse que tem como substrato orgânico uma difteria, que graça teria dizer que é histérica? Outro exemplo é o de um caso de diabetes que não produz no corpo os efeitos que deveria produzir, ou para o qual não se encontra causalidade orgânica. Poderíamos dizer que ele está na mesma situação da tosse de Dora. Se o sintoma puder ser eliminado pela análise, parabéns! Teríamos achado um caso de psicossomática que é histeria. É perfeitamente possível que nesses acontecimentos de corpo se tenha uma zona de indecidibilidade que depende, evidentemente, do sintoma poder ser suprimido, deslocado ou não por uma análise. Se não puder, não tem graça. A graça da interpretação é poder deslocar o sintoma. Se não puder é porque se trata de um fenômeno de outra ordem.

CP: É preciso que se possa duvidar daquele sintoma.

TCS: Poder duvidar e o sintoma, de fato, se mover. Parecer diabetes e não ser diabetes.

CP: Parecer uma asma e não ser asma.

TCS: A asmas são mais fáceis. Geralmente, é, entre as doenças, a mais falsificada que eu conheço.

OM: Então, nessa outra vertente os acontecimentos de corpo poderiam permanecer como sinthoma.

TCS: Sim. Numa outra lógica, se não partirmos da primazia do simbólico, podemos pensar que há sempre algo que é foracluído da metaforização, que há sempre algo que é como é. É isso o que chamamos de sinthome, com o qual, no máximo, se pode fazer alguma coisa diferente: pode-se regular o gozo em excesso, pode-se circunscrevê-lo, pode-se, por causa disso mesmo, escolher ser psicanalista, por

exemplo. Que diferença faria se a marca de alguém fosse uma inscrição no corpo ou qualquer outra? Se tomarmos pela via do irredutível, do não metaforizável, não deslocável, no limite, talvez não faça mesmo diferença.

OM: O interessante no que você dizia à Cynthia sobre o regime do Nome-do-Pai é que, nessa época, Lacan dizia que não existia psicossomática.

TCS: Sim, seria ou neurose ou psicose. A psicossomática não era uma estrutura.

OM: Ele não dava importância para esse acontecimento no corpo como alguma coisa a ser destacada numa estrutura. Por isso, a medicina psicossomática proliferou.

TCS: Esse era um terreno que não tinha pai nem mãe. Era terra de ninguém. Ou as pessoas simplificavam todos os casos reduzindo-os à histeria ou caía no domínio confuso da psicose que, num certo sentido, também é terra de ninguém. O sintoma psicossomático ficava no lugar de sintoma psicótico, não era algo relevante a ser tratado.

Quando eu relatei esse caso do *Crown*, a única coisa que me interessava ali era que, ao cabo de meses escutando alguém que ia morrer porque, sem dúvida, tinha uma doença que mata mesmo, um dia ela chega com uma diarréia e, nesse dia, eu me aborreci. Até então, eu tolerei. O que eu poderia fazer com uma pessoa doente? Ela despeja aquela doença, como uma verdade indiscutível, e a gente só tem que ouvir com mais ou menos paciência.. Mas, naquele dia, eu me aborreci e disse que aquela diarréia não era proveniente do Crown, mas da análise. Com isso, eu separei duas diarréias imaginárias: uma era proveniente da análise, quanto à outra, ela que fosse se queixar com o médico. Instituí uma diarréia psicanalítica transferencial. Tomei a decisão de que uma parte daquela diarréia seria minha, mas não toda. Eu não disse que tudo o que ela tinha era psíquico. Fui humilde, só quis um pedaço, aquela, daquele dia. Ela saiu do consultório muito zangada, achando que eu era completamente louca. Sim, era uma intervenção louca, tão louca quanto o intestino dela.

CP: Quando você fez esse tipo de destaque, fez uma ligação trazendo o simbólico para dentro dessa doença. É a escolha de um outro caminho porque era uma pessoa que ficava falando de uma coisa que era terra de ninguém. Você resolveu bancar que ali tem significante.

TCS: Você tem razão e eu só posso dizer isso hoje, depois de "n" intervenções do mesmo tipo. Porém, mais importante que isso, é bancar a transferência. Analista tem que estar disposto a bancar. Depois de um gesto desse não há volta: você terá esse paciente e vire-se com isso, pois, a partir daí, ele vai aprontar na transferência. Você instalou uma situação. Esse é um gesto sem retorno, uma crença transferencial, a neurose de transferência. Havendo ou não uma diarréia analítica, a partir desse momento esse órgão, se ele tem alguma sensibilidade ao inconsciente, vai passar a falar na transferência. Se não havia diarréia analítica, passará a haver. Isso instala, produz, provoca, cria um caso. A questão da aposta analítica é saber se tem sentido acreditar que histerizar um órgão possa ter efeitos de redução do gozo da doença orgânica propriamente. Essa é a questão. Isso vai funcionar ou não? Trata-se da proposta de um engodo. O engodo pega ou não pega?

Foi partindo de situações como essa que eu tendo a ler as teorizações de Miller sobre o "inconsciente como real", como um desafio mesmo aos analistas. Uma espécie de "afinal, vocês acreditam nisso ou não?".

No que concerne ao inconsciente, a questão sobre se há qualquer coisa que possa ser dita real, interroga se os analistas acreditam no inconsciente, tal como, segundo Miller, Lacan não cessou de acreditar. E essa questão, me parece, trata do inconsciente como artigo de crença, enquanto um real suposto capaz de criar

efeitos e modificar seja lá o que for. Se dissermos que é só um andaime...

OM: Mas esse inconsciente que é real e que é capaz de modificar alguma coisa, não se situa dentro da visão do inconsciente como suposição de saber?

TCS: Numa certa época sim, se situava aí. Se tomamos a análise como desidentificação, como um engodo do qual, ao final, teremos de nos libertar, houve toda uma tradição analítica do "não creio mais no inconsciente".

OM: Eu tenho uma experiência muito diferente disso. Acho que hoje em dia é que os analistas não crêem mais no inconsciente.

TCS: As coisas chegam aqui com bastante atraso. Os textos ainda estão em francês... Certamente, os interlocutores de Miller e os nossos não são os mesmos, mas eu não estou preocupada em desenterrar os ossos. Minha preocupação maior refere-se à turma que esta desaprendendo Freud, à turma que está lendo Miller sem a base freudiana. Eu não estou insistindo nesse assunto por qualquer razão. Estamos muito perto de poder fazer um uso de Miller, numa nova prática lacaniana segundo a qual o inconsciente seria só véu, só semblante, e o real seria algo onde não há saber algum.

MCA: Você não acha que isso tem a ver com o que acontece, inclusive, nas faculdades, hoje,ou seja, o surgimento de uma demanda de "coisas rápidas", de coisas que operem no real, de quererem terapias "que façam efeito no real"? Isso tem uma relação com uma lógica, a dessa idéia de uma psicanálise e de um inconsciente como uma suposição. É uma suposição, então, já se desacredita. Muitas vezes as pessoas dizem que querem fazer outros tratamentos que não a psicanálise porque com os outros tratamentos poderia se fazer alguma operação não só mais imediatista, mas que iria na direção contrária da difusão de que, na psicanálise, se ficaria numa certa suposição, numa derivação sem chegar no real. Por que vias entram essas terapias alternativas? Por quais vias elas são possíveis? Penso que por essa idéia que vem sendo difundida.

OM: Mas elas não operam no real.

MCA: Mas elas pretendem. E é isso o que as pessoas dizem. É o que os alunos dizem.

TCS: Eu entendo o que você está apresentando, à luz do que está se colocando no texto de Miller, da seguinte maneira: de fato, quando os analistas começam a não acreditar no inconsciente, evidentemente isso abre um campo para que outras coisas se ofereçam com resultados mais rápidos. Afinal, para que fazer análise se tudo não passa de uma grande balela?

RGL: Neste fim de semana eu vi um programa no Discovery Channel sobre distúrbios obsessivos compulsivos, um programa americano propagandeando os bons e rápidos efeitos das terapias cognitivo-comportamentais. Mas, se a gente prestar atenção, tem sempre uma pequena informação que passa rápido: "no caso de fulano, outros sintomas surgiram no lugar do primeiro" ou, então, "o paciente é treinado para resolver situações de mesma natureza que, porventura, possam surgir".Isso é o mesmo que dizer que o sintoma ressurgiu de outro modo porque não foi tratado. Mas os programas são lindos e muito esperançosos, além de prometerem melhoras muito rápidas mediante treinamento e não mediante a dor de se inserir num processo psicanalítico que visa a separação e não a manutenção da alienação. Convenhamos que as soluções imaginárias propostas são muito mais atraentes que as nossas. Se, além disso, nós ainda contribuirmos não acreditando no inconsciente...

OM: Você estava dizendo, Tania, que é na medida em que os analistas deixam de acreditar no inconsciente que eles dão entrada para esse tipo...

TCS: Estou tentando ver, de uma forma mais larga, o que Miller está teorizando. Pensando nos seminários dele, nas dicas que ele vai dando aqui e acolá, quais são as questões principais? 1) O rebaixamento da psicanálise à psicoterapia – essa é uma das modalidades de descrença no inconsciente; 2) A magra presença dos psicanalistas no campo da cultura, o pouco a dizer dos analistas acerca dos problemas da cultura;

3) A crítica à posição meio gozoza dos analistas que "terminaram suas análises" e ficam numa posição de objeto um tanto desinvestido.

RGL: Há uma diferença que eu quero fazer com relação a essa posição gozoza à qual você está se referindo. Essa posição gozoza pode ser encontrada nos analistas que dizem ter que terminado suas análises, mas aqueles que testemunham isso fazem alguma coisa diferente de ficar na posição de objeto um tanto desinvestido à qual você se referiu. Acho que é preciso retificar isso para que a gente também não peque por excesso.

TCS: É verdade.

OM: Depende, se eles testemunharam ter visto uma luzinha...

RGL: Eu acho que podemos fazer todas as críticas a esses argumentos, mas eles aparecem em todos os testemunhos, não só nos brasileiros. Eles aparecem nos testemunhos dos argentinos, dos franceses. Lá tem sempre algo que brilha... Não é disso que eu estou falando.

OM: Eu não estou me prendendo à nacionalidade. Estou dizendo que é como se o passe já não garantisse nada.

RGL: Isso só aponta o limite dessa descrença.

OM: Sim, acho que é isso. Com o passe feito da maneira como vinha sendo feito, será que a gente poderia dizer que representava o testemunho de uma análise?

TCS: Sem dúvida, essa é uma discussão que não tem fim. Pensando desde uma perspectiva mais larga e voltando ao nosso ponto, que é a questão do inconsciente, podemos dizer que, certamente, se os analistas não se interessam em preservar a crença no inconsciente, é claro que o caminho das igrejas evangélicas e de tudo o mais que possa se oferecer como solução nessa vida está aberto. O que me chamou a atenção no primeiro texto que lemos – "O último ensino de Lacan" – é que Miller partia dessa questão: quem garante que o inconsciente vai continuar sendo algo no qual as pessoas acreditam? Quem disse que, no estado atual da cultura, em que a tendência dominante é ao declínio do pensamento, ao declínio da atividade reflexiva, ao *fast food*, à solução rápida, a alguma coisa que opere efeitos no real – como as cirurgias plásticas, as cirurgias transexuais -, quem disse que o inconsciente vai sobreviver a isso?

Mais do que nunca essa questão desafia o engajamento dos analistas naquilo que fazem e retorna para a psicanálise através de outras questões tais como: como andam terminando as análises? E, em conseqüência do modo como esses finais estão sendo concebidos, o que pode estar favorecendo que os analistas se desengajem de sustentar a psicanálise como uma alternativa a outras modalidades de ser, viver e existir. No coração de toda essa discussão há uma questão muito importante: o que é o final de análise que possa produzir um analista que se responsabilize por sustentar essa prática?

É a partir daí que eu penso que Miller está retomando o conceito de inconsciente. Eu sou sensível a isso porque cansei de escutar que, ao final da análise, cai a suposição se saber. E se você reduz o inconsciente à suposição de saber, no final da análise não há mais inconsciente. Se não há mais inconsciente, no que o analista se autoriza, então? O que é isso? Uma *Verwerfung*? Uma *Verleugnung*? Uma perversão? Se, de fato, tudo cai como fica o lugar do analista?

CP: [...] o ensino de Freud abria toda uma possibilidade de mudança, havia uma idéia de liberdade. Acabando essa idéia implica em dizer que nada muda. Penso que aí a psicanálise fica realmente desvalorizada, sem lugar.

TCS: Miller está falando que dentro de toda essa longa história de primazia do simbólico, há uma série de fórmulas em Lacan para a questão do real, no que se refere ao término de uma análise e à própria definição do real e da sua relação com o inconsciente: desidentificação, assunção da castração - assunção da castração é o que? -, travessia da fantasia, e no final da travessia temos o que?

Atravessa-se a janela da fantasia e vamos parar aonde?

A questão é: onde está a dimensão do real?

Se partirmos da primazia do simbólico, há uma dificuldade quanto a estabelecer uma certa dignidade do real. Esse é o ponto de insistência de Miller. Ele retorna sempre às explicações sobre o que foi o primeiro ensino, porque há uma dificuldade quanto ao que seja, então, o real. Nessa tradição, o real está, o tempo todo, subordinado ao simbólico, depreciado relativamente ao simbólico, o tempo todo um pouco indefinido, fugaz. Nos depoimentos de passe aparece, por exemplo, como uma luzinha, um acontecimento. Tudo isso é indicativo de uma precariedade em situar o real se partimos da primazia do simbólico. É isso o que é importante de termos claro. Não há saída. Se estamos na primazia do simbólico há uma dificuldade quanto a conferir uma dignidade ao real. Ele fica, freqüentemente, confundido com eventos imaginários. Essas ocorrências na juntura entre o imaginário e o real são promovidas à dignidade de passagens, de travessias, etc.

Na verdade, o interessante desses textos é colocar uma questão: o que é o real? E, se alguma coisa pode ser dita real, que relação isso pode ter com o inconsciente?

Para representar o esquema que Miller apresenta na página 20 do texto em português, ele parte do *Seminário 11*, da idéia da travessia do plano da identificação onde Lacan interroga a pulsão como real, e toda a problemática da simbolização é válida para situar o curso da análise. Mas, quando se trata de seu final, há, em definitivo, no primeiro movimento do ensino de Lacan, um apelo mais ou menos preciso à dimensão do real e uma dificuldade de definir de que real se trata. Então, um dia trata-se da pulsão, outro dia trata-se da queda das identificações e do desvelamento do objeto *a*.

Miller fala, então, da lógica desse esquema, de que, na zona de interseção, não se trata exatamente do falo, mas do fantasma.[70]

Na fórmula do fantasma, Lacan une um termo simbólico a termo um imaginário, e a zona entre esses termos é a zona de interseção. A análise faz o fantasma obedecer a uma lógica simbólica que se conclui pela sua travessia. Então, a travessia do fantasma é a retomada (talvez no *Seminário 14*) desse termo – travessia – que já figura no *Seminário 11*. Essa travessia quer dizer finalmente instituição de uma não relação entre *$* e o objeto *a*, e a emergência de um real.

Miller prossegue, dizendo que se nos reportarmos ao começo do ensino de Lacan, o fim do tratamento que ele propõe no texto "Variantes do tratamento padrão" é articulado em termos de simbolização, mas ele articula também que o final da análise se distingue da simbolização. Lacan definiu o curso da análise como simbolização – e Miller falou isso de um modo mais simples: "palavras para o dizer" (*des mots pour le dire*) -, mas ele nunca definiu o fim da análise pela simbolização, exceto, talvez no começo, muito no começo, no final do texto "Função e campo da fala e da linguagem", no qual Lacan ainda deixa essa questão da simbolização terminar numa espécie de saber absoluto. No entanto, em todas as demais formulações trata-se sempre de um real. O que muda é como Lacan define esse real ao final da análise.

Então, depois do texto "Função e campo da fala e da linguagem", no qual parece que Lacan não faz uma separação entre o fim e o curso da análise, é como se nós precisássemos acreditar que Lacan está sempre trabalhando em termos de uma oposição, como se o curso de uma análise fosse uma coisa e o fim, outra. Nessa outra coisa, se trata do real. A questão é: o que pode ser dito real?

---

[70] Esquema da página 20, 1ª. coluna, abaixo. Revista *Opção Lacaniana*, n.33

Lacan dá, de fato, sua primeira doutrina do final da análise no texto "Variantes do tratamento padrão" fazendo-a equivaler ao fim do eu (*moi*) do analista. Nesse texto, então, o final da análise não é a descartabilidade do analista, mas é o analisando que fica sem eu (*moi*). Trata-se da queda do eu, o que, digamos, é bem complicado. É como se ele acreditasse poder reabsorver o imaginário no simbólico. Então, será esse sujeito que teve o seu imaginário reabsorvido pelo simbólico, aquele que poderá operar do lugar do Outro. Complicadíssimo.

Para culminar, Miller diz que é isso o que Lacan chama de assunção da morte. Ou seja, a redução do eu ao simbólico.

Com esses acentos heideggerianos, que morte se trata de assumir?, se pergunta Miller. A morte é um termo cuja realidade é de tal ordem que nós não podemos saber nada disso. Da morte nós só podemos imaginá-la.

Desde a primeira doutrina de Lacan sobre o final da análise, o termo morte aponta em direção a algo que escapa ao simbólico tanto quanto ao imaginário. A assunção da morte, portanto, é a assunção de um termo que, nesse tempo, representaria o real.

CP: O devir analista aponta o real e sai completamente do simbólico.

TCS: Exatamente, implicaria uma saída do simbólico.

Depois, Miller fala que, se tomarmos o texto "Função e campo...", podemos até falar de realização do sujeito. É como se a operação analítica fizesse advir um sujeito que passaria a ser.

Então, quando a análise realiza como efeito esse sujeito que passa a existir, a questão é a seguinte: que relação há entre esse sujeito que a análise realiza, que ela faz existir, e o real? O real é esse ser que uma análise produz como efeito? Seria preciso, ainda, diz Miller, fazer a diferença entre o ser e o real.

Ser ├── real

Ele termina seu texto dizendo que Lacan fará um deslocamento em seu último ensino, quando passará a falar do ser falante (*parlêtre*). Isso o levará a situar o ser do lado do simbólico. O ser falante é uma outra maneira de dizer o sujeito. O ser está sempre do lado do simbólico. Nós nos atribuímos um ser, seja sob a forma de *$* seja sob a forma de *a*. Vemos então que *a* é também uma modalidade de ser. A diferença se situa na ênfase que se está dando, seja na dimensão simbólica ou imaginária do ser, mas é sempre do ser que se trata.

No entanto, Miller nos lembra que o ser se eclipsa diante do real. É disso que se trata no último ensino de Lacan, quando ele decide, então, operar com as três dimensões, sem reservar àquela do real aquilo que estaria para além da travessia. É como se Lacan reincluisse, situasse e articulasse o real numa arquitetura nodal.

Penso que, nessa última frase, Miller consegue dar uma boa definição de qual seria a diferença que podemos fazer entre as definições de real que são conseqüência do primeiro e do segundo ensino de Lacan, cuja dominância é simbólica. Nesses primeiros momentos, o real é sempre algo de problemático a definir e se colocaria sempre como um termo disjunto e ao final. Então, seria equivalente ao final de uma travessia ou se presentificaria num momento de revelação ou de um acontecimento qualquer, isto é, algo de real seria encontrado ao término numa passagem, numa travessia, numa disjunção ou numa assunção. Esta forma coincide com a idéia da verdade como Coisa, como sólido. Essas diferentes maneiras de se conceber o real são, todas, coerentes com a verdade do tipo sólido.

Se nós passarmos a uma experiência da verdade do tipo nó, então, isso implicará que o real não seja um termo último, disjunto ou que seria preciso atravessar o simbólico para ser atingido. Por essa via, o real se inclui num enodamento permanente

com o imaginário e o simbólico. O término de uma análise não implicaria uma travessia do imaginário e do simbólico rumo ao real, mas se trataria de saber fazer com o real que está ou esteve ali o tempo todo. Penso que é isso o que faz a diferença entre o saber-fazer e o passe. O passe é travessia, trata-se da passagem do impasse ao passe. Enquanto que o saber-fazer não é da ordem da travessia, mas implica que não se atravessa coisa alguma. No máximo, se pode fazer outra coisa com um real suposto estar presente numa relação de enodamento particular com o imaginário e o simbólico.

É claro que isso coloca um problema imenso quanto ao que seja terminar uma análise. Eu diria, até mesmo, que isso tende a dissolver a idéia de final de análise e restituir a questão ao começo, ao ponto onde Freud colocou a análise terminável e a interminável numa relação de soldagem, sem disjunção possível. Eu tendo a achar que tudo isso caminha nessa direção. Pode ser que tudo isso seja uma virtude que vai acabar com os iluminados de plantão, com a turma da revelação, com os revelados da experiência analítica. Mas se isso servir para separar um pouco "análise lacaniana" e "igreja evangélica", já será bom.

CP: O que Lacan traz com a proposta do nó é toda uma revalorização do imaginário numa articulação com o simbólico e com o real, então, a idéia de consistência está presente. Portanto, idéias como a de que o analista se identifica ao objeto a *caem por terra porque se identificar ao objeto* a *é equivalente ao ser e não ao real. Há também a idéia da identificação, mas de uma forma não totalizante, implicando o real, o simbólico e o imaginário, como bem lembra Miller.*

TCS: Certamente, há uma revalorização do imaginário que tendia a ser reabsorvido pelo simbólico, mas eu penso que há uma promoção do real sob uma nova forma: a do sinthoma. Numa análise, o que se mostra repetitivo, consistente, não seria tanto o imaginário, o simbólico ou o real e, então, a análise não se faz em nome do que escapa ao simbólico, também não se faz em nome do que consiste. O que promove uma análise é o sintoma enquanto um modo de enodamento do três registros. Sempre poderíamos perguntar a nós mesmos se, no sintoma, não haveria a predominância do simbólico ou do imaginário ou se haveria sintoma onde a predominância seria do real.

CP: Isso implica a marca.

TCS: Eu tendo a achar que isso implica a marca e que a dominância do real nunca seria possível. A única coisa real é a repetição. O problema de partir para uma equivalência dos registros é verificar se a experiência clínica resiste a uma teoria da equivalência dos registros, ou se ela tende a nos mostrar que, no sintoma, nós temos ou a dominância do simbólico - sintomas neuróticos - ou a dominância do imaginário - suplência psicótica -,e nós estaríamos colocando a teoria da psicose num outro contexto, mas eu não sei se a gente consegue se livrar do fato de que um sintoma psicótico é diferente de um sintoma neurótico. Se conseguirmos concordar que, numa análise, o que persiste como real é o sintoma, ainda assim, quanto ao sintoma, poderemos dizer que há alguns que se instituem dominantemente a partir do simbólico, e outros a partir do imaginário.

OM: Mas não poderíamos pensar a partir daquelas alterações que Miller faz no livro O osso de uma análise*? Refiro-me ao que ele fala do processo de redução onde [...]. Do mesmo modo que Freud falava do rochedo da castração...*

TCS: Só tem um problema, Freud não falava de psicose. Nós estamos falando de neurose. O neurótico, por definição, faz sintoma do lado do simbólico. Se nós decretamos a democracia universal no domínio das patologias, afirmando a equivalência dos três registros – neuróticos já não serão considerados "mais" que os psicóticos. No entanto, ainda assim, neuróticos fazem sintoma com a primazia do simbólico. O neurótico só perdeu o

trono, mas continua fazendo sintoma do mesmo jeito e esse sintoma é passível de redução.

OM: A tua questão é com relação aos sintomas que não são passíveis de redução.

TCS: Eu tenho duas questões. Quando falamos de um sintoma cuja dominância seria do imaginário, não estaríamos falando da suplência psicótica?

OM: Não, eu acho que você não estava falando disso, você vai falar disso, de que o efeito de uma análise possa criar um lastro imaginário que tenha valor de suplência para o paciente.

TCS: O que eu estou dizendo é o seguinte: supondo que estamos no plano dos diagnósticos e que concluímos que o que é real numa análise é o sintoma. Isso é o que interessa, é o que é real. O real, então, não é a travessia da fantasia, a queda do objeto *a*, o desmoronamento das identificações ou o encontro com Deus. Não é nada disso, o que é real é o sintoma. Mas, quanto ao sintoma, ainda vale perguntar: há sintomas que se estruturam a partir da dominância do simbólico e outros que se estruturam a partir da dominância do imaginário? Haveria sintomas cuja dominância poderia ser dita do real ou isso seria um contra-senso e o sintoma seria real, mas sua dominância seria ou do imaginário ou do simbólico? São questões para as quais não tenho resposta.

Quanto ao sintoma neurótico, aí, sim, cabe a tua questão.

O sintoma neurótico estrutura-se com dominância do simbólico. Numa análise, constrói-se e atravessa-se a fantasia, estatui-se o sintoma como real e faz-se um novo uso disso. E, quanto ao sintoma, pode-se descobrir que o revestimento simbólico oculta, na verdade, uma escrita imaginária. Mas é próprio à neurose ocultar o imaginário pelo simbólico. Se, então, ao final de uma análise, pode-se separar $ e *a* - $ que vela *a*, $ que é máscara de *a* para o neurótico -, perfeito. Há uma escrita, há uma insígnia de gozo da ordem de uma escrita, onde o que domina é o imaginário e não o simbólico.

Outra maneira de se dizer isso: a neurose é sempre um arranjo de uma estrutura de linguagem que mascara o circuito da pulsão. É preciso que se consiga desvelar, para além do sintoma neurótico, a satisfação pulsional com o seu objeto.

OM: Pela via da interpretação?

TCS: Pela via da redução. A travessia da fantasia era já um pouco isso. Um circuito simbólico qualquer ocultava uma satisfação pulsional. A travessia da fantasia é o momento em que se revela qual é o objeto *a* em jogo. Por exemplo, uma pessoa cujo sintoma é intelectual, uma pessoa que vive entre inibição e produção intelectual, e que tem o circuito pulsional, a fantasia, em torno da devoração, alguém cujo objeto *a* em jogo é o objeto oral, alguém que trata livro, por exemplo, como pães. Isso não é nada muito sofisticado.

OM: Freud diz que as fantasias são totalmente apartadas do geral da neurose.

TCS: Não. Ele diz que a neurose é o negativo da perversão. Temos, então, no sintoma neurótico, uma máscara do gozo perverso. O sujeito pode ser praticamente anoréxico, não se interessar por comida e só gostar de livros, mas, lá, na fantasia, ele devora os livros porque, na verdade, eles têm para ele valor de comida. Trata-se da dupla vertente: a da construção sintomática e a do velamento de um gozo pulsional através de uma fantasia com outra coisa. Podemos pensar num outro exemplo de uma pessoa cuja questão também seja pensar muito, mas cujo gozo fantasmático seja com uma doença, uma enxaqueca que aparece de tempos em tempos, através da qual a cabeça lhe serve como equivalente fálico. Alguém que fique com a cabeça intumescida como um órgão sexual. Qual é fantasia? Cabeça = falo. O sintoma é o pensamento, mas o gozo fantasmático seria como uma cabeça que funcionasse como um equivalente fálico. Haveria, então, um

gozo sexual com o pensamento e a reflexão velaria, esconderia um gozo de outra ordem. Se alguém dissesse para uma pessoa assim que ela não pensa nada, que ela fica se masturbando, isso não faria sentido nenhum. Supostamente, então, uma análise serviria para esclarecer o gozo fantasmático que se vela sob o sintoma de uma reflexividade aumentada.

Com esses exemplos estamos na lógica do sintoma neurótico e, a partir deles, podemos pensar em redução. Num caso assim pode ser até desnecessária uma redução se essa pessoa, por exemplo, lhe disser, logo de partida, a fórmula do seu fantasma através de uma frase como: "o buraco é mais embaixo". Essa frase justifica um pensamento infinito ao mesmo tempo em que dá uma idéia de um gozo interminável com a fantasia, uma vez que o buraco será sempre mais embaixo.

Dentro da lógica que aprendemos a coordenar com Lacan isso se resolve muito bem. A questão é que nada disso é o real. Então, o que é o real?

OM: Você está falando do sintoma. Mas quando se toma o sinthoma, com th, já não se está mais falando que este sinthoma precisa de uma redução. Este sinthoma, com th, é comum às estruturas. Ele não é próprio somente de uma estrutura. Esse não é passível de redução, ele já é a redução.

TCS: Sim, o buraco é mais embaixo. Isso já é a redução. Não tem para além de "o buraco é mais embaixo". Essa frase condensa o gozo fantasmático e o sintoma neurótico. Ela é puro sinthoma. Podemos discernir, porque se trata de uma neurose, a face de gozo sintomático e a face de gozo fantasmático, uma vez que numa neurose sempre se pode fazer isso. A única decisão clínica que muda é o fato de que essa pessoa poderá ser sempre uma "pensativa que goza com outra coisa". Se tomarmos isso como sinthoma, ela será sempre alguém para quem o buraco é mais embaixo. Não haverá nada a ser atravessado. A pessoa será sintoma + fantasma, fazendo de outro modo, mas será sempre isso.

Peguemos o exemplo anterior, aquele do *Crown*. Digamos, para estabelecermos um raciocínio, que seja um sinthoma psicótico. Então, o Nome-do-Pai rejeitado no simbólico aparece no real do corpo e provoca fístulas nos intestinos. Esse intestino explode. A partir do simbólico, podemos dizer que esse intestino equivale à insígnia paterna – um homem genial e genioso. Genial porque ela tem uma doença que ninguém tem, é uma doença fantástica, como o pai que ela tem e que ninguém mais tem. Genioso porque é um intestino que parece um órgão explosivo. Se nós substituirmos "genioso" por "explosivo" nomearemos o que ela tem: um intestino que explode em fístulas. Elevei o sintoma à dignidade da metáfora porque eu sou neurótica. Em se tratando de um indivíduo que porta um sintoma psicótico, essa elevação não muda nada.

Qual a diferença entre esse caso e o anterior?

No exemplo anterior nós podemos separar sintoma e fantasia. Há, de um lado, um uso do pensamento sintomático, de outro, um gozo fantasmático masturbatório e, entre os dois, "o buraco é mais embaixo".

Neste caso, o buraco não é mais embaixo. O buraco está a céu aberto e não se consegue distinguir sintoma e fantasma. A diferença do sinthoma psicótico é que não temos como separar o que é sintoma e o que é fantasma. Podemos fazer um artifício de introduzir o Nome-do-Pai, de dizer que ele está aparecendo no real e forçar a barra afirmando que a doença é o *Crown* e que o gozo fantasmático é com o gênio. No entanto, na verdade, não temos essa separação. A doença é, ao mesmo tempo, sinthoma e fantasma.

Fábio Azeredo: Mas você está lendo esses casos pelo viés da primazia do simbólico. Não são casos onde se aplicaria um paradigma que exigisse

técnicas de intervenção onde, predominantemente, não se supusesse saber ao simbólico.

TCS: Quando eu comecei esse curso, eu disse que uma prática onde não se supusesse saber ao real só seria possível para alguém que não tenha experiência alguma. Supondo que se possa praticar a psicanálise como um débil mental, isso só é possível se de fato o sujeito for um débil mental.

Supondo que os três registros – real, imaginário e simbólico - sejam equivalentes, ainda assim, um sinthoma neurótico é diferente de um sinthoma psicótico. Estou partindo de que ambos sejam sinthoma, de que não vão mudar. Ainda assim, eles não são feitos da mesma maneira. A matéria de que é feito um não é igual à matéria de que é feito o outro. Desse modo, cada interpretação funciona, diferentemente, no regime de cada sinthoma. Sob a presidência do Nome-do-Pai ocorre a associação livre e a produção de sonhos, atos falhos, lapsos. Sem essa presidência, a interpretação que eu faço, o meu pensamento, é usado como suplência do pensamento que ela não tem. Ela não pensa, não sonha, não associa, não recorda, não produz. É alguém perfeitamente inteligente, mas o inconsciente é um órgão externo. Eu, como analista, sou uma prótese. Na transferência com uma paciente ocorre uma coisa, com outra ocorre outra coisa. O analista não opera igualmente.

FA: Nesses dois casos a distinção pode ser perfeitamente lida pela via da metáfora paterna.

TCS: Sempre pode.

FA: Agora o esforço do estudo que você vem trazendo parece sempre ser o de observar as nuances do que desse último ensino serve para investigarmos determinados casos que, quando vistos pelo viés do Édipo, parecem ser, hoje em dia, um sapato apertado. É claro que todo mundo tem pai e mãe e, por aí, sempre poderemos fazer uma leitura onde esses Outros primordiais têm importância na vida dos sujeitos, seja pela ausência ou pela presença. Entretanto, em quê uma leitura que aponta para essa modalidade de real que dispensa o antecedente, que aponta o gozo do bláblábla, em quê isso ressitua a abordagem pela metáfora paterna? Não que ela vá ser dispensada, mas, nesses dois casos, como isso se aplicaria ou não se aplicaria?

TCS: Essa é uma questão que, para mim, está à espera de soluções melhores. Isso porque, para alguns, a inversão de perspectiva tem a conseqüência de abolir toda e qualquer inserção do primeiro ensino de Lacan; para outros, é só uma questão de somar. Eu já ouvi de uma psicanalista que ela usa tudo. Isso, então, fica resolvido no nível do uso: usa-se um pouco do primeiro ensino, um pouco do segundo e um pouco do terceiro, de acordo com o que se achar adequado.

Eu penso que uma terceira solução surge se coordenarmos a seguinte pergunta: o que é da ordem do Édipo e o que está para além dele? Certamente, quando se institui um para além do Édipo, isso retifica o lugar do Édipo. É isso o que estou fazendo agora quando digo que a metáfora neurótica é uma modalidade de enodamento de real, simbólico e imaginário. Isso não quer dizer que a metáfora neurótica seja a única forma de enodamento.

Do mesmo modo, a psicose da minha paciente é uma psicose extraordinária, do tipo schreberiana, e não uma psicose ordinária. É uma psicose tão legitimamente vinculada ao pai forte quanto a neurose da outra. Ambas são exemplares como neurose e psicose nos moldes da primazia do simbólico e são modalidades de enodamento de real, simbólico e imaginário. Não estou dizendo que a psicose dessa pessoa é o modelo da psicose, pois estou admitindo que uma psicose ordinária seja completamente diferente. Portanto, não estou generalizando o lugar do Édipo, estou circunscrevendo-o e limitando-o, mas

mantendo o valor que ele tem como uma das maneiras do sujeito se arranjar com a equivalência dos registros.

Os registros são equivalentes, mas se a solução é sair por uma metáfora paterna neurótica ou por uma metáfora paterna psicótica a gente cai no regime do que, na primeira clínica, era tomado como universal para qualquer sujeito. Agora não há mais universais do tipo: ou se está na metáfora paterna do lado da neurose, ou se está na metáfora paterna do lado da psicose. Há possibilidade de que não se esteja na metáfora paterna de jeito algum, que tenhamos que pensar os casos pela via da foraclusão generalizada.

Isso não exclui que haja desafios clínicos, mas também não faz desaparecer o que se consegue resolver sem problemas. Eu não tenho grandes dúvidas em poder classificar uma pessoa que é filha de quem é como uma pessoa que tem uma imensa dificuldade com a consistência da função paterna. Esse pai não é um pai tipicamente histérico, daqueles que não dão conta, que são impotentes. O pai dela é daqueles que quase se pode fazê-los equivalente a Deus. Nesse caso, fica muito complicado abrir mão de uma referência tão precisa.

Uma psicose ordinária nos colocaria diante de outros desafios. O primeiro deles é que não conseguiríamos fazer claramente a distinção entre neurose e psicose, tal como o fazemos nos casos que exemplifiquei.

A paciente que tem *Crown* é uma pessoa perfeitamente normal, mas seu sintoma, o modo como ela amarra os três registros, é psicótico. É um sintoma que mutila o corpo. O único índice que apontava um sintoma psíquico para além da doença orgânica é que pacientes dessa doença morrem magros. Depois de anos com a doença e de operações sucessivas, essa paciente continuava gorda. Entre os casos da doença de *Crown*, ela é gorda, o que é incomum.

CP: Sobre o que você disse acerca da natureza do sintoma, eu me lembrei do final do Seminário RSI*, onde Lacan diz que o quarto elo, o da identificação, pode ser simbólico, real ou imaginário.*

TCS: Eu acho isso problemático porque não saberia como situar a identificação pelo lado do real.

CP: Seria o próprio fenômeno psicótico?

TCS: Não sei porque, na psicose, o que é foracluído retorna como elemento simbólico no real.

Da próxima vez, veremos o texto "O real sem lei", que é o último desta série.

Aula 14: 09/10/2002[71]

Tania Coelho dos Santos: Hoje, começaremos a leitura do texto "O real é sem lei"[72], de Jacques-Alain Miller. Muitas das idéias que ele desenvolve aqui já foram tratadas nos textos que lemos anteriormente.

Retomando nossa discussão sobre o último ensino de Lacan, a partir desse texto e com a afirmação de que o "real é sem lei", ocorreu-me remeter ou, pelo menos, indicar que a discussão desse assunto não é uma coisa inteiramente inédita. Quando Luis Alfredo Garcia-Roza falava da pulsão fora do aparato psíquico ou que a pulsão não tem representação, ou mesmo quando Joel Birman opõe a pulsão à linguagem, podemos perceber que, no fundo, a questão é a mesma: os representantes pulsionais e suas ligações. A pulsão fora da representação é a pulsão fora da conexão, mas não pode ser a pulsão fora da inscrição, porque senão seria uma espécie de intensidade pura.

Na verdade, me parece que, aqui neste texto, nós estamos diante dos signos do gozo. O real é sem lei porque, em se tratando do gozo, estamos na ordem dos *signos* e não na dos *significantes*. Os significantes implicam a sujeição às leis da linguagem. Se tomarmos a linguagem no nível desses elementos, se elementizarmos a linguagem, podemos, num certo registro dela, tomá-la como puro signo de gozo sem ligação com outro signo. Quando se faz a ligação, o signo é promovido à significante e, a partir daí, temos uma sintaxe qualquer. Pode ser uma sintaxe cujas leis reproduzam representações puramente imaginárias, ou pode ser uma sintaxe mais complexa em que se mobiliza conjuntos de relações.

Ao ler esse texto, essencialmente, encontrei-me de volta à discussão sobre a pulsão fora da linguagem, a pulsão que não está capturada no aparato psíquico, coisas que me irritaram profundamente numa certa época. De repente, vejo tudo isso aparecer como se fosse uma grande novidade. E talvez o seja de fato, pois, no campo lacaniano, a tendência sempre foi no sentido de valorizar a primazia do simbólico, da linguagem, indicando que, mesmo os signos do gozo, são muito mais o *efeito da precipitação da escrita do campo da fala* do que elementos completamente fora da linguagem.

O fato de tratarmos com o que Freud chamava, através das lembranças encobridoras, os pequenos restos de real, de modo algum nos autorizava a dizer que esses signos não fossem o precipitado do campo da linguagem. Mesmo sob essa ótica, o signo do gozo ou o real não são fora da linguagem, mas fora da sintaxe, fora da ordenação estrutural, são precipitados da linguagem. Se tomarmos o texto "Lituraterre"[73], de Lacan, no qual a escritura é pensada como precipitação da massa fonética, da massa significante, esse "sem lei" do real fica bastante relativizado, uma vez que falamos dos efeitos de precipitação do campo da fala e da linguagem que, embora possam dar lugar a escrituras cujas relações não estão estabelecidas, elas já provém de um lugar em que há relações.

Estamos numa zona problemática. Falamos de um real onde os elementos não têm

[71] Transcrição de Rachel G. Amin F. de Freitas e Rosa Guedes Lopes.

[72] "Le réel est sans loi", publicado originalmente em francês na *Revue de la Cause Freudienne*, n.49 – *L'obscure de la jouissance*, p. 7-19. A versão em português, foi publicada na *Revista Opção Lacaniana*, n.34, out/2002, p.7-16, SP:Eólia. Esse texto é um resumo da lição de 24/01/2001, do curso de Orientação Lacaniana, O lugar e o laço, dado por Jacques-Alain Miller no âmbito do Departamento de Psicanálise de Paris VIII. Ele faz referência a outro texto, publicado na *Revue* n.48, que é um resumo das duas lições precedentes desse mesmo Curso, sob o título "Psicanálise pura, psicanálise aplicada e psicoterapia" (Nota copiada da publicação em português, p.7).

[73] Publicado em Lacan, J. *Autres Écrits*. Paris:Seuil.

relação um com o outro; no entanto, eles são precipitados de um campo onde há relações. Por isso, é muito mais complicado circunscrever esse real que não tem nenhuma lei. Talvez ele tenha uma tendência a uma certa legalidade, uma tendência a se recompor, dada a natureza do elemento. Uma estrutura que foi desmantelada e virou um caos, esse caos era, primariamente, um elemento de uma estrutura ou proveio de um campo estruturado. Se ele era, primariamente, um elemento de uma estrutura ou proveio de um campo estruturado, é muito difícil dizer que não há, potencialmente, uma legalidade nesse campo.

Por isso acho que Miller avança aqui uma outra hipótese - a de que haveria na teoria dos nós, no último ensino de Lacan, alguma coisa que me parece realmente nova: a idéia de uma escritura que não é um precipitado do campo da fala e da linguagem e, aqui, ele evoca o desenho. Miller faz uma equivalência entre o desenho e a manipulação dos nós. Alguma coisa da ordem de um manejo do traço que não depende do *Um* do significante.

Eu quis antecipar esse assunto, porque acho que Miller leva muito tempo para chegar lá e eu acho que as primeiras coisas que ele diz nesse texto não são inteiramente novas para nós.

Miller fala da psicanálise como um saber que, de saída, evita a compreensão, um saber que parte do que não se compreende. Ele diz que isso já está em Freud, nomeado como inconsciente, no qual relações de causa e efeito precisam ser recompostas, reconstituídas, mas que não estão dadas de saída.

A hipótese do inconsciente faz avançar uma ordenação de causas e efeitos num campo em que o que temos, muitas vezes, são fenômenos sem sentido. Estamos familiarizados com o incompreendido e com uma hipótese do inconsciente que visa resgatar algo da ordem de uma inter-relação: não teria havido isso se não tivesse havido aquilo. Isso nos é bastante familiar.

"Estaria eu inclinado a fazer o elogio da besteira, quero dizer, a celebrar que não compreendemos nada? Isso seria verdadeiramente me renegar. Mas, uma vez que se compreendeu tudo, é preciso dar lugar àquilo que nós não compreendemos de modo algum. O pior, se posso dizer assim, é que mesmo disso precisamos dar conta"[74].

Miller nos diz que nós temos que dar as razões, mesmo daquilo que não compreendemos.

Ele situa, então, duas idéias muito importantes para a questão do que é o último ensino de Lacan, ou de que lugar ele, Miller, se propõe a traduzir o que seria da ordem de um último ensino. Não se trata de fazer apologia da besteirada nem a apologia do fora do sentido. Ele afirma que isso seria, simplesmente, se renegar. Ao invés disso, ele propõe que, mesmo quando tenhamos compreendido suficientemente um certo assunto, é preciso que, mesmo assim, deixemos lugar para o que não se compreende. A incompreensão é situada no campo do que se compreende e, por outro lado, uma vez situado o que não se compreende, mesmo assim é preciso que se dê a razão do que não se entende.

Lícia Marques: Mas isso não foi o que fez Lacan quando falou do real enquanto o que escapa, no sentido mais conhecido. Um sentido que parece anteceder a esse que Miller está trazendo.

TCS: Antecede.

LM: Mas quando eu li o texto e agora, te ouvindo falar, fui remetida a esse real.

TCS: Exatamente. Miller introduz dessa maneira. A posição dele, a maneira como ele introduz o texto é exatamente essa: "Da última vez, eu me dispus a fazê-los compreender esse enunciado: o real é sem lei". Ele começa pela questão do

[74] Tradução livre de Tania C. dos Santos, a partir do original, p.7.

"compreender", do que se trata, do que se compreende e do que não se compreende, e de qual a relação que existe entre eles. Por isso, ele acrescenta que, daquilo que não se compreende, ainda assim, é preciso dar as razões. Em seguida, ele faz uma longa retomada do aparelho freudiano mostrando que o que Lacan fez, essencialmente, foi retomar os conceitos freudianos, traduzi-los numa nova língua, produzir, praticamente, uma nova tópica, uma nova linguagem.

E o que esse movimento de Lacan produziu?

Uma vez que repetimos esse aparelho conceitual numa linguagem nova, como Lacan o fez, começamos a perceber o artifício, a natureza do aparelho como artifício, como elucubração. O percurso lacaniano de retomada dos conceitos freudianos produziu um efeito de tradução, de sistematização, de enxugamento, de matemização. Formalizou-se algo que, desse modo, fez aparecer, ainda mais claramente, seu caráter, sua natureza de artifício ou de elucubração.

A partir daí, Miller diz que é desse lugar - e aqui retomamos a questão da compreensão e do incompreendido -, que foi do momento em que se levou a compreensão às ultimas conseqüências (e foi o que Lacan fez ao formalizar os conceitos freudianos), que isso deixou lugar ao incompreendido. Afinal, do que se trata? Qual é, efetivamente, a natureza desse aparelho? Quando ele aparece como um artifício, começamos a assistir ao que Miller aponta como o último ensino de Lacan, ou seja, um movimento de desaprender Freud.

"A reserva e o respeito que eu, por minha parte, sempre mantive em relação ao último ensino de Lacan decorre disso. Não se trata de uma questão de manipulação de nós que se praticaria tranqüilamente, sempre com novas configurações a oferecer, algumas complexas".

"Mas o que é a complexidade? É mais propriamente a simplicidade radical disso de que se trata, que é de natureza a fazer com que, para isso, a gente se prepare" (p.8).

"O que aparece na complexidade é a simplicidade radical do que se trata no fazer analítico, para o qual precisamos nos preparar. Em que sentido? No sentido de tomar a psicanálise da perspectiva que foi a de Lacan, ou seja, uma perspectiva que exige desaprender, se desembaraçar do que faz nosso assentamento, nossa ancoragem de praticante da psicanálise. Não importa de que modo entramos nessa prática, seja como analista supostamente analisado, ou seja, como analisando. É essa simplicidade que Miller tenta comunicar, e na sua radicalidade".

"Esse aparelho freudiano vai, para nós, de par com a prática, a organiza, a estrutura, nos permite pensar e permite igualmente ao analisando encontrar-se nela e entrar em seus propósitos. Esse aparelho brotou como uma flor no terreno da prática. Na verdade, essa flor é muito mais uma selva. Foi isso que empurrou Lacan, o Lacan que ensinamos, a forjar um segundo aparelho" (p.8).

Miller retoma, então, a questão da nova língua, a questão da operação de tradução, de como Lacan transformou os conceitos freudianos, que eram muito mais uma selva, em jardins à francesa, absolutamente simétricos e arrumados, no movimento de formalização que já comentamos.

Sobre essa tradução, que conhecemos muito bem, Miller diz que Lacan se vangloriou de tê-la feito, isto é, de ter transformado a selva em jardins à francesa. Ele o exprime em 1972, no texto "L'étourdit", um pouquinho antes de se lançar em seu último ensino que vai além da tradução de Freud.

A partir daí, nada de jardins à francesa! Lacan vai numa direção que é preciso nomear. Então, podemos fixar o começo

do seu último ensino, para tomarmos uma delimitação cômoda, na conferência de 1974, "*La troisième*". Esse último ensino segue-se distribuído nos Seminários: *RSI*, *O sinthoma*, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, *Le moment de conclure*, e, finalmente, *Dissolution* (p.8).

Esses seminários são centrados sobre o nó borromeano (p.9).

Na verdade, é isso que nos interessa.

"Esses seminários são centrados no nó borromeano, o qual, como vocês devem ter notado, me abstive de trazer comigo", declara Miller. Ele prossegue chamando nossa atenção para uma disciplina que podemos considerar ser inspirada por aquela à qual Lacan se obriga, em seu escrito "*L'étourdit*": a de evocar figuras topológicas sem jamais desenhar nenhuma delas, mas tentando enfatizar as relações, os laços dos quais se trata, no discurso (p.9).

Então nos apresenta uma concepção dos nós como alguma coisa que é perfeitamente traduzível na linguagem do discurso comum.

"Esse último ensino de Lacan assim enquadrado, carece de um escrito que fixaria o seu sentido e precisaria o seu alcance" (p.9).

Vemos aí dois pontos delicados.

Se esses nós podem ser efetivamente traduzidos no discurso, como dizer que eles não estariam submetidos à primazia do simbólico? Esse é um primeiro ponto. Um desenho, uma modalidade de escritura dessa ordem, em tese, poderia ser pensado como escapando à possibilidade de ser dita. A arte moderna está aí para nos colocar diante da situação de nós a olharmos, mas não temos o que dizer dela. Aponta que Lacan pode prescindir dos nós. Pessoalmente, eu sempre achei isso, assim como sempre acreditei que a primazia era a do simbólico e tenho dificuldade de pensar que possa não ser ou que tenhamos uma outra coisa, alguma outra possibilidade que não passe por aí. Eu sempre acreditei que não precisássemos fazer nozinhos para transmitir alguma coisa. Do mesmo modo, eu também resisto à colocação de matemas nos quadros negros porque acho que eu posso dizer do que se trata sobre aquilo que, geralmente, se grafaria, por exemplo, como *$* ou *A*, e dizer me obriga a falar do que efetivamente se trata. Normalmente, eu faço melhor quando digo do que quando grafo uma letrinha, pois a letrinha supõe que todos estão me entendendo, enquanto o ato de dizer me obriga a desenvolver, a explicitar de que se trata.

Quando, então, Miller fala da possibilidade de tradução do nó em discurso, isso me causou um certo espanto que achei que isso tinha que ser notado. A topologia borromeana e a fala ou discurso são equivalentes se podem traduzir-se mutuamente.

O segundo ponto é o seguinte: não há um escrito que fixe o sentido do último ensino de Lacan, do mesmo modo como os *Escritos* servem de baliza para a leitura dos primeiros seminários. Sabemos que a palavra oral deixa uma série de coisas na ambigüidade, enquanto o escrito fixa o sentido.

Se não há um escrito que fixe o sentido do último ensino de Lacan, isso me parece coerente com a ausência da primazia do simbólico. O sentido não aparece fixado ao simbólico, mas na dependência das configurações, dos usos ou dos desdobramentos que se possa fazer. No que se refere ao último ensino de Lacan, nós não temos uma bula, como temos em relação ao primeiro, em relação à qual podemos discutir quando os conceitos estão sendo bem ou mal utilizados. Quanto ao último ensino, estamos muito mais à deriva e isso me parece coerente com a idéia de último ensino.

Miller prossegue dizendo que é sem dúvida essa abertura, esse aparente inacabamento, que nos permite, inclusive, cernir em quê ele visa o nosso momento atual e antecipa

o que é o dia de hoje. Ao mesmo tempo, nessa atualidade onde a psicanálise pura e a aplicada estão numa relação menos nítida do que outrora, esse último ensino, aberto, talvez seja de natureza a nos socorrer.

Ele retoma, então, a questão da tradução de Freud. "Trata-se, para dizê-lo rapidamente, de uma exploração da psicanálise como impossível. Seja qual for o fio que se possa tentar extrair da massa deste último ensino, se é conduzido a essa definição da psicanálise como impossível, mas ao mesmo tempo essa exploração é suportada por uma prática que surge, por isso mesmo, cada vez mais real". Essa exploração, mesmo se Lacan deixou de formulá-la nesses termos, passado o tempo, nos autoriza essa audácia: ela vai além de Freud (p.8, versão em português).

Até o momento, o ensino de Lacan pôde ser considerado por ele, Miller, que é quem fixa o sentido dos seminários de Lacan, como uma tradução de Freud. E é desse modo que se manipula esse ensino, fazendo vai e vem no Freud, de Freud a Lacan, de Lacan a Freud. Nós o lemos de modo duplo, articulando um e outro. Distinguimos as pontuações com respeito às quais prestamos homenagem a Lacan.

"A foraclusão, por exemplo - tradução do termo *Verwerfung*, chamando mais a atenção do que a palavra rejeição -, é uma pontuação do texto de Freud que responde a uma exigência de rigor lógico. Se em Freud isolamos o mecanismo princeps da neurose, que se chama recalcamento, e aquele da perversão que chamamos de desmentido, não há mais razão para que não façamos o mesmo para a psicose e que não possamos selecionar o termo que designará melhor o mecanismo em questão". E foi isso que Lacan fez.

"O traço unário, que permite a Lacan significantizar a identificação, é igualmente inscrito no registro da pontuação, e a castração é também um termo resgatado de Freud, após ter sido minorado, engolfado pelos comentadores de Freud que precederam Lacan"[75]. Esse termo ficou subjugado pela importância que outros termos adquiriram e acabou desmerecido.

"Da mesma maneira, o *eu* (*moi*), pivô da experiência analítica no momento em que Lacan se pôs a traduzir Freud, é ainda uma pontuação do [texto] "Sobre o narcisismo uma introdução", que lhe permite construir seu segundo aparelho".

Na medida em que Lacan faz a diferença entre o *moi* e o *sujet*, ele introduz uma pontuação no texto freudiano sobre o narcisismo, uma distinção entre o sujeito do inconsciente e o eu narcísico, distinção que não há em Freud. Muito pelo contrário, ao final da sua obra, Freud esforça-se para dizer que o eu é, simultaneamente, uma imagem e se enraíza no Isso. A palavra *Ich* tem para Freud os dois sentidos: o *Eu*: como sede das defesas e o *Eu* como suporte das pulsões, como carro chefe das pulsões quando ele se enraíza no Isso. Com Lacan, temos uma pontuação do narcisismo que aponta essa distinção.

Liliam Nobre: O que significa você dizer que o traço unário serve para significantizar?

TCS: A identificação, em Freud, é um processo cuja natureza é bastante enigmática – ele fala em identificação com base no laço oral, em identificação histérica... Significantizar a identificação é elevá-la à natureza do simbólico. Com o traço unário, Lacan toma a identificação pela via do traço simbólico, pela via da sua relação com a fala.

LM: Mas só haveria essa identificação?

TCS: A identificação primordial constitutiva do sujeito é uma identificação ao significante.

LM: Mas existe outra, imaginaria.

TCS: Mas aí se trata de modalizações da identificação. Lacan promove o traço

[75] Tradução livre de Tania C. dos Santos, páginas 8 e 9, do original.

unário à condição de única identificação possível.

LM: Zizek, em um de seus livros, faz uma diferença entre a identificação simbólica e a imaginária. Ele faz uma ressalva no que diz respeito à identificação simbólica, dizendo que essa é constitutiva, constituinte. Ele se diz teoricamente apoiado em Lacan falando de duas identificações.

TCS: Duas não existem. Existe a identificação. Lacan promove a expressão *Einziger Zug* – traço unário isolado -, que ele encontra no texto "Psicologia de massas", à condição de identificação propriamente dita. O que temos depois são discussões sobre modalizações da identificação. O conceito de identificação é simbólico, a matriz identificatória é simbólica. Fora disso, trata-se de legume!

Se não podemos pensar as outras modalizações da identificação sem essa, é porque essa é a matriz. Então, o que são as outras? São modalidades. Podemos falar da queda da identificação no imaginário, mas a primazia é do simbólico. Nesse momento do pensamento de Lacan, mesmo que ele não tenha começado de uma forma tão radical, o seu ensino descreve um movimento de tendência à radicalização da primazia do simbólico.

Miller descreve muito bem isso em seu texto "Os seis paradigmas do gozo", apontando como, num certo momento, até podemos ver a questão da identificação imaginária e do simbólico. Mas ele observa como, progressivamente, Lacan tende a significantizar tudo, reabsorvendo, inclusive, todo o imaginário no simbólico.

Essa é uma pontuação muito precisa de Miller. Ele aponta que Lacan começa discretamente numa posição em que não saberíamos dizer ao certo qual é a relação de uma identificação com a outra. Aparentemente, é como se tivéssemos duas matrizes identificatórias. No entanto, Lacan vai, progressivamente, tornando mais claro que a matriz identificatória é a simbólica.

LM: Mas isso ainda não está completamente claro, por exemplo, num texto como o do "Estádio do Espelho", de Lacan, ou já?

TCS: Como Lacan se reinterpreta o tempo todo e como temos três versões do "Estádio do espelho", é preciso que, primeiramente, identifiquemos qual das três versões estamos nos referindo. E ainda mais. O que fazemos, então, com a pontuação feita no *Seminário 10,* na qual Lacan diz nunca ter afirmado que a relação do sujeito com a imagem era uma relação direta? Ali, ele afirma que sempre mostrou que a relação do sujeito com sua imagem dependia do olhar do Outro, vez que é somente numa relação triangulada que essa imagem pode se situar.

LM: Nesse sentido, já podemos enxergar alguma coisa...

TCS: O primado: da imagem se constrói a partir do reflexo do olhar do Outro[...].

LM: Podemos, então, ler isso desde o primeiro texto.

TCS: Somente segundo Lacan.

A questão do que podemos ou não ler é, talvez, uma das mais delicadas que tenhamos que gerenciar.

Por que? Assim como Freud fundou a IPA, a fim de garantir os direitos de propriedade da sua família sobre sua obra e sobre como ela deveria ser lida - bem ou mal feito, eles achavam que estavam gerenciando a herança freudiana -, a família Lacan fez a mesma coisa. Delegou ao genro os direitos de propriedade sobre a interpretação de sua obra. Não pretendo considerar a questão de saber se Miller é ou não é o melhor leitor de Lacan. Nós temos aqui um problema de direitos autorais, de propriedade. Pessoalmente, vocês sabem, sempre considerei Miller um co-autor de Lacan. No próprio Lacan encontramos esse tipo de revisão, independente de Miller. Tenho o *Seminário livro 10: a angústia,* numa versão não estabelecida por Miller, onde encontramos o traço da fala de Lacan desmentindo que em algum momento ele

tenha situado o imaginário fora da dependência do simbólico. No *Seminário 17*, estabelecido por Miller, Lacan afirma que nunca falou do pai senão como metáfora. Em diversos momentos vemos Lacan desacreditando uma teoria do imaginário independente do simbólico ou uma autonomia do imaginário em relação ao simbólico.

Fora isso, a leitura de Miller é nitidamente uma leitura onde o que prevalece é a dominância do simbólico. Mesmo em relação ao último ensino, ele está fazendo um enorme esforço de elucidação desse tal "último ensino". Enquanto isso, temos gente fazendo nozinhos de barbante, fazendo uma clínica quase dadaísta de tão precária do ponto de vista do exercício da interpretação, do exercício da palavra, do exercício da tal primazia do simbólico.

Sua questão, portanto, é delicadíssima. O que podemos ou não? Quem pode?. Eu parto do pressuposto que eu não posso.

Ana Paula Sartori: Eu queria entender uma coisa. Quando dizemos que o real é sem lei, isso quer dizer que ele não está submetido à lei do simbólico, mas o nó borromeano está!

TCS: Você diria que o nó é, necessariamente, presidido pela primazia do simbólico?

APS: Não que ele seja presidido, mas o simbólico está ali.

TCS: Uma coisa é o simbólico estar ali, Outra, é o simbólico ter a presidência. Na neurose o simbólico tem a presidência. A amarração borromeana na neurose depende de um quatro laço que é o Nome-do-Pai. Não há discussão quanto a isso. Mas, você tem razão na sua pergunta porque eu já encontrei frases – em francês, óbvio, pois para que chame a minha atenção não seriam em português, uma vez que é a turma de lá que estuda e leva isso a sério - distinguindo uma amarração borromeana de uma amarração não borromeana. Frases assim, somente consideram como amarração borromeana aquela onde a presidência é do Nome-do-Pai. Então, outras amarrações são possíveis! Mas, nessas frases, a propriedade borromeana fica associada ao Nome-do-Pai. Se você disser que a propriedade borromeana depende da primazia do simbólico, nós vamos voltar ao ponto de partida.

Rosa Guedes: Para Lacan, no Seminário RSI, a "propriedade borromeana" é caracterizada pelo fato de que quando um dos elos do nó se solta todos os outros também se soltam. Ele não diz se é real, simbólico ou imaginário.

TCS: Sim, mas se você me provar que só existe essa tal propriedade (onde um se solta e os outros se desatam por conseqüência), quando o quarto nó for simbólico, estamos enrascados. Você está pegando apenas uma frase de Lacan, não sei se há outras e quais exemplos ele utiliza. Eu não conheço esse assunto. Mas, como estou atenta a esse problema de pensar o sujeito sem a primazia do simbólico, tenho estudado com interesse alguns termos como: foraclusão generalizada, elementização, os registros RSI tomados como equivalentes entre si. Se esses novos termos apontam para o declínio da primazia do simbólico, como se pode afirmar que só há propriedade borromeana quando o quatro nó é o simbólico? O que quer dizer isso? Eu não sei. Em princípio, parece-me contraditório. Entretanto, eu encontrei isso em textos do Campo Freudiano, do Instituto do Campo Freudiano, com apresentações clínicas, em coletâneas dirigidas por Miller! Uma leitura atenta deixa muitas coisas ainda por resolver. Eu confesso que não estou à vontade nesse assunto, não.

LN: Ainda com relação ao imaginário, o "significantizar a identificação" seria a mesma coisa que a identificação regressiva faz?

TCS: Regressiva? Porque regressiva?

LN: Freud fala no texto "Psicologia das massas" que...

TCS: Ah, sim, é um dos nomes que ele dá. Regressiva no sentido formal, que seria a identificação reduzida a uma abstração.

Seria uma regressão do imaginário ao simbólico, uma elementização simbólica da identificação. Lacan promove isso à dimensão de que só há identificação a partir da instauração desse traço.

LM: Em que seminário Lacan faz isso?

TCS: No *Seminário 9: a identificação*, um seminário dedicado inteiramente à identificação e que ainda não foi estabelecido.

Miller descreve aqui, nesse texto, três momentos das pontuações de Lacan, chamando a atenção para o movimento que vai da tradução ao mais além. Um ponto me interessou. Miller estabeleceu o primeiro Lacan argumentando o tempo todo que Lacan traduzia Freud. Hoje ele diz que traduzir implicou em ir mais além. O que vemos aí? Que há um passo de Miller na sua releitura de Lacan. Hoje ele percebe ter sustentado que se tratava de um movimento de tradução que produziu um mais além.

Maria Cristina Antunes: Na própria tradução já haveria um mais além. Nesse sentido, até que ponto a idéia de tradução foi uma idéia de legitimar os traços novos que Lacan introduziu, para produzir um mais além que permitisse que eles fossem aceitos junto à comunidade analítica? Isso é uma tradução de Freud, mas, na tradução, inventa-se.

TCS: Tenho a impressão de que ele não sabia disso. Acho que ele entendeu que era uma tradução e a estabeleceu. Mas foi uma tradução no sentido milleriano, uma "epistemologização". Lacan "epistemologizou" Freud. Não há em Freud um rigor epistemológico como Lacan teria praticado e, naturalmente, se formos razoáveis, não há em Lacan tanto rigor epistemológico quanto o que encontramos na leitura de Miller.

MCA: Eu pensei nisso no sentido rápido que tomamos. Dizemos, muito facilmente, Freud-Lacan, Freud-Lacan, Freud-Lacan, quase sem nos darmos conta de que é preciso fazer uma mediação para passarmos de Freud a Lacan. É preciso saber quais as mediações necessárias para juntarmos Freud e Lacan. Esse Freud-Lacan talvez tenha sido a primeira idéia da tradução sem que nisso estivesse envolvido um verdadeiro trabalho de Freud a Lacan, e não Freud-Lacan, que se preocupasse em saber quais as medições entre os dois textos para podermos aproximá-los ou conectá-los.

TCS: Na ausência disso, parece que sempre ocorreu a prática da religião lacaniana, que caracateriza-se por "não se querer saber muito bem" o que Lacan introduziu de novo e que produz como diferença em relação a Freud.

Miller prossegue seu texto falando das pontuações de Roma, chamando a atenção sobre o fato de que Lacan começa pontuando a função da fala como único operador da prática analítica - a função da fala enquanto suportada pelo campo da linguagem (p.10).

Ele diz que é a isso que o texto de Lacan, "*La troisième",* responde inaugurando o ultimo ensino.

Na primeira vez, Lacan pontua a fala em Roma. Na terceira vez, também em Roma, ele inaugura uma outra coisa, um novo regime de pensamento, com respeito à psicanálise. Segundo Miller, isso talvez explique o fato de que, na segunda vez em que Lacan falou em Roma, ele preparou um pequeno escrito cujo título era "Razão de um fracasso. "*La troisième*" é, de certa maneira, uma espécie de retorno do fracasso da primeira registrado na segunda".

Há, na segunda conferência, o registro de um fracasso, cujas razões são, efetivamente, retomadas em "A terceira" - fracasso do campo da fala e da linguagem.

A partir daqui, Miller retoma o que já sabemos, ou seja, Lacan faz todo um percurso a partir de seu primeiro ensino, cujo grande mérito é ter sido feito em diferentes níveis: quanto à questão do objeto, quanto à questão dos afetos, quanto à questão das identificações. Trata-se de

uma repartição do que é do Real, do que é do Simbólico e do que é do Imaginário. Essa grade – real, simbólico e imaginário -, essa tríade, foi o que permitiu traduzir Freud em uma nova língua distinguindo em cada tema, no ensino freudiano, os elementos que são do campo do real, do campo do simbólico e do imaginário. Isso é feito produzindo, de uma certa maneira, três conjuntos: os elementos do real, os do simbólico e os do imaginário. Produzindo, portanto, uma ordenação.

O que define, então, esses conjuntos?

Miller afirma que seria suficiente dizer que o R é sempre o que é da ordem do dado e que tem um certo valor de coisa bruta.

Atenção! Miller diz "*valor* de coisa bruta" e não simplesmente "coisa bruta". Coisa bruta não existe em lugar nenhum! Voltamos à questão dos signos do gozo. Mesmo admitindo que tenhamos inscrições primordiais, significantes primordiais ou alguma coisa que não é nem significante, mas signos primordiais, o valor de bruto é concedido numa certa repartição onde se nomeia algo como bruto, outra coisa como imaginária e uma outra como simbólica. Essa distinção é sempre em relação a alguma coisa e não "em si", uma vez que não temos "dado bruto" em lugar algum.

"R é sempre aquilo que é da ordem do dado, que tem um certo valor bruto; I é aquilo que é representado, a representação sendo concebida então como imagem, e S é aquilo que está articulado e estruturado como uma linguagem"[76].

O que é representado tem estatuto de imagem e o que é organizado estruturado, que obedece a uma legalidade, é o que tem estatuto de simbólico. Então, não basta estar representado para que digamos que esteja simbolizado. Estar simbolizado é estar inscrito numa ordem, numa relação que pode se estabelecer qual é a partir de outros elementos.

"O movimento de tradução de Lacan vai sempre na direção do simbólico", isto é, do dado bruto à representação e à inserção da representação no simbólico.

Miller aponta que o essencial do que Freud e seus seguidores colheram está no imaginário. A via real do sonho indica, suficientemente, que a reserva essencial está do lado do imaginário que, com Lacan, foi transportada para o simbólico. O ensino de Lacan, então, procede de modo a conduzir a reserva de termos imaginários e mostrar que eles têm um correlato no simbólico.

O ensino de Lacan procede assim: toma a reserva imaginaria e mostra como ela tem um correlato simbólico. Eu fiquei embatucada com essa frase, observando que é aqui que nós tropeçamos.

O que é imaginário é a regressão do simbólico ao imaginário, ou temos que pensar cronologicamente: primeiro é real, depois se representa e depois se simboliza?

Vocês compreendem?

Se nosso modo de raciocínio for do tipo: primeiro é o real, depois é o imaginário e, depois, o simbólico, isso instaura uma ordenação onde supomos a existência de um real bruto de saída.

Se formos estruturalistas e partirmos dos três registros, o que teremos será uma distribuição dos elementos na qual não há antecedência de um sobre o outro. Os três estão lá.

No entanto, por outro lado, uma vez que só se pode fazer isso a partir do simbólico, automaticamente está implicada a concessão de uma primazia ao simbólico. Se fazemos ciência, epistemologia e teoria, já estamos concedendo a primazia ao simbólico. Não há como fugir disso.

Desse modo, tudo o que tem estatuto imaginário apresenta muito mais uma dimensão de um "mau" simbólico, do que de um "fora" do simbólico. Trata-se de um lugar onde o simbólico está oculto, onde é preciso elevar a reserva imaginária à

[76] Tradução livre a partir do original, de Tania C. dos Santos, p.11.

dimensão simbólica, ou melhor, onde é preciso resgatar, recuperar o que há de simbólico no imaginário.

É exatamente isso o que fazemos na clínica analítica. O sujeito chega com um sonho, com um sintoma e nós supomos que tanto o sonho quanto o sintoma são estruturados como uma linguagem. Portanto, o tempo todo, nós supomos a primazia do simbólico, de modo que tendemos a tratar o campo da representação e da imagem como um campo subordinado à linguagem, ao simbólico. Tratamos o imaginário como subordinado ao simbólico.

Prosseguindo sobre o transporte feito por Lacan dos elementos imaginários para o campo do simbólico, Miller toma o exemplo da abordagem da transferência, dizendo que havia uma abordagem imaginária da transferência que foi elevada por Lacan ao simbólico, enquanto suposição de saber. Lacan retirou a transferência do campo do amor, do campo da afetividade. Outro exemplo é o fantasma que é, certamente, imaginário, mas seu estatuto de fantasma faz dele um elemento do simbólico.

Esse transporte dos termos imaginários em direção ao simbólico, que nós chamamos de simbolização, significantização, é suposto refletir teoricamente aquilo que já é do campo da prática. Nós fazemos na teoria aquilo que supomos ser a própria prática analítica. Não cabe aqui nenhuma discussão epistemológica do tipo "por que esse método e não outro?", uma vez que esse método é clínico, uma vez que esse é o método interpretativo desde Freud.

É a partir deste ponto que Miller começa discutir o que seria a dissolução dos conceitos freudianos, ou seja, o caminho que vai da tradução à dissolução. Ele aborda essa questão já tendo indicado anteriormente que hoje ele vê que a própria tradução já introduzia um principio de dissolução ou de "desaprendizado".

No entanto, neste ponto, Miller fala de uma dissolução muito mais radical que apareceria no último ensino, quando seriam levadas a cabo as razões do fracasso do campo da fala e da linguagem. É o que chamamos de clínica do real ou clínica do gozo.

Se, antes, tínhamos claro que fazer psicanálise era tratar o real e o imaginário pelo simbólico, agora fazer psicanálise é tratar de se encarregar daquilo que não vai, do que não dá certo e, desse modo, refazer o caminho.

LM: Queria falar de uma coisa que ouvi e que ficou sem sentido para mim. Romildo falava ontem de algo que eu não entendi direito, mas no qual estou pensando agora, ao te ouvir. Ele dizia que Freud trabalhava introduzindo uma necessidade onde o sujeito trazia uma contingência. Foi isso o que eu não entendi muito bem, mas agora eu acho que ele falava no sentido de fornecer interpretação para o sofrimento do sujeito – "você está sofrendo disso, disso e disso, por isso, por aquilo, etc.", no sentido de estabelecer uma relação necessária entre uma coisa e outra. E que, hoje em dia, para os sujeito não freudianos que chegam aos consultórios, tratar-se-ia do caminho contrário: o sujeito chega com um quadro da ordem de uma necessidade, do tipo "Eu estou assim e ponto. Minha cabeça dói e isso não tem explicação". O melhor exemplo disso talvez fosse o de um toxicômano que diz que cheira pó porque o corpo precisa. É o corpo que precisa. É o corpo que está pedindo e ponto. Nesses caso, parece difícil catar um sujeito ali...

TCS: E aí você teria que introduzir a contingência?!?

LM: Eu não sei o que ele quis dizer, exatamente, com isso.

TCS: Eu acho que o problema desse raciocínio é que nele está faltando um monte de coisas.

Primeiro: a prática da psicanálise inaugura-se num campo marcado pela ciência. Os pacientes só chegavam ao consultório de Freud ou de qualquer outro psicanalista graças ao prestígio da medicina. O que você chamou de contingência, ou seja, o

sintoma neurótico, é muito mais uma produção situada entre uma sujeição às regras do discurso cientifico da medicina e algo que escapa. Naquele tempo, o sujeito chegava, por exemplo, queixando-se de sua perna enrijecida, convencido que tinha um problema médico. Por essa mesma razão, eu já não diria que o que ele trazia era uma contingência. Era a escuta de Freud que introduzia uma contingência onde o sujeito trazia uma necessidade ao se queixar de um sintoma que ele acreditava ser real. Era Freud quem dizia que existia uma razão naquele sintoma, mas uma razão de outra ordem. Ele introduziu, com a hipótese do inconsciente, *uma nova necessidade*, *uma outra necessidade,* uma ordem de razões inteiramente novas. Era como se Freud dissesse: "eu concordo que exista uma necessidade nisso, mas não essa que você atribuiu". Porque? Porque há um ponto de contingência no sintoma neurótico: o sintoma neurótico não concorda com as razões anátomo-patológicas. O paciente não sabe disso. Aquele que se queixa não sabe disso.

Vamos ao toxicômano, então. O toxicômano é uma produção da sociedade psico-farmacológica. Mais uma vez, eu não vejo como desvencilhar o sintoma daquilo que a cultura promove de várias formas –o consumo, o cartão de crédito, as toxicomanias. Respeitadas as diferenças entre essas formas, estamos no domínio de uma sociedade capitalista onde há, ainda, a prevalência dos discursos cientifico e médico. Há exemplos diários dessa dominância nas notícias publicadas nos jornais. Num dia a cafeína faz mal, no outro dia, faz bem. O Caderno da Família, do Jornal *O Globo*, que sai aos domingos, é hipocondríaco!

LM: Ele também tratou disso. Algumas pessoas fizeram comentários parecidos com esses que você está fazendo. Mas ele dizia que nesse sujeito que se queixava da perna, era de fato da perna que se tratava, pois esse sujeito não chegava dividido. Aqueles sujeitos aceitavam melhor esse tipo de intervenção...

TCS: ...em que se diz que a razão não é essa, mas outra. Trata-se do mesmo no exemplo da paciente para quem eu disse que a diarréia daquele dia não era proveniente de sua doença, mas da análise.

LM: Foi por isso que eu disse que o exemplo de sua paciente não era o que se encaixava melhor, porque era uma paciente freudiana. Ele falava de um sujeito que, simplesmente, nem dá espaço para que uma intervenção desse tipo seja feita. Ela cai no vazio, não tem retorno, não faz pensar, não angustia, não divide, não equivoca. Simplesmente não faz efeito.

TCS: Tudo bem, mas nada disso é da ordem da necessidade por oposição à contingência..Porque nós estamos falando de um contemporâneo em que o discurso da ciência avançou e aprofundou-se de modo a produzir um fenômeno tal como a psico-farmacologia. Isso vai, par e passo, com uma sociedade que avança na direção do gozo, ou seja, na produção de *gadgets* de consumo. Os sujeitos produzidos por essa cultura funcionam muito mais no registro da demanda de um objeto que aplaque a exigência pulsional, do que na demanda de um saber endereçado ao médico como acontecia antes. O paciente do século passado procurava um médico suposto saber, por exemplo, para tratar de sua perna.

O que estamos dizendo é que, contemporaneamente, houve um rebaixamento do valor do saber. E, nesse sentido, seja o saber da medicina ou o da psicanálise, o sujeito não quer saber, quer gozar, quer um objeto que aplaque a demanda. Ele prescindirá, de bom grado, do médico se puder encontrar o remédio na Internet.

Dito dessa maneira, eu compreendo melhor o que você está falando. Estamos discutindo o estatuto do saber no contemporâneo. Que valor tem o saber no contemporâneo?

LM: Ele se perguntava como esse sujeito chega no consultório e o que ele está fazendo lá. Muitos chegam porque alguém mandou. Quanto à suposição de saber, eles são igual à zero.

TCS: Aparentemente. Nós vivemos numa cultura em que, cada vez mais, se quer menos saber e mais gozar. O sujeito quer ter a sua demanda atendida.

LM: Partindo desse ponto, qual seria o encaminhamento a ser feito pelo psicanalista para um tratamento que começa dessa maneira?

TCS: Vou te dizer o mesmo que disse ontem, em resposta a uma pergunta que me fizeram na Universidade Estácio de Sá. Perguntaram-me o seguinte: se o imperativo contemporâneo é um imperativo de gozo, o que é que pode barrar esse sujeito? Eu respondi que o que pode barrar esse sujeito é o próprio imperativo que veicula uma exigência impossível.

Agora eu vou responder à você: *quem é o analista que diz que esse paciente não supõe saber*?

O imperativo de gozar veicula um mandamento impossível, sempre que o sujeito vem e, vindo, fala. O simples fato de que alguém procure um dispositivo qualquer, se o sujeito consegue chegar àquele espaço, a sua entrada ali já equivale a um dito. Ou seja, ele já está, de saída, afirmando "eu não gozo tanto quanto deveria" ou "o gozo que eu alcanço não está altura do que procuro".

Quem pode dividir esse sujeito é a palavra do analista!

Eu me lembro de uma paciente que me contava sobre suas aventuras sexuais pelas termas do Rio de Janeiro. Um dia, depois de contar uma montanha de histórias, ela me diz: todo mundo gosta de ouvir meus casos, você não se interessa porque tem um superego do tamanho de um bonde. Nesse dia eu pude dizer a ela: "Que coisa interessante, uma pessoa com muito mais experiência sexual do que eu - aliás, você é imbatível -, como é que pode ter uma ingenuidade tão grande em relação a um ponto tão delicado? Quem disse que todo mundo goza da mesma maneira?"

O que eu disse a ela era que o gozo é impossível. Nem que alguém passe seu tempo amontoando histórias que narram como aquele sujeito "não precisa" de análise porque ele "faz e acontece", por que ele faz tudo o que os "reprimidos" nunca ousam fazer, ainda assim, o gozo é impossível.

A entrada de um sujeito desses em um consultório já é a metade da conversa. O próximo passo é saber como é que vamos dizer isso a ele, como é que vamos dividi-lo, uma vez que, pelo simples fato de que ele entrou ali, isso não será sem conseqüências, eu espero.

Eu diria: um tipo de sujeito vem pela suposição de saber e um outro tipo vem pelo testemunho do fracasso do gozo. Então, a escuta precisa estar atenta para uma outra coisa. A questão é a escuta.

Ana Paula: Quer dizer, é o valor que um analista dá ao saber.

TCS: Claro. De que lugar escutamos?De que lugar analisamos? Trata-se do estatuto do gozo.

Vanda Almeida: Isso retorna ao que você falou no início: é preciso que se acredite no inconsciente.

TCS: Sim e eu sempre vou bater nessa tecla. É um fato que a cultura rebaixou o gozo, que o nosso saber é arbitrário em relação ao real, que o real é sem lei e, por isso, não há porque supor saber ao real; sabemos que aquele que vinha supondo saber a Freud era um tolo e continua sendo. Sabemos de tudo isso. Nós não somos tolos, então, temos noção de que nosso saber é artificial e inventado, pois é... Mesmo assim, é com ele que operamos.

RGL: A psicanálise pode ser uma invenção, sim, mas é uma invenção que produz conseqüências e efeitos sérios. Se os analistas não puderem testemunhar isso... Quem poderá?

TCS: Acho que Rosa está dizendo é que os analistas precisam poder testemunhar a

potência da invenção do aparelho freudiano!

É interessante esse movimento de dissolução dos conceitos que Miller aponta nesse texto. Nós temos que nos dar conta de que a suposição de saber é um artifício. Será que se você souber que ela é um artifício, ainda assim você sustentaria seu valor de verdade?

Para mim, ser analista é sustentar o valor de verdade de algo já descortinado para ele como um artifício. É saber que isso não vale nada, que é pura invenção e, ainda assim, sustentar que é com isso que ele opera. Para mim trata-se de um teste: o teste da resistência do analista diante do mal estar de saber que o seu saber é inventado, que não é garantido.

Um psicanalista é alguém que conhece a tradição. É alguém que é da tradição, seja lá qual for o lugar de onde ele esteja falando, seja numa instituição da IPA ou numa da AMP. Qual é a tradição da psicanálise? Sigmund Freud, Melanie Klein, Anna Freud, Karl Abrahan, Sándor Ferenczi, Jacques Lacan, etc... Quem é da tradição, certamente, atravessou um estudo sobre as grandes contribuições no campo da psicanálise que deixaram um lastro, um depósito desse saber.

Se nas experiências de análise - seja como analisando ou como analista -, percebemos que algumas coisas valem mais do que outras, ao fim e ao cabo, elas devem ter servido para mostrar que boa parte disso é elucubração de saber, que o real é efetivamente sem lei, que o real, num certo sentido, não se reduz às nossas construções de saber.

Essa experiência é interessante, ainda mais porque hoje estamos cercados por pessoas que, aparentemente, não acreditam mais em saber algum! Mas se essas pessoas ainda vão, pelo menos de vez em quando, a um analista, a grande questão não é a necessidade *ou* a contingência, uma vez que o que será encontrado ali - se realmente se tratar de uma análise - será algo da ordem da necessidade, será algo da ordem do saber. A grande questão atual é se conseguimos encontrar *analistas* que acreditem suficientemente na potência desse artifício que é o inconsciente. Já não estou mais tão certa disso.

O inconsciente é um artifício, a droga é um artifício... Mas vale trocar uma coisa pela outra? Vício por vício, mentira por mentira, o que você prefere?

LM: Eu acho que a relação do sujeito com o objeto droga é muito... Até que ele possa pensar em trocar uma coisa pela outra, como tu o dissestes, temos aí um trabalho que eu tenho a sensação de que antes não tinha.

TCS: Será que convencer um obsessivo a trocar suas dúvidas, sua procrastinação e adiamento por alguma outra coisa - que é penosa, pois envolve reconhecer a existência da morte, do sexo, da reprodução, de tudo o que ele não quer saber - será que isso é mais fácil mesmo?

Eu nunca tive essa clínica fácil!

Acho que o ponto que Miller traz aqui é bem situado no sentido de que, durante muito tempo, nós apostamos no inconsciente e, talvez, não tenhamos levado suficientemente em conta o ponto em que ele não dá conta. Vemos que mesmo Freud, num texto como "Análise terminável e interminável", trata o não-analisável com uma certa negligência, a meu ver. Freud não pega pesado.

Penso que a clinica de hoje pega pesado no ponto do não-analisável. Os sujeitos chegam, aparentemente, muito mais resolvidos com seus sintomas. Eu diria até que a identificação ao sintoma não foi uma solução inventada por Lacan, mas pela cultura. A cultura está inventando sintomas onde o sujeito já se situa como identificado ao seu sintoma. Ele se apresenta já como "eu sou tal como eu gozo", seu sintoma é egossintônico.

MCA: Muitas vezes ele é muito pouco contra o seu sintoma. O neurótico clássico vinha muito

incomodado com seus sintomas. Hoje, eles vêm muito menos incomodado. Hoje, há sujeitos que, às vezes, somente se observam - " eu faço isso, eu faço aquilo", mas não estão contra o que se passa com eles...

TCS: Isso é, a meu ver, uma conseqüência da sociedade do tipo *classe maternel generaliseé*, uma sociedade onde todos parecem ter virado nenéns. As pessoas não se queixam mais dos seus sintomas enquanto adultos que não se sentem à altura dos seus ideais. Trata-se muito mais de crianças que dizem, que relatam que "fazem isso, que fazem aquilo, etc...", onde, aparentemente, o ideal não lhes serve mais de medida para que digam "não estou bem porque meus ideais não foram alcançados".

LM: E por que não fica bem? É por que não goza o suficiente?

TCS: O que estou dizendo é que os analistas atualmente estão dizendo que o ideal, aquele que causava mal-estar, está agora reduzido ao objeto *a*, que não há mais ideal, que o ideal é o objeto do gozo e não mais o ideal coletivo. Teríamos, então, o ideal localizado, por exemplo, no objeto do gozo.

Anteriormente, não. Nós tínhamos uma separação entre a esfera privada da existência – o gozo - e a esfera pública – o ideal. Agora, ideal e gozo se misturam, são uma coisa só. Tudo bem, estou de acordo e acho que essa é uma formulação inteligente e felicíssima.

Só vejo um problema nisso. A partir do momento em que se diz que o ideal regrediu ao objeto do gozo, é preciso que se diga, igualmente, que o objeto do gozo elevou-se à dimensão de ideal. Trata-se de uma questão lógica e a lógica exige o segundo movimento. Quando o objeto do gozo é elevado à dimensão de ideal, sabemos que ele não vai dar conta dessa tarefa. O toxicômano só nos procura porque a droga não dá conta. Se desse, ele não vinha. Como é que esse "não dar conta" aparece? Aparece porque a família reclama. Então, não dá conta. Aparece porque o sujeito não consegue transar. Então, não dá conta. Aparece porque o dinheiro não é suficiente para comprar a droga. Não é suficiente, não dá conta.

Marcela Decourt: Nesse ponto, isso se assemelha ao obsessivo. O sujeito fica imerso naqueles milhares de pensamentos que não dão conta e aparece justamente incomodado porque, por mais que ele faça, não dá conta.

TCS: Diante dessa situação, penso que o desafio situa-se em outro lugar. Certamente a cultura hoje alimenta sintomas inimigos da psicanálise, mas isso nos inclui. Esse é o problema. Falando de modo bem simples, eu tenho a impressão de que a geração de psicanalistas de hoje é bem mais preguiçosa que as anteriores. Onde está o investimento na suposição de saber? Onde está o gosto pelo estudo? A curiosidade?

Ana Paula: Lembro de que, quando comecei a estudar psicanálise, as formações tinham começo, meio e fim e isso nos levava a um ideal e a uma conclusão, mesmo que não fosse das melhores...

TCS: ...mesmo que alienado ou equivocado.

AP: Acho que, hoje, a preguiça também tem relação com as formações que são "permanentes".

TCS: A formação hoje é permanente antes mesmo de ter se instalado.

MD: Será que fica sendo, então, um "permanente mais ou menos dispensável"?

TCS: Sim, um permanente dispensável. É essa a impressão que eu tenho. As pessoas não conseguem mais manejar corretamente coisas que são fundamentais. A recusa da progressão na formação produziu uma suficiência: todo mundo é igual perante a mesma estupidez. Dado que somos todos igualmente estúpidos, ninguém tem razão para se esforçar. Estou caricaturando, mas penso que é por aí.

MCA: Nesse sentido, é semelhante ao paciente que vem em busca de um objeto que dê jeito no seu fracasso de gozo. Para esses não há "percurso" de análise, de formação. Que história é essa de "percurso"? Eles querem logo o próprio objeto.

TCS: E o que vocês pensam daqueles que se intitulam psicanalistas, tão logo saem da faculdade? Outro dia, numa reunião, foi trazido à discussão pelo representante dos alunos um caso de uma aluna, e eu me referi a ela como "candidata ao doutorado". Ele me olhou surpreso, interrogando o termo "candidata" - "como pode ser "candidata? Ela ainda não entrou no doutorado?" E eu lhe respondi: "Ela ainda não saiu. Doutor é aquele que consegue sair e não aquele que conseguiu entrar no curso. Não é certo que quem entrou tem que sair". Doutorado para ele é o curso e não o título. Como é que se pode colocar a questão sobre a possibilidade de alguém não sair se todo mundo sai, se ninguém é reprovado? Isso me fez lembrar uma discussão que tivemos aqui há um tempo atrás.

Voltemos ao texto para podermos concluir.

A partir da segunda parte do texto, Miller fala do trajeto que vai da tradução à dissolução. É um trecho interessante, mas podemos passar por ele com uma certa rapidez.

Miller diz que o ultimo ensino de Lacan marca evidentemente uma separação, um desligamento, com relação a repartitória do real, simbólico, imaginário. Para Miller, a palavra *dissolução* seria o termo mais adequado para substituir a palavra tradução (p.11, do original).

Temos que prestar muita atenção nisso. Eu tenho notado que, apesar de Miller se explicar muito bem, ele supõe muito saber ao leitor. Certamente, o público que o ouve em Paris deve estar muito habituado ao que ele diz e ele supõe que têm uma base para compreender o que está dizendo agora..

Trata-se, então, da substituição da tradução pela dissolução. Lacan praticava a repartitória - real simbólico, imaginário -, a classificação dos elementos e uma tendência à simbolização, à significantização do real e do imaginário. Em seguida, ele nos propõe que Lacan abandona essa repartitória, mas veremos que não é bem isso. Na verdade, ele abandona, sim, me parece, o movimento de traduzir real e imaginário em simbólico e não a repartitória. Esta é essencial. O que não temos mais é o movimento de tradução do real em imaginário e do imaginário em simbólico. Assim como Lacan traduziu Freud numa linguagem mais formalizada, Lacan também pensou real e imaginário a partir da tradução no simbólico.

Então, tanto na teoria como na relação a Freud e na clínica, Lacan teria procedido sempre da mesma maneira: classificar e promover .a simbolização, significantizar.

No trajeto da tradução à dissolução, penso que o que temos que ter claro, é que quando falamos em tradução, caímos na crítica de Lacan à idéia de psicanálise como tomada de consciência.

Por que?

Porque a idéia de que, em análise, o sujeito "toma consciência" envolve uma outra: a de que se pode traduzir o inconsciente em consciente. Lacan foi um crítico dessa fórmula. No entanto, efetivamente, o movimento que ele procedeu durante seu ensino, foi o de estar sempre retomando o que está articulado na linguagem do inconsciente para rearticulá-lo em outros termos no campo da fala e da simbolização. Desse modo, temos a presidência do registro pré-consciente –consciente sobre o do inconsciente. Então, o que Miller chama aqui de "dissolução", vem mostrar que há uma parada em relação ao fato de que o inconsciente tenha que ser traduzido. Trata-se muito mais de um retorno a uma questão que é freudiana e não lacaniana. Penso que Miller não tomou o cuidado de separar certas coisas que só apareceram tardiamente em Lacan, apesar de estarem em Freud desde muito cedo, como, por exemplo, a questão da dupla inscrição. Em seu texto "O inconsciente", Freud discute sobre a natureza da interpretação. Ele se pergunta se a interpretação faz uma nova

inscrição em relação à inscrição inconsciente ou se ocorrem duas inscrições: a inscrição propriamente inconsciente, que é da ordem do real que não tem lei, e as interpretações que nunca vão dar conta do real que não tem lei.

Na verdade, o que está sendo retomado é o seguinte: deixemos de lado essa história de que fazer análise é traduzir porque o inconsciente é intraduzível. Retomemos a questão da dupla inscrição, porque aí, sim, poderemos pensar uma psicanálise que leve em conta o impossível de traduzir, o que vai restar sempre. Aí, talvez, possamos inventar uma outra maneira de manejar isso sem cair na tentação da tradução, uma vez que essa tentação nos levará ao fracasso.

Eu interpreto, então, a questão do fracasso do campo da linguagem como uma certa ambição, terapêutica, de reduzir o real e o imaginário ao simbólico, no qual haveria um certo desconhecimento do impossível, uma psicanálise monitorada pelo gozo de tudo reduzir ao simbólico.

LN: Uma interpretação que "reduziria ao simbólico" seria uma interpretação em que sentido?

TCS: Não vejo como uma interpretação possa não colocar em jogo a primazia do simbólico. Acho que o que pode mudar é a atitude do analista. Seria não tomar o processo de análise como um processo de tradução do real e imaginário em simbólico.

A interpretação sempre vem do simbólico, mas isso não implica a ambição de traduzir o inconsciente ou de esgotá-lo e de elevar à dimensão de simbólico o que o paciente tem de real e imaginário. Por exemplo, em Lacan, quando ele dizia que a análise terminava com a assunção da castração, eu sempre tinha a impressão de que viraríamos anjos. A identificação ao objeto *a*, por sua vez, me parecia ser geradora de uma grande mudança subjetiva. Quanto à travessia da fantasia, bem... se a fantasia era uma janela, atravessar a fantasia seria atravessar uma janela? Para mim, sujeito com fantasia atravessada era suicida. Assunção da castração produzia anjos, atravessamento da fantasia produzia suicidas e a identificação ao resto, ao objeto *a*, produziria o quê? Mendigos? Aqueles analistas dejetos, mudos, sonsos, dissimulados, analista-mulher, causa de desejo? Sinceramente, não sei o que é essa tal "identificação ao objeto *a*". Sempre tenho a impressão de serem ficções que forçam a entrada no simbólico do que é da ordem do inconsciente e isso tem uns resultados muito engraçados, para dizer o mínimo.

Esse é o texto de Miller que mais me chamou a atenção por suas incongruências. Quando ele critica a pulsão em Freud, dizendo que é um conceito muito cheio de sentido e propõe substituir pulsão por real para que passemos da tradução à dissolução, o que eu tenho a dizer é que foi Lacan que fez da pulsão um conceito cheio de sentido, pois não é assim que ele se apresenta em Freud. Em Freud, esse foi o conceito mais mal conceituado, mais mal definido, "insituado", o que mais aponta para um limite da representação e do simbólico... Já Lacan fez da pulsão uma cadeia de linguagem.

Na dissertação de mestrado da Maria Cristina Antunes, nós sustentamos que a pulsão é linguagem porque, em Lacan, pulsão é linguagem. É uma estrutura linguageira, é uma cadeia de significantes. Foi Lacan quem fez isso com a pulsão porque, em Freud, definitivamente, a pulsão é sempre um conceito fronteiriço, um conceito "entre", está sempre num ponto de dificuldades, no mesmo lugar que essas tais inscrições primordiais. Freud usava um monte de termos em alemão para descrevê-las e a gente nunca sabe muito bem o que fazer com eles - marca, inscrição... De um jeito ou de outro, ficamos em dificuldades. O que, efetivamente, muda quando se trata de uma ou de outra? É muito difícil pensar uma marca fora do significante. É difícil falar de uma marca fora do simbólico. Quando

vemos uma marca, qualquer que seja, tendemos a tomá-la como significante, como sinal de que ali passou um homem e, portanto, quer dizer alguma coisa. Dificilmente, tomaríamos uma marca como um arbitrário, como algo sem sentido. Ao contrário, ela concentra um gozo, em geral, extremamente denso.

Quando Miller diz que a pulsão não é o real, que há sentido demais no conceito de pulsão, me parece que isso é muito mais um efeito da tradução que Lacan promoveu do que alguma coisa que pudéssemos encontrar no próprio Freud.

Penso que, da próxima vez, poderíamos retomar essa parte do texto aprofundando o movimento que vai da supremacia do simbólico ao rebaixamento, e aprofundando também a seguinte idéia que estou sugerindo: me parece que se trata de pensar no fracasso do campo da fala e da linguagem *a partir do ponto de vista* dos finais de análise encaminhados a partir do movimento de tradução.

Vejam, então, como é interessante termos procedido nossa leitura dos textos de Miller levando em conta a direção inversa, do último para os anteriores: de alguma maneira, isso me possibilitou recuperar esse texto à luz dos textos posteriores. Se nós tomássemos esse texto como regra, o caminho da tradução à dissolução significaria o mesmo que o da suposição de saber à debilidade mental, o que, aqui para nós, já está bem próximo do que a própria cultura já faz. Não seria preciso que a psicanálise se encarregasse disso, uma vez que a cultura já promove suficientemente a debilidade mental, a infantilização, a posição de demanda e de consumo. Não vejo em que nós poderíamos contribuir muito.

LM: Eu ainda permaneço com a questão de que alguma coisa deve ser diferente no manejo, se compararmos a época dos meus pais ou meus avós, na qual eles eram super responsáveis por tudo, eles não tinham a quem culpar, não tinha essa história de pai culpado porque deu uma surra no filho, muito pelo contrário,...

TCS: Eu discordo de você ter dito que eles não tinham onde colocar a culpa. Eu diria, ao contrário, que para eles a responsabilidade de uma geração em relação à outra estava claramente definida.

LM: Mas eles não culpavam a geração anterior.

TCS: Não precisava porque a geração precedente exercia sua responsabilidade. Hoje os pais se culpam, mas não se responsabilizam.

Aula 15: 16/10/2002[77]

Texto: "O real é sem lei" (cont.)

Tania Coelho dos Santos: Da última vez, chegamos ao ponto em que Miller expunha, claramente, uma idéia central do último ensino do Lacan: a *disjunção entre o real e o saber, ou seja, todo saber não passa de elucubração sobre o real,* mesmo aquele estruturado como linguagem do inconsciente, saber até então suposto estar no real, inscrito como estrutura no real. Desse modo, há um esvaziamento radical da dimensão do saber no real. Neste sentido, ele diz que mesmo o conceito de pulsão passa a ser visto como algo excessivo, na medida em que carreia sentido demais, significado demais.

Miller observa que a pulsão - o conceito menos conceituado em Freud, o mais especulativo, o mais fronteiriço com o real, o menos carregado, o menos suportado por uma realidade qualquer que seja ela, que possa ser circunscrita ou situada -, mesmo a pulsão, tem sentido demais. A pulsão não é real. O que é real, então, é aquilo que supomos mais estranho e mais desligado do saber e sobre o qual o saber não é senão uma elucubração, uma construção.

Isto posto, ele avança que, quanto ao simbólico em Lacan, nós vamos da supremacia ao rebaixamento. Por supremacia, devemos entender o movimento de elevação do Nome-do-Pai à dimensão de operador estrutural, fazendo-o coincidir com o simbólico, que antecede e constitui o sujeito.

Ondina Machado: Eu sei que a palavra "elucubração" tem um peso no próprio fazer da ciência, mas eu não sei distinguir se é num sentido pejorativo ou não. Aqui ela está sendo acompanhada de um adjetivo - duvidosa - que é o que consta na tradução. Qual é a idéia a que o termo elucubração se refere?

TCS: Vamos retornar, então, ao texto freudiano. O texto onde Freud mais nos adverte de que aquilo que ele está desenvolvendo é equivalente a uma "elucubração" é "Além do princípio do prazer". Nesse texto o termo usado pelo tradutor não foi "elucubração", mas "especulação". Eu não sei qual o termo que ele usou no original, em alemão, mas foi o equivalente a elucubração. Vem daí, inclusive, o acento pejorativo da palavra *especulação*. Especulação é aquilo que vai muito além daquilo que se pode efetivamente demonstrar. O texto "Além do princípio do prazer" é atravessado por este problema. Freud inicia a Parte 4 desse texto dizendo que o que se segue é uma especulação, "amiúde especulação forçada", que o leitor será livre para considerar ou não. Entretanto, a frase central do parágrafo que termina a Parte 3 é "a compulsão a repetição revela ser aquilo que existe de mais pulsional, de mais primordial, de mais instintivo na vida psíquica". Freud não diz que isso é real, mas apresenta a compulsão a repetição como aquilo de que não se pode duvidar. A compulsão a repetição é indubitável, já as explicações que ele pode dar a respeito dela, não. O leitor as acolhe ou não. Freud reconhece que é especulação, especulação forçada, porque na compulsão a repetição há uma precariedade quanto à interpretação, um limite.

A interpretação analítica tem uma peculiaridade. Ela só se legitima a partir dos efeitos que ela é capaz de produzir. Não há a menor chance de dizermos que uma interpretação é boa apenas porque ela está de acordo com o saber estabelecido. O que verifica, efetivamente e até certo ponto, uma interpretação é a sua efetividade, suas conseqüências.

Freud afirma que, com respeito a uma série de fenômenos da vida psíquica, nós não temos garantia quanto a interpretação

[77] Transcrição de Marcela Decourt.

adequada. Isso porque ela se revela fracassada diante da fixação do sintoma, do apego ao trauma, da reação terapêutica negativa, da insistência da compulsão a repetição. Se o que ele traz é essa falta de garantia, então, a margem de teoria que se pode construir a partir daí independe, largamente, do valor de eficácia da interpretação. Não sei se vocês compreendem o que estou tentando dizer. Não contamos tão solidamente com a eficácia da interpretação para sustentar a elucubração. A partir daí, grande parte do que fazemos tem pouca garantia e seremos livres para aceitar ou não.

Um outro lugar, que me parece alicerçar a tese do real sem lei é a discussão sobre o inconsciente e a dupla inscrição. Qual é a relação entre o sistema Ψ, que é radicalmente inconsciente, e o saber PCs-Cs? Existe ou não existe uma relação? Com relação aos acontecimentos traumáticos, nós temos uma inscrição no sistema Ψ e temos outra no sistema PCs-Cs? São inscrições diferentes ? Quando ocorre uma interpretação que toca o real, ou seja, toca um sistema que é cego, surdo e mudo? Se a interpretação foi bem sucedida, isto significa que o inconsciente foi transcrito em consciente ou será que foi produzida uma outra inscrição? E se é assim, a relação desta última com aquela é assintótica? Isto é, aproximam-se, mas apenas como retas paralelas que se encontrarão talvez no infinito? De todo modo, uma reta não é a outra. Elas mantém entre si uma independência.

Há várias teorizações de Freud sobre esse tema e, inclusive, um texto polêmico que Leclaire e Laplanche[78] apresentaram contra Lacan, no Colóquio de Bouneval, onde há uma discussão sobre isso.

Essa discussão é central porque ela, essencialmente, se destina a questionar qual o valor da construção de saber face ao real - se nós devemos manter aí uma disjunção ou se devemos supor que há uma interação - no sentido de que, teríamos que supor que o real, enquanto tal, é estruturado como linguagem. Afinal, ele é ou não é estruturado como linguagem?

Sobre esta questão, no âmbito do último ensino de Lacan, Miller avança uma formalização que nos ajuda bastante. Ele afirma que o primeiro Lacan fez, quanto a obra freudiana, uma separação entre os elementos simbólicos, os imaginários e os que pertencem ao real. Lacan impõe uma grade à obra freudiana, onde se distinguem os elementos que pertencem ao simbólico, ao imaginário e ao real. Isto fez com que a teorização avançasse nesta direção que eu sempre sublinho: a da primazia do simbólico, uma vez que este arranjo, esta operação, é simbolizante.

Em Freud encontramos, muitas vezes, um caos entre a teoria e a clínica. Os elementos imaginários, reais e simbólicos estão ali muito menos separados. Eles são muito mais difíceis de serem distinguidos. A grade que Lacan aplica à obra freudiana é o recurso que induz a uma melhor formalização e implicou o aumento do peso do simbólico sobre o imaginário e o real. Se o raciocínio de Miller foi esse, eu estou de acordo.

No entanto, o segundo movimento de Lacan, o do último ensino, produziria, ao meu ver, uma espécie de inversão do eixo. Essa poderia ser, inclusive, uma das maneiras de pensar a inversão de perspectiva. Enquanto o primeiro Lacan distribui os elementos freudianos, distinguindo-os em reais, simbólicos e imaginários, promovendo a primazia do simbólico pela própria operação simbolizante, "abs-traidora" por excelência, o segundo movimento provoca a seguinte inversão: ele dá a primazia ao nó e não ao simbólico, ou seja, a primazia não é da

[78]Este texto está disponível em três publicações: 1) Laplanche, J. *O inconsciente e o id*. Problemáticas. 2) em um dos números da Revista *Tempo Brasileiro* e, ainda, 3) faz parte do livro de Anika Riflet Lemaire

lógica pura, da ordem, do Todo, mas das configurações, da série, do não-todo.Talvez tenhamos aqui uma boa forma para pensarmos a diferença entre linguagem e discurso.

A primazia do simbólico, ou da linguagem, promove a sintaxe como o lugar a partir do qual se vai buscar a ordem que distribui os elementos. A concatenação sintática tem a presidência sobre a maneira como, efetivamente, os elementos se apresentam. É do lugar da sintaxe que podemos identificar um elemento como sendo imaginário, simbólico ou real. Esta discriminação é feita através de uma lógica teórica que equivale a tomar o Outro como prévio. Trata-se de um Outro que está dado, ou seja, o Outro da teoria, o da linguagem, o da lógica, o da ordenação sintática. E é por isso que, a partir de um enunciado clínico, podemos afirmar, por exemplo: "Isto não é possível!", "teoricamente a formalização correta não é esta, é outra". A experiência clínica é trazida e ordenada a partir do que da regulação teórica. A experiência tem que se adequar à teoria, tem que estar conforme a teoria. Os enunciados podem ser lidos a partir da teoria.

No segundo ensino há uma inversão. A idéia do último ensino é a idéia de uma inversão. Se o primado é do nó, o primado é do discurso. Então, a idéia seria: tanto o simbólico, quanto o real e o imaginário, pertencem ao nó. A presidência é do nó.

Vocês poderiam me perguntar: o simbólico foi, então, trocado pelo nó ? e eu lhes respondo que não.

O simbólico ficou subordinado ao nó tanto quanto o imaginário e o real. Isso significa, *na minha interpretação*, que não existe mais a possibilidade de trabalharmos somente com a hipótese de que tais elementos são simbólicos, tais são reais e tais são imaginários. Se a presidência é do nó, temos que ver, na configuração efetiva, o que vai se apresentar como imaginário, como simbólico ou como real. Isso significa que pode haver uma mudança de valor, que um elemento tomado na primeira formulação como necessariamente simbólico pode aparecer, na segunda, como real ou como imaginário.

Andréa Martello: A presidência do nó permite discriminar o que é simbólico, o que é imaginário e o que é real?

TCS: Permite, mas é no concreto. Por exemplo: o lugar da imagem do corpo que sempre foi considerado imaginário pode, eventualmente, comparecer como simbólico. Os fenômenos do corpo não são mais considerados como puramente imaginários, eles podem comparecer como simbólicos e o simbólico, por sua vez, pode se apresentar como o mais desregulado e louco, como pura instância de gozo, ou seja, os elementos simbólicos se apresentariam, naquela configuração, como o mais real. Ali, naquele ponto, o simbólico está louco, ali é o simbólico que é desregulado.

OM: Como algum elemento simbólico pode estar tão desregulado, assim?

TCS: Podemos, talvez, pensar no tratamento que Joyce dá à linguagem, quando ele desconstitui inteiramente a sintaxe e apresenta os elementos a partir de seu valor puramente fonético, quase como uma *lalangue* infantil. O simbólico ali foi reduzido a gozo.

OM: Seria isso, então, o esperado no caso do registro do simbólico?

TCS: No registro do simbólico sempre esperamos ouvir frases com começo, meio e fim, mesmo que o texto fosse fantasioso ou cheio de imaginação. Usar a linguagem para gozar, gozar com o seu som, prescindindo da sua articulação sintática e da sua articulação de sentido é fazer do simbólico um uso real.

AM: O problema é que [inaudível]. A questão do texto de Joyce ou de Guimarães Rosa é que eles dão uma deformada, mas algo ainda brota pelo sentido, algo ainda faz sentido apesar da loucura.

TCS: Você tem razão. Há um sentido possível a extrair disso, mas há uma outra leitura que você pode aplicar a este tipo de texto e que não pode ser aplicada a textos convencionais. É que ela produz um efeito de gozo, estético, sensorial. O manejo da língua como pura materialidade fonética...

Intervenção inaudível.

TCS: Estou retomando o tratamento que Lacan dá, no seu seminário *Le sinthome*, ao livro *Finnegans Wake*, de Joyce. Lacan mostra com exemplos como é que Joyce arrebentou o nível sintático e semântico para oferecer a língua como meio de gozo, como se brincássemos com atabaques, chocalhos e etc. A língua ali é pura sonoridade.

Cynthia De Paoli: Andréa, acho que o que a Tania está falando é que há o sentido e há o sentido pessoal.

AM: A pura sonoridade não deixa de remeter à máquina de sentido.

OM: Para nós ela remete.

CP: Não é que saia completamente do sentido. O que Tania está dizendo é que não se trata do sentido universal, não é o sentido usual da língua, não é a gramática, não é a sintaxe. Há um sentido pessoal a partir do qual alguma coisa é desenvolvida.

TCS: É muito interessante o que a Andréa está dizendo sobre a máquina do sentido. Ela funciona demais ou de menos. Diante do texto de Joyce, eu tendo a dar sentido, mas eu, particularmente, daria sentido até para uma invasão de ETs na Terra. Há pessoas que recebem aquele texto como uma desconstituição do sentido, ficando esteticamente impactadas. Eu sou um tipo judicativo, crítico. Eu promoverei a vertente do sentido mesmo lá onde nada faz sentido. Eu não discordo da tese de que haja pessoas para quem a dominância do simbólico vai se fazer mesmo diante de um material completamente desestruturado.

AM: Você não acha que isso é quase universal?

TCS: De jeito nenhum. Meus últimos dez anos de análise foram marcados pela descoberta, e eu não sabia o que fazer com isso, de que há uma enorme fatia da humanidade que não reconhece sentido que eu acreditava consensuais, coletivos. Essa fatia, aliás, vem crescendo muito. É extraordinário como, atualmente, se promove uma relação à materialidade do significante que, aparentemente, faz curto circuito do que, para mim, seria imperativo, seria dominante, viria primeiro. O primeiro Lacan faz muito mais sentido para a minha organização psíquica do que o último. Eu só consigo traduzir o último me servindo de um exemplo lógico: há indivíduos para quem o afeto é dominante, para outros é a razão que domina a sensibilidade...

AM: Mas o afeto está impregnado de sentido, não é?

TCS: Não. Você está tomando o sentido como o fazemos na primeira clínica, no sentido de "sensível" – algo como a dominância do sensível *versus* a dominância do racional?

Rosa Guedes: Acho que a gente poderia dizer que estão impregnados de gozo ao invés de impregnados de sentido. Gozo não é necessariamente igual a sentido.

Maria Cristina Antunes: Estou pensando em coisas mais próximas, nos pacientes. Agora é comum que, por exemplo, um deles venha e conte um monte de histórias, fatos de sua vida, sem que isso faça para ele o menor sentido. São apenas pedaços. O que impacta o analista e o põe a trabalho seria forçar buscar naquele sujeito um ponto de interrogação...

TCS: ...de sentido, mas no sentido do registro simbólico. No entanto, Andréa está mostrando que pode haver sentido do lado do imaginário pela via do sensível. O sensível sempre foi uma vertente do sentido.

AM: O que eu quero dizer é o seguinte: pode o simbólico sumir ?

TCS: Não, ele pode ser usado de uma outra maneira.

AM: Uma coisa é contar com um Outro prévio, compartilhado, com uma estrutura paterna que ainda mantinha o Outro com uma consistência mínima qualquer e, a partir daí fazer uma interpretação. Se o indivíduo está imerso numa rede de sentidos o inconsciente aparece ali como uma lacuna, mas tem um remetente certo, um sintoma, etc. Outra coisa é se partir mesmo de um Outro inconsistente. Seria um empuxo de sentido que não é partilhado, que não é uma mensagem cifrada. No entanto, se não supusermos que há sentido ali, a gente não consegue fazer nada.

[Segue-se uma série de intervenções inaudíveis].

TCS: Vamos arrumar essa discussão, pois estamos tratando de coisas completamente diferentes. É preciso que sigamos uma certa ordem para não entrarmos num caos de proposições sem saída.

Eu parti de uma passagem onde o primeiro Lacan toma o simbólico, o imaginário e o real como *elementos em si*. Por essa via, o que é simbólico é sempre simbólico, o que é imaginário é sempre imaginário, etc. Esses elementos podem, então, ser distribuídos a partir da *natureza* deles.

Com a inversão de perspectiva quanto ao simbólico, é o nó, o sinthoma, que tem a presidência. Então, eu traduziria assim o próprio texto: não é que os elementos não sejam o que eles eram (simbólicos, imaginários ou reais), pois não podemos esquecer a primeira grade, entretanto, agora teremos de dar conta de *como eles funcionam naquela configuração específica* onde o mais simbólico pode aparecer, por exemplo, presidido pelo imaginário.

Na verdade, só podemos fazer este raciocínio se conhecermos a primeira grade. Não há como dizer, por exemplo, que o simbólico aparece num determinado ponto como real se não se estiver trabalhando com o conhecimento da grade anterior. Não dá para ser "psicanalista do último ensino". É preciso ser um psicanalista que dá mais valor ao discurso do que à linguagem, do que à sintaxe, do que à ordem. É preciso valorizar mais as coisas tal como elas se apresentam do que como elas deveriam ser. No entanto, não podemos esquecer das coisas tal como elas deveriam ser, porque só assim se pode estranhar que um elemento que sempre foi creditado ao simbólico apareça, naquele nó, naquele discurso, naquela configuração, numa outra posição, com um outro valor ou funcionando, dinamicamente, de uma outra maneira.

AM: Mas, numa análise a questão do sentido é que é a questão.

TCS: Devagar.

Quando estamos na primeira clínica tudo tem sentido, até o mesmo o real. Temos um sentido do simbólico, um sentido do imaginário - é tudo sensível - e também temos um sentido do real - o objeto *a*. O que é aquela imagem fixa do fantasma senão um sentido no real? A modificação do último ensino, a partir do nó, é o esvaziamento do real de sentido. Não há sentido no real. O objeto *a* faz parte do eixo imaginário/simbólico. Ele é, digamos, um elemento imaginário ou simbólico. No nó estamos trabalhando com um real onde não há sentido e este é o índice de que a primazia não é mais do simbólico. A primazia do simbólico nos induz a achar sentido em qualquer lugar, até no real. Os finais de análise dos quais fala Lacan, até a identificação ao objeto *a,* não fazem outra coisa senão empurrar ao sentido.

AM: Um simbólico que desemboca no real.

TCS: Sim, um simbólico que desemboca, precisamente, no real. A primazia, então, é do real, de um real suposto sem sentido, de modo que todo o sentido ou é o sensível ou é o racional. Era sobre isso que eu insistia em dizer.

AM: Sim, mas se ele esvazia o real dessa referência ao sentido e, ao mesmo tempo, submete os três registros à presidência do nó...

TCS: O que é o nó? O nó é real.

Em que sentido? Se há sentido no nó, ele é inédito. Enquanto sentido, ele não é recuperável a partir de nenhum outro

sentido. A presidência é do inédito. No lugar de falar em sentido, Lacan fala em *sinthoma*. O importante aqui é que os elementos, mesmo os simbólicos, são manejados a partir de um real, a partir de uma ausência de sentido. Ele vão ser instrumentalizados de uma forma nova, de uma forma outra, inédita, absolutamente inesperada, tal como se eles fossem pedaços de coisa. Por isso citei Joyce em *Finnegans Wake*. Ali, Joyce usa elementos simbólicos, mas ele os esvazia da articulação da qual vieram e deixa apenas a massa sonora pura, o barulho, o som. Ele faz um manejo que toma do simbólico o que ele tem de mais real. A massa fonética pura não tem sentido. Se tomarmos o texto somente nesse nível, ele é pura desconcatenação, desregramento. Mas, como você mesma disse, somos neuróticos. Por mais que se arranje a massa fonética de maneira inédita, não vamos conseguir escapar à tentativa de interpretação.

OM: Há uma tendência ao sentido.

TCS: Sim.

AM: [Comentário inaudível].

TCS: Eu acho que na psicose há um empuxo ao manejo mais real do simbólico.

OM: Ontem uma paciente "esquisita" me falava de uma aula que ela assistira e comentou que os alunos estavam todos conversando e ela não. Ela não conversa com nada nem com ninguém. Eu, neuroticamente, comentei que, então, ela estava prestando atenção na aula. E ela me corrigiu: não, eu prestava atenção na palavra do professor. Não se trata da mesma coisa.

TCS: Na primeira clínica, essa experiência poderia ser considerada como de um estranhamento psicótico, o conhecido fenômeno elementar: essa moça ouve a materialidade do significante. Fora do campo da poesia, isso era psicose. Não foi, mais ou menos assim, que nos acostumamos a ver as coisas? Isso pode ser um índice de um estado pré-psicótico. Eu tenderia a achar que, potencialmente, se trata de uma psicose em seu primeiro tempo de desencadeamento. Não é comum o estranhamento do discurso, produzindo uma separação entre a materialidade do significante, do sentido que ele veicula. Essa separação é semelhante à das "experiências de corpo" - "eu vejo meu corpo", por exemplo. É claro que nós sabemos que o supereu observa o tempo todo, mas quando o sujeito "começa a se ver" ou a "se ver vendo"... bem, não temos aí outra coisa?

OM: Se ver e também sentir a pregnância do órgão. O sujeito sente, por exemplo, o próprio fígado trabalhando, sente o coração trabalhando. Sentir o coração trabalhando ainda pode ser, mas o fígado...

TCS: É um tanto inédito.

OM: A nossa tendência é essa, a de colocar sentido.

TCS: Sim, e é por isso que não há uma relação entre a tese da foraclusão generalizada e a da primazia do nó. Nós ficamos um pouco embaraçados com isso porque significa afirmar que a posição fundamental do ser falante diante do simbólico, do imaginário e do real se dá a partir do real. Desta forma, todo elemento imaginário ou todo elemento simbólico será presidido, não pelo simbólico, mas vai assumir um valor singular a partir do lugar que o sujeito lhe der. Assim, todo nó é um delírio, mesmo quando arranjado à maneira da neurose. Trata-se da produção de uma suplência, da produção de uma formação delirante ou, se quisermos voltar ao que comentamos antes, da produção de uma elucubração de saber.

Andréa, você já havia chegado quando nós discutimos esse termo? Não é nada desconhecido. Eu até usei como exemplo o texto "Além do princípio do prazer", onde Freud afirma que a compulsão à repetição e o trauma são fatos clínicos inegáveis, mas o que se segue sobre a pulsão de morte é especulação forçada, porque as explicações que se pode dar disso têm o estatuto de elucubração.Então, o nó é uma

elucubração, mas é uma elucubração sempre construída a partir do real. Houve uma inversão de perspectiva:

Ser falante = Joyce

Ser falante é alguém que toma todos os elementos a partir de um vazio de sentido e os arranja segundo configurações que são sintomas. No entanto, esses sintomas não são presididos por nenhum sentido prévio recalcado, mas um arranjo de sentido onde os elementos simbólicos, imaginários e reais devem ser avaliados caso a caso a partir do sintoma. Isto posto, não há nenhum descabimento em dizer que um sintoma pode ser arranjado a partir da primazia do simbólico. Nada nos impede disso, desde que consideremos que esse arranjo é um arranjo contingente e não um arranjo necessário. Neste sentido, todos os arranjos sempre são contingentes e não necessários.

Eu adoro essa discussão. Todas as sextas-feiras eu coordeno um grupo onde se levantam argumentos ardorosos em defesa da absoluta singularidade do sintoma. O que chateia um pouco, é que eu gosto de levantar a seguinte pergunta: como explicar que os sintomas contemporâneos, aqueles que, justamente, seriam os mais expressivos da singularidade do ser falante, se partimos do real, parecem tão classificáveis? Quero dizer, esses sintomas são inclassificáveis à luz da primeira clínica, mas hoje nós temos sintomas típicos tanto quanto Freud também os tinha. Hoje o corpo é um sintoma típico: eventos no corpo, imaginário, narcisismo, uso de drogas, anorexia, bulimia, obesidade mórbida estão por todo lado. As modalidades de sintoma que nós tentamos pensar como os mais singulares, esbarram numa tipicidade horrorosa.

Essa é uma das questões do meu livro. Há a dimensão coletiva do Outro, no contemporâneo, que "ideologiza" a singularidade e produz, como sintoma típico, sujeitos que sintomatizam a sua singularidade. O Outro produz gente cujo sintoma é a sua singularidade.

AM: Mas há níveis e níveis de sintomas, não é? Há o sintoma da base, o sintoma hierarquicamente superior... Esse tipo de clínica é consonante com [inaudível].

TCS: Você falou de uma coisa que eu pensei outro dia. O que me incomoda nesta discussão é que eu, de alguma maneira, estou presa às discussões de *Angers*, de *Arcachon*, de *Antibes* e à *Stylistique de la psychose*. Essas discussões clínicas versam sobre fragmentos de casos que foram atendidos em instituições. Aquela clínica não é a minha. Aqueles pacientes não são os meus. Na semana passada, Lícia trouxe uma discussão ocorrida em um seminário que ela assistiu e falou de pacientes drogados. Imediatamente, me veio à cabeça que há o drogado atendido nas instituições e há os que recebemos em nossos consultórios particulares. São casos construídos em dispositivos diferentes.

Quando tomamos como objeto de estudo uma clínica como a de Antibes, que é uma clínica psicanalítica em instituição, observamos que ela está atravessada por um impasse transferencial crônico. Eu não consigo ver em que aquele analista é uma eleição daquele paciente. Pensamos, tradicionalmente, que a inclusão do analista na transferência é o único recurso para a investigação do sintoma. Na aparência, na sua fenomenologia, na sua expressão o sintoma é uma coisa. Na transferência o sintoma é outra. Ele se comporta de outra maneira. Então, é evidente que a possibilidade de alguém eleger, ou não, o seu analista é fundamental na dinâmica transferencial. É claro que rendemos muito mais em uma análise com um analista cuja eleição seja altamente específica, cuja eleição seja endereçada. Isso é completamente diferente do que acontece quando alguém recebe um analista a partir de uma triagem institucional. E eu não estou nem discutindo se esses profissionais são analistas ou não, se eles operam como

analistas ou não, se têm ou não formação analítica. A questão da leitura do sintoma, da inteligibilidade do sintoma, depende da transferência. A meu ver, a clínica apresentada naquelas discussões esbarra sempre no problema de que ali não há intervenções a partir de questões transferenciais. É muito curiosa a quase ausência dessas questões.

A razão de eu ter pensado nessas questões foi minha interrogação sobre o porquê do meu pouco interesse pelo diagnóstico quando vou fazer um relato público ou por escrito de algum fragmento clínico. Meus relatos sempre partem de uma intervenção. Eu procuro focalizar qual foi a intervenção que eu fiz que situa a inteligibilidade possível do caso. Nunca apresento exaustivamente os sintomas ou a história do paciente ou do caso.Porque o privilégio pela intervenção? Porque o peso de real da transferência é o ponto a partir do qual podemos agir, é o que conduz uma análise. Por isso é fundamental que o analisando possa eleger o seu analista a partir de sei lá o que, mas também é importante que o analista intervenha a partir de algo absolutamente inédito (da contratransferência ao desejo do analista) na sua escuta quanto ao que o paciente está dizendo.

No momento da intervenção a teoria é condição, a história do paciente é condição, os sintomas que ele apresentou são condição, mas, na intervenção, há um ato, quer dizer, há a presentificação de um ponto de vista inédito a partir do qual o analista participa da transferência, para além do lugar onde o paciente o situou. O analista só pode responder a partir de um lugar transferencial e não apenas a partir de um lugar interpretativo respaldado num conhecimento qualquer se tenha. Depois de anos de prática analítica, é impossível não se ter idéia do que se está ouvindo. Eu não acredito na possibilidade de uma escuta verdejante, absolutamente real e inédita. A partir do momento que o paciente começa a falar, eu já começo a reconhecer algumas coisas naquele discurso.

AM: Você acha que é esse o real do qual Lacan está falando?

TCS: Não, eu estou me prevenindo do risco de criarmos a "cultura psicanalítica da foraclusão generalizada". Para essa cultura, ou essa ideologia, o bom analista seria aquele que não tem formação alguma, aquele para quem todo caso parece algo inédito, algo nunca visto, puro real. É óbvio que estou brincando. Eu gosto de fazer charge com essas coisas. Na verdade, o que eu quis dizer é que o ponto de inédito supõe a travessia do saber da psicanálise. Do contrário, eu não sei como um ato analítico pode surgir. Um ato analítico não surge senão de um furo no Outro. Ele não é um ato puro.

AM: Mas é só esse tipo de pensamento é que é válido. [Inaudível]. É pura ignorância mesmo.

TCS: É o que eu venho dizendo desde a primeira aula. Corremos o risco de elevar a debilidade mental e a ignorância à dignidade de estratégia clínica, à dignidade da Coisa, à função mesma do analista.

O percurso que vem sendo assinalado por Miller vai da supremacia do simbólico ao seu rebaixamento. Se entendermos o rebaixamento sem a supremacia, se não entendermos esse caminho como uma travessia no trato com os elementos, uma travessia que, inclusive, deve se repetir a cada análise, o futuro da prática analítica será a própria debilidade mental, uma devastação. É isso o que eu tenho observado, de saída, nas instituições. As pessoas não falam coisa com coisa. Não é o sujeito que acha o furo do que está constituído e, a partir daí, tem que avançar um ato próprio de invenção de algo. Os sujeitos já começam não dizendo lé com cré.

Eu não nego que a minha leitura destes textos com vocês seja uma leitura interessada. Trata-se, sim, de uma leitura

crítica a partir dos efeitos da nova cultura psicanalítica. Há o risco de que algumas fórmulas millerianas como, por exemplo, "a era pós-interpretativa", terminem por contribuir para alimentar essa cultura.

*CP: Fiquei pensando nessa trajetória e acho que a gente fica sem saber como agir nesse descompasso. Havia uma geração cheia de sentido, depois a geração do pós-tudo e, agora, uma geração tatuada - estou me referindo à Isabel Mendes, quando se referia aos tatuados na nossa Jornada – o "*pas de dialogue". *Eu discuti com Renato Mezan sobre o que a gente faz quando temos um esvaziamento do simbólico, um excesso de imaginário – será que devemos colocar simbólico, devemos tentar trazer algum sentido? Como pensar a clínica se não for exatamente nessa trajetória. Não ficaríamos nem junto ao pessoal que enche de sentido, mas também não ficaríamos junto ao pessoal do mutismo e da tatuagem.*

TCS: Traduzindo: para a cultura psicanalítica, que lugar tem a singularidade? Será que tudo é singularidade absoluta? Não será o desafio da clínica psicanalítica o de, justamente, situar o ponto de singularidade, o acento de singularidade, o lugar onde se instala um desvio em relação ao estabelecido? Uma análise só começa, realmente, no ponto onde se encontra isso. O ato do analista que desencadeia um processo analítico propriamente dito não é só a instauração do dispositivo. O ato que efetivamente desencadeia o processo requer este encontro com o ponto de real, o ponto onde está a Coisa.

Sei que essa não é uma tarefa fácil, uma vez que esse não é um ponto que esteja dado ou que seja a natureza mesma das coisas. Esse é um ponto que precisa ser circunscrito, delimitado, encontrado, estabelecido. E é só a partir daí que se pode situar o analista num lugar inédito, preciso, isto é, o analista como objeto num lugar preciso. O lugar preciso não é um lugar que ele tem para qualquer paciente.

Citei outro dia o exemplo de uma paciente que, durante três anos, reclamou dos acidentes de sua vida amorosa. Não era nada tão especial, era tudo muito moderno, comum. Ela me dizia, "os homens que eu idealizo não são aqueles que eu, efetivamente, namoro", etc. Isso foi assim até que - por conta da minha posição que sempre interrogava "porque não?" - um dia ela resolveu namorar um desses homens idealizados e acontece uma catástrofe, um desastre, a crônica de uma morte anunciada. Então, com toda razão, ela vem se queixar de que, como analista, eu a teria induzido a procurar os homens idealizados. Destes, queixava-se que não a procuravam. Quando ela afirma isso, é importante que percebamos a delicadeza da posição do analista. Ela diz: "a analista não fez isso, mas ela fez isso". Do que ela está falando? Ao mesmo tempo em que eu poderia pensar que tudo isso é uma loucura ou um absurdo, eu também penso que foi isso o que eu fiz, posto que ela diz que foi o que eu fiz.

Até este momento, eu não tinha a menor idéia de que esta analisanda vinha à análise para queixar-se *da* e *para* a mãe sobre as suas "n" histórias com os namorados e para ouvir dela que "é isso mesmo, homem não presta, nunca dá certo". Só depois é que eu vim a saber que ocupava esse lugar.

Onde eu fui analista, mas só o soube depois? Quando eu lhe mostrava, por meio de minhas incompreensões, que não acreditava nessa história. Ela, então, me mostrou que essa história é bem real, que se namorasse o homem que admirava, ia dar errado sim, ele se mostraria um canalha.

Quando ela volta furiosa, querendo deixar a análise naquele mesmo dia, e me culpando pelo seu desacerto eu lhe disse: "Talvez você tenha razão. Você consentiria em se deitar, me falar sobre essa raiva toda e sobre onde foi que eu errei?". Penso que isso é um ato analítico e esse ato ressitua a transferência. Naquele momento eu soube o efeito de não levar suficientemente a sério a estrutura repetitiva do fantasma fundamental: "eu jamais poderei ser mulher

a de um homem idealizado". Minhas interrogações, "porque não?", a induziram a um ato. Na seqüência desse ato ela vem ressituar sua posição subjetiva. O que, até então, era uma expectativa delirante se confirma como um encontro com um real. Continuo não sabendo do que se trata, mas a única coisa que eu sei é que esse ponto é o único que me interessa nessa análise.

Trata-se do ponto que Freud nomeava de compulsão à repetição ou de trauma, ponto que situa uma análise e onde o analista pode se responsabilizar pelos efeitos da sua intervenção e saber do que se trata em cada caso. Para mim esta é a diferença entre uma psicanálise e uma psicoterapia. Não se trata de que o real tenha que andar bem, mas de que se possa constatar a recorrência de um certo fracasso traumático em algum lugar. Isso é real, o ponto onde cada sintoma é o mais bem constituído e donde ele não arreda pé.

OM: E o ponto onde o sintoma é constituído é, justamente aquele em que ele se aproxima da fantasia [...].

TCS: Sim, e o que fica fora do saber é o porquê dessa fantasia ou em que condições ela se ergueu.

[Há algum comentário inaudível sobre a origem neste momento do seminário em que houve uma troca de fita].

TCS: Sobre a questão da origem, se tudo é elucubração de saber e se o real está fora do saber, a origem são as coisas vistas e ouvidas. Penso que a passagem da qual se trata neste texto é a que vai da origem à responsabilidade. Há um vazio na origem. O que temos são os elementos simbólicos, imaginários e reais a partir dos quais o sujeito cifra o seu gozo.

AM: A origem não vai justificar a responsabilidade.

TCS: Não. A responsabilidade tem relação com a gratuidade em relação à origem e não com o vazio em relação à origem. Podemos repertoriar os elementos a partir dos quais um fantasma foi cifrado, mas não podemos responder porque ele foi cifrado assim. Fazer isso é o passo de responsabilidade do sujeito.

Quando minha paciente me diz que eu tenho culpa, eu lhe digo "Certo, está bem. Eu topo". Se eu, como analista, aceito a minha responsabilidade, eu posso levá-la a aceitar a dela também. Eu sou a responsável por ter tocado no ponto de real irredutível daquela situação.

Eu aprendi, com esses casos, que o *acting out* do paciente, o ponto onde ele diz que vai sair, que vai interromper uma análise ou em que ele monta uma performance fora da análise, é o ponto indicativo de que houve analista, de modo que é preciso fazer alguma coisa com isso. É preciso reintegrar aquilo que o paciente não pode dizer, aquilo que o paciente só pode experimentar como passagem ao ato. Não há talvez, como reintegrar o objeto atuado se o analista não o tomar para si.

AM: Você há de convir, Tania, que essa é muito mais uma política do real, do que do simbólico quando se dizia "vamos falar sobre isso" ou quando se afirmava que o ato era um sinal de que o simbólico não foi suficiente.

TCS: O simbólico, neste ponto, nunca seria suficiente. O surgimento deste ponto é um índice da responsabilidade do sujeito, daquilo que ele não pode dizer, do indizível. E se ele diz que a culpa é do analista, ele tem razão. Quem poderia tê-lo levado a se defrontar com isso senão um analista?

CP: E aí faz todo sentido a idéia do nó como uma forma de pensar a clínica. Eu acho que, no fim das contas, a idéia do nó é a idéia do inacabado, de um ponto que não se completa. O analista faz com que o paciente se depare com esse ponto.

AM: A passagem ao ato não era vista dessa forma. Na primeira clínica não se pensava desse modo.

TCS: Eu encontrei uma indicação disso em um texto de Agnès Aflalo[79], no qual ela aproxima a primeira teoria lacaniana da psicose, a da foraclusão do Nome-do-Pai, ao *acting out*. Ela pesca indicações de que Lacan pensava o *acting out* como um fenômeno da mesma espécie, ou seja, o *acting out* seria para o neurótico o mesmo que a foraclusão do Nome do pai para o psicótico. O *acting out* é um ponto de não simbolizável que aponta para o ser falante que não pode simbolizar-se a si mesmo. Ele não tem como simbolizar a sua própria posição como arquiteto do seu próprio drama. Ali onde ele não pode representar-se a si mesmo, ele age.

Agnès faz uma pesquisa sobre o Homem dos Lobos e as interpretações do caso em Freud e em Lacan e, numa passagem do texto, ela aproxima a teoria da foraclusão e a questão do *acting out*, creditando essa articulação a Lacan.

Quando escrevi meu texto[80] sobre o *acting out*, eu fiz esse raciocínio sem saber que havia a possibilidade de articulação com algumas indicações já feitas por Lacan. Nesse texto eu, de um certo modo, me servi dessa articulação para justificar o *acting out* como uma mudança de posição subjetiva do paciente e uma inclusão do analista na transferência. Eu tomo esse mesmo caso do qual falei hoje como exemplo de como o analista pode incluir-se no lugar do objeto irrememorável.

CP: Por essa via nós poderíamos pensar que o analista, quando em sua função, produz actings outs em série em seus pacientes.

TCS: Eu acho que o *acting out* é o efeito de uma carência de interpretação no ponto onde nenhuma interpretação seria possível, onde efetivamente há uma carência de saber, onde o analista só pode responder com o seu corpo e com a sua presença. É essa a idéia que eu defendo. Neste ponto, o analista tem que responder com algo inédito, tem que pagar com a sua pessoa, com a sua carne.

Essa interpretação, a meu ver, limita bastante o que chamamos de "desejo do analista". Do jeito como vem sendo praticado, ele parece poder ser qualquer coisa, até mesmo a contratransferência. Já vi textos escritos onde o autor descreve como agiu em nome do tal "desejo do analista" que não conseguiram me convencer sobre o que distinguia aquela "ação analítica" da pura e simples contratransferência.

Para mim o desejo do analista não é qualquer ponto. Ele não se presentifica o tempo todo, e seria insuportável se isso acontecesse. Ele é o ponto limite. O limite do que o paciente não pode rememorar e que, por isso mesmo, é obrigado a atuar. É também o limite do que o analista pode interpretar. Neste ponto o analista não pode interpretar. Ele pode tomar para si, pode se oferecer como esse objeto que falta ou como essa representação que não há, como garante, como suporte, como âncora.

AM: Mas o fato de que isso aconteça num processo de análise, a mudança subjetiva que se faz na pura atuação, precisa ser seguido de um processo de construção ou de rearticulação. Depois de uma intervenção onde o analista comparece algo vai mudar daí pra frente.

CP: O que você quer dizer com construção?

AM: Uma reelaboração...

CP: Não, eu acho que, nesse caso, a proposição seria a de que se possa dar um sentido novo. Se o analista conseguir que o paciente suporte esse ponto limite...

TCS: O momento em que o sujeito descobre que tudo o que lhe acontece e que é experimentado como um real que independe dele, uma vez que retorna como se viesse de fora, precisa vir a ser um

[79] Aflalo, Agnès. "Réévaluation du cas de l'Homme aux Loups". In: *Revue de La Cause Freudienne*, n.43. Paris:Difusión Navarin Seuil, out/1999, p.85-117.

[80] Coelho dos Santos. Tania. "A*cting out:* o objeto causa do desejo na sessão analítica". In: EBP. *Opção Lacaniana*, n. 30, SP:Eólia, 2001.

momento de responsabilidade do próprio sujeito. Para aquela paciente, os homens que ela idealiza nunca a desejam e isso retorna para ela como se viesse de fora. No momento em que ela pode dizer que determinado encontro com o real é diferente dos anteriores porque foi provocado pela análise e eu assumo a responsabilidade, eu aposto, antecipadamente, que ela poderá responsabilizar-se por esse efeito que nela mesma se produz. Ela poderá não continuar namorando esses rapazes, mas não vai poder dizer que não tem nada a ver com isso.

AM: Uma nova história precisará ser contada a partir daí.

TCS: Para mim, isso é um passe. É a possibilidade do sujeito incluir-se como responsável por aquilo que lhe acontece. O sujeito provoca aquilo que lhe parece vir de fora.

RGL: Se encontramos um analista que não tem o desejo de se incluir no que ele mesmo provoca, o que resta para o analisante?

TCS: O analisante fica mal. Nesse exemplo, o que realmente interessa é que o analista tem que atestar que suporta ser responsável por alguma coisa que ele não sabe como provocou. O nó do problema está neste ponto.

A primeira intervenção do gênero que eu fiz, ocorreu há mais ou menos quinze anos. A paciente atuava reiteradas vezes circulando pelas termas do Rio de Janeiro com o amante e vinha à análise para contar aqueles casos, o que ela vivia naquelas situações, as grandes surubas das quais participava. Um dia ela comentou que essas histórias encantavam todo mundo e, com isso, ela colhia a admiração dos psiquiatras, dos amigos, etc. No entanto, como, para ela, eu era uma pessoa visivelmente reprimida, um superego ambulante, eu não me divertia com os relatos dela. Ela disse isso me sacaneando e, ao mesmo tempo, me perguntando "que posição é essa?".

Trata-se da mesma situação que eu citei antes. Uma paciente me diz que homens idealizados não servem para namorar e eu respondo "não sei, porque não?". Outra me diz que aventuras sexuais noturnas pelas termas do Rio de Janeiro são geniais e eu não fiz outra coisa senão dizer "não sei, porque seriam? É certo que têm que ser?". Acho que não é nada além disso o que faz um analista. A não-neutralidade do analista está no ponto onde eu disse "não sei".

Eu tive vontade de rir quando ela disse que eu tenho um superego enorme porque é verdade. Ela tem toda razão. Talvez só uma pessoa muito superegóica pudesse suportar ficar na posição de analista tanto tempo enquanto ela relatava histórias que deveriam ser deliciosas para todo e qualquer um. Não sei. Quem sabe? Há aqui um ponto de razão, como também havia no outro caso. A outra paciente também tinha razão no que disse.

A contratransferência e o desejo do analista provavelmente têm uma relação miraculosa. Como assombração, sabe para quem aparece. Um sujeito elege como analista, justamente, alguém que vai angustiar-se, estranhar seu sintoma. Contratransferencialmente, eu deveria estar com uma cara de enfado. De fato, achava seus relatos enfadonhos, obscenos, desinteressantes. Aquilo não tinha a menor graça para mim. Como uma análise não é uma reconversão à moralidade, a passagem da contratransferência (do meu enfado) ao desejo do analista, se dá no dia em que eu lhe pergunto: "não é muita ingenuidade sua, achar que todo mundo goza da mesma maneira?". Para ela, que não era ingênua, que me supunha ingênua e reprimida, eu elevava meu enfado à dignidade do enigma.

Um outro paciente, homossexual, relatou ter deixado uma análise com uma violenta diarréia no dia em que escutou do analista "qual era o problema de ser homossexual?" Ele ficou indignado com toda razão. Ele era homossexual, mas esperava que o

analista tivesse a dignidade de não lhe passar recibo disso.

A minha paciente ficou tanto tempo falando sobre suas aventuras justamente porque não encontrava recibo para o que dizia. No dia em que ela me questionou sobre minha posição "superegóica", eu não lhe disse que não, mas lhe perguntei: "você não acha que, para quem tem tanta experiência sexual, é muita ingenuidade sua achar que todos gozam da mesma maneira?".

Esse foi um ato analítico que me situou na transferência no ponto em que considero que é um enigma o objeto com o qual cada um goza.

RGL: Isso abre, então, para ela a possibilidade de se perguntar com o que ela própria goza nessa história toda. Quem disse que isso que ela faz é garantia de gozo para todos? Se não há universal na esfera do gozo, cadê o meu particular? É por esse particular que cada um tem que se responsabilizar.

OM: O que me chama a atenção é que esse tipo de situação exista sob o nome de psicanálise. O psicanalista que pergunta qual o problema em alguém ser homossexual ou aquele que goza ouvindo esse tipo de relato...

TCS: Eu entendo a crítica que você está fazendo, Ondina, mas eu já levei para um bom supervisor a seguinte questão: tenho uma paciente que sempre entra no meu consultório com uma sacolinha de compras. É uma compradora em potencial. Ela nem se queixa disso, mas eu observo que ela não entra no dispositivo sem ter acabado de fazer uma compra qualquer pela redondeza. Eu estou muito mais interessada na sacolinha do que naquilo que ela está falando. Ele me disse: "Isso é um sintoma feminino muito comum", ou seja, mulher e mascarada não se constituem como um problema para ele. Você compreende? Trata-se da banalização do singular.

OM: Eu compreendo, mas continuo afirmando que não posso imaginar que um analista, a bem do termo, possa dizer uma coisa dessas. Se o paciente está no dispositivo e está falando disso, no mínimo, o analista tem que deduzir que aquilo toca aquele sujeito de alguma forma.

Marcela Decourt: Um amigo meu, que é homossexual, me pediu uma indicação de um analista que também fosse homossexual e eu lhe disse que não conhecia nenhum que fosse. Ele achou um absurdo que eu desconhecesse pessoas qualificadas que pudessem atendê-lo nessa condição. Ele não imaginava ouvir de mim algo desse gênero.

CP: O problema é que os analistas ficam querendo estar no lugar do não preconceito, da não moralidade, da aceitação...

TCS: Ondina, acho que asseverarmos que esse não é o lugar do analista é perder de vista que as psicanálises que, efetivamente, são praticadas não gozam dessa isenção toda, não. Se esse não é o lugar do analista, freqüentemente é nesse lugar que nós os encontramos e é muito difícil asseverar que não é daí que o sujeito está respondendo. No meu longo percurso analítico, eu sempre vivi com minha atenção voltada para a contratransferência, para o deslize contratransferencial dos analistas, a ponto de eu estar trazendo dois casos nos quais atesto que a contratransferência esteve presente o tempo todo. Trata-se, muito mais de uma investigação sobre o que foi feito com ela, do que da presunção de sua ausência ou da inexistência dela. Certamente, alguém que me procure como analista para contar aventuras sexuais não vai contar com o meu bom humor. Isso é real. Pode ser que eu seja moralista, racional demais... Isso é real e eu acho que os analistas reais estão encharcados de contratransferência.

OM: Mas não são tipos diferentes de contratransferência?

TCS: Todos são contratransferência. O problema é o que fazer com ela.

OM: Então, podemos imaginar que se existisse um analista que achasse uma bobagem questionar a preocupação de um paciente em ser homossexual,

isso também se configuraria como uma contratransferência.

TCS: Com certeza.

OM: Então, a questão seria o que fazer com isso e não o fato de que, para aquele analista, isso é uma bobagem. Então, poderia haver analistas homossexuais.

MD: Não indicados por mim, claro.

TCS: Um analista que, pessoalmente, considerasse essa uma questão banal, do momento em que ouvisse de um paciente teria que considerar que isso não é banal; o analista não poderia não subscrever a sua responsabilidade. De fato, isso não é banal. Há um peso de real na homossexualidade, qualquer que ela seja. Ela é uma construção a partir do fantasma e não uma "opção" sexual. Ela é muito mais uma falta de opção sexual e a questão da análise é situar o ponto de não opção, de não escolha do sujeito, o ponto a partir de onde ele não teve outra saída. Uma construção neurótica, um delírio psicótico, uma fantasia que define a posição de gozo do sujeito não é uma opção. Ela é contingente porque nada obriga e, no entanto, ela é completamente necessária. Não poderia ter sido de outro modo. Há uma arbitrariedade em relação às origens, ela é uma construção, uma elucubração sobre o real, mas há um peso de real. Ou então, a palavra "fixação" não quer dizer mais nada.

MCA: Lacan fala no Seminário 8 *que a contratransferência são os efeitos da transferência sobre o analista e cabe ao analista cuidar disso. Lacan afirma que é, justamente, porque somos analistas que não caímos nos braços do paciente nem o atira pela janela. É preciso que nos viremos com isso. Penso que a idéia dessa afetação pode ser um índice do que se passa na transferência.*

CP: A posição do analista é complicada, a gente precisa receber os pacientes, mas não exibir nenhuma posição superegóica...

Pergunta: Mas dizer "qual é o problema?" não é também uma posição superegóica?

MCA: A posição é a mesma, somente apresenta-se ao contrário.

TCS: Não escapamos disso. O supereu como imperativo de gozo freqüentemente é pior do que como censura.

No que se refere ao texto que iríamos terminar hoje, nós andamos pouquíssimo.

OM: Sim, mas foi ótimo.

Aula 16: 23/10/2002[81]

Texto: Miller, J.-A. "Quand les semblants vacillent...". In: *Revue de la Cause Freudienne*, n.47. Paris: Difusión Navarrin Seuil, p.7-17.

Tania Coelho dos Santos: Percebe-se nesse texto que, em tempos de "gozo fora do significante", Miller escolhe retomar a questão sobre o lugar do significante quando os semblantes vacilam. Há aqui uma articulação teórica essencial, que pouca gente valoriza:

semblante = significante

Então, quando os semblantes vacilam, ou seja, quando ocorre a queda dos significantes, nós supomos, ainda assim, que a relação do sujeito ao significante é essencial e constitutiva. É preciso que não confundamos a queda das identificações em análise com algum ideal de sujeito não identificado, porque isso não existe. É condição para fazer análise que o sujeito seja identificado, e muito bem identificado, a um significante primordial. Ele tem de estar muito bem grampeado aí ou, então, nada de análise. Sujeitos não identificados, sujeitos desidentificados, sujeitos fora do significante e da identificação não são analisáveis.

Ondina Machado: Eu entendi que a desidentificação seria um processo de final de análise, aqui nesse texto.

Pergunta: Tem sujeito fora do significante?

Tania: Sujeito fora do significante? Gozo fora do significante? É uma festa o gozo fora do significante. O sujeito reduzido ao objeto *a* é festa.

Lícia Marques: Mas isso seria uma referência a esses novos sintomas?

TCS: Não, Miller está, como a Ondina situou muito bem, delimitando o sentido preciso do que se pode esperar de um final de análise. Quer dizer, não é a festa do candomblé. Não é o sujeito desidentificado, não identificado, para além da identificação, do gozo com não sei o quê... Isso não tem nada ver com a análise e nem com o final da análise. Ao término da análise o sujeito está lá muito bem identificado, sim.

OM: Pois é, mas só que Miller define a desidentificação como alguma coisa que ocorre onde previamente havia identificação ao S1.

TCS: Não. Onde previamente havia e onde continuará havendo. A vacilação dos semblantes é muito bem demarcada por Miller. A experiência de S barrado, isto é, a relação de um sujeito aos seus significantes, dá lugar, num processo analítico, a uma experiência de uma falta de significante, na qual significantes podem se inscrever.

OM: Os significantes novos, outros significantes...

TCS: Não. Trata-se aqui de ter clara a noção de que o significante está situado no lugar de um vazio, que a presença dos significantes que identificam alguém está relacionada a um vazio. O sujeito não é só a identificação, ele é também o vazio. Nesse ponto, Miller faz um desenho: um círculo, que supostamente somos nós. No interior desse círculo, ele escreve S1 enquanto representante de todos os S1, de todo o enxame de significantes que representam alguém. Mas ele também escreve o símbolo do conjunto vazio ao lado de S1. É o conjunto vazio que permite que novos significantes se inscrevam e também o que permite que, num processo analítico, se tome uma certa distância dos S1 que nos constituem.

Se fôssemos puros S1, não haveria distância possível a tomar em relação a identificação. Por exemplo: discute-se se japoneses podem ser analisáveis. Talvez os alemães também não possam sê-lo, uma vez que esses sujeitos são tão amarrados aos significantes imperativos da sociedade e da cultura que o espaço para a desidentificação, para o estranhamento, quer dizer, o espaço para saber que esses

[81] Transcrição de Ana Paula Sartori.

significantes estão ali ao lado de um vazio de significantes onde novos significantes podem se inscrever, e a partir de onde o sujeito também pode tomar distância dos significantes que o constituem, freqüentemente não existe. Quando um japonês vai à falência, ele não consegue estabelecer uma distância em relação à situação a qual ele está identificado. Ele é um falido e só lhe resta o suicídio. A defesa da honra pelo suicídio é uma prova de que aquele sujeito não tem possibilidade de desidentificação. A desidentificação também não seria uma saída do tipo "então, eu não sou um falido", mas a possibilidade de se interrogar sobre o que significa ser falido, a possibilidade de fazer alguma coisa diferente com esse significante, diferente de identificá-lo a uma coisa única.

LM: O sujeito pode, inclusive, ficar deprimido por um bom tempo.

TCS: Pode ficar triste por um bom tempo, mas não para sempre. Pode tolerar uma certa tristeza e uma certa privação. Há outras saídas possíveis. Alguém marcado por um significante como, por exemplo, falência - se esse significante, de alguma maneira, faz sintoma para aquele sujeito, se é um significante que está entre aqueles aos quais seu sintoma está amarrado -, não vai fazer numa análise nada além do que obter uma certa desidentificação que lhe permita fazer diferente com isso. Assim, nesse texto também há uma advertência como: "atenção, os semblantes vacilam e, isso não quer dizer que eles desapareçam". O sujeito pode tomar distância em relação aos seus significantes primordiais e, isso não significa que ele se desidentifique deles.

Enquanto analistas, nós estamos muito mais acostumados a ver coisas desse modo, do que ver sujeitos que se transformam completamente e, tal como Cinderelas, encontram o outro par do sapatinho de cristal, casam-se com seus príncipes encantados e tudo fica diferente. Geralmente, em análise, Cinderela costuma ser uma fantasia, assim como Branca de Neve. A análise não produz Cinderelas realizadas, Brancas de Neve e Belas Adormecidas que terminam identificadas enquanto tais.

Quais os limites da promessa analítica? O que se pode esperar de um final de análise? O que seria exatamente a experiência de uma conclusão do processo analítico, de um passe, de um final de análise? Essas são as questões que eu vejo embutidas neste texto. Elas são o que de melhor temos aqui para discernir.

Miller começa seu texto solicitando-nos que imaginemos alguém que falasse, como um dos analisandos dele, sobre uma frase que ouviu e que lhe deixou uma marca bastante forte. A frase era: "Divirta-se bastante!" (p.7).

Ele nos diz, então, que as pessoas vêm à análise falar para o analista as palavras que lhes foram ditas e que deixaram marcas. Há as palavras que foram ditas e as que não foram ditas. Temos essas duas modalidades. Então, ele fala do começo da análise e da relação dos sujeitos a essas marcas, como marcas que os absorvem. Esse é o ponto que precisamos delimitar: o da relação do sujeito com o *Um* do significante, relação que é essencial, primordial, constitutiva, que não pode ser abandonada por nenhum sujeito. Sem essa relação não há sujeito nem no começo, nem no meio e, tampouco, fim da análise. Teríamos anjos ou outras modalidades de seres e não analistas ou analisandos.

A relação ao significante, então, é essencial. Entretanto, uma marca como a dessa frase: "divirta-se bastante!", dita por uma mãe à sua filha no leito de morte, não deixa de ser uma outra maneira de dizer "não se divirta, de jeito nenhum, porque eu estou morrendo". Esse seria o efeito mais provável. Uma marca desse tipo pode absorver completamente o sujeito. Pode deixá-lo impossibilitado de fazer outra coisa senão repetir o confronto, o encontro, a efetuação de um

comportamento, de uma maneira de existir, de uma maneira de viver, de gozar, de falar que não faz outra coisa senão repercutir a mesma marca. Esse é o ponto que importa.

Essas são as marcas de palavras que nós procuramos numa análise, nos adverte Miller. "Quando escutamos alguém é por elas que nos interessamos. Nós as encontramos quando elas foram esquecidas ou quando elas são sempre lembradas, encontramos a ocasião de explicitá-las e de comunicá-las, de verificar as conseqüências a longo prazo dessas palavras que nos marcam. Não há exceção quanto a isso, ao menos para aqueles que procuram análise"[82].

Miller é fabuloso nesse aspecto, porque muitos analistas falam em diferença pura como se a captura do sujeito pelo discurso universal não fosse uma condição mínima para ser analisando. Pode ser que haja "cenouras" parecendo gente espalhadas por aí, mas, para fazer análise, para se tornar analisando ou analista, a condição indispensável é que se esteja amarrado no discurso universal, que se esteja amarrado em um S1. Ninguém é diferença pura. É somente a partir de uma amarração ao discurso universal que se pode pensar uma certa excepcionalidade, um certo acento de singularidade no uso que o sujeito faz do significante. Mas, certamente, a condição é que haja vinculação ao discurso universal.

Observem que Miller trouxe como exemplo de palavra em análise alguma coisa que qualquer um reconhece como parte do discurso universal. Dito em francês ou dito em português, a gente entende bastante bem o que significa um vaticínio como esse: "Divirta-se bastante!". Isso pode ser dito em vários tons. Isso pode ser compreendido de várias maneiras. O sujeito pode fazer um uso inédito dessa frase, mas nós entendemos muito bem de que se trata. Não vem de outro mundo. Todos reconhecem essa frase como uma frase do vernáculo. Ela se constitui de significantes do vernáculo, portanto, faz parte do discurso universal.

Continuando, ele diz: "Se fizermos uma sondagem, estou certo que aquilo que eu digo evoca alguma coisa para vocês, que isso faz, na verdade, uma cacofonia, uma barulheira excessiva, assustadora no silêncio".

Quando nós evocamos essas frases para alguém isso tem o efeito de provocar uma barulheira aterrorizante sobre um fundo de silêncio. Essas frases caem como gritos num fundo de silêncio. "Na experiência analítica, temos a ocasião de tomar certas distâncias em relação a essas marcas, quer dizer de ganhar uma margem com relação a elas" (p.7). Trata-se aqui, para mim, de uma *definição*.

Quanto ao final da análise, não está em discussão o que se pode ganhar. Não ganhamos nada mais do que isso: uma certa distância com relação às marcas primordiais, podemos afrouxar a nossa vinculação em relação a essas marcas.

Observem como aqui já se anuncia para nós a passagem de um ideal analítico - o final de análise como desidentificação - ao final de análise pensado como identificação ao sintoma, ou seja, como identificação a essas marcas primordiais e àquilo que, sob a forma da fantasia, não é senão desenvolvimento do sintoma, repetição do sintoma. O que o sujeito repete tem relação com certas marcas e, na repetição, ele tomará alguma distância em relação a elas ao invés de sair da análise desidentificado delas. O que nós chamamos de sintoma e fantasma não são mais do que formas desenvolvidas desses significantes primordiais que podem ser lidas no trajeto da repetição, podem ser acompanhadas por meio da repetição. A repetição testemunha que essas marcas são sempre as mesmas e, enquanto elas se repetem, o sujeito toma

[82] Tania traduz o texto simultaneamente aos seus comentários. Iremos assinalando as páginas onde se encontram os referidos parágrafos no texto original, em francês.

uma distância com respeito a elas, uma vez que não será mais o mesmo, uma vez que se é uma repetição já não se é mais o mesmo, já se está, necessariamente, numa outra posição em relação a isso.

OM: Mesmo quando se repete no sintoma?

TCS: Mesmo o que se repete no sintoma. À medida que isso se repete numa análise – estou especificando porque as pessoas repetem pela vida e, geralmente, não têm a menor idéia dos significantes que repetem - , essas frases podem ser formuladas, podem ser ditas. Numa análise as identificações podem ser distinguidas, permitindo que o sujeito saiba alguma coisa sobre seu sintoma. E saber alguma coisa sobre seu sintoma traz, como conseqüência, uma posição diferente em relação a ele: a possibilidade de não se ficar mais colado na identificação. Acho que essa é uma maneira razoável de dizer algumas coisas sobre o que se pode realmente esperar de uma análise.

Miller dá seqüência ao texto, dizendo que Lacan formalizou tudo isso de maneira muito simples no discurso do mestre, onde ele situa uma marca distintiva que tem a faculdade de absorver o sujeito. O que nós chamamos de S1 é essa marca distintiva que tem a faculdade de absorver o sujeito. É um nome primordial, um nome originário, uma palavra que funciona para o sujeito como aquilo que o distingue, uma espécie de "eu sou".

"Esse discurso do mestre é o avesso da psicanálise uma vez que, no discurso analítico, o sujeito tem a ocasião de separar-se dessa marca que o absorveu" (p.7). Quer dizer, se no desenho que ele faz na página 8 nós temos no interior de um círculo o conjunto vazio e S1, então o discurso do mestre e o discurso analítico descrevem relações de força inversas no que diz respeito ao valor relativo, em cada um desses discursos, de S1 ao conjunto vazio.

No discurso do mestre o que domina é o S1, absorvendo e, inclusive até, sepultando o vazio do sujeito. No discurso analítico o que se faz é apenas uma inversão dessa ordem, quer dizer, aposta-se no vazio por relação aos significantes que constituem o sujeito. Quando o sujeito é absorvido por sua marca, ele não se distingue dela".

O que o sujeito efetivamente não vê? Ele não vê o que daquelas marcas tem relação com o desejo dele. Ele se vê sujeitado à marca e não o sujeito da marca. O que desaparece é o compromisso dele com essa marca, desaparece a relação a esta marca que implica um S barrado, ou seja, um vazio de representação onde algo só pode se inscrever a partir de um laço da ordem do desejo, da ordem da escolha, da ordem de algo que implica o sujeito nisso. Dentre tantas marcas que lhe foram oferecidas, porque justamente aquela? Essa escolha não pode vir só do Outro, é preciso que o sujeito esteja implicado aí também. Mas, naturalmente, ele não vê nada disso. Ele só se vê sujeitado àquela marca, obrigado ou com obrigações em relação àquela marca.

Nesse sentido, o vazio é este outro elemento da circunferência, que é operatório numa análise. Numa análise, essa relação é invertida e é o vazio que se torna operatório. Temos aí, então, um raciocínio a partir de classes lógicas. Sem isso não há nada que se possa fazer.

OM: Nesse segundo desenho é quando Miller inclui o vazio no próprio sujeito.

TCS: Isso. Na verdade, ele diz: "trata-se de alargar". Ao invés de Miller utilizar-se daquele tom épico que é muito comum no lacanismo, ele prefere ser absolutamente econômico. Quando o sujeito está absorvido pela marca, o vazio não pode ser visto. Trata-se, então, de alargar. Alargar não é devastar. Compreende a diferença?

Não se trata de introduzir o vazio a fórceps. Não se trata do analista ficar fazendo semblante de fora-do-sentido, devastando o campo do sentido. Não se

trata de impor um silêncio que não tem fim ou de evocar um vazio sem limite. O vazio, o buraco já está lá. Não é preciso evocar o vazio ou fazer buracos. O vazio está lá. Nós não o vemos, o sujeito também não, então vamos alargá-lo.

E como se pode fazer isso? Geralmente, fazendo uso das coisas mais velhas que a psicanálise inventou: apostando no lapso, no tropeço, no sonho, naquilo que primariamente testemunha que S1 não dá conta, naquilo que testemunha que uma identificação vacila. Nada estratosférico.

Andréia Stenner: E a angústia?

TCS: Lacanianamente falando, o campo da angústia é muito largo. Podemos tomar um número de muito grande de fenômenos como índice de angústia. Freudianamente falando, temos tendência a tomar a angústia pela sua vertente de sinal, como o afeto de angústia, ou pela vertente da angústia traumática. Em Lacan, essa modalização é infinita. O que funciona como índice da angústia é um sem número de fenômenos que mostram que o afeto propriamente dito pode até estar ausente, mas a queda do objeto *a* é, certamente, aquilo que estruturalmente merece ser chamado de angústia. E, na clínica, a queda do objeto *a* se apresenta por meio de um sem número de fenômenos.

Tenho feito o exercício de me perguntar o que eu posso chamar de angústia, de tentar identificar o aparecimento do ponto de angústia, geralmente, em fenômenos onde justamente o afeto de angústia está ausente. É interessante que, lacanianamente, possamos falar de angústia onde a angústia está ausente enquanto afeto, mas está presente como estrutura, se trata da queda do objeto *a*.

Vanda Almeida: Então, nesse sentido, não seria mais a angústia como sinal no sentido freudiano. Se nesses fenômenos ela não aparece como sinal, mas como queda de uma identificação, não se trata mais do que pensávamos à maneira freudiana. Trata-se, então, de algo que já foi vivido, que foi traumático e que aparece?

TCS: Freud trabalha muito mais a angústia pelo ângulo da sua relação com o recalque. Ela é o sinal do retorno do recalcado e o recalcado para ele é, essencialmente, a força pulsional. A posição de Lacan foi a de destacar a angústia desse terreno mais situado, mais limitado pela sua relação ao recalcado, para conceituá-la como índice do sujeito em vias de advir, ou seja, do sujeito que não é, ainda. Por isso eu falei em queda do objeto *a*, quer dizer, do sujeito em vias de advir, do sujeito como um proto-sujeito, como Lacan o chama, isto é, o sujeito no ponto onde os semblantes vacilam.

Liliam Nobre: Trata-se da operação de separação, não é?

TCS: Certamente, trata do sujeito no ponto onde a separação é requerida. A separação supõe que o sujeito faça algo com isso, e ele pode ficar ali isolado, imortalizado, inibido, paralisado num ponto onde o afeto de angústia pode estar ausente. Acho muito estranho que eu tenha passado dez anos lendo o *Seminário 10: A Angústia* para, no fim das contas, dizer que foi isso o que concluí: que, com Lacan, a gente pode prescindir do afeto.

LN: Mas quando ele diz que a angústia é o afeto, ele está querendo dizer o quê?

TCS: Isso é Freud quem diz. A angústia é a matriz de todos os afetos, em Freud. Quando Lacan diz que a angústia é o único afeto que não engana, paradoxalmente, isso também implica, analiticamente falando, que ele está tomando a angústia ao nível da estrutura, de uma estrutura que prescinde, inclusive, da afetação de angústia. Pode-se falar da angústia, por exemplo, no caso da paciente do *Crown*. Ela tem uma doença, um sintoma orgânico. Ela tem diarréias toda vez que vem e, um dia eu lhe disse: "essa diarréia não é da sua doença, essa é da análise". O que eu lhe disse? Essa diarréia = angústia. Mas ela não estava

angustiada, não estava se queixando de angústia. Eu tomei a diarréia como um equivalente da angústia. Do mesmo modo, também tomei a dor de cabeça de outra paciente como um equivalente da angústia. Um equivalente, justamente, ali onde a angústia parecia estar ausente.

O que interessa efetivamente? Interessa dizer que ali, naquele ponto, o sujeito é barrado, ali falta significante. Aquele é um ponto que evidencia o vazio. Trata-se da introdução do tal vazio operatório. Não é um vazio total, mas um vazio operatório, uma interrogação: "o que é isso?"

Aliás, a paciente da dor de cabeça me disse exatamente o seguinte: "Depois que você me mandou telefonar toda vez que eu tivesse enxaqueca, nunca mais eu tive enxaqueca. Então, eu cheguei à conclusão de que você tomou a minha enxaqueca como querendo dizer alguma coisa". "Querer dizer" é justamente não saber do que se trata. Tomar como puro "querer dizer" é idêntico à angústia, idêntico ao sujeito barrado, puro sujeito da enunciação, sem representação, sem enunciado, sem um significante que o represente. Pura exigência de significante.

OM: Na realidade, esse é um procedimento metódico.

TCS: Certamente. É uma questão de método.

OM: Tomar o que não tem significante, o que é vazio de significante e dizer que isso quer dizer alguma coisa já é uma questão de método.

TCS: Exatamente. Por isso, Lacan diz que a angústia é o único afeto que não engana, que a angústia "não é sem objeto". Ela não é sem objeto, mas não podemos dizer de que objeto se trata. E, se há objeto, ele não é acessível pela mesma via que os outros. Entretanto, eu sei que ali há um sujeito não constituído, um sujeito em vias de advir, uma pura exigência de sujeito. Esses são, ao pé da letra, os axiomas do seminário de Lacan sobre a angústia - *Seminário 10*.

LN: Eu não entendo quando Lacan dá uma certa consistência à angústia.

Tania: Não. Ele toma o termo *Affekt* de Freud, em alemão. Lacan não é falante nativo do alemão, ele é francês. Ele pinçou esse termo no ponto onde Freud afirmou que a angústia é um *Affekt* porque ela é a matriz de todos os afetos, ou seja, os afetos são enganadores, mas a angústia é a matriz de todos os afetos.

Onde Freud vai buscar isso? No trauma do nascimento. Ele diz que no nascimento não há como dizer que a angústia tem representação. O sujeito não tem a menor idéia do que perdeu. Só mesmo Otto Rank para ficar imaginando que o sujeito se representaria no momento do nascimento como perda - perda do corpo da mãe, perda do calor... - num exercício quase delirante de significantização da perda.

Para Freud, o *Affekt* não tem objeto, isto é, não se sabe o que se perdeu. No entanto, ele diz que a matriz da angústia, a constelação real da angústia, é fixa, o que dá a entender que esse afeto é filogenético e, portanto, funciona como uma memória. Esse afeto também é protopático, não é algo inédito. Embora a angústia não tenha objeto, embora não se tenha representação do que a desencadeou, do que falta, todos se angustiam da mesma maneira. Quer dizer, a criança tem palpitação, grita, tem sudorese, tem uma série de modificações corporais que são sempre as mesmas. Desse modo, a constelação real da angústia é prototípica, é indicativa do ataque histérico universal. Freud dá a entender que a angústia não tem objeto. No entanto, filogeneticamente falando, ela tem objeto.

Como Lacan resolve isso? Dizendo que ela "não é sem objeto."

A angústia não tem objeto no sentido que Freud a conceitua, mas tem objeto num outro sentido. Então, ela não é sem objeto. Pronto. Não podemos dizer de que objeto se trata, mas sabemos que não é sem, que a angústia não é simplesmente uma

modificação corporal. Ela é a prova da perda, sim, mas na medida em que alguma coisa se perde, o que se presentifica é o objeto enquanto perdido. Há algo que se relaciona diretamente com a angústia: a presença do objeto enquanto perdido. O que deixa o sujeito em estado de angústia é a presença desse objeto inconsciente, do objeto causa de desejo.

Voltemos, então, ao vazio operatório e à questão do "alargar", que está diretamente associada ao manejo da angústia.

No *Seminário 10*, Lacan diz que se trata do manejo da angústia do analisando - sem a menor dúvida -, mas, também, da do analista.

Qual é a angústia do analista? É a de que ele não sabe *do que* se trata. No entanto, ele tem de saber *onde* se trata de alguma coisa, mesmo que ele não saiba *do que* se trata. Ele precisa poder dizer: "é aqui, nesse ponto, que há sujeito em vias de advir".

CP: Estou pensando que isso é a própria configuração do nó. Quer dizer, há sempre um ponto perdido na questão do simbólico, do imaginário e do real.

TCS: Sim, mas há um laço que se presentifica na sessão analítica que requer que o analista seja capaz de dosar sua angústia. É preciso que ele não saia interpretando como um louco ali onde ele não sabe do que se trata, e também não se faça de enigma, uma vez que isso não é necessário. O enigma é do paciente, ele já está lá. Não é preciso que o analista seja enigmático.

CP: A postura do analista, dentro do discurso de Lacan, é diferente da decifração, do discurso do mestre, do modelo mais tradicional.

Tania: É isso sim, mas eu vou mais longe. Eu diria que é, sim, uma crítica ao discurso do mestre dominante na IPA pelo excesso de interpretações obsessionalizantes, onde todo mundo já sabe o que é tudo. No entanto, do outro lado, temos também o analista que não sabe nada, que não sabe nem onde está o ponto em torno do qual gira a sessão. Eu diria que o discurso de Miller é alguma coisa que está entre esses dois extremos, ou seja, nem interpretação demais, nem ausência do analista com respeito ao de quê se trata.

Falo isso porque escuto muitas intervenções de analistas que parecem situar o paciente como aquele que deve saber do que se trata quando, efetivamente, quem tem que identificar onde está o ponto, onde está a questão é o analista. Cabe ao analista dizer, por exemplo, "essa diarréia é da análise". Não adianta perguntar ao paciente: "mas vem cá, e a sua diarréia, o que você tem a dizer sobre isso?".

O ato analítico requer um recorte preciso. Requer do analista a capacidade de situar o ponto onde está o vazio do sujeito, situar a presença do objeto enquanto perdido e o sujeito possível em vias de advir. Isso não é responsabilidade do analisando. Então, é interessante lembrar que Lacan fala de "dosar a angústia", a do paciente e a do analista, isto é, de operacionalizar o vazio. Isso implica que, da relação entre S1 e o conjunto vazio, resta sempre alguma coisa. É necessário saber do que se trata nisso que resta, e foi o que Lacan fez quando introduziu o objeto *a* no *Seminário 10*, como o verdadeiro objeto da angústia..

Esse desenho de Miller chega a ser sarcástico, quase uma gozação pelo seguinte: uma coisa é falar de $ colocando um conjunto vazio ao lado de S1 dentro de um círculo. Outra coisa é supor um indivíduo que é um conjunto vazio. Quando trabalhamos conceitualmente em psicanálise, trabalhamos com classes lógicas.

Cuidado! Uma coisa é o desenho da página 8, que coloca os dois elementos dentro do círculo. Outra, é desenhar um círculo vazio e dizer que "isso é o sujeito, isso é o $".

É claro que Miller não está criticando o desenho propriamente dito. Isso porque nove entre dez pessoas não desenhariam

isso, mas pensariam isso. Pensariam conceitualmente ou tomariam conceitualmente um sujeito como idêntico a um vazio. Isto é impossível.

CP: Quanto tempo eu ouvi isso...

TCS: Eu devo ter ouvido também. Para que eu fale isso com toda essa ênfase deve ser porque eu já devo ter escutado um balde de asneiras nessa direção.

Quando raciocinamos com classes lógicas é impossível constituir uma classe, qualquer que seja, sem alguma coisa dentro. É simples assim. Ou abrimos uma porta, vemos que não tem ninguém/nada lá e a fechamos novamente ou a gente mesmo entra e, então, nós somos aquilo que está dentro e nada mais.

VA: O que você está dizendo é que, por uma questão de lógica, não se pode dizer que não há se não houver.

TCS: Isso mesmo.

A teoria dos conjunto mexeu um pouco com a idéia de que só há classes se há alguma coisa dentro. Claro que existe o conjunto vazio. A questão é como vamos manejar essa idéia de conjunto vazio na experiência analítica.

OM: A questão é onde colocar esse conjunto vazio: dentro ou fora do conjunto.

Tania: Exatamente.

Ana Paula Sartori: Mas, no Seminário 9, *Lacan fala disso pela topologia, pelo toro. Ele fala que quando o sujeito entra em análise ele é um toro na medida que não vê seu próprio vazio, nem o interno, nem aquele de dentro. O toro é aquele "pneu". Para Lacan, são os cortes que irão produzir esse vazio, que farão com que haja esse alargamento.*

TCS: É o tal do alargamento. O fato do sujeito não perceber o vazio não quer dizer que ele não exista. Logicamente, o vazio existe sempre, então, é preciso grafar o lugar desse elemento vazio. Com a teoria dos conjuntos nós aprendemos que podemos representar o conjunto vazio – há os conjuntos que têm alguma coisa dentro e há o conjunto vazio. Onde nós vamos situá-lo, então?

No desenho que Miller propõe aqui, ele situa o conjunto vazio como operatório na teoria dos conjuntos, uma vez que o conjunto vazio conta, não como elemento, mas como parte de todo o conjunto, de tal maneira que, ao lado do elemento "marca", temos sempre o fantasma do conjunto vazio, que podemos fazer surgir a partir do momento em que consideramos o vazio uma parte do conjunto (p.8).

Há, então, os significantes primordiais do sujeito e há as marcas às quais ele se refere. Além disso, operatoriamente, nós devemos supor também um conjunto vazio, isto é, um lugar onde a marca falta, onde não há significante.

OM: Isso é óbvio. Se não acreditarmos nisso, acreditaremos que o sujeito é a cola que ele faz com o significante.

TCS: Sem dúvida, você tem razão, é óbvio. A dificuldade é como vamos grafar isso para delimitar essa obviedade e os seus devidos limites.

OM: E também para possibilitar que se pense em como operar. Porque se você diz que é S1, você não opera, e se você diz que não é nada, você também não opera. Você não opera nem no vazio, nem no S1. Só operamos quando entendemos que o conjunto sujeito é composto dos dois outros. Essa é a idéia que Ana Paula trouxe sobre o toro.

TCS: Sim, mas isso implica, quanto ao fazer do analista, o lugar de onde ele opera nesse momento, pois nós não estamos entrando nessa discussão ingenuamente. Nós viemos de um movimento psicanalítico, pesadamente freudiano, ligado à IPA. Tivemos, em seguida, o desenvolvimento de uma prática e de uma teoria lacaniana. Então, toda a questão é saber como o analista maneja a teoria e a interpretação no *setting* analítico. Se hoje não é mais à maneira obsessionalizante da IPA, freqüentemente, testemunhamos que o analista "se orienta pelo real", ou seja, que ele está imerso no "sem sentido" e

nada do que o paciente diz tem sentido. Tudo é puro sem sentido. A questão da localização do vazio, não pode ser a banalização do vazio.

Tecnicamente, eu tenho visto a banalização do vazio justo onde alguma coisa aparece claramente articulada no nível da mais manjada das interpretações, onde existe um sinal efetivo da relação do sujeito ao discurso universal. Nesse ponto não se pode pretender que aquilo não quer dizer nada ou que pode querer dizer qualquer coisa.

Clinicamente falando, o tema da instrumentalização do lugar do vazio é um tema muito problemático porque nem tudo é sem sentido.

Qual é, então, o sem sentido que conta numa análise?

VA: Eu estava relendo [inaudível], o que se pode fazer para que se chegar ao que é da ordem desse vazio, desse real sem lei só no final da análise. É isso?

Tania: Eu diria que na sessão também.

CP: Só no final da análise? Senão fica-se naquela idéia do objeto que cai...

VA: Não, não é nesse sentido. Há uma ilustração da Tania com relação a esses textos, há que percorrer todas cadeias [inaudível].Estou falando do real, da ex-sistência. Evidentemente, ela ia falar aqui que na análise pode também ser introduzido isso, e eu concordo, mas eu estava pensando nesse sentido.

TCS: Nesse momento, eu não estou pensando tanto no final da análise, mas na instrumentalização do lugar do vazio, esse vazio que é muito fácil de compreender, vez que a gente domina os conceitos. Mas, como é que se usa isso? Como é que se trabalha com isso? Como estamos preparando uma jornada, estou muito mais interessada em saber quais são os casos clínicos que vocês vão trazer e como é que vocês vão discutir e trabalhar isso.

Vou falar de um exemplo clínico.

Recebi uma paciente, graças a Deus, leiga, bastante distante do discurso analítico, que me contou a seguinte história. Ela é uma moça de menos de trinta anos, casada há pouco tempo e vem para a análise porque o marido lhe disse que ela briga muito, que ela é muito explosiva, que ela tem um gênio muito difícil e que ela precisa se tratar. Ela veio porque o marido disse isso. Em seguida, narra já ter feito outro tratamento há muitos anos atrás, durante um ano ou dois, do qual ela não lembra nada. Ela procurou esse tratamento depois que um namorado a deixou alegando, justamente, que ela tinha um temperamento muito explosivo, um gênio muito difícil. Ela ficou muito mal, completamente inconformada, sem poder suportar ter sido deixada dessa maneira. Ela acha que aquela terapia "não serviu para nada porque a terapeuta não era, assim, boa". Eu perguntei, então, como aquele tratamento terminou. Ela respondeu: "Um dia eu deixei essa história de lado e fui embora". Eu, então, lhe disse: "Então, mal também não fez". Já é alguma coisa não sair da análise carregando algo impossível de engolir dito por um analista. Bom começo.

Ela vem falando e retomando essa história há bastante tempo. Logo nas primeiras entrevistas, antes de aceitá-la como analisanda, foi possível identificar que essas explosões eram sempre com homens - o irmão, o pai, o namorado, o chefe, o gerente. Devagar pontuei que, em cada situação, se trata sempre de um homem e que o ponto onde a situação explosiva acontece é sempre um ponto em que o outro não garante. No momento em que eu começo a situar esse Outro que não garante e que lhe pergunto se ela pode dizer isso de seu pai, se ela o acusa de não garantir, ela me pergunta o seguinte: "Como é essa sua técnica? Você vai mostrando essas coisas e aí?".

AM: Ela quis saber onde é que você não garante.

Tania: Eu já não garanti, entendeu? Foi sem barulho. Essa não foi uma sessão em que o

paciente saísse me avisando que não voltaria nunca mais, ameaçando um *acting-out*. Não houve barulho algum, mas a bomba explodiu, está aí o real.

Nesse ponto, eu posso dizer que não seria espantoso se ela fizesse um *acting-out*, se ela chegasse na sessão seguinte dizendo que acha que não vai continuar, que de repente se deu conta que isso não vai levá-la muito longe, etc. Análise é isso. Isso é real. Nesse ponto da não garantia no Outro, o que retorna para o sujeito? O seu próprio vazio? Não é bem isso. Trata-se da queda do analista da posição de sujeito suposto saber. Trata-se da repetição em ato, da presença do objeto que não garante.

Ela teve alguma "experiência" do real? Alguma "experiência" do vazio da angústia? Aparentemente, não. Onde está a angústia? Na pergunta: "Como é essa sua técnica?" Ela é uma pessoa que chegou dizendo que, no máximo, poderia fazer três sessões por mês. No mês seguinte, já dizia que gostava muito da análise e, então, tinha que vir pelo menos toda semana. O que temos aí? O ponto onde se decide se o sujeito entrará em análise, se suportará uma análise ou não.

O real de que se trata neste caso está completamente delimitado pela pergunta: "você diria isso do seu pai?", uma pergunta nem um pouco "fora-do-sentido", pelo contrário, ela é precisamente recortada pelo campo do sentido e pelo campo da interpretação. Então, *o ponto onde o real é sem lei circunscreve-se a partir de algo que, na teoria, é da ordem da lei.*

Como o sujeito é introduzido, como é apresentado ao que, do real, não tem lei? Ele é introduzido nisso pelo Édipo, pela família, pelas ligações libidinais infantis. Eu ainda não vi uma análise onde isso não se desse. Já ouvi falar que há percursos lacanianos e percursos freudianos. Francamente, todos os meus analisandos tiveram que fazer um percurso freudiano. Todos tiveram que percorrer pai, mãe, Édipo... Mesmo os que tinham um Édipo mais acidentado, mais complicado, mais espantoso, que aparecia com as configurações mais inesperadas, com as mais estranhas ligações libidinais primordiais.

Acho que o que Miller chama de S1 refere-se justamente às ligações libidinais primordiais, à ancoragem do sujeito no discurso universal.

APS: Essa pergunta que você fez abriu um espaço para o real.

TCS: Abriu e fechou ao mesmo tempo. Trata-se do mais velho e do mais conhecido Édipo. Essa queixa é a velha queixa da histérica: "meu pai não dá conta". No entanto, eu já ouvi analistas dizendo, até mesmo em público, coisas do tipo "o pai não dá conta mesmo" como quem diz que é necessário procurar outra coisa, interpretar outra coisa ou falar de outra coisa porque o pai não dá conta.

Rosa Guedes: Um pai "não dar conta" produz efeitos na vida dos sujeitos. Ontem, eu assisti apresentação de um caso em Gestalt-terapia que me impressionou muito. Era um caso de uma menina de dez anos, gêmea. A terapeuta falava que o pai da menina esteve "mais ou menos" presente no início, mas há dois anos ninguém sabe onde ele está, ele desapareceu. Eu perguntei: "mas o que a menina fala desse pai?". E ela me disse: "Ah, ela não fala. Ela nunca falou de homem nenhum a não ser numa historinha que ela inventou em que um homem é preso por uma mulher policial". Eu insisti: "Mas você pergunta alguma coisa sobre isso?" E ela respondeu: "Não. Só vou perguntar quando ela trouxer esse assunto. Ela não traz". Esse silêncio da terapeuta em relação ao real presentificado pela ausência desse pai me impressionou muito porque ele faz efeitos na vida do paciente.

TCS: Claro. E quem tem que situar o real é o analista, é a pergunta do analista. Se ele não pergunta, ele supõe que não há sentido onde, provavelmente, há. O paciente não consegue fazer isso sozinho. Só recuperando o que é da ordem do sentido - o que faz sentido para todo mundo, porque

é da ordem do discurso universal – é que se pode reencontrar o ponto onde, para aquele sujeito a lei, a ordem, não garante. É preciso delimitar de que maneira particular aquele sujeito encontrou o "sem lei" do real.

AM: No caso que você relatou, Tania, você acha que o real comparece na pergunta dirigida ao pai ou no manejo que você fez, na sua presença como analista em localizar que simbólico está se determinando? Completando o que eu disse, sempre que eu penso nessa questão do real convergindo na análise, penso muito mais pela via do analista do que, propriamente, por meio de um ponto de real da história do sujeito. Esse ponto vai ter que vir, se a questão é com o pai, se... Mas isso não fica fora da manobra que o analista presentifica, porque há uma analogia qualquer na história dela e no que ela vai te pedir, o lugar onde ela vai te colocar. Às vezes, quando você fala, me parece que você trata a questão do real como se ela fosse esse golpe onde se faz presentificar a determinação que está escapando do sujeito e, outras vezes, eu entendo que você fala do real como se fosse a determinação. Entendeu a diferença?

TCS: Não. Não entendi nada, mas posso tentar dizer o que eu penso disso.

O que estou dizendo o tempo todo é que o vazio tem uma relação com o que não é vazio (S1-ϕ) e que essa história de que o real é sem lei, no meu modo de entender, tem tudo a ver com o lugar do conjunto vazio, o do $, ou seja, nem tudo tem lei na constituição do sujeito. Onde está o "sem lei"? Está no ponto onde o sujeito encontra o enigma do desejo do Outro, aquilo que o Outro não garante, posto que o Outro não sabe.

Você apresenta o real como algo introduzido pelo analista. Eu diria que a técnica analítica promove esse encontro com o ponto de vazio. Por que? Porque colocamos o sujeito na direção de uma aposta fracassada de saída: "diga tudo que lhe vem à cabeça". Ora, no que o sujeito começa a dizer tudo que lhe vem à cabeça, ele vai se aproximando de um impossível de dizer. É preciso que saibamos que estamos empurrando o sujeito para um ponto onde ele vai falar de algo, vai trazer algo ou algo vai se presentificar como impossível de dizer.

Estou convidando minha paciente a associar: "E isso, onde isso começa? E essa história da briga? Tem a ver com homem? Mas com seu irmão não foi também assim? E com esse namorado, como é que aconteceu? Como é que terminou?". De repente, o que ela, certamente, encontra? Encontra o fato de que, sobre isso ela já deve ter pensado muito e nunca encontrou uma resposta satisfatória. Quer dizer, falta-lhe um significante para dizer o que vai mal nessa história. Mas o que ela ficou sabendo pela análise? Ficou sabendo que isso se repete, que há um encadeamento entre uma história e uma outra história e uma outra história... E, num ponto ela me pergunta: "Como é sua técnica?" Quer dizer, ela quer saber se há resposta para isso, se eu tenho a resposta.

AM: Exatamente. Ela dirige a questão a você. Todos os outros personagens vêm numa seqüência que desemboca ou vai desembocar em você.

TCS: Claro. Isso.

AM: Então, o real está aí ou o real está instalado [inaudível].

TCS: O real que se presentifica aí é também o real com o qual o sujeito se confrontou fora da análise, mesmo que de maneira selvagem. Remeto vocês ao texto "Psicanálise selvagem", de Freud, onde ele diz que a técnica analítica é um certo manejo de alguma coisa que também se presentifica em outros lugares, tanto que se pode fazer disso uma verdadeira devastação.

Onde está o real, nesse caso, precisamente? O que venho a saber depois? Ela tem um pai extremamente trabalhador, um imigrante que fez dinheiro numa certa época. O que ela não consegue explicar é porque ela sempre teve de trabalhar e porque, de alguma maneira, o pai sempre lhe dá a entender que não tem dinheiro.

Nessa não garantia ou nesse encontro com o enigmático desejo do Outro, há uma dobradiça: "ele não garante inteiramente o meu sustento" e "há algo que ele não garante, porque ele não sabe o que é", quer dizer, "que posição é essa, a dele, onde ele parece mais pedir que eu cuide dele do que ele de mim?". Isso é real, isso é sem lei. Supostamente, o pai do discurso universal cuida, mantém e sustenta o filho. Na seqüência, ela passa uma parte enorme da sessão contando que o casamento dela foi inteiramente pago por ela, o que é inédito numa moça de vinte e poucos anos. Ela pediu um empréstimo, ou seja, ela fez semblante de noiva, de pai, de mãe, de família e pagou toda a encenação familiar suprindo uma coisa que ela não entende: "que posição é essa a do meu pai?".

OM: Você está dizendo, então, que o real sem lei é o que está fora do discurso universal?

TCS: O que eu não estou dizendo é que o "real sem lei" não tem nada a ver com nada. Há uma singularidade na maneira como esse pai é pai suficiente para introduzir naquele sujeito o conjunto vazio, o lugar vazio do enigma do seu desejo. O que pode ser uma filha de um pai assim? Se filho é filho, ou seja, é aquele que, para se identificar, faz uso dos significantes que lhe vêm do Outro, o que pode ser um filho de um pai como esse? Um filho que explode no ponto onde aparece a incompletude, a não garantia, a falta no Outro.

VA: Então, nós poderíamos pensar que há dois momentos. A tua pergunta para a paciente incide sobre um ponto que é um ponto de real. São dois momentos de encontro, quer dizer, a tua pergunta e o que ela pode reconhecer disso quando ela devolve a você: "mas a sua técnica, como é que é?"

TCS: Sim, e isso faz um nó.

AM: Ela está perguntando sobre a sua garantia: "Até quando a sua técnica garante?"

TCS: É claro. Mas se ela me faz essa pergunta é porque o objeto *a* está em queda. O saber que ela me supunha na transferência já não está mais lá. Se ela pôde construir a fantasia de encontrar, finalmente, um pai que garante, um pai que ela não tinha - coisa que eu não podia saber antes, porque esse é sempre o aspecto interessante: não é que nós não tenhamos os elementos, mas efetivamente só sabemos realmente do que se trata no ponto onde a repetição provoca a queda do analista do lugar de sujeito suposto saber. No ponto onde ela interroga a técnica, ela já não crê mais. Essa é a única coisa que um analista tem de saber. É que se trata da queda da crença do sujeito e que, portanto, a pergunta é o índice da angústia. O objeto *a* está na área.

VA: No manejo, o sujeito identificar que algo ali está fora, mas que é nele que ele vai encontrar essa resposta. É como se houvesse a emergência do real no próprio manejo da interpretação, nessa interpretação.

[Há uma grande discussão inaudível sobre o tema].

TCS: Discordo de vocês. A técnica analítica, se for sustentada, tem que levar a esse ponto. Quando ela me pergunta sobre a minha técnica, é porque ela já chegou lá.

CP: É isso o que eu ia dizer. É mais do que quebra de cadeia e apontamento para o real, ela fez uma questão para você que é o que está em jogo com a outra analista e que é o que está em jogo para ela. Isso que eu achei que foi além. Não foi só o real que ela apontou na interpretação, ela fez um passo a mais.

TCS: É simples: na medida em que alguém é convidado a falar, ele vai encontrar o impossível de dizer. É só isso. Em que momento ele encontrará? De que forma, etc? Isso não podemos antecipar, mas os significantes, retroativamente, já estão lá. Como analista, eu sei, desde sempre, qual é a história com esse pai, com o irmão, com o namorado, como gerente. No momento em que isso acontece, eu já tenho as cenas onde a repetição se dá e sempre se deu. E se eu já as tenho é porque apostei na regra analítica: ela levará ao real.

RGL: E esse ponto é um ponto onde o sujeito tem que tomar uma decisão.

TCS: Sim. Certamente, sim. Mas quando ela me pergunta sobre a minha técnica, o que eu sei nesse momento? Sei que ali onde eu fracassei no lugar de sujeito suposto saber, agora vou ter que operar como sujeito suposto agir, suposto fazer, suposto saber tratar com isso. Certamente, eu mudei de posição. Ali eu já não sou mais alguém que é suposto saber, então espero ser capaz de agir como convém.

Que resposta para o momento em que ela me pergunta da técnica? Eu a remeto ao ponto de origem: "Você acha que diria isso do seu pai?" Agora eu quero recuperar uma história e a outra história e a outra história, etc., do ponto de vista de uma mesma lógica: a lógica de um Outro que não garante desde a origem e, nessa série, eu me incluo. E vamos ver se, desse lugar, se pode fazer outra coisa com isso. A aposta parte daqui.

AM: Há algum tempo atrás, eu pensaria que a reconstituição das histórias do pai, do irmão, etc., seria o terapêutico da análise. A reconstituição do Édipo, esse esclarecimento que se passa a ter do seu lugar naquele jogo ali. Hoje em dia, não sei mais se seria isso o pivô central da cura ou da aproximação com esse real, entendeu?

TCS: Não entendi qual a diferença entre ser pivô e ser suporte do aspecto...

AM: Queria falar o seguinte: não se trata simplesmente de recuperar, ou de tratar, ou de interpretar, ou de reconstituir esse Édipo, que está aí determinado o paciente.

TCS: Não, nunca foi, nem em Freud. De fato, isso não é suficiente, o que não quer dizer que seja desnecessário. É condição necessária, porém não suficiente. Necessária, por que?

AM: Você acha que, há um tempo atrás, essa ressimbolização já seria suficiente?

TCS: Talvez na IPA. Mas, mesmo na IPA, eles achavam que o grande problema era resolver a questão da identidade sexual, ou seja, reconstituir o Édipo, mas para promover a saída do Édipo que não tinha havido. De certa maneira, eles têm razão. Todo caso de análise é, em algum sentido, um caso de metáfora paterna fracassada. Via de regra, o sujeito fracassa no ponto onde tem de dar conta da particularidade do desejo de um pai. Ele sai pelo recalque, sai colado numa identificação qualquer que seja e essa identificação tampona a resposta à questão, resposta que seria algo do tipo "o universal não dá conta." Quer dizer, um pai é sempre um sujeito particular. E um filho é sempre filho de alguém particular.

Geralmente, o sujeito não dá conta disso e, então, reconstituir o Édipo é uma condição necessária para que uma outra posição subjetiva seja possível. Se alguém ordenou tudo para favorecer a repetição e a inclusão do analista pela via da neurose transferencial, o que se quer com isso? Se quer reabrir o problema do desejo do Outro.

Onde entra o desejo do analista? Entra na aposta de que há algo inédito que o sujeito pode dizer sobre o desejo do Outro que lhe permita ressituar quem ele é.

AM: Ressituar para além do Édipo, não é? "Para além" quer dizer que é necessário passar por ele mas...

TCS: Para além do Édipo é uma condição para alguém ser adulto. Isso está em Freud. A dissolução do Édipo é a condição para a vida adulta, só que nove entre dez estrelas de cinema não chegam à vida adulta, mesmo quando casam, quando têm filhos, etc. Não chegam à vida adulta no sentido psicanalítico do termo, isto é, não resolveram as questões essenciais: a questão da sexualidade feminina, a da diferença entre os sexos, a da sucessão geracional. Todas são questões para as quais o Édipo deveria ser uma condição de passagem para se ir além, para resolver um para além.

O que está para além do Édipo? O que está para além do Édipo é a questão do desejo. O Édipo é uma forma, mas no centro dele há um não saber essencial: a particularidade, a singularidade do desejo

que constituiu um sujeito e que não é qualquer desejo. Ainda que a forma edípica sirva para todos, o que se transmite de uma geração para outra numa linhagem não é idêntico. O que se transmite de uma família para outra, de um grupo social para outro não é idêntico.

Solucionar esse enigma, então, implica dar um passo além do Édipo, lugar onde, geralmente, todo mundo fica retido. Para além do Édipo está o tornar-se pai, o tornar-se mãe, o tornar-se mulher, o tornar-se homem. A partir daí, que homem você vai ser? Que mulher você vai ser? Que filhos vai ter? De que maneira você vai sustentar esse lugar e se responsabilizar por uma dívida em relação ao desejo paterno que escapa à norma, que escapa à regulação do "para todos"?

AM: Daqui para frente, a tendência não é a de haver casos onde o Édipo já não é o elemento, ou não é ele que fornece os elementos de repetição? O Édipo de que estou falando é a relação da criança com os pais. Essa é minha única dúvida. Será que em todos os pacientes se pode reconstituir o pai como a origem da questão?

TCS: Pois é... Eu acho que esse problema começou a surgir para mim quando comecei a estudar a clínica do Instituto do Campo Freudiano, em Paris. Passado algum tempo, constatei o que já disse na vez passada: nove entre dez pacientes são casos de atendimento institucional. Não posso comparar isso com a minha experiência como analista. Eu não atendo em instituição. Quando o paciente está sob transferência, quando o dispositivo analítico está efetivamente funcionando, dificilmente não saberemos onde está o Édipo. Dificilmente.

Provavelmente, encontraremos isso nos casos atendidos à maneira como se trabalha nesses hospitais, isto é, fora da transferência. Freqüentemente, isso só é encontrado fora da transferência, onde se faz semblante de transferência, onde, enfim, se arranja uma transferência parcial aqui ou ali. Digo isso em português claro.

AM: Você está afirmando, então, que o Édipo estaria totalmente implicado com a questão da transferência?

TCS: Com a neurose de transferência. Quer dizer, *haver ou não haver Édipo na clínica depende inteiramente da instalação da neurose transferencial.* Se não tivermos as condições para isso, acho muito complicado comparar essas clínicas.

Finalmente, eu consegui delimitar qual é o mal entendido e o mal estar em relação a isso. Lembro-me, por exemplo, de algumas frases pronunciadas por um colega em que ele afirmava que "nesse ponto, a gente não sabe, o analista aposta." E eu lhe perguntava: "mas aposta no escuro?".

Em todas as intervenções que tenho trazido e chamado de um ponto de emergência de um certo real, fica bastante claro que o que governa a abordagem desse real é a transferência. No mínimo, é preciso que eu possa dizer "aqui o sujeito suposto saber caiu".

AM: Por que ainda dar o nome de Édipo para isso?

TCS: Primeiro porque eu não tenho como chegar a esse ponto sem passar pelos significantes primordiais do sujeito e, segundo, porque o que o sujeito traz em análise é isso: ele traz seu pai, sua mãe, sua irmã...

VA: Ele traz o romance familiar.

TCS: Não há como operar fora disso, a menos que desintegremos inteiramente a relação do sujeito a seus significantes primordiais e o tratemos como um conjunto vazio. Era esse, justamente, o que me pareceu, ser o ponto de partida do texto de Miller. Um sujeito traz uma frase: "Divirta-se bastante!".

Miller não conta esse caso no início do texto, não sei se conta ao final, mas eu conheço o caso dessa paciente, já ouvi esse relato em outros lugares. A moça está com a mãe no seu leito de morte e ouve dela, às vésperas de morrer: "Divirta-se!", que soa como "Seja feliz, muito feliz!".

Por que ele traz esse exemplo? Para dizer que nenhum sujeito é um conjunto vazio. Para que haja analista e para que haja suposição de saber é preciso um engodo transferencial. É preciso que alguém ocupe o lugar dessa mãe no leito de morte para que essa frase opere efeitos de repetição. Senão, ela passará ao largo da análise.

Algumas vezes se fica anos ouvindo uma pessoa em análise. O analista sabe da história dela e ela também, mas isso não quer dizer que já tenha aparecido o ponto onde o analista estava situado. Podemos passar longos anos sem ter a menor idéia de onde se está situado. Só saberemos disso no momento em que não estivermos mais. Foi isso que extraí do *Seminário 10*, quando Lacan dialoga com as psicanalistas que exploraram a técnica da contratransferência. Esse é que é o ponto. É na hora que o sujeito anuncia que vai embora ou no momento em que ele larga uma frase bomba como essa da minha paciente, que descobrimos onde estávamos. Nesse ponto começa o "eu era feliz e não sabia" porque passaremos a lidar com o que Freud chamou de transferência em ato.

"Em ato" surge o que não pode ser rememorado. Aí sim, a rememoração do Édipo já não é mais suficiente. Já caiu a suposição de saber. Agora, o analista vai se ver com aquele representante em ato das figuras infantis. Ele terá de fazer o que não foi feito, terá de promover o que não estava ali.

Então, dia 30 será nosso último encontro esse ano e continuaremos com esse mesmo texto.

Aula 17: 30/10/2002[83]

Tania Coelho dos Santos: [...] não tive também muita pressa, porque, na verdade me parece que nós temos algumas coisas muito simples. Daqui pra frente nós iremos trabalhar com matemas muito simples. A primeira coisa que Miller nos adianta - retomando o texto do ponto onde o deixamos na semana passada - é uma articulação importante que freqüentemente as pessoas não têm clara: a relação do discurso do mestre com o discurso do inconsciente, para a qual Miller nos apresenta uma equivalência.

$$DM \cong DI$$

Ele diz, na página 8, que o que é importante é que tanto num quanto noutro, S1 é essa marca que comanda. S1 é a marca que comanda tanto o discurso do mestre quanto o do inconsciente.

Eu não sei se alguém estranhou, se alguém notou, mas freqüentemente os nossos analistas, os mais lacanianos, costumam fazer uma oposição entre discurso analítico ou o discurso do inconsciente e o discurso do mestre.

OM: Mas o discurso do inconsciente é o discurso do analista?

TCS: Se você observar o que as pessoas dizem, sim. É só escutar, é só observar. Você tem razão na sua pergunta, o discurso do analista *a* na posição do agente, enquanto que o discurso do inconsciente...

OM: É o S1 que está nesse lugar, as identificações primordiais.

TCS: Exato.Mas é muito comum que se diga que o discurso do mestre não leva em conta justamente o inconsciente.

OM: [Inaudível].

TCS: Pois é. Mas esse grupo não é o

[83] Transcrição de Andréia Stenner.
Texto: Miller, J.-A. "Quand les semblants vacillent...". In: *Revue de la Cause Freudienne*, n.47. Paris: Difusión Navarrin Seuil, p.7-17 (continuação).

mesmo e eu insisto nesta questão, porque o discurso do mestre...

OM: Eu estou estranhando tanto isso porque eu achava que isso era uma coisa tão óbvia... Você disse isso quando trabalho o Seminário 17.

TCS: Eu venho batendo nisso. É verdade. Eu chamei a atenção para este ponto naquela época. Mas é muito comum dizerem que o discurso do mestre não leva em conta o inconsciente, não considera o inconsciente, exclui o inconsciente. Parece que, certamente, essa posição não conta com, pelo menos, o apoio de Miller. Se a minha não servir para grande coisa, a dele está explícita aqui.

OM: Mas esse discurso do inconsciente - que ele está equiparando aqui ao do mestre - é aquele da debilidade mental onde ele diz que o sujeito é dominado pelo inconsciente. É exatamente o mesmo.

TCS: O problema é que esse inconsciente da debilidade mental não é esse aqui. Aqui nós estamos nos quatro discursos. Miller está tomando aqui uma articulação para a qual nós não precisaremos ir além dos quatro discursos. Para pensar no último ensino de Lacan e na questão do inconsciente como "lalangue" ou como debilidade mental, nós precisamos do *Seminário 20*. Aqui nós estamos um pouquinho aquém.

Aliás, este é um cuidado que a gente precisa ter o tempo todo. A gente está e ao mesmo tempo não está. Estamos bem perto, mas não estamos lá dentro.

Miller diz que é muito profundo da parte de Lacan ter feito do inconsciente um discurso, porque geralmente - e essa é uma tradição bastante recorrente do discurso dos analistas - o inconsciente é tomado como igual ao Um sozinho (*l'Un-tout-seul*), esse que tem a propriedade de ser único - uma vez que o que é único, o que é singular, sempre nos parece ser o mais íntimo.

Acho que essa é, a meu ver, uma gozadinha, assim bem de leve, na turma que adora o singular.

O inconsciente, então, não é o singular, o inconsciente é um discurso, portanto não é no inconsciente que iremos procurar a propriedade de ser único. Muito pelo contrário. No inconsciente é onde encontraremos os usos lingüísticos, os semblantes da cultura, o que é absolutamente trans-individual.

Então, esclarecido isso, prossigamos.

Miller prossegue dizendo que é preciso não confundir – e isso até parece brincadeira de sociólogo - a solidão do sujeito que vem à análise (ele vem sozinho) com a operação analítica propriamente dita que sempre supõe o sujeito atravessado por uma pluralidade de identificações. Portanto, tudo menos o Um sozinho. O sujeito vem com todo o seu cortejo de identificações, os outros da família, os semblantes que o acompanham, etc.

Ele afirma que a solidão do analisando com o analista é um tipo de parceria que pode fazer pensar que o inconsciente é o Um sozinho.

"O ponto de vista segundo o qual inconsciente é um discurso nos obriga a revisar a nossa concepção espontânea. O inconsciente é uma combinatória, porque um discurso é uma combinatória de termos e lugares, e enquanto discurso, como todo discurso, o inconsciente ele é governado por um semblante" (p.8-9).

Miller está tomando a palavra semblante como igual a significante, igual ao I da identificação.

Semblante = Significante = Lugar da Identificação

Semblantes são os significantes de uma cultura, são as possibilidades de identificação.

Miller prossegue: "Ele [o inconsciente] é governado pelo significante-mestre ou por um conjunto de significantes-mestres, uma vez que S1 pode ser também o nome, a letra, qualificando ou se referindo a um conjunto de significantes, um enxame de

significantes que não são os semblantes".

Quer dizer: por semblante nós devemos entender não máscara no sentido de artifício, mas, efetivamente, as possibilidades de identificação sem o que não se pode ser coisa nenhuma.

A partir daí, Miller vai analisar o fato de que estamos tratando com uma mesma identificação. "É aí que nós precisamos dar todo o valor à equivalência destes dois discursos. A equivalência, são dois nomes para uma mesma estrutura de discurso, para o mesmo discurso".

Eu estou insistindo nisso, porque eu acho que ele aqui trata de uma formalização conceitual. Quando vocês forem escrever uma tese, lembrem-se que discurso do mestre e discurso do inconsciente são dois nomes para uma mesma estrutura, para um mesmo discurso. Não se trata de "ou isso ou aquilo", mas do mesmo, são dois nomes para uma mesma coisa.

O que se valoriza nestes discursos? Miller afirma que "o que se valoriza é a identificação - conceito freudiano que Lacan matemizou sob essa forma [do discurso do mestre] -, tanto no discurso do mestre como no discurso do inconsciente, é a mesma coisa".

"No discurso do mestre, o sujeito está sempre identificado. Ele está sempre identificado ao Outro. Isso pode se estender até o discurso universal. É lá que ele pesca ou que ele é pescado, fisgado por um significante mestre. Aquilo que o fisga é que aquilo que é dito, aquilo que se diz, o que se diz na família, esse pequeno pedaço de particularidade. Mas uma vez que tenhamos dito "a família", existe a sociedade, eventualmente o estado, há uma ordem, ou uma desordem, onde essa família tem o seu lugar. E é por aí que o S1 joga a sua função eminente no inconsciente sob a forma dessas palavras que vos marcam".

"Esse S1 é ao mesmo tempo veiculado e transportado no discurso universal. Ele é um amboceptor" (p.9).

O S1 é, então, o ponto a partir de onde um sujeito é ancorado no discurso, na família, na sociedade, na cultura, na linguagem, quer dizer, nós temos que pensar o sujeito como um corpo grampeado num sistema qualquer de identificações. S1 é isso. É o ponto de grampeamento. Nós poderíamos dizer nomeação ou identificação e estaríamos dizendo a mesma coisa. E é a partir desse S1 que nós podemos falar das palavras que marcam o sujeito, assim como das palavras que faltam. Quer dizer, nós estamos lidando sempre com o nome, com o significante mestre, mas ao mesmo tempo com um conjunto de nomes, sejam nomes presentes, sejam nomes que deveriam estar e não estão.

OM: O S1 é o grampeamento, é o que conecta o sujeito com o mundo.

TCS: É o que o conecta com o Outro. O S1 é, essencialmente, a relação do Um com o Outro. Então, como não pode haver um sujeito que se diga sujeito senão identificado, isso é a mesma coisa que dizer que não tem Um sem Outro. Voltamos ao ponto de partida que é quando Miller diz que o discurso do inconsciente não é o discurso do Um sozinho. O discurso requer que haja identificação. O ponto de partida de todo discurso é a identificação. Mais adiante Miller lembra que Lacan afirmava com todas as letras que um sujeito não identificado não é analisável. Só são analisáveis sujeitos identificados, ou seja, que falem uma língua, que participem de um conjunto de valores, que partilhem determinados ideais, que tenham pertencido a uma família, que façam parte de um grupo social. E quanto mais mal grampeado nisso tudo ele tenha sido, pior as nossas esperanças em relação ao tratamento analítico. Isso limita o de que se trata numa análise. Trata-se de introduzir o discurso do inconsciente para alguém que está grampeado no discurso do mestre. Então, a operatória analítica se baseia nesse ponto de partida. Sem isso...

OM: Mas esses casos esquisitos geralmente têm

ponto de desconexão muito grande.

TCS: Sim, mas se não tiver ponto de conexão...

OM: Eu disse desconexão.

TCS: Sim, mas se não tiver ponto de conexão, não há o que fazer. Trabalhamos a partir do que está conectado e não do que é desconectado.

Esse S1, ele "é um amboreceptor que, de um lado, está articulado à vossa intimidade e que a desarranja [..], e, de outro lado, ele está *branché*".

Como foi mesmo que traduzimos o termo *debranchement* na *Convenção de Antibes*? Atamento, desatamento?

Rosa Guedes: Debranchement *foi traduzido por desligamento.*

TCS: Isso. Então, "do outro lado ele está ligado a tudo aquilo que se conta e que faz rumor. [...] É a reserva onde tudo entra como bricolagem".

"Quando você está lá na sua solidão obrigado [- somos obrigados a uma solidão na análise -] todo este barulho entra com você no consultório do analista. É a identificação linguageira e *ipso facto* [a identificação] "social", entre aspas, porque é justamente na experiência analítica que nós podemos ter uma pequena percepção sobre o social, e precisamente sobre o fato que, para que haja grupo, e mesmo nação, classe social, é preciso que opere, para um certo número de sujeitos, a identificação a um mesmo significante mestre" (p.9).

OM: Como você traduziu remue-ménage*?*

TCS: *Remue-ménage*? Esse burburinho, barulho, ti ti ti.

"[...] para que haja social, é preciso pelo menos um significante mestre valendo para todos aqueles do conjunto. Essa identificação linguageira é a condição de trabalho, a condição para que trabalhe esse conjunto de significantes marcados como S2 e que se produza o que, depois de Lacan, nós indicamos como pequeno *a*", a mais valia, o mais de gozar, quer dizer, o efeito disso.

Neste sentido não há comunidade, analítica ou não, que não dependa de um significante mestre. As comunidades analíticas feitas pelo "Um todo sozinho" ou pelo "Um por Um" são um problema. Como se pode fazer uma sociedade de um por um? Necessariamente, uma comunidade precisa deste ponto de grampeamento que é o significante mestre, que possibilita um conjunto.

OM: Eu não entendi direito, a partir do S2...

TCS: Uma vez que você tenha S1é que você pode ter S2, S3, S4...

OM: E aí como se vai chegar no a*?*

TCS: Aí temos o trabalho da máquina e o efeito de produção de um mais-de-gozar.

OM: Ele diz que a partir do S2...

TCS: O movimento é esse: S1, S2, *a*, $, S1, S2, *a*, $.

OM: Coloca isso numa seqüência...

TCS: O que é o *a* aí? É o aparecimento, na cadeia, de um elemento que não é da ordem do significante, mas que é elementizável, contável, ou seja, é a produção de um gozo, um lapso, um chiste, um mais-de-gozar, qualquer coisa que funcione como excesso ou como falta na cadeia significante. Senão seria puro deslizamento. Então: 1, 2, 3, 4, 5... .Se não houver um momento que entre 5 e 6 que alguma coisa balance, vacile, apontando o objeto como causa, a associação livre seria livre mesmo. Freud diz que a associação livre não é livre, diz que em algum ponto há claudicação, vacilação, aparecimento do objeto.

Vamos prosseguir no último parágrafo da página 9: "Mas no S1, há o inconsciente-mestre, o inconsciente circunscrito como aquilo que vos comanda. É aquilo que opera quando nós retraçamos/circunscrevemos o que pode haver de compulsivo num comportamento. O inconsciente-mestre é aquilo que coloca o supereu especialmente em evidência".

Discurso = Supereu.

A matriz dos discursos é o discurso do mestre que é, também, o discurso do inconsciente que, por sua vez, tem relação com a compulsão à repetição. Então, quando perguntamos porque essa máquina trabalha, porque ela tem que girar; isso está implícito na própria noção de discurso como sendo igual ao discurso do mestre, portanto, responde a um comando, é impulsionada por um: "faça!", "trabalhe!", "goze!". Há um imperativo que move essa máquina, então, ela é suposta ter que trabalhar e, por isso, ela é igual ao supereu. Ela é o supereu. O supereu é isso.

Freud teve que criar um conceito para explicar a compulsão à repetição e foi assim que nasceu o supereu. Toda vez que ele precisava demonstrar que o inconsciente era real, ao invés de apelar para os sonhos, os atos falhos, para a psicopatologia da vida cotidiana, para o que é formação do inconsciente; Freud apelava para a compulsão à repetição. Isso é real. Não é esse o real do último ensino de Lacan, mas pode ser bem este o real se nós estamos trabalhando com a teoria dos quatros discursos. Eu suspeito que não haja outro real na teoria dos quatros discursos.

Cynthia de Paoli: Real como gozo?

TCS: Real como gozo = supereu.

Outra coisa é pensarmos o real como angústia.

Hoje eu vou encerrar nosso ciclo de leituras sobre a questão da clínica da foraclusão generalizada. Vou ler um pedacinho da definição resumida e feliz que Pierre-Gilles Guéguén fez sobre isso que vai explicar um pouco porque estou dizendo que o real dos quatro discursos não é o real do último ensino de Lacan. Nós estamos aqui numa espécie de introdução a um outro real.

Quando Freud queria falar do real, ele falava da compulsão à repetição. Por sua vez, Lacan falava do imperativo de gozo. Trata-se da mesma coisa. É só a partir disso que nós podemos acompanhar a tese de Miller de que há um último ensino em Lacan. No nível do último ensino de Lacan nós não encontramos outro real que não o real freudiano do supereu e da compulsão à repetição.

O último ensino de Lacan é aquele que Miller diz começar apoiado no texto freudiano "Inibição, Sintoma e Angústia". Penso que o que eles chamam de gozo é o que Freud chamava de angústia. Para mim, isso é mais fácil, vez que este conceito eu conheço melhor. "Invasão de gozo" para mim é episódio de angústia. Na clínica psicanalítica, por exemplo, eu tenho bastante dificuldade de achar gozo. Geralmente, eu acho angústia revestida das mais diferentes modalidades de presentificação. Eu chamo de angústia um cem número de eventos. É óbvio que não faço isso a partir da observação fenomenológica externa, mas a partir de como o fenômeno funciona transferencialmente como índice de angústia, ainda que a apresentação fenomenológica da angústia esteja ausente. Mas porque que ela teria que estar presente? Não é necessário que ela se apresente da maneira que nós a conhecemos.

Liliam Nobre: O último ensino de Lacan está apoiado no texto "Inibição, sintoma e angústia"?

TCS: Sim. Isso é dito pelo Miller no seminário sobre o "Parceiro-Sintoma". Ele assume esse ponto como um ponto de datação e, portanto, penso eu, uma teoria da foraclusão generalizada deve alguma coisa à "Inibição Sintoma e Angústia". Este é um ponto que eu vou verificar, mas acho que isso é bem razoável.

Então, se nós partirmos do inconsciente-supereu, da máquina superegóica, há um inconsciente em S2, no lugar do escravo, aquele que a gente conhece melhor, o que agente gosta, o das formações do inconsciente, o inconsciente que produz pérolas, o escravo que trabalha e, justamente, o inconsciente que nos captura,

nos cativa. Esse inconsciente-artista é, justamente, o que nos interessa uma vez que o inconsciente superegóico é duro. Ele é um general enquanto que o outro trabalha, tricota. É o inconsciente verdade, o inconsciente-produção de verdade.

OM: Esse inconsciente é o que ele compara ao real?

TCS: Não. Eu acho que você pegou um ponto importante. Nós temos o inconsciente-verdade, o inconsciente-mestre, o inconsciente-trabalho, o inconsciente-saber que são uma matemização, uma modalização estrutural dos inconscientes. A partir dessa montagem destaca-se, pela diferença, o inconsciente-gozo, o inconsciente-mais-de-gozar, portanto, o lugar do objeto *a*. Então, distinguir o supereu, a verdade, as formações do inconsciente, o saber, serve pra destacar que há um elemento em todo este encadeamento que não é da mesma natureza: a produção de gozo. Freud distingue a realização de desejo da satisfação de desejo desde o começo da "Interpretação dos Sonhos". Uma coisa é o inconsciente em cena - realizar é por em cena -, outra coisa é onde está o ponto de satisfação.

OM: O ponto principal do meu trabalho é, justamente, esse ponto.

Maria Cristina Antunes: Quando esse ponto aparece no sonho não é quando o sujeito acorda?

TCS: Geralmente se esse ponto se desvela, ele acorda.

MCA: No plano da encenação você sonha.

TCS: A cifra vela o gozo.O ponto de gozo ou satisfação que se obtém, diz Freud, é sempre da ordem da satisfação de um desejo incestuoso e é isso o que o sujeito vela pela representação. Seria o real insuportável da satisfação pulsional. Então, a satisfação só pode comparecer velada pela cifra. E em Freud isso implica que ela esteja deslocada e deformada. É por isso que a distinção cabe, uma vez que a encenação visa cifrar a satisfação e torná-la irreconhecível para o sonhador. Então, é preciso dizer que o gozo é o gozo tal como está representado pelo significante, pela cena e, ao mesmo tempo, a cena mente sobre o gozo que se obtém ali. É sempre o gozo de outra coisa. Certamente, não é do que está representado. E é a partir daí que a representação tem uma função de meio-dizer.

[Comentário inaudível]

TCS: Deve ter uns vinte anos que eu não falo nisso. Não precisamos de Lacan para dizer isso. Isso está em Freud. Nós podemos até uns termos mais moderninhos, do tipo "meio dizer", mas Freud sabe que a interpretação é uma outra modalidade de deformação. Ele nunca disse que a interpretação chega lá. Ela toca o ponto sem poder revelar o gozo de que se trata.

Ana Paula Sartori: Cai novamente naquela questão da dupla inscrição? Ela vai formar uma outra inscrição, é isso? Vai produzir uma outra inscrição?

TCS: Quando Freud discute isso mais tarde, em 1915, é bem nesses termos. Em 1900, ele não estava nem preocupado com isso. Mas em 1915, sim. Ele diz que é uma questão se a interpretação é uma outra inscrição da cadeia inconsciente ou se, no momento em que ocorre uma interpretação, algo se torna consciente e aí uma cadeia que era inconsciente muda de registro e passa a pertencer a um outro sistema.

CP: Freud fala, no texto dos Ataques Histéricos, que tinha uma demonstração de uma cena, quer dizer estaríamos vendo, através dessa encenação, alguma marcação que traz esse outro conteúdo pra fora.

TCS: Isso, mas a questão para ele é se continua registrado lá ou se passamos a ter duas inscrições.

OM: O que está me chamando atenção é quando você diz que, de certa forma, existem duas encenações: uma a encenação da satisfação e outra a encenação pra disfarçar a satisfação, é isso?

TCS: Não. Eu disse que a encenação é o único modo pelo qual a satisfação pode se fazer representar, mas sempre ao preço de ser irreconhecível. Ou seja, está fundamentalmente deformada. Daí Lacan poder dizer no *Seminário 7* que o inconsciente mente sobre o mal. Que mal? O mal radical da pulsão. A pulsão não tem representação.A pulsão, se ela tem relação com alguma marca, enquanto tal ela não é representada. É sempre pela via de uma primeira mentira, a primeira mentira histérica, a angústia obsessiva, a auto-acusação. Enquanto tal, há um mal radical do desejo. O texto da "Interpretação dos sonhos" é um texto complicado porque ali Freud fala muito da relação entre censura e desejo dando a impressão de que há um desejo e uma censura que vem se sobrepor a ele. Então, a gente fica um pouco na espreita do tal do desejo inconsciente quando, efetivamente, não há o desejo senão pela via da representação, via que falseia, disfarça, deforma, desloca, enfim, todos aqueles termos que Freud usa no capítulo 7, especialmente na parte sobre a regressão.

Eu acho que o que Miller está dizendo é isso aqui mesmo: com respeito ao gozo, que gozo se pode ter com o inconsciente-verdade-mestre-saber, etc., senão um pequeno mais de gozar? Trata-se da produção de algo nessa cadeia que é uma partezinha de gozo, é um excesso qualquer em relação à cadeia. Nunca é a verdade toda, a Coisa em si ou o desejo incestuoso.

Então, se essa maquininha tem algum mérito foi o de ter elementarizado a Coisa e possibilitado tratar do gozo sem ser afirmando que ele é impossível, como se fazia há alguns anos. O gozo era sempre da ordem do impossível, então não se podia falar do gozo. Se nós o elementarizamos, podemos falar dele: há um pequeno gozo com as formações do inconsciente. Há um gozo a mais ou um gozo a menos com uma falha, com um ato falho.

CP: Queria te perguntar sobre o universal, o sentido gozado, que é o aspecto do S1 implicando o gozo. A cena ficaria nesse registro e a diferenciação que se poderia fazer seria a de que o desejo escaparia completamente a qualquer identificação, a qualquer significante, a qualquer semblante.

TCS: Sim, se a gente falar do desejo como S(Ⱥ). Na verdade, estamos falando de um ponto-limite, do umbigo do sonho, um ponto que escapa, mas que só se circunscreve a partir do que é representado. Então, a cena tem, necessariamente, essa duplicidade. Ela é o vel, é a deformação, é a mentira sobre o mal. No entanto, não há a Coisa senão pela via do que se pode fantasiar e representar. O ponto de escape tem que ser situado ali.

No caso do Homem dos Lobos, temos aquela cena e alguns pontos: um branco intenso, um olhar extremamente fixo... É nesses pontos que localizamos o ponto de fuga em relação ao sentido. A cena dos lobos tem esses pontos de fuga, pontos a partir dos quais se percebe um "para além" do representável. É ali que se suspeita de que há alguma coisa. Tanto que Freud, magnetizado com aquela cena, vai pesquisar o que o Homem dos Lobos pode ter visto: o branco da camisola da mãe, o olhar de não sei quem... Freud pesquisa enlouquecidamente o que poderia estar atrás da cena, na esperança de capturar esse ponto onde o desejo estaria confundido com uma exigência pulsional impossível de representar. Freud vai trás e, segundo Lacan, é por isso que o rapazinho lá não agüenta e surta.

OM: É um ponto de satisfação pulsional, daí a mentira, essa frase de Lacan acerca da mentira sobre o mal?

TCS: É um ponto de satisfação pulsional, seja lá o que for a satisfação pulsional. Eu tendo a achar que o que a gente chama de satisfação pulsional é, nada menos, que o que se articula com o enigma do desejo do Outro, com a falta no Outro.

OM: Não é o gozo?

TCS: É o gozo neste sentido. É o ponto de angústia maciça. É ali que se tem o irrepresentável. O paradoxo da fantasia é esse: onde se tem o mais representado - o olhar fixo -, o ponto onde aparentemente não há dúvida, mas certeza, esse mesmo ponto leva ao irrepresentável. E só no irrepresentável há gozo, se é que essa palavra não quer dizer simplesmente angústia, no sentido traumático da angústia, isto é, um excesso impossível de representar.

Para mim o gozo, no último ensino, é o nome lacaniano da angústia. Principalmente, quando os lacanianos falam invasão de gozo, isso remete sempre a uma intensidade, a um excesso.

Voltando um pouquinho ao texto, Miller diz que todo esse conjunto significantes - que não é senão S1, S2, $ e *a* - tudo isso trabalha para produzir o pequeno *lichette de juissance*, pedacinho de gozo (p.11). Ou seja, vai produzir alguma coisa que não é da ordem do significante e nós aprendemos em nosso estudo que esse elemento – o objeto *a* - não é o real, uma vez que *a* é numerável, contável, elementizável e pode até circular numa maquininha tal como um significante, embora não seja um significante.

Observem como o objeto *a*, tal como Miller o maneja aqui, é muito aproximável do que Freud chama de sinal de angústia. O pequeno sinal de angústia ou o pequeno evento de gozo funciona como um significante, tanto que a gente pode dizer que "é sinal de", que "aponta para". Ele é o que desperta para o perigo pulsional. Então, funciona como significante, embora não seja da mesma natureza que um significante. Não é uma palavra, é muito mais uma experiência, uma imagem, está muito mais ligado a uma repetição e, no entanto, pode funcionar perfeitamente fazendo apontamento para uma causa, essa sim de ordem significante: o retorno do recalcado.

Então, me parece que se eu levar a sério o meu raciocínio sobre o estudo do segundo ensino de Lacan - ou seja, real = angústia -, o objeto *a* é equiparável ao sinal de angústia, é a pequena angústia, aquela que não mata, mas freqüentemente engorda [risos].

Continuemos. Então, essa outra coisa, ou o pequeno o sinal de angústia, esse pequeno gozo, essa produção de um excesso, é o que geralmente nós tomamos pelo real. A gente pode até se afirmar, segundo Miller: "toda essa confusão significante só pra isso. É esse o real da coisa toda. Pequeno *a*, basta olhá-lo de perto, esse pequeno *a*, bem alojado no seu parênteses, é um pequeno gozo, um pedaço de gozo, como Lacan disse uma vez, e que fica bem no seu lugar. Observem. Esses significantes estão no seu lugar. Bem colocados. Mas o pequeno *a* é um gozo bem colocado em seu lugar, que se torna sempre um ponto nomeado"(p.11).

Parece-me que a aproximação que Miller está fazendo aqui é que quando se está na associação livre, a emergência do inconsciente verdade, a produção de formações do inconsciente, o lapso, etc., deixam ver *a* ou deixam aparecer *a*, não como grande gozo, mas como pequeno gozo bem escrito, bem localizado na máquina. Não é o inferno, não é a catástrofe, não é o trauma, não é a loucura. É o pequeno evento do gozo.

O pequeno *a* também tem haver com os objetos que uma cultura produz. Nesse sentido, eles são formações do inconsciente, diversamente estranhas, interessantes ou alegres, mas sempre o pequeno outro, um outro circunscrito, limitado e não o Outro que avassala. Não é o *World Trade Center* despencando. É só mais um *lap-top*, por exemplo.

Por essa via, nós também podemos situar o *a* ligado à estranheza, ao novo, ao inesperado, ao diversamente estranho ou interessante, que desperta admiração.

Miller prossegue: "Esses pequenos

pedacinhos de gozo que passeiam por aí. Nada a ver com o gozo infinito. O pequeno *a* é o bom pequeno gozo numerável e que, aliás, tem, evidentemente, alguma coisa em comum com o significante ou nós nem poderíamos inscrevê-lo neste esquema. Aquilo que ele tem de comum com o significante é que se pode contar, se pode acumular, e que mesmo não sendo significante, está marcado com o traço do semblante", ou seja, são elementos numa cultura, são objetos numa cultura. "O quer dizer que neste discurso - mas nos outros também - aquilo que se inscreve lá é um falso real. Evidentemente, substantivo/substancial. Tudo está lá".

No entanto, "se tomamos estes termos que estão sob as duas barras, temos sem dúvida aqui um termo não substancial, o termo vazio do sujeito. O nome mesmo do sujeito porta a indicação que está por baixo, é o *upokeimenon*, como se refere Lacan [...]. Por relação ao termo não substancial e vazio, sem dúvida este aqui é substancial, não o *upokeimenon*, mas *ousia*, [ou seja], aquilo que nós capturamos do latim como *substantia* e que chegou a nós como nossa 'substância' ".

Então, *a* é substancial/substantivo, *a* não é vazio. Ele pode até estar em lugar do vazio essencial que faz parte do conjunto onde o sujeito se inscreve. S1, então, é o significante que vem se inscrever no ponto de vazio do sujeito, na barra do sujeito. É no ponto de não identidade consigo mesmo que S1 responde por uma identificação. Mas o vazio continua lá e o elemento que mais se aproxima da relação com este vazio é o objeto *a*, entretanto, com a diferença de que o objeto *a* é substancial, é substantivo, e nisso ele tem uma face de significante ou, pelo menos, é a sua face de semblante. Ele não é o gozo em si, mas uma modalidade do gozo.

OM: É esse caráter substancial do a *que o aproxima do significante? Eu pensava diferente. Pensava que o significante não tivesse substância.*

TCS: Não, o *a* é um semblante, então, ele está encarnado na cultura. O que não se pode fazer é confundir discurso com blá-blá-blá. Discurso, tal como Miller o maneja e como Lacan o introduziu no *Seminário 17*, é discurso no sentido foucaultiano: são práticas encarnadas, dispositivos. Não se trata do inefável. É substantivo, ou seja, na nossa cultura as palavras fazem corpos, atos, agentes, correlações de força, elas estão implicadas em relação de poder. Elas não são inefáveis, nem imateriais, elas quebram ossos. Isso tem que ficar muito claro. Significantes não são só significantes. Significante é pedreira. Tudo o que a gente vive é construído, organizado, estruturado a partir do significante. Então, o *a*, ele aparece como esse pequeno representante do vazio, esse "a mais", isso que não é da ordem de um significante. Mas eu acho que eu me perguntaria se ele não está destinado a ser, isto é, se a tendência daquilo que vem ao mundo como *a* não seria a de se tornar significante.

MCA: Não foi significantizável ainda.

TCS: Eu estou pensando na fórmula da angústia em que o objeto *a* está entre o desejo e o gozo, ou seja, ele não é mais o gozo, porque o gozo não pode ser elementizável, e não é, ainda, da ordem do desejo, mas prenuncia o desejo em vias de advir. Tudo aquilo que aparece como inédito tende a se tornar insígnia, tende a fazer parte de uma cultura. A gente não diz "tomar um refrigerante", a gente diz: "tomar uma Coca-cola" e, dizer assim já é mais do objeto *a* que se trata. Coca-cola quer dizer refrigerante, então, é um significante. O objeto foi elevado à dimensão significante.

Se pensarmos no próprio uso da linguagem, é possível reconhecer a passagem do objeto *a* à significante. O objeto se torna uma palavra que pode circular ali onde antes só havia uma substância irrepresentável, só um objeto. Isso talvez simplifique um pouco o raciocínio.

Bom, a partir daqui, Miller começa a falar

do sujeito identificado ao significante mestre, mostrando, então, do que se trata neste esquema dos quatro discursos. Trata-se das três respostas que podemos dar à questão: "o que sou eu?".

A primeira resposta é a resposta pela identificação e as respostas pelas vias de S1, significantes identificatórios - sou professora, sou empregado do Correio, sou filha de fulano.

Em seguida, há a resposta pelo $, ou seja, "eu sou aquele que, a cada sessão de análise, posso desdizer aquilo que disse na anterior" ou, ainda, "eu não sou nada disso". Essa é a resposta por $, também conhecida como espírito de porco: "não é isso, não é isso, não é isso"; quer dizer, é uma resposta, essencialmente, negativa: o que está costurado à identificação e a possibilidade de fazer as identificações vacilar.

OM: Essa definição, como você a arrumou, do objeto ao significante, é o percurso de uma análise. É equivalente ao Wo es war soll Ich werden*, aquela famosa frase de Freud.*

TCS: *Wo es war, soll Ich werden.* É, pode ser, sim.

OM: Esse é o percurso de uma análise: do a *ao significante. Então, como uma análise termina? [...] Como um sujeito restando, caindo, como* a*?*

TCS: Essa foi uma das definições propostas por Lacan: disjunção entre $ e *a*. No meu modo de entender essa disjunção, inicialmente, era só o seguinte: o término de uma análise corresponde ao momento em que cai a suposição de saber. E quando a suposição de saber cai, geralmente, essa operação é correlativa da produção de um objeto. Como os analisandos saem da análise? Eles se casam, ou têm filhos, ou mudam de país, ou seja, é o momento em que o sujeito diz: "agora estou contente". Para mim era só isso até que eu comecei a ver alguns gozos estranhos andando por aí e comecei a suspeitar qualquer coisa como sair identificado ao objeto parcial. A diferença entre assumir a castração e sair identificado ao objeto *a* seria mesma entre não sair da suposição de saber - mas sair melancolicamente numa posição do tipo "tudo saber é impossível" - e sair por uma outra via, tal como: "tudo bem, tudo saber não é possível, mas pode-se fazer outras coisas", "eu não sei tudo não, porém casei e mudei de país".

Vemos, nitidamente, que, como saída de análise, o "casei e mudei de país" é uma coisa e o "desistir de tudo saber" é outra. A primeira é da ordem de *a* e a segunda, da ordem da tal da assunção leguminosa da castração. Numa temos a queda da suposição de saber e o aparecimento de uma coisa que não é da ordem do saber, mas da ordem de um mais-de-gozar ou de um meio de gozo. Na outra, na verdade, o sujeito desiste de tudo saber, mas não sai do campo do saber. A meu ver, seria só isso.

Voltando ao *Que suis-je?* (p.11), temos a dimensão "eu sou" pela via da identificação e temos a dimensão via $ - "eu sou aquele que pode negar tudo que acabou de dizer, aquele que pode sempre dizer uma outra coisa, basta vir na próxima sessão".

Finalmente, temos a definição pelo objeto pequeno *a* que poderia ser formulada como "eu sou tal como eu gozo" ou "tal como eu vivo" ou "tal como eu sou".

Miller afirma, então, que podemos acrescentar – por que não? - a quarta resposta: "eu sou aquilo que eu sei" ou "eu sou aquilo que dizem de mim".

No entanto, Miller acrescenta que todas essas respostas não nos dão o real *do* discurso. Na verdade, elas nos dão o real *no* discurso, o "eu sou tal como eu gozo", mas elas não nos dão o real para além do discurso. Todas essas respostas estão delimitadas pelos quatro lugares que fazem parte da arquitetura discursiva.

Miller prossegue, dizendo que quando Freud introduziu a psicanálise, ele o fez pela via do inconsciente. Depois, na

segunda tópica, ele colocou em jogo o inconsciente-mestre, e produziu, então, conceito de supereu, princípio de todo inconsciente, último recurso, última fonte, de todos os sintomas, agente do discurso inconsciente.

Freud, então, fez valer a dimensão da compulsão à repetição como emblema do discurso inconsciente, ou seja, do mestre supremo.

Temos aí uma passagem do discurso do inconsciente ao discurso do mestre onde, ao final da obra, o que Freud mostra, essencialmente, é que o homem é governado pela identificação. Para Miller, a questão que se coloca, evidentemente, é sobre o que se passa no final do discurso analítico. Se nós chegamos a produzir S1, nós tentamos ou, pelo menos, nós chegamos a separar o sujeito da sua absorção por S1 (p.12).

Eu acho que isso fica claro no exemplo da queda da suposição de saber e da produção de algo novo. Para falar simplesmente do que pode acontecer numa análise - que nunca é nada de fantástico e excepcional, mas sempre uma coisa pequena -, trata-se de que o sujeito desista de se procurar na via do saber e vá se procurar num outro caminho, o das suas realizações, das suas produções, etc.

Isso seria esvaziar, ou separar o sujeito da identificação, não no sentido de desidentificá-lo, mas de, nessa separação, viabilizar outra possibilidade de reconhecimento de si. "Eu sou tal como eu vivo/gozo" é diferente de "eu sou tal como eu me identifico". Essa separação, na verdade, não é uma separação do tipo "agora ele não está mais ali", mas no sentido de que uma análise deveria propiciar uma outra maneira do sujeito se fazer reconhecer ou de se supor existente, do que só o caminho da identificação.

OM: Essa idéia da absorção esclarece algumas coisas...

TCS: Sim, bastante. Ela é muito boa. Inclusive, aqui Miller retoma Lacan e diz que, de modo algum, teremos ao final de uma análise um sujeito não identificado. Precisamos esclarecer diferenças. Um sujeito "desidentificado" quer dizer que se trata de alguém que passou pela identificação e fez separações de um modo que é preciso ver muito de perto para se distinguir do que se está falando, de que separação se trata, ou seja, trata-se de algo muito específico: o sujeito se separou porque fez uma experiência de análise, ou seja, fez uma experiência de si mesmo como $. Nada mais que isso. Toda separação que é requerida origina-se da experiência de $. Essa experiência é suficiente para produzir uma desidentificação.[84]

OM: As pessoas andam complicando isso.

TCS: Andam complicando muito. Estão achando fenômenos que não acontecem na minha infeliz e pobre clínica. Ando suspeitando de que ela é muito pobre.

Na análise o sujeito faz a experiência da sua falta-a-ser. Nada mais humilde.

E o que é a falta-a-ser? É, apenas, a possibilidade de colocar em questão as suas identificações.

Ainda ontem eu dizia a uma paciente - que se diz homossexual e que me diz que eu tenho um grave preconceito contra homossexuais - que eu não posso aceitá-la em análise, que eu não posso prosseguir na posição de analista dela (o que é muito engraçado depois de tantos anos...) se ela não puder colocar a sua escolha em questão. Isso seria o mesmo que eu aceitar

[84] "Dans le discours analytique, c'est plus sévère. À la fin de l'analyse, vous n'avez pas du tout un sujet non-identifié. Faisons une différence ici avec le désidentifié. Le désidentifié veut dire qie çe sujet est passé par l'identification et puis qu'il s'en est séparé, sous um mode à voir de près. Il s'en est séparé parce que, dans l'analyse, il a fait l'expérience de lui-même comme $. Il a fait l'expérience de son manque-à-être, c'est-à-dire de sa possibiloité de mettre en question toutesles identifications, et qu'il y est finalement conduit, nécessairement" (p.12).

em análise um homem que tem cinco filhos e partir do princípio de que ele não pode colocar a sua paternidade em questão. Se alguém não pode se dividir em relação a isso, não há análise possível porque, no lugar aonde ela não se divide, ela faz *acting out*. E aí eu remeto o *acting out* a ela, trago-o de volta para a sessão, remeto-o à divisão do sujeito e ela diz que eu tenho preconceito com homossexuais.

Não há análise se o sujeito não puder se dividir em relação às suas identificações. Se ele estiver de tal modo colado que não possa interrogar as suas escolhas é até refazê-las de uma outra forma, não há análise possível e aí tanto faz se o sujeito é homossexual ou se é muito bem casado e pai de cinco filhos.

OM: Faz acting...

TCS: Exatamente, fará *acting* ali onde justamente se recusa a se dividir. O ponto onde alguém se recusa a se dividir, onde recusa sua própria divisão, é o lugar do *acting out* por excelência.

Continuando no texto, Miller afirma que a desidentificação "é o efeito irônico da associação livre, é o socratismo analítico espontâneo". Quando dizemos coisas numa análise, elas tremem, os semblantes identificatórios vacilam.

"A experiência analítica ela mesma é socrática. Sócrates se divertia (*se promenait*) dizendo: "Ah, você está dizendo isso? E você acredita nisso realmente? Você diz que é isso, será que você é realmente isso? Oh! Como isso é interessante..." Ele arrasava a vida de todo mundo. Isso é o próprio processo analítico que, num ponto ou noutro, ataca essa confução onde cada um está com sua identificação".

O processo analítico ataca a identificação e requer a divisão do sujeito, ou seja, o processo analítico requer nada menos que cada sujeito dê as razões da sua posição identificatória, mais nada.

Prosseguindo: "[...] no discurso analítico, é S1, o que nós produzimos, que faz figura de real".

Essa afirmativa de Miller é muito interessante. Trata-se da própria identificação. Ele produz frases que parecem bobas, mas nos fazem pensar que, no discurso analítico, o que está no lugar da produção é S1. Então, o discurso analítico é uma produção de S1, o que por si só já deve nos levar a pensar que efeito essa máquina pode ter. Desidentificar-se dos S1 para se fazer o que com eles, já que é isso que se produz?

Miller volta à Freud e diz que foi por isso que, quando Freud queria apontar o que havia de real no processo analítico, ele falava do supereu na compulsão à repetição, que é nada menos do que uma compulsiva produção de S1 que a máquina analítica impulsiona.

Interessante, então, a máquina analítica faz aparecer o supereu. E aí, Miller se pergunta: mas faz aparecer como?

Ele, então, conta uma historinha que eu não gostaria de repetir. Diz que: esse processo analítico faz pensar na história das palavras fatídicas escritas num muro quando o império estava para cair, lembradas em um quadro de Rembrandt. Quando essas palavras apareciam no muro, para que todo mundo as lesse, elas eram prenúncio de um império despencando. Interessante pensarmos a compulsão à repetição, a produção de S1 e o anúncio de um império em vias de se destronar.

OM: Você se lembra da época do."Celacanto provoca maremoto"? Houve um andaço dessa frase nos muros e tinha esse sentido, ficava como uma coisa enigmática e ameaçadora.

TCS: "Celacanto provoca maremoto" queria dizer: o império está para cair.

Então, o que essas considerações encaminham? O que aparece na medida em que os S1 vão surgindo, isto é, na medida em que esse enxame de significantes ao qual o sujeito está identificado se destaca pela ação da própria compulsão à repetição?

Isso significa que os S1 caem pelo mundo e o sujeito sai convertido a uma nova religião, a uma nova vida, a um novo ideal ou ele se descobre outro do que ele era (estou me referindo àqueles finais de análise onde se dizia que fulano mudou tanto, agora se veste diferente, vive diferente, fala diferente...)?

Não se trata de nada disso, muito pelo contrário. O que aparece é o arbitrário do sintoma. O que aparece é que ali onde parecia tratar-se de identificação com o Outro, trata-se de algo do próprio sujeito, ou seja, aparece a relação com o vazio do sujeito, é só ai que se pode questionar, mas porque esses significantes e não outros?

E o que isso prova? Prova a implicação subjetiva, a responsabilidade com a escolha do sintoma.

Então, se no começo as identificações são o que elas devem ser e não podem ser de outra maneira, ao longo do processo analítico, um analisando por excelência é alguém que crê que pode ser outra coisa.

É por isso que eu diria que há muito mais analisandos do que analistas no pedaço, que há muito mais pessoas que acham que podiam ser outra coisa do que o que são - há muito mais $ -, do que pessoas que sabem porque não podiam ser outra coisa além do que são.

Isso é mais velho ainda viu, Ondina. Isso dá mais horror ainda...

Eu me lembro que, quando eu terminei uma análise, eu contava para um grupo de alunos – talvez a Cristina e a Marcela estivesse neste momento – que tudo o que agente descobre é que a neurose é o destino, ou seja, não há a menor possibilidade de nos livrarmos de tudo aquilo que achávamos que poderíamos nos livrar.

Marcela Decourt: Se vira com isso mesmo.

TCS: É com isso mesmo. Você se arranja é com isso mesmo.

Comentário: Uma vez eu ouvi algo muito curioso de um paciente: "eu preciso fazer muita análise pra me acostumar ao que eu sou".

MCA: Isso é exatamente o inverso do que supõem as pessoas que vão fazer análise.

OM: Os pacientes, quando vão procurar análise, dizem: "eu quero mudar isso, isso, isso", "eu não gosto disso, disso e disso". Eu tenho uma analisanda que quer ser boa filha, mas não consegue.

TCS: Estou pensando aqui numa coisa bem horrível: geralmente, as analisandas que querem ser boas filhas sonham, inconscientemente, com a morte da própria mãe. Só então elas poderiam ser boas filhas porque com aquela que está aí, realmente é impossível, não dá! "Eu poderia ser uma boa filha se ela estivesse no céu..." Eu tenho uma analisanda que diz literalmente isso: "Eu queria ser uma boa filha para minha mãe como fui uma boa filha para meu pai". Só tem um problema: este de quem ela fala já está no céu há muito tempo. Donde se pode concluir que se ela quer ser uma boa filha para a mãe como o foi para o pai é preciso também que a mãe parta desta para melhor. Tudo isso poderia ser uma arbitrária interpretação de uma analista meio *Humpty-Dumpty* se ela não tivesse uma verdadeira obsessão com a questão da morte da mãe. Ela não pensa noutra coisa.

Bom, então vamos concluir, nós só temos 10 minutos.

Do que se trata? Trata-se de que precisamos revalorizar o arbitrário do significante-mestre.

Se vocês pensaram que essa conversa toda era para mandar o significante-mestre para o espaço como a maior parte dos lacanianos está acostumada a fazer - uma vez que torrar o mestre, assassinar o mestre, odiar o mestre; e todas essas coisas, fazem parte da missa lacaniana -, Miller termina esse texto de uma maneira surpreendente. Ele vincula a essência do significante-mestre - aquele que vem

sozinho, aquele que é destacado do conjunto, aquele a partir do qual se forma o enxame, esse S1 desaparelhado, esse S1 que parasita a alma humana com todas as suas exigências, etc. e que Kant até tentou resolver com seu critério universal – Miller vincula a essência desse significante-mestre àquilo que podemos chamar "o seu arbitrário", ou seja, àquilo diante do qual nós podemos nos perguntar: "mas porque esse e não o outro?".[85]

Esse é o ponto de interesse. Miller vem dizendo: "isso não é real, isso não é o real, isso não é o real...". Certamente, o significante-mestre não é o real, mas é ele que aponta o real do porque esse e não outro. O significante-mestre tem uma relação ao real na medida em que poderia ter sido qualquer outro.

Miller aponta, então, para o que Freud chamava de *Neurosenwal*, ou seja, a escolha da neurose, a escolha do sintoma, o ponto de responsabilidade subjetiva, de implicação subjetiva.

VA: Na leitura que eu estou fazendo, me parece que Miller está dizendo que é aí que se pode ter um encontro com o real. É depois que se destaca o S1 que se pode ver que a escolha está ali. Então, o sujeito pode escolher esse ou aquele, não é?

TCS: Não. É quando alguém pode se dar conta de que não tem outra escolha. Onde está o ponto de real, onde está o ponto de angústia? É que as pessoas normais passam a vida dizendo que elas são aquilo porque não têm outro jeito. O que fica velado para o sujeito é o real da angústia a partir de onde aquele S1 foi eleito como o ponto de âncora daquele sujeito em relação à falta do Outro. É o ponto em que o sujeito...

VA: ...é o ponto onde não há no Outro um representante que possa dar conta...

TCS: Não há um representante que possa dar conta. Não foi porque a mãe mandou, não foi porque o pai insistiu... É um momento na análise onde o sujeito teria que poder destacar precisamente a sua implicação, a sua escolha. Seria uma "desalienação" relativa, porque a "desalienação" absoluta é impossível.

VA: Se não há um significante no Outro ao qual o sujeito possa se identificar, ele o escolhe por si, ele faz essa escolha, é isso?

TCS: O sujeito já fez a escolha. A análise não inventa sujeitos novos ou escolhas novas. A escolha já foi feita. Uma análise pode, quando muito - e essa é uma interpretação possível do *Wo es war, soll Ich werden* -, fazer o sujeito se responsabilizar por aquilo que escolheu e não sabia.

OM: É a idéia da escolha precipitada que começa na lógica da fantasia.

TCS: Começa na lógica da fantasiam, de modo que o que a análise vai retificar é, talvez, a pretensão de não ter nada com isso, a pretensão de ser um sujeito sujeitado.

Então só para concluir a questão do real.

Pergunta: Só uma questão. Então, nesse sentido, não haveria a quebra de S1, não é?

TCS: Penso que não. A separação em relação a S1 é a separação em relação ao ponto em que o sujeito acredita não ter escolhido. Dizer que S1 não é o real é mostrar o capricho do mestre. Não é assim porque o sujeito é assim. É assim porque o sujeito instituiu esse S1 como o representante do seu vazio.

A noção de real aí é muito limitada. E Miller termina justamente sobre a afirmação de que o real é sem lei.

Por que o real é sem lei? Porque, ainda que os semblantes sejam da cultura, eles não dão conta do porquê um sujeito ter ficado grampeado nesse e não naquele significante. Os semblantes são da cultura, não é o sujeito que os inventa.

Eu disse que ia terminar hoje falando um pouco sobre a clínica da foraclusão generalizada, porque eu queria, justamente, tocar nesse ponto que é o que nos

[85] "[...] L'essence du signifiant-maître, c'est tout de même ce que l'on peut appeler son arbitraire: pourquoi celui-là plutôt qu'un autre?" (p.13).

interessa, uma vez que nos faz retornar ao ponto de partida do seminário passado, quando discutimos a *Convenção de Antibes*[86].

O eixo da mudança de Lacan é a passagem da idéia de um sujeito sujeitado ao significante – marcado, mortificado pelo significante, um sujeito que o significante vem ocupar e, neste sentido, é um sujeito que é efeito da linguagem, que vem em posição de significado de um significante imposto a partir do Outro -, é a passagem desse sujeito assujeitado para o ser falante.

Se nós enfocamos sujeito pela via do real, ou seja, pela via angústia traumática, da angústia originária, trata-se de um sujeito que vai buscar, ele mesmo, no Outro um significante a partir do qual possa se socorrer. Quando falamos em ser falante, estamos falando dessa imersão na angústia a partir da qual o sujeito tem que se servir da linguagem, tem que se servir dos semblantes, sejam eles semblantes da neurose ou da psicose, sejam formações delirantes ou formações do inconsciente. É o sujeito quem vai buscar no Outro aquilo com o que vai se socorrer do seu desamparo.

Isso é diferente de pensar o sujeito pela via da metáfora paterna. Por essa via, se trata ou da afirmação ou da recusa da metáfora paterna. Parte-se de um ponto em que é o Outro quem é suposto impor o significante ao "próton-sujeito", ao sujeito que não é, ainda.

Parece-me que isso tem uma conseqüência em relação ao que seria, então, uma clínica do real, uma clínica da foraclusão generalizada.

A clínica da foraclusão localizada – a da metáfora paterna - requer situar se o sujeito é neurótico ou psicótico.

Na clínica da foraclusão generalizada, trata-se sempre de semblantes. Portanto, o que é primeiro não é a metáfora paterna e o que está em jogo não é se houve ou não imposição do significante. O que interessa é muito mais o que tem relação com a continuidade entre a neurose e a psicose - a posição de gozo, o real da angústia, ou seja, o ponto a partir do qual o sujeito está identificado ao significante numa relação que é de capricho mesmo, de sorte, de escolha, de acaso. Trata-se aqui de uma idéia muito mais fortuita do que a idéia de "ou presença de metáfora paterna ou ausência de metáfora paterna".

VA: Na psicose ordinária não há um ponto onde se ancorar, ao mesmo tempo, quando a gente fala do real, esse real pré-existe, não é? Na neurose, diante desse real, o sujeito vai fazer alguma coisa: uns vão poder se ancorar, até porque numa estrutura familiar há um ponto de ancoragem, e, num processo de análise, poderão se separar. Então, nós podemos chegar à mesma conclusão que chegamos anteriormente: não há um ponto no Outro onde eu possa encontrar um significante que me corresponda, então, eu tomo um e me faço responsável por ele.

TCS: Sim. Eu sou responsável por minha escolha. Nessa via, o significante é instrumento.

VA: A diferença é que quando você fala no ponto de continuidade entre neurose e psicose, e aí eu estou pensando a questão da psicose ordinária, eu perguntaria o seguinte: seria algo com relação ao declínio da função paterna como ponto de ancoragem onde o sujeito não encontra no Outro um ponto de ancoragem?

TCS: Eu já pensei bastante nisso. Eu acho que se partirmos da angústia fica menos importante a questão de se é neurose ou se é psicose. Essa é a clínica da foraclusão generalizada.

A idéia de uma psicose ordinária faz oposição à idéia de uma psicose extraordinária, ou seja, quando o pai é o sintoma coletivo, o que nós temos é psicoses do tipo schreberianas.

O conceito de "ordinário" não se esclarece só pela foraclusão generalizada. É preciso

[86] IRMA. *La psychose ordinaire – La Convención d'Antibes*. Paris:Le Paon, Agalma Editeur, Difusión Le Seuil. 1999.

opor psicose ordinária à psicose extraordinária, isto é, quando o pai não é mais o sintoma coletivo, quando o Outro não existe. Se o pai não é mais um sintoma coletivo, as psicoses serão ordinárias.

O que eu vejo na clínica que possa ter alguma relação com isso para que isso não seja só um termo? Vejo que, ao invés de encontrarmos grandes delirantes, grandes esquizofrênicos, grandes paranóicos, o que nós encontramos são acontecimentos de corpo, eventos de corpo, perturbações na juntura do imaginário com o real e não na do simbólico com o imaginário, como víamos anteriormente quando se pensava que psicose era igual a delírio e se ficava procurando neologismos. Hoje os neologismos não são importantes porque, provavelmente, não é por aí que se vai encontrar a psicose. A psicose será encontrada no corpo, nas perturbações do imaginário, nas passagens ao ato, nos grande *actings*. A psicose será encontrada de uma outra maneira.

Para mim, esse negócio quer dizer só isso, o que combina com o que vem sendo sinalizado na clínica, pelo menos já desde 1925. Parece-me que foi Reich quem inventou esse termo: *borderline* para falar do aparecimento de pacientes de difícil classificação. Os chamados inclassificáveis são assimiláveis ao conceito de psicose ordinária. Eles, raramente, são neuróticos. Geralmente são psicóticos de um novo tipo. Também não adianta dizer que eles são psicóticos do velho tipo, porque eles não são.

Se há psicose é uma psicose que já está associada a uma situação cultural em que o pai não é mais o sintoma coletivo, o que, certamente, põe essa nomenclatura em questão. Eu não sei nem se essa diferença neurose/psicose sobrevive. Se os semblantes da cultura já não são os mesmos, que valor tem em se dizer que é psicose se não se pode dizer que é um efeito da rejeição do Nome-do-Pai? A gente começa a ter problemas sérios com o vocabulário.