



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

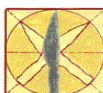
SINTHOMA:

CORPO E LAÇO SOCIAL

Tania Coelho dos Santos

ED. SEPHORA/UFRJ

2006



SEPHORA
núcleo de pesquisas
sobre o moderno
e o contemporâneo

Reservado todos os direitos desta edição. Proibida a reprodução, mesmo parcial, sem expressa autorização da autora.

Comissão de transcrição

Ana Paula Sartori

Christiane Zeitoune

Fábio Azeredo

Maria Luiza Caldas

Rachel G. Amin F. Freitas

Rosa Guedes Lopes

Revisão geral e estabelecimento do texto

Rosa Guedes Lopes

Revisão de português

Ana Laura Fuller Brazil

Revisão Técnica

Tania Coelho dos Santos

Agradecimentos especiais

Rachel G. Amin F. de Freitas, pela gentil cessão das fitas K-7 para a transcrição.

À equipe de transcrição: doutorandos em Teoria Psicanalítica, aderentes e membros da EBP

ISBN 85-89561-03-8

Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica/UFRJ

Escola Brasileira de Psicanálise

SEPHORA - Núcleo de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo

Ficha catalográfica:

Coelho dos Santos, Tania, 1953- .
Sinthoma: corpo e laço social, transcrição do seminário ministrado por Tania Coelho dos Santos no PPGTP/IP/UFRJ e na Seção Rio da Escola Brasileira de Psicanálise, no primeiro semestre de 2005. Rio de Janeiro: SEPHORA/UFRJ, 2006. 287 pág.

ISBN 85-89561-03-8

1. Psicanálise – Discursos, conferências, etc. 2. Sinthoma. 3. Sintoma. 4. Real. 5. Nome-do-Pai. I. Título. II. Série

CDD 150.195

Apresentação

Como redefinir o sujeito sobre o qual opera a prática analítica de acordo com o último ensino de Lacan? Entre o sujeito e o instrumento da prática analítica - que é a fala - é preciso que haja alguma formação mista que sirva, ao mesmo tempo, para reunir e para separar o sujeito do Outro alguma coisa do outro que seja também o signo do sujeito, sua insígnia. Lacan, ao longo do seu ensino, esboçou três formações mistas: a imago, o fantasma e o sinthoma.

O último ensino retoma a questão central da identificação. Precisamos analisá-la, entretanto, na sua relação com a angústia, pois o sinthoma é uma escrita nova que sublinha o duplo vazio do sujeito. É do campo do Outro que vem um S1, o ideal do eu, com o qual o sujeito se identifica, mascara sua falta de significante e ganha um corpo sintomático. É também, no lugar onde ele encontra a falta do Outro, que ele deverá colocar algum objeto *a* para localizar, por meio dele, sua própria falta de um objeto de gozo. O sinthoma é um misto, uma conjunção de S1 e *a*. A extração de cada conjunção singular entre S1 e *a* é o objetivo final de cada análise. Ele é o osso, o rochedo da castração e depende da construção em análise do fantasma fundamental. Para os homens e para as mulheres esse osso não se estrutura do mesmo modo. No percurso que se segue vou apresentar a vocês, minha investigação sobre a importância da diferença sexual na direção da cura psicanalítica e no seu desfecho. Na contemporaneidade pós-edipiana essa seja, talvez, a nossa única bússola.

SUMÁRIO

A orientação lacaniana	6
A política lacaniana	43
Do Édipo à diferença sexual	70
Uma partilha sexual	105
Do caráter ao sintoma	132
Fórmulas lacanianas da sexuação	162
O Nome-do-Pai e o real	186
Do sintoma ao sinthoma	199
Paradigmas do último ensino de Lacan	226
A clínica do sujeito e a da civilização	254
Bibliografia	286

A orientação lacaniana¹

Hoje, vamos introduzir alguns problemas epistêmicos. Qual é a discussão conceitual necessária para abordar o Seminário lacaniano *Le Sinthome*? O primeiro aspecto é: em que esse conceito difere do conceito freudiano de sintoma? O segundo aspecto: como o sinthoma se distingue de outras modificações que Lacan já havia introduzido com respeito a esse conceito ao longo do seu ensino? Não vamos estabelecer um quadro opositivo rígido e fechado - sintoma x sinthoma - uma vez que a construção desta distinção, como Jacques-Alain Miller vem sublinhando, é uma construção inacabada no ensino de Lacan. Não existe, propriamente falando, um ensinamento definitivo sobre essa diferença. Mesmo porque, a idéia de que existe um último ensino é resultado de um trabalho de extração praticado por Jacques-Alain Miller nos últimos anos de seus cursos no Département de Psychanalyse da Universidade de Paris VIII. Trata-se de uma abordagem que não é consensual. É uma leitura de Miller, é um esforço conceitual de análise do último ensino de Lacan feita por um psicanalista e pesquisador com uma forte formação lógico-epistemológica, é também, uma análise crítica. Desse modo, ele tem destacado, para aqueles que têm bons ouvidos, que o trabalho que vem fazendo é o de colocar Lacan contra Lacan.

O que é colocar Lacan contra Lacan? Não é, de modo algum, fazer o que fazem alguns pesquisadores: dizer que Lacan é confuso, que é contraditório, que aqui ele diz uma coisa e ali adiante se retrata, ou melhor, que ele diz outra coisa e sequer retifica a anterior. Não é isso que faz Miller. Em sua leitura, ele extrai alguns ditos de Lacan, as proposições mais novas e mais avançadas do último ensino de Lacan e os toma como a orientação desse ensino, redesenhando, assim, outros ditos de Lacan, alguns muito antigos e outros mais contemporâneos. Ele valoriza algumas proposições mais ousadas, mais audaciosas e faz delas uma bússola.

Esse método de colocar Lacan contra Lacan não visa ressaltar a contradição interna do ensino de Lacan como nós vemos

¹ Transcrição feita por Christiane Zeitoune e Rosa Guedes Lopes da aula do dia 9/03/2005.

acontecer na orientação de algumas escolas de psicanálise. Elas dão a impressão de que, em se tratando de Lacan, pode-se dizer quase tudo, porque ele disse isso, mas ele também disse outra coisa: Se você se serve de um aspecto, muito bem, você está certo, e se você se serve do contrário, muito bem, você também está certo. Dessa perspectiva, todos estão sempre certos. Em se tratando de Lacan nunca estaríamos errados, pois sempre encontraremos alguma coisa que serve de argumento em favor da posição que estivermos tomando.

Não é essa a orientação lacaniana segundo Miller. Ele é, sem dúvida, provavelmente, o crítico mais erudito que nós temos da obra de Lacan. Ele é capaz de selecionar algumas proposições e reler a obra de Lacan à luz dessas proposições que se destacam como as mais ousadas, as mais avançadas, aquelas que justificam que falemos de um último ensino de Lacan. Nesse sentido, elas reorientam a leitura de toda a obra de Lacan. E, ao ressignificarem, retificam, reorganizam, recolocam as coisas nos seus devidos lugares, evitando que a gente caia na falsa idéia de que tudo é relativo e de que tudo é igualmente verdadeiro dependendo do ponto de vista que se adote.

Daniel Santos de Barros: Em termos de periodização, quando se inicia o último ensino de Lacan?

TCS: Depois de 1972-73. O ponto de disjunção, digamos assim, pode ser demarcado na sequência do *Seminário 20*. Dizendo assim, eu incluo e, ao mesmo tempo, não incluo o *Seminário 20*. É na sequência do *Seminário 20* que alguma coisa se inaugura e que se pode reconhecer uma série de novidades.

Entretanto, tendo em vista esse quadro onde Miller busca destacar uma oposição de Lacan em relação a si próprio, quero fazer uma observação: Evidentemente, quando demarcamos períodos temporais, sabemos que a periodização cronológico-temporal pode ser enganadora. Do ponto de vista cronológico, nós vamos encontrar, no famoso último ensino de Lacan, proposições que nada têm a ver com aquelas que se destacariam na direção do tal último ensino. Por essa via, vamos encontrar um ensino bastante inacabado e, de fato, confuso. Confuso não só porque a retórica de Lacan é difícil, mas confuso porque ele próprio, me parece, desenvolve alguma coisa cujo estado é de inacabamento e de conflito com o que estava estabelecido.

Destacada essa perspectiva, eu aconselho a seguinte orientação metodológica: é preciso considerar a evidente afiliação de Jacques-Alain Miller à orientação de Georges Canguilhem², que foi o epistemólogo que nos ensinou que uma ciência - aquilo que ela produz como resultado, efetivamente, aquilo que ela é, - não deve ser julgada pelo saber acumulado que ela percorre e produz. Esse saber precisa ser julgado com base nos seus pontos de chegada, de conclusão. São os pontos de acabamento que nos orientam, retroativamente, e permitem separar o que é válido do que não é mais. Nenhuma ciência tem um percurso evolutivo. Nenhuma ciência caminha por acumulação de saber. Existe sempre, no interior da ciência, como já ensinava Gaston Bachelard, rupturas intracientíficas e cortes epistemológicos. É com as noções de corte e de ruptura que abordamos as continuidades e as discontinuidades do saber psicanalítico. Depois do retorno lacaniano a Freud não conseguimos mais abordar a história da psicanálise sem julgá-la à luz da fidelidade ou da infidelidade aos princípios da pesquisa freudiana, que não devemos confundir com os standards ou protocolos que regulam sua prática. Aqueles que se orientam pelo ensino de Lacan, já se liberaram de quaisquer ilusões continuístas e sabem também que os cortes e as rupturas na história de qualquer saber são estabelecidos a partir dos pontos de conclusão.

Como é de conhecimento de todos, existe também uma grande polêmica em torno do genro e inventariante de Jacques Lacan. Seu direito de interpretar, estabelecer e fixar o sentido de sua obra foi, e ainda é, intensamente questionado pelos demais discípulos de Lacan. Recentemente, essa polêmica foi reaberta, pois um grupo de psicanalistas muito conhecido em Paris, o questionou sobre as razões da lentidão na publicação dos seminários. Mais recentemente ainda, em janeiro desse ano, durante um dos famosos Fóruns Psy, coordenados por Jacques Alain Miller, um jovem declarou-se membro de uma desconhecida Associação dos amigos de Lacan e desafiou Miller a justificar a demora na publicação dos seminários. Acusou-o de prejudicar os interessados na totalidade dessa obra. E finalmente, divulgou a notícia de que abrisse um processo contra Miller pelas razões já alegadas. Como eu faço a defesa da orientação de Jacques-Alain

² CANGUILHEM, G. (1977). *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977, 126p.

Miller, vou destacar alguns aspectos que me parecem relevantes para justificá-la: a orientação epistemológica de sua leitura é compatível com a pesquisa científica. Logo, sua produção é facilmente incluída no debate universitário tal como praticamos na Universidade. Por quê? Porque Miller não nos apresenta, como fazem muitos outros psicanalistas, sua versão da obra de Lacan baseada em sua análise pessoal ou em sua experiência clínica. Seu ponto de vista é geralmente o de um humilde bibliotecário. Ele costuma, como confessou em sua obra recente - “O sobrinho de Lacan”³ - apagar-se como autor. Seria ingênuo acreditar que a versão de Lacan que ele nos apresenta é isenta de sua própria contribuição. Ao contrário, penso que Lacan confiou-lhe a co-autoria de sua obra ao autorizá-lo a estabelecer seus seminários. Entretanto, coerentemente com os hábitos acadêmicos, sua interpretação obedece à exigência lógica da demonstração, da argumentação, da inscrição num debate universal.

Essa maneira de ler Lacan, de trabalhar sua obra, não é apenas compatível com a universidade. Ela vai além das discussões políticas sobre as mestrias que atravessam as diferentes escolas fundadas pelos seguidores de Lacan. Seus conflitos tribais, intratribais ou intertribais me interessam muito pouco. Não explico por que eu elejo, por exemplo, a leitura de Miller e não a de Charles Melman. A razão é simplesmente essa: as ferramentas epistemológicas de Miller são explícitas, são claras. Sua afiliação metodológica é compatível com o espírito da universidade e isso nada tem a ver com as querelas políticas do “genro” de Lacan com seus pares. Essa é uma outra questão. É uma questão que ultrapassa e negligencia o valor epistemológico da ferramenta de trabalho.

Para concluir, este seminário é exploratório. Ele se efetua no âmbito da pesquisa “Como tratar o que é impossível de classificar”⁴ do Núcleo Sephora, no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A abordagem de um assunto como “O Sinthoma” - tema de um dos últimos seminários de Lacan, já estabelecido e em vias de sair ainda este mês em Paris – deve reconhecer que esse período, chamado último, da obra de Lacan é um período

³ Miller, Jacques-Alain. (2005). *Le neveu de Lacan* – satire. Paris: Éditions Verdier, 2003.
_____. (2005). *O sobrinho de Lacan* – sátira. RJ: Ed. Forense Universitária, 304p.

⁴ In: www.nucleosephora.com

inacabado. Não podemos pretender que a pesquisa sobre esse período tenha o mesmo estatuto de legitimidade, definição e fundamentação obtido em momentos anteriores da obra de Lacan. Para abordar esse período é preciso eleger uma chave de leitura como orientação.

Quanto ao último ensino de Lacan, a pergunta é: com que ferramentas, com que orientação vamos interpretá-lo? Uma vez que Lacan não concluiu o que tinha a dizer sobre isso e que morreu prematuramente em relação ao que parecia estar no seu horizonte, não é possível haver uma palavra final.

O aprofundamento teórico e clínico sobre o *sinthoma* é um caminho muito fértil para abordar os temas de todas as dissertações, teses e projetos de extensão e pós-doutorado que desenvolvemos no Núcleo. Ele é nodal. O Núcleo de Pesquisa, não é um Núcleo de Pesquisa sobre o último ensino de Lacan. Não é, nem mesmo, um Núcleo de Pesquisa sobre Lacan. Lacan, leitor de Freud, bem como outros autores, são para nós um instrumento de trabalho para responder a seguinte questão: o que a psicanálise precisa atualizar hoje, em seus conceitos, no seu discurso que é sua prática, para enfrentar as transformações da civilização desde a modernidade até a contemporaneidade? Sabemos que essas transformações afetam a maneira dos sujeitos existirem em sociedade, organizarem seus laços sociais, constituírem uma família, viverem a sua sexualidade, e trabalharem. Implicam uma série de aspectos da vida contemporânea. O que constatamos cotidianamente é que o estado atual do sujeito e da cultura é bastante diferente daquele que levou Freud a suspeitar da existência do inconsciente e formalizar por meio dele uma teoria e uma prática. O tratamento da questão do inconsciente, desse ponto transindividual onde o sujeito e a cultura se articulam, não é atemporal e precisa permanentemente ser reatualizado. É notório que a civilização mudou e é notório que o sujeito mudou.

Nós encontramos em Lacan a ponta dessa reflexão. Talvez ele seja o único psicanalista que tenha procurado formalizar a relação da psicanálise com a cultura. Não quero dizer que outros psicanalistas não tenham abordado fenomenologicamente a questão das mudanças subjetivas e das mudanças na cultura. Porém, quem nos legou o axioma da relação do sujeito com a cultura foi Lacan quando disse que “o sujeito sobre o qual a

psicanálise opera é o sujeito da ciência”⁵. O discurso da psicanálise, como ele avançou, “reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai”. São proposições muito fortes e que, de uma certa maneira, nos permitem atualizar o legado freudiano uma vez que foi Freud quem reconheceu a centralidade da função do pai e das identificações na inserção do sujeito na civilização.

O modo como Lacan formulou o problema destaca a questão paterna entre os aspectos mais essenciais para pensar o sujeito na modernidade. Ele não negligencia o fato de que, mais além dessa questão, é preciso pensar o avanço do recalque na civilização, pois a ciência implica uma modalidade de laço discursivo entre os sujeitos que foraclui o laço particular de um indivíduo à sua filiação.

Surpreendentemente, o axioma lacaniano da ciência supõe que Freud formula a centralidade do laço com o pai na constituição subjetiva num momento da civilização onde, justamente, o discurso da ciência tendia a desconsiderar a relação de cada um com a filiação. Quando a vocação científica e universalizante da modernidade manifesta-se na Declaração dos Direitos do Homem, a idéia de que “todo homem nasce livre e igual”, destitui o valor para cada um da dívida simbólica, da particularidade da relação ao significante paterno. É esse o ponto que nos orienta no sentido de fazer um recorte preciso acerca de como Lacan retoma o legado freudiano. Ele repensa o laço do indivíduo com a cultura, com a civilização, a partir de uma problemática inédita: a da relação sujeito-ciência-cultura, redimensionando a importância do conceito freudiano de pai edípico.

Essa ferramenta é importantíssima para nós porque, contemporaneamente, a ciência não cessa de expandir os seus domínios. Talvez essa seja uma das ancoragens mais fortes da pesquisa que eu venho desenvolvendo nos últimos anos: a percepção dos efeitos na subjetividade dessa tendência que avança na cultura a quantificar, a avaliar e a organizar administrativamente o laço social a partir de um certo tipo de discurso, que se pretende científico, que opera por meio de regularidades estatísticas. Ele reduz a lei, regularidade matemática no real, à média, fazendo da média uma norma. Nós ainda não experimentamos isso no Brasil. Aqui, a nossa relação

⁵ Lacan, J. *Escritos*. RJ:JZE, 1998, p.873.

com essas questões da quantificação na saúde mental é ainda incipiente, mas isso já se vê de uma maneira bastante relevante em países mais desenvolvidos. Recentemente, essa questão foi objeto de uma grande polêmica sócio-cultural na França, em torno das tentativas do Estado de avaliar os resultados das práticas de psicanalistas e de psicoterapeutas. Está em curso uma política de quantificação de resultados e de avaliação dos efeitos terapêuticos concretos dessas atividades terapêuticas, com vistas a um confronto com o desempenho de outras práticas, tais como as terapias cognitivo-comportamentais. Essas últimas, como nós sabemos, têm uma preocupação precípua em quantificar e avaliar resultados com base nas mudanças de comportamentos (inibições e sintomas) ou mudanças de humor (angústia e depressão).

O contemporâneo tem uma relação com a ciência diferente daquela que Freud descreveu em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” (Freud, 1930). Também não se trata dos efeitos da desusão pulsional descritos em “Mal estar na civilização”. O axioma “o sujeito sobre qual a psicanálise opera não pode ser senão o sujeito da ciência” (Lacan, 1966) ainda é tão válido quanto a idéia de que a ciência moderna foraclui o sujeito, o Nome-do-pai, a singularidade do laço do sujeito à enunciação. É certo também que a ciência moderna não quer saber de nada sobre a origem. Ela acredita no progresso e sonha em governar o mundo a partir de critérios de utilidade. Contemporaneamente, as práticas disciplinares evoluem em direção à redução de todos os problemas sociais, políticos, subjetivos à avaliação segundo critérios de custo e benefício.

É louvável a tenacidade com que Miller contrapôs, na França, a psicanálise lacaniana a essa orientação da cultura. Ele levou esse movimento ao ponto em que eu diria que a ação lacaniana, por excelência, é indignar-se contra a “objetificação” do sujeito conforme certas terapias que se pretendem cognitivo-comportamentais. Elas prometem eliminar a angústia, o mal estar em viver e os sintomas. Contra essa orientação, defendemos que a angústia é constituinte do sujeito. O mal estar em viver aumenta se tentamos eliminá-lo. O sintoma é a resposta singular do sujeito ao aspecto mais essencial da sexualidade humana: não há programação, proporção, relação que assegure a satisfação. As pretensões terapêuticas, pseudocientíficas, vão fracassar em

produzir a consonância do campo do sujeito com os protocolos de saúde mental da ciência quantitativa contemporânea.

Entre nós, no Núcleo Sephora, essas questões vêm se acrescentar aos problemas que vínhamos trabalhando há muitos anos. Acreditamos que entre a modernidade freudiana e a nossa contemporaneidade há uma espécie de ruptura intracientífica, que eu localizo nos movimentos de maio de 1968. Esse acontecimento introduz um corte interno à modernidade inaugurada pela Revolução Francesa e instala a contemporaneidade. À Revolução Francesa, Lacan atribuiu a emergência do Real que concerne à psicanálise. Perguntamos: quanto a esse Real de que fala Lacan, que nova inflexão os acontecimentos de 1968 demarcam? Dizemos que o advento da ciência moderna implica na foraclusão do sujeito. Pensamos que a Declaração dos Direitos do Homem nivelou os sexos e as gerações perante o Real. Todo homem nasce livre e igual. Logo, não nasce nem mulher, nem criança. A diferença sexual e geracional, negada no princípio universal que engendra a nova ordem social, colocou toda sorte de problemas para a gestão das crianças, dos loucos, das mulheres dos débeis mentais. A Declaração deslocaliza o sujeito do seu contexto próprio de origem: a família. Ela é contemporânea da redução da família a um núcleo mínimo. Essa tendência deslocalizante produz como efeito esse sujeito hipotético que é o sujeito da ciência, um sujeito qualquer, sem qualidades⁶. Isso é verdadeiro, mas, na prática, instalou-se na civilização moderna a convivência de dois regimes: o da família nuclear e o da universalidade do cidadão.

Michel Foucault (1975) em, *A história da sexualidade*, volume I, distinguiu dois dispositivos: o da sexualidade e o da aliança. Revelou que o Complexo de Édipo, um conceito freudiano, duplicava o poder de coerção à monogamia do dispositivo de aliança, reforçando-o por meio da incitação ao incesto. O axioma da ciência e a Declaração dos Direitos do Homem não são, segundo me parece, coerentes com o mito familialista do nascimento incestuoso do desejo e da lei. O complexo de Édipo, como afirmaram Deleuze e Guatarri (*O anti-édipo*), é tão somente

⁶ Sobre este assunto, ver:

MILNER, JEAN-CLAUDE (1996). *A obra clara – Lacan, a ciência, a filosofia*. RJ: JZE, 1996, capítulo “O doutrinal da ciência”.

MILLER, J.-A. “O sujeito sem qualidades”. In: *aSEPHallus*, n. 1. Revista eletrônica do Núcleo Sephora. In: www.nucleosephora.com

a tradução do inconsciente pulsional na linguagem das estruturas elementares do parentesco. O complexo de Édipo é a prova de que o sujeito do mito é irredutível. É o avesso do discurso da civilização moderna. Ele prova que não é verdade que todo homem nasce igual. Se ele nasce do mal encontro entre os sexos, na dependência de um pai (um homem) e de uma mãe (uma mulher) e se isso vem marcar a suas identificações mais precoces, nada mais mentiroso do que dizer que todos nascem iguais. O Édipo freudiano desmente o discurso universalizante, mas as práticas sociais são, ainda na sua época, práticas familialistas. Entretanto, se pensarmos no que se passa em maio de 1968, o que se modifica com os movimentos de liberação sexual e com o feminismo? Uma transformação mais profunda, uma transformação mais significativa nesse nó de gozo entre a sexualidade e as leis de aliança. A emancipação feminina e a liberação da sexualidade produziram um afrouxamento nos laços de dependência da criança com seus pais. Eu diria então que o discurso de maio de 1968 - o “é proibido proibir” - atinge diretamente a legitimidade da autoridade paterna, instando pai, mãe e filhos a reorganizarem-se em uma nova relação que se pretende igualitária.

Os laços de família modernos, tais como Freud os reconhecia no complexo de Édipo, eram laços hierárquicos, laços hierarquizados pelos indivíduos dentro da célula familiar, laços que distinguem os indivíduos conforme o sexo e as gerações. Distinguiam os direitos do homem, os direitos da mulher, os papéis do homem, os papéis da mulher, o lugar da criança. Não é possível pensar o complexo de Édipo sem pensar a célula familiar como uma célula estruturalmente dessimétrica do ponto de vista das diferenças sexual e geracional. São justamente os dois eixos que, após maio de 1968, se pretendeu abolir sob o slogan “É proibido proibir”. Quando se é proibido proibir não há mais diferença de papéis conforme o gênero. Homens e mulheres, em princípio, são supostamente idênticos. Do mesmo modo, não há mais nenhuma razão legítima para que uma criança esteja sob a orientação dos pais. Hoje as crianças falam: “Ora, se todo mundo faz, por que eu não posso?” Não há no discurso social nada que autorize que os valores de pai e mãe sejam distintos dos valores do jogo na televisão, das atividades adolescentes...

Para Freud a identificação mais remota é o laço da criança com o pai. Portanto, o pai é o significante em nome do qual cada um fala. Lacan dirá que é o pai quem confere peso sexual às palavras. Cabe ao pai fazer esse laço entre a linguagem privada da família e a linguagem pública. Ele é, autenticamente, o suporte do sintoma. Ele organiza o laço social, a articulação entre o fora e o dentro. A decifração do sintoma na época de Freud dependia, por essa razão, da extração das identificações do complexo paterno. O pai era o coração do sintoma com seus traços e suas características. Lacan diz que ele é esse agente duplo porque ao mesmo tempo em que ele representa a linguagem pública, ele penetra no mais privado do domínio da subjetividade de cada um. A palavra sintoma (sem *th*) se vincula, se ancora inteiramente nessa função do pai de ser, no interior da família, aquele que transporta para dentro o mundo lá de fora. Ele é o sintoma, ele é o equivoco, ele é aquele que, com seus traços, organiza a relação entre interno e externo.

O discurso entre o pai e sua função só tem valor em um determinado contexto cultural onde vigore a heterogeneidade, onde a família se organiza, tal como eu descrevi, com base na hierarquia das relações e na diferença entre os sexos. Esse laço é muito mais problemático quando a família é proclamada igualitária, quando as mães se vestem como suas filhas, quando os pais se confessam “sem saco” para trabalhar, quando os pais se separam das atribuições ou das obrigações tradicionais da paternidade ou da maternidade. Quando isso ocorre - e isso é bastante freqüente hoje -, a função paterna se descola da reprodução propriamente dita.

O que é encantador na modernidade é que parece que os laços de família são tal e qual uma obra da natureza. Era uma beleza. O indivíduo vivia de acordo com uma programação natural. Ele era criança, depois adolescente, depois adulto, tornava-se pai ou mãe, envelhecia e morria. Não é como hoje que, aos quarenta anos, o indivíduo entra na crise da adolescência e isso justifica, perfeitamente que, a partir dessa data, ele não tenha mais a menor vontade de sustentar filho algum. Outro exemplo: as senhoras que se sentem profundamente rejuvenescidas com a entrada das filhas na adolescência, de modo que todas participam dos mesmos valores, dos mesmos hábitos e acham tudo isso uma beleza.

O discurso sobre o Édipo depende de uma certa contextualização histórica e social. O quadro da família igualitária e contemporânea com seus “divertidos” acidentes de percurso - todo analista experiente conhece bem de perto situações tragicômicas - é um assunto polêmico. Hoje eu me dou conta de que a pesquisa psicanalítica do Núcleo Sephora foi muito afetada pelos impasses do sujeito com a cultura, tal como eles transparecem na prática analítica em consultório com os extratos médios da população carioca. O Núcleo foi, desde sempre, um grupo essencialmente constituído por pessoas que estão vinculadas à prática da psicanálise e não apenas ao discurso universitário. No entanto, essa prática é uma prática de consultório privado. Visivelmente o que nos guiou foi a demanda, a prática e a intervenção da psicanálise nos extratos médios e médios altos da população.

Como eu defino esses extratos? É pelo poder aquisitivo? Medianamente. O problema da distribuição de renda no Brasil é, para mim, um impasse econômico-sociológico. Por quê? Porque entre nós o “nível de renda” não diz exatamente por onde passa a linha de demarcação entre inclusão e exclusão social.

Não sei se vocês sabem, mas é notório que na Barra da Tijuca há muitas pessoas de elevado poder aquisitivo, porém socialmente excluídas: não freqüentam cinema, não têm hábitos culturais de espécie alguma, são completamente embrutecidas, jamais poderão ser atravessadas por qualquer espécie de discurso psicanalítico. Isso mostra que o modo de organização sócio-cultural passa completamente ao largo do que a gente chama, na literatura sociológica, de extratos médios. Isso já chama a atenção para uma linha de demarcação de outra ordem a partir da qual eu começo a ensaiar uma tese tosca. Grosseiramente falando, eu penso que, no Brasil, essa linha de demarcação passa pela distinção entre educação pública e educação privada.

No Brasil a educação pública não serve para homogeneizar e, conseqüentemente, civilizar toda a nação conforme uma noção homogênea de cidadania. Isso é um paradoxo se compararmos com o cenário mundial. No Brasil, a educação não constitui uma idéia de nação, não constitui uma idéia de grupo, uma idéia de valores fundamentais que nos permitiriam dizer “eu sou brasileiro” independentemente das diferenças de raça, de distribuição de renda ou de capital cultural. A função da educação pública nacional nos Estados Unidos, na França, que são países que eu

conheço melhor, constitui muito claramente uma alma nacional, ou seja, tanto para o pobre quanto para o rico, a educação pública homogeneiza conforme a Declaração Universal dos Direitos do Homem. Ela cria, de alguma maneira, as condições para que emergja um cidadão. E o que é um cidadão senão o que Lacan definiu - o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência, o sujeito da Declaração Universal dos Direitos do Homem? Só se é sujeito dessa declaração quando ela se encarna nas instituições do país pela via da educação, da saúde, etc.

A situação brasileira é muito específica porque as diferenças sociais aqui não passam pela diferença de renda. A maior parte dos traficantes de droga ganha muito mais do que qualquer um de vocês. Eles têm jatos, barcos, casas em lugares paradisíacos do Brasil e até do exterior. Comparem-se com um “Fernandinho Beiramar” e vocês verão que são muito pobres. Há, ainda, o fato de que esses indivíduos são freqüentemente analfabetos e, rigorosamente falando, socialmente excluídos. E não são socialmente excluídos porque são traficantes ou são bandidos. Eles são socialmente excluídos porque, a meu ver, se eles tiveram algum acesso à educação foi através da escola pública e a escola pública no Brasil é altamente discriminatória. Há as poucas exceções - as escolas modelo, tais como CAPS, Pedro II, enfim, raros locais onde se pode identificar bolsões de classe média no ensino público. Fora disso, o ensino público no Brasil foi feito para os pobres. Ele não inclui, ao contrário, demarca uma zona de exclusão.

O problema da escola pública não é, de modo algum, afirmar se ela funciona bem ou funciona mal, se falta professor ou se não falta professor. Definitivamente, nesse aspecto, uma escola pública não é nem melhor e nem pior do que o curso de psicologia que eu fiz na PUC. Os professores faltavam à rodo. E podem fazer isso porque os alunos dão conta de estudar sozinhos. Naquele nível de escolaridade já não é importante se o professor deu aula ou não deu aula, se transmite ou não transmite. Se ele deu uma aula no mês está muito bom. O professor recita a bibliografia e o aluno estuda.

Qual é o problema na escola pública? Efetivamente, é a educação de zero a seis ou sete anos. Sabemos que é na socialização primária que o pai faz o gancho entre o fora e o dentro. A função paterna é sustentar a transmissão da posição do sujeito – “eu sou

um sujeito e eu sei em nome de quem eu falo; eu falo em nome do meu pai, tenho um sobrenome e, no meu modo de funcionar, eu veiculo meu nome de família”.

Isso é evidente na clínica. Basta que vocês observem, na classe média, quando duas pessoas se encontram e começam a namorar. Geralmente, os conflitos detonados são basicamente pelo confronto de nomes de família. A maneira como as pessoas organizaram seus valores, via de regra faz com que a relação sexual seja aquilo que a gente conhece psicanaliticamente, quer dizer, não há relação sexual. Elas ficam ofendidas, é o equívoco, é o desencontro. O terreno do amor é fertilíssimo para exibir o que é cada um falar em nome do seu significante de origem, quando isso funciona. Quando não funciona é pior ainda; aí é outro quadro, que nós teríamos que descrever com cuidado.

Enfim, com respeito ao Brasil, eu começo a me dar conta hoje de que a psicanálise que a gente pensou, no Núcleo, sempre esteve relacionada ao quadro dos novos sintomas, identificados como declínio da função paterna na cultura, e ao surgimento dessa família igualitária, extremamente desmapeante, onde o indivíduo perde definitivamente a noção de qual é o significante em nome do qual ele fala. Nós trabalhamos também no desenvolvimento de programas de extensão, isto é, no desenvolvimento de práticas de psicanálise aplicada na vizinhança de instituições como escolas, Vara da Infância e da Adolescência e tratamento de obesos conveniados. Quando iniciamos esses projetos, começamos a encontrar uma população diferente da população que frequenta o consultório particular de um analista. Essa diferença não se destaca tanto pelo nível de renda, eu insisto. Ela aparece no sentido de que essa população se organiza culturalmente de maneira diferente do sujeito da ciência.

Hoje, me parece que a Declaração dos Direitos do Homem não funciona entre nós. Talvez ela sirva apenas para demarcar aqueles que são ricos e iguais - que são sujeitos dos direitos e dos deveres, conforme a lei -, de uma outra parcela da população que, paradoxalmente, é a única que “usufrui” dos serviços públicos. Isso mostra que, entre nós, o serviço público tem uma função absolutamente perversa. Ele não inclui, mas assegura a exclusão. Ele funciona muito mais para delimitar, por meio de um estigma, quem faz parte do pacto social moderno dos direitos e deveres e aqueles que estão condenados a fazerem parte de uma população

de assistidos. A educação pública entre nós não foi feita para incluir. Ela serve para assistir. Assistência é uma coisa, inclusão social é outra. Inclusão é cidadania. A inclusão implica na participação em um pacto social, onde há direitos e deveres.

Para concluir, quero lançar a discussão a respeito de como se organizam aqueles que são excluídos do pacto moderno e, simultaneamente, são indivíduos que se excluem desse pacto. Com isso, quero dizer que *o movimento é duplo*. O tema da discussão seria saber quem são aqueles que *são declarados e se declaram* tendo o direito de serem tratados como uma exceção ao pacto social dos direitos e deveres. Aqueles que, de saída, não estão votados a se tornarem sujeitos de direito no sentido do pacto da modernidade, mas são sujeitos do direito de serem tratados como uma exceção. Isto significa que, se a ética da ciência regula o pacto social moderno, eu diria que a população mais pobre do Brasil está sujeitada ainda ao discurso religioso, mesmo quando não tem religião nenhuma. Na prática, isto significa que eles são sócios da natureza e não do pacto social. Isso se vê na relação com a paternidade e a maternidade.

Estas proposições que eu estou avançando são absolutamente tênues. São um esboço, uma tentativa de pensar a questão da sociedade com a natureza e sua relação com a religião. Genericamente, eu diria que se de um lado temos a Declaração Universal dos Direitos do Homem ditando uma certa lógica, que é a lógica da ciência, de outro, temos como regra que todo homem é filho de Deus. Essa lógica implica que, para começar, vive-se ao “Deus dará”. Viver ao “Deus dará” é viver na dependência da providência divina: Deus dá, Deus tira. Quando Deus dá, a gente gasta, não guarda, não acumula para o dia seguinte porque isso não combina exatamente com a relação adequada com a providência divina. O lema é “tenho o direito de ser tratado como uma exceção”, ou seja, “eu tenho direito de ser tratado como um ser desamparado, jogado na terra e que vive ao sabor do capricho divino”.

A distância entre o capricho divino e o Estado providencialista é de apenas um passo. O Estado que entra na favela com o seu programa “Favela-bairro”, o Estado que provê a educação pública, o Estado que institui a assistência à saúde, não é, de modo algum, para essas pessoas, o Estado como nós o concebemos. Não é um Estado que provê direitos e que requer, em contrapartida, a

sujeição a certos deveres, a certas obrigações sociais. Essas obrigações vão do ato de pagar impostos a uma série de outras injunções decorrentes da sujeição ao discurso da ciência e ao que ele traz como consequência no nível do contrato social.

No mundo dos filhos de Deus, o Estado que dá não tem o direito de cobrar obrigações. Um exemplo disso é a instituição, pelo governo do Presidente Lula, do Programa Bolsa Família, cujo objetivo é o de manter as crianças na Escola. Esse mesmo governo tem pudor de requerer, como condição para distribuição do benefício, que as crianças estejam realmente na Escola porque o discurso do Estado providencialista, assistencialista, é inimigo do discurso de estabelecer ligações entre direitos e deveres. Quem estabelece ligações inclui. Não fazendo isso, nós perpetuamos a exclusão. Na verdade, nós tratamos os nossos pobres como silvícolas. O programa “Favela-bairro” não é muito diferente da demarcação das terras indígenas. Quer dizer, quando se legitima o direito de ocupar encostas, o que se está dizendo é que essa população deve permanecer extrativista, deve permanecer na sociedade da natureza e não na do contrato social.

Isto tem dois lados: de um lado, o da sociedade que os repele, que não tem o menor desejo de incluí-los - quanto mais práticas assistencialistas ela produz, mais alimenta essa prática por meio dos cuidados que ampliam a exclusão; de outro, há algo que interessa muito a nós, psicanalistas, algo que situa o ponto que nos interessa, uma vez que nós não estamos aqui para fazer política no sentido macro, mas política no sentido micro. Nós precisamos compreender qual é a organização sócio-cultural destes grupos. São grupos onde, freqüentemente, uma mulher tem seis, sete, oito filhos de homens diferentes, onde não há nenhum homem que faça o laço entre a linguagem pública e a linguagem privada. Onde efetivamente ser mulher e ter filhos é o modo mais eficaz de fazer diretamente uma relação com o Estado providencialista, assistencialista. É preciso avaliar se o discurso que ela transmite aos seus filhos serve para excluí-los definitivamente de qualquer inclusão no laço social baseado na cidadania.

Nós podemos começar esclarecer a modalidade de constituição subjetiva e de laço social a partir de uma idéia geral: saber quem são aqueles que têm o direito de serem tratados como uma exceção. No entanto, não podemos confundir o direito de ser

tratado como uma exceção, reivindicado pelas classes populares, com o individualismo, com a família igualitária e a defesa da singularidade de cada um. Esse é o discurso típico da classe média e não o das classes populares. O individualismo dos extratos médios parece uma ambição rousseauiana de estabelecer uma espécie de paraíso perdido. Não podemos nos enganar. Essa ambição é uma ilusão, um sonho de felicidade. Nos extratos médios, os indivíduos chegam à Escola e terminam por concluir um percurso que os inclui no laço social baseado na noção moderna de direitos e deveres. Quanto a uma parcela muito maior da população, com a qual nós temos que lidar no campo da psicanálise aplicada, a passagem pela escola pública não faz deles cidadãos. O poder público é impotente para incluí-los. Mas não seria verdade também que eles resistem à inclusão? Eu não me refiro ao que o poder público não faz por eles, eu quero saber como eles resistem, que organização sócio-cultural eles providenciam para jamais se incluírem.

Eu vou passar agora a palavra para os integrantes do Núcleo Sephora que trabalham nos programas de extensão para que falem sobre as dificuldades que encontram no seu trabalho com relação a esse ponto.

Na próxima aula vou iniciar falando como a noção de “sinthoma” pode ser uma resposta psicanalítica - seja para o declínio da função paterna, seja para essa outra coisa. Precisamos aprender como balizar e distinguir o uso dessa noção num contexto e noutro.

Passo a palavra para Fábio Azeredo. Fábio, você pode falar um pouco sobre a questão da pobreza?

Fábio Azeredo: Eu vou falar da maneira a mais abreviada possível. Inicialmente, situarei o percurso que fiz para chegar até o projeto de extensão. A minha pesquisa sobre a pobreza se iniciou a partir da minha tese de doutoramento sobre o caráter e a contemporaneidade. Nela eu retomei um texto escrito por Freud em 1916, intitulado “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho analítico”, onde ele descreve três tipos de caráter: os fracassados pelo êxito, os criminosos pelo sentimento de culpa e aqueles que se julgam com o direito de serem uma exceção, que é o que nos interessa aqui.

Minha tese foi construída a partir de uma pesquisa da prof^a. Tania Coelho sobre os teóricos do contrato social, os jusnaturalistas, depois os antropólogos lèvi-straussianos que explicaram os laços de parentesco e finalmente, graças aos sociólogos que tratam da pós-modernidade e também à obra de Michel Foucault. Essas são as heranças que estão na raiz do desenvolvimento metodológico e que eu não posso deixar de mencionar, embora nós não possamos desenvolvê-las aqui. Há, de qualquer maneira, uma herança foucaultiana na tradição do Sephora, herança que é fruto da dissertação de mestrado e da tese de doutorado da Prof^a. Tania Coelho dos Santos.

Faço essa introdução metodológica para não dar qualquer margem a que se compreenda o declínio da função paterna como um jargão do Núcleo Sephora. Nós pesquisamos isso de um modo muito consistente, embora nessa curta exposição nós não tenhamos como trazer todo o embasamento de nossas elaborações. Àqueles que se interessarem, nós temos todo esse material publicado em nosso site - www.nucleosephora.com –, que poderá ser consultado por qualquer um de vocês.

TCS: Fale da sua experiência. O que acontece que mostra esse caráter de exceção?

FA: Os criminosos pelo sentimento de culpa e os fracassados pelo êxito são dois tipos de caráter que tratam o gozo pelo recalque. Nos “Criminosos pelo sentimento de culpa” Freud inverte uma tese clássica do direito para o qual a culpa seria a consequência do delito. Freud diz que a culpa inconsciente é anterior ao crime. O crime vem justificar o sentimento inconsciente de culpa, tentando localizar uma sensação de alívio em um sujeito que, conseqüentemente, dará motivo de ser flagrado pelo seu crime. Já no texto sobre os fracassados pelo êxito, Freud dá o exemplo de um sujeito que quer ocupar o lugar de um professor, de um mestre. No entanto, quando esse mestre falece, ele não consegue ocupar esse lugar. Na linguagem psicológica mais vulgar, diríamos que são pessoas que se sabotam. Tem ainda o exemplo da mulher que quer se casar com um príncipe encantado, mas quando o encontra vai ficando feia e não consegue dar seqüência ao seu sonho. Como motivo das exceções, Freud dá o exemplo de Ricardo III, personagem de Shakespeare que, por ter nascido feio, desprovido de beleza, se julga no direito a ser uma exceção e de praticar atos cruéis. Portanto, é o único dos três tipos, cujo caráter

não impede o sujeito de ter acesso ao que é almejado, no sentido mesmo de acesso ao gozo.

TCS: Não é marcado pelo recalque.

FA: Não é marcado pelo recalque, pela renúncia, pelo tipo de superego freudiano.

TCS: Então, você está fazendo uma articulação entre o sujeito da ciência e os dois tipos de caráter que Freud menciona, sendo que o caráter das exceções escapa ao sujeito da ciência. É o único que tem acesso ao gozo. Escapa à regulação do sujeito da ciência.

Christiane Zeitune: O caráter de exceção como sendo o daqueles que têm acesso ao gozo?

TCS: É isso o que Fábio está defendendo. Parece-me que a idéia de que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência, freudianamente falando, implica em renúncia e em recalque. Para exemplificar, Freud descreve dois tipos de caráter assim. Os fracassados por causa do sucesso e os criminosos em consequência do sentimento de culpa são organizados segundo o recalque, portanto, segundo a Declaração dos Direitos do Homem, que foraclui o sujeito e foraclui o gozo. Enquanto que o outro tipo - e esse é um aspecto interessante e muito importante da tese de doutorado do Fábio - seria o único tipo de caráter em que Freud apresenta um sujeito que comparece com o direito de ser comandado pelo gozo em função do fato de ter nascido lesado.

CZ: E isso não tem nada a ver com a perversão?

FA: Pois é, esse é um ponto importante. Os projetos nos quais vamos trabalhar já têm anos de prática assistencialista antes da nossa chegada. Eu trabalho em um projeto de reintegração familiar de crianças e adolescentes com retardo mental que estão em abrigos do Estado e que estão no programa de reintegração familiar. É um programa que nos leva a fazer pesquisa de campo. Encontramos as famílias nas favelas. Elas são compostas por mulheres “parideiras”, cujos maridos não são maridos, são homens que fazem filhos e não os assumem. Então, quem vai assumir esse filho defeituoso é o Estado para que ela “cuide” dos outros. Ela, então, vai trabalhar como doméstica e esses outros filhos que “não têm problemas” cuidam uns dos outros. Essa é,

mais ou menos, a composição da pobreza urbana. Eu estou generalizando.

Do ponto de vista diagnóstico, chamar de perverso um sujeito que não se culpa parece legítimo numa perspectiva freudiana. Já na perspectiva de que o sujeito se arvora em um discurso de direitos, de reivindicação, de ressarcimento, porque há algo na sustentação social, que incita a isso, a perspectiva freudiana não é suficiente. De fato, esse é apenas um ponto que toca uma pesquisa ainda por fazer sobre a pobreza no Brasil e o tipo de caráter como exceção.

Eu estou começando a articular o direito à exceção formulado por Freud com o que diz um sociólogo francês que estuda a pobreza na França, Serge Pougan. Ele fala da “carreira moral” do assistido - uma interessante temática. A carreira moral do assistido, quer dizer que quanto mais assistencialismo menos o sujeito terá disposição para o trabalho. O autor mostra que a posição do sujeito em relação ao assistencialismo começa com um rechaço e uma tentativa de não ser rotulado como assistido. São os chamados pobres “envergonhados” de que fala Jacques Donzelot⁷. Eu não sei se, no Brasil, os sujeitos assistidos passam por esse primeiro nível. É uma questão que eu não tenho condição de responder. Mas, de todo modo, há uma justificativa para receber o benefício que vai se acentuando, o sujeito vai perdendo a motivação para o trabalho e vai perdendo o sentimento de implicação.

No limite, o projeto de reinserção familiar vira uma barganha: “quanto eu vou ganhar para ter meu filho de volta em casa? Eu não vou poder trabalhar porque eu vou estar com o meu filho!”.

Vou narrar uma vinheta clínica bem rápida. Houve um caso no nosso projeto de uma pessoa que foi parar no abrigo com três anos e saiu aos vinte e três. Foi a única que conseguimos reintegrar naquele abrigo da Fundação para a Infância e a Adolescência onde todos os internos já são adultos. Dos setenta que estão lá, sessenta e nove já eram maiores de idade. O problema da idade “foi resolvido” no final de 2004 da seguinte maneira: agora quem fizer dezoito anos estará fora do sistema da

⁷ DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. Ed. Graal, RJ, 1980.

FIA. As pessoas ficam abandonadas e viram esses restos humanos que vão se aglomerando nos depósitos.

A pessoa à qual vou me referir foi abandonada aos três anos no abrigo e lá ficou até os vinte e três. Descobri que a mãe e o pai que constam na certidão de nascimento são, na verdade, o tio paterno e a mulher que vivia com ele na época. A ligação biológica mais direta era com o tio paterno. Essa menina era espancada de todas as maneiras. Os casos de retardo leve apresentam dificuldades muito maiores quando vamos reinseri-los em uma célula comunitária. Para fazer essa reinsersão, reativamos primeiramente a rede comunitária, porque muitas das famílias que chegaram ao ponto de abandonar os seus filhos são abandonadas dentro da comunidade também. Não é o caso dessa. Muitas famílias são mal vistas na favela. Ali tem gente que não se mete mais na vida dos outros. E quando isso acontece, quando as pessoas não se metem mais, isso indica um sintoma gravíssimo porque pobre se mete na vida do outro o tempo inteiro. Se parou de se meter é porque há algum problema. Portanto, essa é a primeira coisa que a gente tem que reativar antes de colocar na chamada rede: saúde, assistência social e educação. Então, entre muitas idas e vindas, essa menina foi parar com uma mãe social. A mãe social é uma mulher que não tem nada a ver com a história.

TCS: É um exemplo bastante interessante. Agora a Marcela vai falar do trabalho de inclusão em uma escola no Rio de Janeiro e, em seguida, a Cristina vai falar da obesidade.

Marcela Decourt: Como a prof^a. Tania já anunciou, o projeto de extensão que eu coordeno trabalha na interface da psicanálise com a educação. Nesse momento específico da pesquisa, o ponto de interseção da psicanálise com a educação é a questão dos novos sintomas pelo lado da psicanálise e a questão da inclusão pelo lado da educação. São alunos que, constantemente, desafiam a educação não só no que diz respeito à dificuldade de aprendizagem – nessa via temos todas essas teorias contemporâneas que dão conta de classificá-los como TDAH, TDA, enfim, existem muitas siglas para as quais encontramos uma enxurrada de terapias cognitivo-comportamentais tentando dar conta desses casos dentro do entendimento da própria escola.

A nomeação dada pela educação – “inclusão” – é um presente para a gente que está tratando da relação exclusão-inclusão. Em

educação se discute a inclusão escolar. A gente poderia questionar, mesmo junto aos educadores, até que ponto as políticas de inclusão não são, na realidade, políticas de exclusão. Mas esse é um passo que ainda não passa de uma perspectiva em nossa pesquisa. De qualquer maneira, essas crianças aparecem na fala da equipe pedagógica como alunos sem autonomia, com rendimento escolar insuficiente, indisciplinados, desatentos - muitas vezes os desatentos têm diagnóstico de TDAH -, desaforados, desafiadores, sem educação, que “não têm jeito”. Nesse ponto, aparece uma interessante interseção com o trabalho do Fábio, porque elas, muitas vezes, são chamadas de crianças sem caráter. Então, para a equipe pedagógica essas crianças não se incluem, seja pela disciplina, seja pela aprendizagem.

TCS: O que é interessante é o laço deste “sem caráter” com o terceiro tipo de caráter que Freud delimita que é o tipo das exceções, o tipo que se acha no direito de ser tratado como exceção. De certa maneira essas crianças se comportam como se elas fossem agentes ativos de distúrbios que é “eu tenho o direito de ser tratada, para o melhor ou para o pior, como uma exceção”.

MD: Nós ficamos alguns anos na primeira etapa da pesquisa. Isso coincidiu com o período do mestrado e do doutorado. Neste período fizemos um trabalho com as famílias. Nós pudemos identificar dois grupos de famílias. Em um deles percebíamos claramente que era delegada à escola a função não só da formação, mas também e principalmente a da educação de seus filhos. Para estes a tarefa de educar cabe à escola. De alguma maneira, eles terceirizam essa função para a Escola. Neste grupo encontramos pais que não se sentem no dever de educar os seus filhos, cobrando sempre da escola o que foi feito. São pais que transmitem essa responsabilidade para uma outra instância fora do âmbito familiar. Em alguns casos nós conseguimos reabilitar essa função na própria família, em outros a gente não conseguiu. Algumas famílias não se viam sequer como co-responsáveis, se é que é possível uma co-responsabilidade ao se tratar da educação de filhos.

TCS: É aí que eu vejo um ponto muito interessante que vai guiar nossa pesquisa ao longo de todo o curso quanto ao sintoma e ao *sinthoma*. A que se deve os membros dessas famílias não se verem como educadores? É porque eles acham que são todos

filhos de Deus e, portanto, isso cabe a Deus, Deus é quem sabe, Deus vai resolver, ou se trata de um discurso mais típico de classe média que se dá pela via da não diferenciação entre pai, mãe e filhos? Creio que se trata de pais que acham que não cabe a eles dar limites, que incensam a individualidade da criança dizendo que a própria criança tem que sacar sozinha o limite e que a gente tem que respeitar esse tempo. Esses casos são diferentes dos que o Fábio mencionou. Tratam de uma outra realidade que se refere ao que eu dizia sobre maio de 1968. São pais que se excluíram dessa relação com a autoridade parental.

MD: Eu acho que essas famílias se encaixam perfeitamente bem no modelo de família igualitária, onde os pais se vêem, muitas vezes, impedidos, por alguma razão, de fazerem isso ou, muitas vezes, descrentes. Foi por isso que, durante o doutorado, construímos a hipótese da terceirização da função paterna. Quer dizer: diante desse impedimento, desse fracasso ou dessa intolerância, há um movimento de terceirização da função paterna - até porque eles reconhecem a importância desta função, mas não conseguem funcionar nessa direção. Sabemos que toda a psicologia contemporânea fica dizendo que o pai tem que fazer isso, a mãe tem que fazer aquilo. A psicologia ensina bastante bem essa função. Só que eles, de certa forma, se encontram impedidos de realizá-la, então, terceirizam. A terceirização, no mínimo, é uma forma de reconhecer a importância.

Como dissemos anteriormente, nós conseguimos, em algumas famílias, reabilitar essa função, em outras não. Fica muito difícil conseguir isso onde os laços igualitários realmente imperam, até porque não temos como atender essas famílias semanalmente. Estamos dentro de uma instituição de ensino, portanto, temos sempre que nos adaptar ao que é possível fazer, psicanaliticamente, diante desses quadros onde as famílias simplesmente não comparecem às entrevistas marcadas ou dizem que o horário as impede.

No entanto, além destas famílias tidas como ausentes, encontramos também um outro grupo de famílias que são muito presentes, muito participativas, que comparecem na hora em que são chamadas, são super solícitas, mas que também não operam, ou seja, a presença delas na escola, a participação nas reuniões, não era garantia alguma da eficácia da função paterna dentro daquela dinâmica familiar.

TCS: Isso é interessante para circunscrever uma questão muito freudiana. A função do pai freudiano é a de transmitir a castração e, conseqüentemente, ensinar o aparecimento de um sujeito, sujeito dos direitos e dos deveres, capaz de exercer a autoridade parental, capaz do que Freud chama de “desejo” que é, essencialmente, saber da não garantia do seu ato, ou seja, de que o seu ato ancora-se ao seu desejo. O interessante nessas famílias é que elas estão excluídas da posição do sujeito de desejo, embora estejam perfeitamente incluídas no laço social e no funcionamento aparente do que seria o lugar da maternidade e da paternidade. Eu acho que isso delimita, circunscreve um ponto onde a família igualitária caminha para a não transmissão da castração e para a não transmissão do desejo.

MD: E além disso, essas famílias também se encontram absolutamente de acordo com todo o discurso da psicologia atual, que descreve o que um pai e uma mãe devem fazer, como se isso fosse garantia da transmissão da castração. Então, os pais desse grupo de famílias dizem: “Mas, eu venho às reuniões”, “Eu faço o que vocês mandam”, como se obedecer fosse uma garantia. Mas só Deus sabe por onde isso passa.

Então, em um primeiro tempo nós construímos como hipótese de trabalho que aqueles sujeitos, crianças e adolescentes, estariam de alguma maneira divididos entre a hipótese da denegação do Outro – hipótese considerada pela prof^a. Tania – e aquilo que propusemos como hipótese da tese que seria a terceirização da função paterna.

Se fosse possível falar de algum sujeito dividido na contemporaneidade - e aqui eu estou fazendo uma brincadeira, uma vez que a gente sabe que não é disso que se trata - o sujeito contemporâneo estaria dividido entre, de um lado, a denegação da função paterna e, de outro, a terceirização dessa função.

O avanço da pesquisa mostrou que havia ainda um grupo ao qual a gente não conseguia alcançar pelas vias de acesso, pelos instrumentos que estávamos usando. Eles eram refratários, vamos dizer assim, tanto as crianças quanto as famílias.

Desse modo, propusemos à Escola, como projeto de pesquisa para esse ano, um estudo dessas crianças caso a caso. Temos feito algumas entrevistas individuais com esses alunos. Vamos começar novamente a chamar as famílias porque alguns alunos,

inclusive, são novos na escola, mas já estão absolutamente incluídos nesse conjunto.

Quando falamos de educação inclusiva, de um modo geral, estamos nos referindo a crianças que têm algum diagnóstico médico já definido, como, por exemplo, TDAH, e os quadros síndrômicos e genéticos, ou seja, crianças portadoras de alguma síndrome. Entretanto, para a nossa pesquisa estamos, de certa forma, excluindo os portadores de síndromes, porque eles são portadores de necessidades especiais por outras razões. Mas os TDAH não são excluídos, muito pelo contrário, eles estão bastante visados pelo nosso grupo porque queremos saber, enfim, por onde passa o regime de gozo dessas famílias e desses sujeitos.

O que a gente já sabe, verificando caso a caso e ouvindo essas famílias, é que são crianças que não só reconhecem perfeitamente bem todos os direitos que elas têm diante da família e diante da escola como também os reivindicam cotidianamente. Então, por exemplo, toda vez que você solicita o dever de casa que foi programado, elas sempre comparecem com uma desculpa que as coloca no lugar de vítimas. Elas sempre atribuem a causa do seu fracasso, do seu insucesso ou da sua falta a um fator externo. Então, ouvimos com uma certa frequência frases como: “Eu não pude fazer o dever de casa porque o meu caderno estava na casa de fulano...” Além disso, também não aparece nenhum índice de culpa, apenas pura vitimização sempre acompanhada de uma história muito bem articulada para justificar essa falta.

TCS: É exatamente isso que chama a minha atenção. Uma vitimização com histórias bem articuladas me faz pensar muito mais nos efeitos do “é proibido proibir”. Quando se diz que é proibido proibir, se denega a autoridade. Não é que ela seja inexistente, ela existe sob a forma da denegação. Existe, mas ilegítima. Quem justifica de certo modo se acusa.

Isso é muito interessante para servir de contraste com o modo como, nos extratos populares, aparece o “tenho direito à exceção”. Quando falarmos em vitimização será preciso distinguir a posição do sujeito vitimizado. É preciso distinguir os vitimizados que estão incluídos no regime da Declaração dos Direitos pela via da denegação e aqueles que, na verdade, nunca entraram aí. Esses estão em uma outra rede sócio-cultural exclusiva, religiosa e requerem um outro paradigma em que a posição de vítima é um

pouco igual a ser humano: ser humano é ser dejetado no mundo por capricho de Deus. E, nesses casos, justificar ou não justificar a própria falta é algo absolutamente contingente porque o sujeito não é mesmo culpado do capricho de Deus.

Para continuar, veremos o modo como isso aparece na pesquisa da Cristina Antunes, na relação dos obesos. Veremos a maneira como eles tratam a questão da vitimização, da dessubjetivação, da ausência do sujeito de desejo, como essa questão se matiza, em alguns casos, de forma contrastante com as outras instâncias, o que faz pensar que a distinção dos sujeitos que se acham no direito à exceção é uma modalidade teórica muito promissora para pensar o sintoma e o sinthoma.

CZ: Eu tenho pensado, a partir da minha tese sobre as toxicomanias, como também aí encontramos pontos de intersecção. O sujeito também vai buscar drogas a partir dessas mesmas questões.

TCS: Há também uma semelhança com o usuário de drogas. É preciso saber se ele está inscrito na lei pela via da denegação ou se, definitivamente, participa de um outro universo sócio-cultural.

Cristina, você pode nos falar um pouco?

Maria Cristina da Cunha Antunes: Eu vou tentar precisar a particularidade desse trabalho com obesos. São pessoas assistidas pela rede de convênios. A responsabilidade do atendimento fica por conta dos convênios e, por essa via, eu penso que, para eles, também cabe a posição de assistidos. Eles, absolutamente, não lidam com o convênio como uma opção, como algo que eles podem escolher ou não. Achem que o convênio tem a responsabilidade de garantir tudo o que eles necessitam. Por isso, não se empenham em fazer ou desejar alguma coisa fora do que a rede de convênio deve lhes oferecer. Diante dessa entidade chamada convênio, eles pensam ter todos os direitos. Esse é um ponto bastante interessante que permite pensar uma posição subjetiva que já se destaca a partir do que nós estamos chamando “direito à exceção” que, nestes casos, vem por meio da relação com o convênio instituído como Outro, como Deus, como instituição que garantirá o que o sujeito necessita. Isso é inquestionável nesses casos.

Eu trouxe um caso clínico em entrevistas, do qual eu pude tirar alguns elementos importantes para a discussão que a gente está trazendo no eixo da obesidade.

TCS: Eu vou precisar me afastar por alguns minutos. Cristina, você prossegue com a sua exposição. Em seguida, eu gostaria de convidar Rachel Amin, que coordena um projeto de extensão do Núcleo Sephora junto à Vara da Infância e da Adolescência, em Teresópolis, e também Kátia Danenberg, que coordena um projeto em Jacarepaguá, a falarem alguma coisa dessa experiência.

Na próxima aula, eu passarei a bibliografia completa do curso para este semestre letivo. Na nossa pasta, número 49, já estão dois textos de Miller sobre a angústia. Como ponto de partida, retomarei os conceitos de sintoma e *sinthoma* a partir do *Seminário 20* e o modo como Lacan remodela a distinção entre os sexos, partindo da não relação sexual, bem como o modo como ele reposiciona o fantasma masculino e o feminino. Faço essa observação só para dizer que nós vamos conduzir pela via da sexuação as questões referentes ao limitado (do sujeito da ciência) e ao ilimitado. Vamos ver até onde esse instrumento pode ser útil para abordar a questão do tipo de caráter que se caracteriza pela exceção e as maneiras como que esse tipo de caráter comparece em organizações sócio-culturais diferentes, levando essa discussão pela via do feminino na sua relação ao masculino. Deixo vocês com a Cristina.

MCA: Vou tentar extrair alguns elementos desse caso, que traz algumas características que considero paradigmáticas para discutir a questão da obesidade e em que ela se relaciona com o que estamos tratando aqui como “direito à exceção”. Como se pode localizar isso num caso clínico?

Trata-se de um caso de obesidade mórbida. Normalmente, são esses os sujeitos candidatos a fazer cirurgia bariátrica. Trata-se de uma redução do tamanho do estômago. O emagrecimento se dá, efetivamente, por uma redução da capacidade do sujeito ingerir alimentos. Uma das questões que está sempre no meu horizonte em todas as entrevistas que eu faço é a seguinte: por que essa cirurgia atrai tanto?

CZ: O que chama atenção nesses casos clínicos é por que a análise produz tão poucos efeitos.

MCA: É porque eles nem vêm. Eles não nos procuram para análise, mas para obter um laudo que os torne aptos à cirurgia. A razão da procura é a avaliação psicológica para a operação. Mais nada. O analista não tem a oportunidade de se aproximar de qualquer conteúdo trazido pela via de um “quero fazer análise”. Isso já indica uma situação bem diferenciada. A via da análise sequer está aberta.

Trata-se de uma senhora com 58 anos, que pesa 150 Kg. É uma profissional autônoma de nível médio, separada, mas com dois filhos. Ela mora com a mãe. É muito falante, colaboradora, bem disposta, muito animada para fazer a cirurgia para a qual se decidiu porque “quer fazer algo por si”. O primeiro aspecto interessante a ser ressaltado é, de cara, a situação transferencial, a posição em que ela se coloca quando conta sua história. Todos os acontecimentos e tudo o que ela fez na vida se dão porque alguém fez alguma coisa. A posição dela é a de ser sempre um efeito, um objeto. A ação dela é sempre efeito da ação de um outro. Ela se separou porque o marido isso; não ficou com os filhos porque os filhos aquilo; deixou de trabalhar porque foi mãe; desistiu da pensão a que tinha direito do ex-marido porque o advogado demorou; etc. Toda a sua história é contada nesse movimento em que o que a faz agir é sempre um outro que fez assim ou assado. Quando eu, em alguns momentos, tento levar isso um pouco mais longe, indagando as razões, tentando fazer uma certa disjunção - “por que isso?”, “por que você...?” - ela começa ficar extremamente evasiva: “não sei”, “isso eu não sei”. Se ela dá uma resposta que não serve - “eu fiz isso por causa daquilo” - e eu tento avançar um pouco mais nas razões, ela fica de novo evasiva. Em alguns momentos, depois de uma certa pressão minha, ela acaba por admitir alguma implicação, mas de uma maneira muito rápida e da qual ela, rapidamente, se livra.

Outro ponto importante se refere à sua família de origem. Afinal, é onde ela está hoje de volta, já que vive com a mãe. A família não é pobre, mas ela é pobre. Ela não é uma pessoa pobre no que se refere à sua origem, a família é de classe média. O pai era um alto funcionário de uma empresa e todos viviam muito bem. Formavam uma família muito unida, mas os membros funcionavam como se não sentissem muita necessidade da entrada do mundo exterior. É como se os laços sociais fora da família fossem vistos como alguma coisa perigosa. O pai, por exemplo, não a deixava sair.

Suas saídas eram muito rápidas porque ele tinha medo que ela morresse. Quer dizer, o pai não funcionava nessa família como o que pode permite fazer o laço entre o mundo da família e o mundo lá de fora. Pelo contrário, parecia um funcionamento em que havia se privilegiava a retirada de seus membros do mundo exterior. O pai morreu repentinamente. Ela não fala disso. A única coisa que eu consigo extrair é que depois que o pai morre, a mãe começa a passar mal com muita frequência e essa moça, que já estava casada nesta época, é chamada a toda hora para atender a mãe, que não podia ficar só. Essa moça, absolutamente, não estranha isso e tampouco se incomoda com isso. Acha que ela valeu a pena, então, nada mais natural...

CZ: Ela já era obesa?

MCA: A obesidade foi começando depois da morte do pai. A história que acompanha a obesidade dessa mulher é a de que ela vai desistindo de várias coisas. Desiste do marido que, segundo ela, a deixava em segundo lugar; desiste dos filhos porque os filhos não a querem e eles ficam com o marido. É sempre o outro que não quis ou que não quer.

Ela desiste de tudo isso e vai, gradativamente, se aproximando, voltando para a mãe, até ir morar com ela. Ela desiste, inclusive, da pensão à qual tinha direito por ter sido casada com comunhão de bens e ela não estranha isso. Este é ponto muito interessante que situa o que eu disse há pouco: ela não era pobre, ela se empobreceu. Ela fez a escolha de abrir mão desse direito porque ela não pensava nisso como um direito. Ela jamais se referiu a essa pensão como um direito. Quando eu pergunto porque ela desistiu, então ela diz assim: “Eu prefiro o que minha mãe me dá com amor do que o que ele me daria de má vontade”. Não há referência nenhuma à questão do direito. Efetivamente, ela se empobrece, vive em uma situação precária. Sendo autônoma, ela não ganha dinheiro sempre e, quando ganha, ela o dá para a mãe. E a mãe precisa? Não. Ela não o junta para si. Toda vez que ganha algum dinheiro, ela paga alguma coisa e dá o resto para a mãe, dizendo que “é tão bom ter uma vida feliz”. A relação dela com a mãe é a de que, quando ela precisa, a mãe comparece para ajudar. A noção de que ela tenha coisas suas a pagar, de que a mãe tenha coisas dela a pagar, contas a ajustar, saber o que é de uma e o que é de outra, isso passa ao largo. Não cogita fazer uma reserva, juntar algum dinheiro para o momento um que

ela fique sem trabalhar porque conta com a mãe. Fica evidente a decisão dela de ser pobre e, com isso, garantir o direito de manter um vínculo oral com a mãe, um vínculo de ajuda, no qual ela se faz um objeto a ser alimentado, cuidado.

A suspeita é a de que a gordura a faz retornar aos braços da mãe como um objeto. Porque a cirurgia é a solução? Na conversa com ela, fica evidente que a cirurgia é atrativa porque lhe permite entrar para o mundo dos magros, isto é, na norma fálica. Penso que é isso o que ela diz quando fala que quer fazer alguma coisa por si. Estou entendendo que a cirurgia, a redução do estomago, o emagrecimento através da cirurgia, permitiria que ela, aparentemente, entrasse no mundo da norma fálica, no mundo dos magros, dos que fazem alguma coisa por si, sem perder o vínculo oral com a mãe, do qual ela não está disposta a abrir mão. Então, o emagrecimento não é uma decisão. Quando eu lhe pergunto por que ela acha que emagreceria com a cirurgia e não fazendo um regime, ela responde que, com a cirurgia, ela vai deixar de comer porque não poderá comer, porque vai passar mal se comer. Não é porque ela quer. Portanto, fica bem evidente que o emagrecimento colocará um limite externo que a interdirá em relação à comida. Não se trata de uma escolha em que ela tentará se privar, renunciar a alguma coisa, fazer, ela mesma, essa extração, essa perda do objeto, para efetivamente entrar no mundo fálico, no mundo das trocas onde se renunciou alguma coisa. A cirurgia é uma solução.

Isso me permitiu compreender porque é tão enfático, porque é quase impossível demover um paciente desses da decisão de fazer essa cirurgia. A certeza, a convicção que eles têm de que a cirurgia vai ser ótima deve-se ao fato de que ela entra como solução. Para esta mulher é a solução que lhe permite entrar nesse outro mundo, nessa regulação, sem perder a sua condição de posição de objeto de gozo, esse vínculo oral com a mãe.

Finalizando, acrescento que uma das conseqüências da cirurgia é que o paciente se torna eternamente paciente de um médico. Ele jamais poderá prescindir de um acompanhamento médico em função dos efeitos, das conseqüências que essa cirurgia tem em termos da série de desarranjos que precisam ser compensados com medicação, com vitaminas, com outras cirurgias etc. O sujeito terá que ser assistido, acompanhado por um médico a vida toda.

FA: E é uma cirurgia de risco.

MCA: Exatamente, de alto risco. Precisa de CTI e depois é preciso todo um treinamento com o paciente para que ele volte a comer. É um procedimento de grande violência que, absolutamente, não assusta as pessoas. Penso que a razão disso é que o fato de que a cirurgia é oferecida pela via da ciência como solução que permite “parecer” sem “ser”, sem fazer a separação em relação ao objeto e, com isso, se manter sem sofrer qualquer perda. Essa é a lógica e, nesse sentido, está o direito de se manter como exceção, uma vez que a inserção na série implica que se aceite renunciar a alguma coisa. Há aí uma crença de que o sujeito vai poder se inserir no mundo do fazer possível, do ser capaz de funcionar como sujeito, sem precisar se privar como todos os outros o fazem. Penso que, neste caso, a idéia da exceção se configura deste modo.

FA: Passa até por uma inversão paradoxal que faz com que a exceção passe a ser um direito. A exceção se torna um direito no nível da sociabilidade secundária, dos laços propriamente objetivos....

MCA: É, abre-se mão desse direito para garantir esse vínculo.

FA: É como se “o que a minha mãe me dá de boa vontade, eu não quero dele de má vontade” apagasse a distinção entre o laço social propriamente dito....

MCA: Ela não sabe que ela tem o direito à pensão. Pensa que é ele quem vai dar. O termo direito foi introduzido por mim, porque, de forma alguma, isso era um direito para ela.

Rosa Guedes Lopes: Eu tenho pensado uma coisa desde que nós começamos, com a orientação da professora Tania, a tocar nesses problemas que também têm sido trazidos pelos projetos de vocês. Acho que, assim como a noção de sinthoma deve algo à psicose, eu penso que o que a psicanálise pura deve algo à psicanálise aplicada. Esses casos que Marcela e Cristina estão trazendo não são idênticos aos que a professora Tania inicialmente se referiu. Essas pessoas não estão efetivamente excluídas da cidadania.

MD: Não estão por um lado, mas estão por outro. No caso do qual falei fica evidente como o sujeito se exclui.

RGL: É exatamente isso que eu quero apontar. É a posição subjetiva do sujeito que mostra a posição de não cidadania. Eles escolhem uma não cidadania.

MD: Escolhem estar fora.

MCA: Sim, eles garantem a manutenção desse vínculo. A condição de assistidos se perpetuará na própria relação médica.

Salvador Ávila Filho: Eu tenho uma interpretação ligada a um Édipo não resolvido. O marido saiu e deixou-a vitimizada. O marido representava o pai. Então, essa obesidade é uma gravidez. Como ela se engravidou do pai - eu estou dando uma visão arcaica -, ela paga a mãe por uma culpa que ela carrega. E ela não consegue, em consequência, resolver isso. Então uma forma dela resolver é cortando, tirando o pênis que está incorporado nela.

MCA: Eu não tenho como legitimar uma interpretação dessa ordem tendo feito apenas três entrevistas. Seria necessária uma análise e, antes, seria necessário um sujeito que se colocasse numa posição de que quer saber sobre isso para que, no decurso da análise, pudéssemos verificar se algo dessa natureza se passava no campo da fantasia daquele sujeito. Acredito que há obesos com os quais a gente pode talvez chegar, inclusive, a avançar em toda essa história que toda psicanálise recolhe. É claro que há obesos que vão procurar um psicanalista. Esta da qual falei, que se apresenta numa posição primordial de objeto, é alguém que, de imediato, não se candidata a um analista, isto está fora de cogitação.

FA: O que estamos tratando aqui, de uma maneira mais geral, são das condições mínimas da sustentabilidade de uma psicanálise hoje, após o declínio da função paterna, portanto, de uma certa suposição de saber que permite um certo tipo de endereçamento que vai construir a carreira fantasmática. A Cristina está, de alguma maneira, mostrando que esse paciente está reduzido à sua posição de objeto. Como reverter isso? Como fazer quando o sujeito fala da sua questão para que, diante da sua divisão, possamos recolhamos algo da construção do seu fantasma?

MD: Na realidade, estamos falando dos limites da psicanálise aplicada. Muitas vezes estamos diante de sujeitos que não permitem uma intervenção maior por mais que tentemos.

RGL: Até onde posso acompanhar os projetos de extensão que vocês estão conduzindo, creio que nenhum deles tem a intenção fazer com que as pessoas que vocês têm atendido se tornem pacientes de análise. Penso que vocês têm usado a psicanálise para fazer interferências psicanalíticas em situações que não são as de uma análise. Isso traz uma distinção importante no que se refere ao trabalho conduzido pelo analista. E, com relação ao que eu falei sobre a dívida, penso que o limite que esses casos impõem, bem como o que podemos colher a partir deles como obstáculo é super importante para nos ajudar a esclarecer questões clínicas que, no âmbito do atendimento privado, temos mais dificuldades para ver. Vocês estão nos dando a possibilidade de ver a escolha pela posição de objeto a partir de uma lógica que não é a da Declaração Universal, mesmo em sujeitos que supomos fazendo parte do pacto estabelecido por essa Declaração.

FA: Penso que essa questão é muito importante. Nós estamos recolhendo informações sobre aqueles que não chegaram ao consultório e talvez nunca tenham condições de chegar.

RGL: Eu mesma passo a ter uma dívida com o trabalho de vocês. Isso para mim virou instrumento de diagnóstico, transformou-se em uma pergunta: há aplicabilidade ou não do discurso da psicanálise no paciente X que, em determinados aspectos, se coloca fora do pacto social, isto é, não se coloca como sujeito do desejo? Para mim, esse é o ponto onde a pesquisa dos projetos de extensão atinge a clínica. Mas penso que nós podíamos escutar a Rachel e a Kátia antes de continuarmos nossa discussão. Elas devem ter mais coisas a acrescentar. Do contrário, nós as estaremos excluindo.

Rachel Amin: Eu vou falar muito brevemente sobre o projeto de pesquisa que se desenvolve junto à Vara da Infância e Juventude, na Comarca de Teresópolis, região serrana do Rio de Janeiro. Nossa tentativa neste projeto é a de saber de que forma a psicanálise pode auxiliar na Vara da Infância e da Juventude. Nós fizemos algumas intervenções analíticas. No entanto, em nenhum momento, tomamos qualquer daqueles sujeitos em tratamento.

Nós também temos encontrado nas crianças que entrevistamos o traço que Marcela chamou de “sem caráter”. Elas são sem caráter e refratárias às intervenções terapêuticas que são feitas pela

Justiça na área da infância e da juventude. As intervenções desse tipo de Vara são bastante diferentes das que são feitas nas outras Varas.

A organização familiar que nós encontramos é bastante desagregada. Isso nos levou a fazer a hipótese de uma equivalência entre a desagregação familiar e a desagregação subjetiva desses sujeitos.

Naquela Vara há um procedimento chamado “Pedido de Providência”. Trata-se de um procedimento solicitado pelas famílias quando estas já não conseguem fazer mais nada por suas crianças e adolescentes. Nós abrimos um tipo próprio de atuação junto ao Pedido de Providência, que visa reorientar essas famílias no que se refere à sua autoridade junto aos seus filhos para impedir que esses pedidos venham a se tornar processos dentro da Vara. Nossa solicitação para fazer este trabalho deveu-se ao fato de termos verificado a existência de uma inflação de Pedidos de Providência referentes a atos não infracionais.

CZ: Você poderia explicar melhor o que são os Pedidos de Providência?

RA: Quando as famílias não estão mais dando conta de suas crianças, quando não sabem mais o que fazer com essas crianças, elas vão até à Vara da Infância e Juventude perguntar à Juíza o que fazer. A postura adotada em resposta a esses pedidos tem sido providencialista, isto é, uma postura de tomar para a Vara alguma coisa que não cabe à Vara resolver. Um subprojeto do nosso projeto, que está sendo instalado agora, é justamente uma tentativa de intervenção de nossa parte para que essas coisas se resolvam ali, não precisando virar um processo. Que tipo de intervenção temos feito? Temos orientado os pais em relação aos problemas que eles nos apresentam, temos encaminhado as crianças para atendimento nos locais adequados – serviço de saúde mental, orientações pedagógicas... Só se tornam processos os casos efetivamente referentes aos atos infracionais.

RGL: Então, sem essa intervenção, atos não infracionais se tornavam processos dentro da Vara do mesmo modo que os atos infracionais devem se tornar.

RA: Exatamente. E após um ano de iniciado este projeto, nós observamos que as crianças que vão parar na Vara em função de

atos que não são infracionais acabam por cometer atos infracionais.

RGL: Elas acabam respondendo ao Nome-do-Pai.

RA: Elas se tornam infratoras com o decorrer do tempo. Nós ainda estamos instalando esse procedimento. Trata-se de um momento muito novo para nós e ainda muito insipiente em termos de resultados.

Além da atuação junto ao Pedido de Providências, nosso projeto também faz intervenções junto aos sujeitos que se mostraram refratários às intervenções terapêuticas da Justiça. Temos ainda um terceiro projeto a ser implementado: o da Escola-dia, ou seja, nós não queremos essas crianças na rua e tampouco que tenham fracasso escolar. Dentro da Escola-dia elas terão aula de história – do país, da cidade -, visando à restituição de toda a cidadania para que elas possam se tornar guias mirins da cidade, coisa que atualmente não existe em Teresópolis. É toda uma tentativa de reinserção desses sujeitos no laço social, não só pela restituição da história (do país e da cidade), mas também pela possibilidade fazer disso um trabalho.

A visão assistencialista adotada até então tem sido calcada em projetos que não permitem a passagem para o mundo do trabalho – cursos de origami, de artesanato, por exemplo. Uma outra consequência é o crescente número delas circulando dentro da Vara oferecendo-se como mão de obra da qual se pode lançar mão. As crianças têm sempre o mesmo discurso: “Pôxa, a Juíza podia me arrumar um serviço”. Eles ficam por ali, sendo assistidos e assistindo à Vara sem que tenham que estudar e se preparar para o mercado de trabalho como todo e qualquer sujeito. Nós estamos tentando intervir para que as coisas possam ter ali um outro destino que não esse do assistencialismo.

Kátia Danenberg: Eu fui pega de surpresa. Não imaginei que fosse falar aqui sobre o projeto, mas vou tentar dar um panorama do que seria esse projeto do qual participo nos últimos oito meses. Eu sou uma das três pessoas que idealizou este projeto. A idéia inicial é a da transmissão de um ofício: o de restauração de mobiliário. Restaurando móveis antigos eles poderiam, de alguma forma, resgatar algo da história do país e, trabalhando com essa história ali, viva, concreta, resgatar algo de sua história particular.

Esse projeto se localiza em Jacarepaguá, trabalhamos com as três comunidades ali localizadas. Fazemos parceria com a Prefeitura, que patrocina esse projeto via Favela-bairro. Inicialmente encontramos algumas dificuldades ao contarmos alguns líderes comunitários. Em sua maioria, eles estavam interessados em saber o que os jovens iriam receber. Este tipo de postura é um complicador para o projeto, não só pelos líderes comunitários, pelos alunos, mas também por toda uma mentalidade que já se inscreveu nas pessoas de um modo geral. O funcionamento no qual as pessoas são assistidas já está sedimentado.

Nosso projeto não oferece bolsa. Nós não oferecemos dinheiro. Isso foi intencional para que não nos colocássemos numa posição paternalista.

O projeto se chama “Profissionalizando o futuro”. Atendemos a trinta jovens – rapazes e moças - de quinze a dezenove anos, que foram selecionados inicialmente pelos líderes comunitários e, em seguida, pela coordenação psicológica e pedagógica do projeto.

A não existência de bolsa foi, inicialmente, um complicador, diante de uma real necessidade dos adolescentes de ganhar dinheiro para ajudar as suas famílias. A equipe de Psicologia, com a intenção de instalar um diferencial neste projeto, orientou os alunos no sentido de convocá-los na direção de um futuro mais sólido e menos imediatista, levando-os a construir o seu próprio presente.

Nós queríamos que eles aprendessem a trabalhar com móveis antigos e, ao mesmo tempo, fazer psicanálise aplicada, através de dinâmicas de grupo e acompanhamento pessoal. Com o suporte do Núcleo Sephora, estamos conseguindo resgatar o que de início parecia ausente, sujeitos desejantes.

A questão da exceção também nos atinge a todo o momento. Ela se apresenta por meio da reivindicação constante de que lhes sejam dadas algumas coisas, principalmente uma remuneração financeira. Nossa tentativa é a de resgatar um sujeito que parece inexistente, de convocá-lo para que ele se responsabilize por suas escolhas, dando-lhe oportunidade de sair dessa posição de “tenho direito”. Esse é um trabalho muito difícil, porém fundamental.

O lugar do psicanalista numa equipe também é difícil de sustentar. Ficamos no lugar da diferença, do chamamento à

responsabilidade, coisa que o sujeito não quer, ainda mais nessa lógica onde o assistencialismo impera.

De toda forma, ao longo desse tempo eu já posso perceber algumas mudanças. Inicialmente tínhamos todos os armários fechados à chave, porque sofriamos furtos constantes do material de trabalho. Além disso, pediam tudo: “você pode me dar essa prancheta?”, “posso levar esse livro?”. Agora já vejo diferenças. As subjetividades eram muito fragmentadas. Para eles era como se tudo pertencesse a todos, como se só existisse um corpo.

MCA: Fale-nos do exemplo do banheiro, que é bem simples, mas mostra o mesmo ponto de dificuldade que temos encontrado em todos os outros projetos.

KD: A história foi a seguinte: inicialmente todas as portas ficavam trancadas para evitar os furtos que eram cometidos por eles. Para irem ao banheiro que, fica fora da oficina, eles teriam que passar pela área comum ao resto do complexo, que tem outras atividades. Depois de três ou quatro meses de curso, fizemos uma reunião com todos eles onde começaram a reivindicar determinadas coisas. Eles não estavam entendendo porque, a cada vez que precisavam ir ao banheiro, tinham que pedir licença, pegar uma chave, ir um de cada vez. Nesse momento, eu percebi que eles estavam me dizendo que ali já havia uma mudança a caminho, uma postura de responsabilidade. Eu lhes disse que estava entendendo que eles estavam querendo um pouco de liberdade, mas isso teria um preço e eu lhes perguntei se eles queriam pagar esse preço. Foi um marco no projeto. A partir deste momento eles passaram a funcionar de outra forma. Começaram a entender que não estão sozinhos no mundo, que existem direitos, mas também deveres até para ir ao banheiro. O banheiro implica uma área comum.

RGL: Eu fiquei pensando agora e retomei o início da apresentação do Fábio quando ele falou de um caso que não deu certo, que foi um fracasso. O ponto em que a fala de vocês me toca muito é a do instrumento diagnóstico que vocês ajudam a produzir. Essa apresentação retorna para o meu trabalho clínico sob a forma da seguinte pergunta: o que estou produzindo na minha clínica – um assistido ou um analisante? A inserção do discurso da psicanálise, nas instituições onde vocês trabalham e na também clínica, só pode ser feita por um analista, que é justo alguém advertido para o

fato de que toda operação gera um resto. Portanto, é preciso que a responsabilidade recaia também sobre o próprio resto que essa aplicação produz. Parece que, mais do que nunca, em oposição à idéia que se tinha de um analista neutro, a presença dele precisa ser real. E, por essa presença real, nós também precisamos nos responsabilizar pelo que ela gera como efeito.

Do lado dos projetos de extensão, a pergunta seria: estamos produzindo mais assistidos ou estamos produzindo outra coisa? É possível produzir sujeitos da ciência nessa população? O que o Fábio nos ensinou com a observação que ele fez naquele caso - de que o fato daquela mulher não estar mais trabalhando e ter ficado na condição de assistida para tomar conta da moça era efeito da própria intervenção que o grupo de trabalho havia feito - funcionou como interpretação que restituiu, que reintegrou e legitimou o produto como efeito de um ato.

MCA: É possível produzir sujeitos da ciência? Como o discurso da psicanálise pode operar nestes casos uma vez que não é certo que, em oferecendo uma escuta analítica, a gente vai conseguir produzir a divisão do sujeito? Essa é uma questão que todos nós compartilhamos e que precisamos aprofundar. É possível fazer isso?

RGL: Essa questão traz para o analista, esteja ele na prática clínica ou na institucional, um outro lugar diferente do da neutralidade, um lugar em que ele está mais dentro do que nunca.

A política lacaniana⁸

Quando formulei programa de um curso na pós-graduação sobre o tema do *Sinthoma*, pensei que os alunos iriam achar o tema diletante e o assunto absolutamente supérfluo. Por isso quero justificar como ele se insere no contexto da nossa nova orientação política, no contexto da reforma universitária, da universidade para todos, qual é efetivamente a utilidade dessa discussão, qual é a vertente pragmática dessa pesquisa.

Reconheço que ao apresentar o contexto da questão, não particularizei o conceito de *sinthoma*, não tratei disso. Portanto, faço-o agora: o conceito de *Sinthoma* tem relação com o significante mestre e com o objeto *a*.

É preciso que façamos quanto a isso uma passagem. Na vez passada, eu afirmei que, na prática psicanalítica, nós estamos entre dois muros: 1) a civilização mudou muito desde o tempo de Freud e desde a formalização freudiana das estruturas clínicas a partir de toda a ênfase, de toda a hegemonia dada à função paterna e ao complexo edipiano; 2) posteriormente, Lacan eleva o pai edipiano à dimensão de metáfora paterna, criando o conceito Nome-do-Pai.

De Freud a Lacan, quanto à primeira clínica lacaniana, temos a referência mestre da hegemonia da função paterna. É com ela que o sujeito se ordena, se constitui, se identifica, se organiza e, com isso, organiza seu corpo e o laço social.

De Freud a Lacan, talvez a única pontuação que deveríamos fazer é sublinhar que Lacan eleva a função paterna à dimensão de metáfora. É a passagem da dimensão social funcional na família, por meio do complexo edipiano, à inclusão dessa função no campo mais vasto da linguagem, indicando que se trata de uma função de ancoragem. Em Freud, essencialmente, o pai era aquele que fazia, para o sujeito, a relação entre a esfera pública e a esfera privada. O que efetivamente contava para Freud era a função do pai de família.

⁸ Transcrição de Maria Luiza Caldas da aula do dia 16/03/2005.

Ao elevar a função do pai de família à dimensão da metáfora, Lacan introduz algo novo: chama a atenção para o fato de que essa função não é simplesmente uma função social ou uma função de matriz das identificações. Ela serve também para conferir peso sexual às palavras, à linguagem. Sem a função da metáfora paterna, a linguagem ficaria dispersa, os significantes da linguagem não se organizariam para o sujeito e é isso que se observa na psicose. Não é que o psicótico não esteja na linguagem, ele está. No entanto, sem a âncora da metáfora paterna, ele não articula a linguagem em discurso de modo a poder organizar o próprio corpo e o laço social como convém ao funcionamento social.

Essa colocação de Lacan já antecipa um pouco a passagem do pai de família à metáfora paterna, a passagem da função do pai como matriz das identificações secundárias à função do pai lacaniano como garantidor da organização da linguagem, do ordenamento entre a linguagem pública e a linguagem privada, num discurso que possibilita ao sujeito funcionar socialmente.

De certa maneira, essa passagem já antecipa a idéia básica trazida pela noção de *sinthoma*. Precisamos raciocinar a partir dessa matriz - do pai de família à metáfora paterna. Se a metáfora paterna é, então, aquilo que serve para organizar e lastrear a linguagem, já estaremos encaminhando o raciocínio de que sua função de ordenação tem um limite. Necessariamente, portanto, cabe perguntar até onde *um pai* tem ou não tem a potência de produzir essa ordenação. Quando eu digo *um pai*, estou me referindo a *uma* metáfora paterna. A pergunta "até onde a metáfora paterna é potente e até onde ela é carente para um sujeito" já indica o meu raciocínio de que, por definição, ela será carente. O pai é, por definição, insuficiente para lastrear a linguagem para qualquer sujeito.

Com isso, eu não estou abolindo a diferença entre neuróticos e psicóticos. É claro que o neurótico sabe se servir muito melhor desse ponto de ancoragem do que o psicótico. Mas, no limite, temos que considerar que a função paterna é, por definição, carente, insuficiente. Essa é apenas uma parte do problema. É o grande quadro conceitual.

Teremos que examinar precisamente, no contexto social, em que condições nós podemos aplicar essa idéia de carência da função

paterna, de que modo nós devemos utilizar essa noção nos diferentes cortes sociais.

É possível dizer que o campo da linguagem é muito amplo, que a capacidade da metáfora paterna de fazer aí uma ancoragem é sempre limitada, que isso é de estrutura, que o pai não dá conta, que o mestre é castrado, é barrado, e que genericamente isso é verdadeiro para qualquer sujeito desde o advento da modernidade. Quando falamos da carência da função paterna para as históricas tratadas por Freud no século XIX - embora isso se desse no quadro de uma idealização e de uma enorme expectativa em relação a essa função -, é preciso considerar que ali também o pai já não tinha sua autoridade simbólica tão assegurada. Como entender esse contexto?

O advento da modernidade, da ciência, aboliu a parceria do poder monárquico com a religião. A representação do Estado Moderno é leiga. A religião passou a ser assunto da consciência privada. O Deus da Antigüidade, da medievalidade, que assegurava a coesão simbólica dos domínios econômicos, social, político e religioso, o Deus que fazia da religião o dossel de símbolos sagrados que integrava todos os domínios da vida privada e pública, esse Deus desaparece do mundo⁹. Na Antigüidade, a religião assegurava que o público e o privado não fossem domínios separados. A religião encompassava e organizava todos os domínios, submetendo-os à hegemonia do discurso religioso. O advento da ciência moderna desloca o Deus da religião deste lugar, colocando-o como assunto de consciência privada. Isso tem um imenso efeito sobre a potência do Nome-do-Pai.

Se, na Idade Média, os representantes paternos na Terra podiam se autorizar da palavra de Deus no exercício do poder temporal, isso já não é mais possível a partir do advento da ciência moderna. A modernidade é leiga, portanto, os representantes no poder não se autorizam da palavra de Deus, não têm a garantia de portarem uma verdade que seja oracular, plena. Eles não têm autoridade simbólica. Assim, os representantes paternos surgidos depois da modernidade estão marcados pela impotência. Dizer que o pai é carente é

⁹ DUMMONT, L. (1993) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. RJ: Rocco, 283p.

dizer que o pai é moderno. O pai da modernidade é, por definição, alguém que não está à altura da sua função. Ele é um funcionário do poder e não a encarnação de Deus na Terra como era o pai de família durante a Idade Média. Sua palavra já não porta uma verdade oracular, não funda a verdade. Sua palavra está sujeita à discussão. Tanto pode ser aceita quanto contestada.

Esse novo regime de discurso – o discurso da ciência – que requer que o sujeito faça valer a verdade no regime da argumentação e da demonstração retirando dele a potência de emitir o significante enquanto fundador de uma verdade oracular já encaminha a função paterna como uma função esvaziada do objeto *a*, esvaziada do que lastreia a verdade que é esse peso de fazer valer enquanto tal, dispensando a argumentação, a demonstração, a paridade, a disputa com outras verdades. Essa potência da palavra o discurso da ciência deslocou desde então.

No entanto, o que Freud justamente vem a descobrir é que há um regime de discurso onde essa potência paterna parece retornar. O recalcque na civilização deslocou o discurso da ciência, o sujeito, o significante mestre, a palavra oracular. Freud descobre que o discurso do inconsciente faz valer o Nome-do-Pai com sua potência ordenadora, fundadora da verdade. Assim, o complexo edipiano, como dizia Lévi-Strauss¹⁰, é o último grande mito, é um resto de mito que a ciência ainda abriga e onde vemos o pai retornar com valor divino, oracular, mítico, com valor de crença e, portanto, um tanto à margem do modo de funcionamento do discurso da ciência. Entretanto, o valor do pai de família não excede o domínio familiar, pois sua potência ou sua palavra está limitada pela ciência como novo regime discursivo. Mesmo sendo potente no nível inconsciente, não vamos encontrar essa potência reduplicada e garantida nas demais instâncias sociais.

É nesse sentido que vemos surgir isso que é evidente no contemporâneo: o poder não tem poder. Hoje o presidente é um banana, o prefeito abandona os hospitais, a intervenção

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, C. (1944-56) *Antropologia Estrutural*. RJ:Tempo Brasileiro, s/d, 456p.
_____. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. RJ:Vozes, 540p.

federal usa a saúde pública para se exibir e mais parece um faroeste. A gente olha e se pergunta: o que é isso? Onde estão as autoridades constituídas? O que é o poder atual senão uma exibição de impotência, de precariedade, de um Estado manco que não dá conta, que não tem poder sobre nada, e uma sociedade que parece estar permanentemente excedendo a potência das esferas públicas. O valor do público, o valor da organização simbólica do Estado é cada vez mais precário e insuficiente em relação aos problemas que a sociedade apresenta. Essa precariedade ninguém esconde mais.

A *carência da função paterna* é uma idéia desenvolvida no campo da psicose e se refere à insuficiência, ao não valor, à não garantia da metáfora paterna. É um conceito que ilustra um certo estado da civilização atual onde o saber é o que vem na posição de agente, isto é, na posição daquele que faz a máquina social, a máquina do Estado funcionar. Esse é um modo de começarmos a nos servir do matema dos quatro discursos de Lacan.

O que significa colocar o saber em posição de agente? Contrariamente ao discurso do mestre, significa colocar no lugar do agente uma palavra que não funda, uma palavra que funciona muito mais como um saber, como um conhecimento, como um modo de exercício do poder que visa regular o gozo (a). O que é o Estado hoje senão um administrador de vidas?

<u>Agente</u>	→	<u>Outro</u>
Verdade		Produto

Discurso do mestre: S1 → S2
 \$ a

<i>Discurso universitário:</i>	<u>S2</u> → <u>a</u>	S2 = saber
	S1 \$	a = gozo

A vida hoje está sob a gestão de saberes administrativos que já são, de saída, condenados à suspeição e à precariedade. São estatísticas, são pesquisas... No limite temos a impressão de que esses discursos são precários, regionais e permanentemente contraditados por outros discursos, já que toda a estatística apresentada em favor de uma verdade qualquer, necessariamente, encontra outras que a desmentem. Esse estado

de desmentido generalizado, esse estado em que uma verdade é permanentemente desmentida só tem uma verdade. A única verdade é a de *isso* administra a vida e produz um sujeito dividido e permanentemente em vias de se transformar em outra coisa, um sujeito na caça ao mais-de-gozar, um sujeito que deriva de identificação em identificação. O exemplo mais cretino disso é a afirmativa de que o café é muito bom para o coração. A isso se seguem sujeitos que tomam café. Logo depois, afirma-se que café é mortal para as coronárias. Portanto, os sujeitos deixam de tomar café. Desse modo, vamos produzindo \$ como sujeito da precariedade identificatória, como sujeito que muda, muda e muda... ao sabor do saber em posição de agente. Trata-se de uma parceria dantesca.

Neste discurso, o lugar da verdade está ocupado por S1 e este é o ponto mais doloroso. Aqui o modo de exercício do poder parece - e de fato é - esvaziado de poder. O saber em posição de agente age, essencialmente, por persuasão e não por coerção. No entanto, a verdade do poder é a coerção. A persuasão disfarça a coerção. Portanto, temos um modo de regulação da vida que se apresenta para o sujeito como uma opção, uma escolha, uma indicação, uma sugestão, disfarçando que isso não é possível, disfarçando que, no limite, o que efetivamente produz efeito no sujeito é da ordem do imperativo. Esse disfarce, essa persuasão mascara permanentemente o lugar do S1, o lugar do agente, do significante mestre. Esse mascaramento do significante mestre é o que faz com que tenhamos sempre a sensação de que o poder é impotente. S2 como agente não diz “Faz!”. Ele diz: “Você faz se você quiser. Isso é apenas um conselho, uma orientação que você pode seguir ou não. É você quem decide”.

O S1 é coercitivo. É porque é, não se explica. É uma palavra oracular. A palavra oracular é aquela palavra que é. Dizer “Deus disse” é suficiente. Ouve-se e não se discute se é ou se não é. Com S2 no lugar do agente, essa dimensão imperativa da linguagem desaparece disfarçada e obscurecida por um discurso do poder fundado numa suposta permissão, persuasão, possibilidade de escolha. Curiosamente, o efeito disso é que quanto mais o indivíduo tem a ilusão de que é livre para escolher, menos efetivamente ele é capaz de, como sujeito do desejo, fundar sua âncora na verdade. Ele deriva e, na verdade, não sabe onde está. Segue de identificação em identificação completamente

alienado em relação ao que efetivamente o determina, ao que efetivamente causa seu desejo.

Esse é o regime da civilização a partir do qual Miller, na conferência proferida em Comandatuba¹¹ no ano passado, mostrou que a difusão da psicanálise – tese que eu defendo há vinte anos - não faz senão contribuir para o mascaramento do lugar do agente. A difusão da psicanálise nas revistas femininas, na cultura, estimula a produção de S barrado (\$). Daí essa produção do lugar do poder como um lugar esvaziado do peso da coerção. Em compensação esse regime discursivo tem como consequência o que dizemos hoje sobre a subjetividade e a contemporaneidade: o que parece estar no lugar do agente é o objeto da pulsão.

Discurso do analista: $\underline{a} \rightarrow \underline{\$}$
S2 S1

O que esse matema tem de surpreendente é permitir pensar que a cultura hoje - cujo novo regime discursivo do poder tem o saber (S2) no lugar de agente - produz sujeitos à deriva no campo das identificações, produz sujeitos facilmente apreendidos na rede da determinação por meio da parcialidade dos objetos pulsionais. O discurso mostra onde chega essa configuração: a precariedade dos objetos da pulsão é o que orienta e determina os sujeitos. Trata-se, na verdade, de uma certa inversão: onde o saber toma a posição de agente, logo, logo, veremos as providências da sociedade de consumo para que a oferta dos objetos tome o lugar do saber. É uma sutil reviravolta.

Isso começa com um discurso que diz às pessoas: “Não há coerção em lugar algum. Você é livre para escolher o que quiser”. Aliviado do lastro de suas identificações, o sujeito fica à deriva e vem ser capturado secundariamente por uma sociedade que oferece aquilo que poderia lastrear para ele a sua existência, isto é, *a* como agente. É uma sutil inversão: “Você escolhe o que quiser, você é livre, mas eu providencio a oferta de algumas soluções”.

¹¹ Ref.: Miller, J.-A. (2004). “Uma fantasia”. In: *Opção Lacaniana*, n. 42. SP: Eólia, 2005.

Ondina Machado: A partir do que você está colocando sobre o discurso da burocracia parece-me que o contemporâneo responde a esse discurso.

TCS: De fato. Trata-se de um sutil deslocamento. Isso é algo que Miller não desenvolve na sua conferência. Para mim ela é extremamente problemática. De fato, Miller apresenta um quadro que eu conheço muito: a difusão da psicanálise efetivamente levou as pessoas a não mais pensarem em termos de identificações ideais do tipo “eu sou pai”, “eu sou mãe”, “minhas obrigações enquanto pai, ou mãe”, “minhas obrigações enquanto filho”. As pessoas foram levadas a não pensarem mais a partir do significante mestre em posição de agente que, ao dizer “Tu és isso!”, faz com que o sujeito tenha uma obrigação com isso. Elas começam a pensar em termos daquilo que as afeta: “estou apaixonado”, “estou inclinado, estou sentindo uma grande atração por isso ou aquilo”. Aparentemente, o objeto da pulsão vem em posição de agente. Mas é preciso que consideremos que entre o matema do discurso do mestre e o matema do discurso do analista existe o matema do discurso universitário. Há anos eu tento ensinar que é preciso uma passagem.

$$\begin{array}{ccccccc} \underline{S1} & \rightarrow & \underline{S2} & \Rightarrow & \underline{S2} & \rightarrow & \underline{a} & \Rightarrow & \underline{a} & \rightarrow & \underline{\$} \\ \$ & & a & & S1 & & \$ & & S2 & & S1 \end{array}$$

É preciso considerar o último matema enquanto modo como o poder vem se meter na liberdade do indivíduo tão apregoada pela sociedade pós-autoritária, na sociedade dita liberal. Aqui o regime de sujeição, de sucessão de uma geração a outra foi completamente aliviado de sua mestria, ficou *light*. Nele nem se fala da diferença sexual. A homossexualidade virou uma opção, mesmo que a natureza só nos ofereça duas possibilidades. O que é a homossexualidade enquanto uma opção senão o efeito do aplainamento da diferença sexual? As diferenças sexuais e geracionais não desapareceram, mas elas perderam sua importância, elas ficaram *light*. Isso é o efeito do discurso que tem S2 em posição de agente. É o que fica explícito na piada da mãe que decide não dar um nome de menino ou de menina ao seu filho porque o sexo é alguma coisa que ele tem que escolher. Isso é o efeito de S2 em posição de agente: não há alguém que, do lugar desse S1, diga “você é um homem” ou “você é uma mulher”.

O efeito do desaparecimento da dimensão coercitiva do significante é o fato de que o território da homossexualidade hoje não é mais constituído por aqueles casos individuais de subversão, nos quais o sujeito fazia oposição ao significante mestre com uma homossexualidade posicionada como sintoma. Precisamente, um sintoma da relação de oposição do sujeito ao significante mestre, onde estava implicado o sujeito, o desejo, o recalçamento.

O que é a homossexualidade que vemos hoje na clínica? Noventa por cento dos casos não são de homossexuais em oposição à atribuição de uma posição sexuada que lhes foi feita. É muito mais o efeito de uma apresentação de um quadro de possibilidades sexuais diante das quais o sujeito “escolhe” a que melhor lhe convém. Diante disso, o sujeito não sabe muito bem onde vai se situar. Aí aparece o objeto *a* em posição de agente, ou seja, o sujeito vai ser afetado pelo que lhe é oferecido. Ele deriva ao sabor das mercadorias que lhe são oferecidas.

Rosa Guedes Lopes: E ele se situa assim em relação a todas as diferenças: as sexuais, mas também as geracionais.

TCS: Sim. Tudo isso entra numa economia de objeto *a*.

RGL: Você está dizendo que os S1 entram na economia do objeto *a*.

TCS: Sim. O que seria S1 no regime discursivo do mestre, neste outro regime é um objeto parcial que pode servir, mais ou menos contingencialmente, ao gozo. É claro que isso é hilário, é irônico, pois o que Miller apresenta como discurso contemporâneo é nada menos que o discurso analítico, o dispositivo analítico. Trata-se de uma ironia de Miller afirmar que vivemos numa sociedade cujo regime discursivo é estruturalmente parente do discurso analítico.

Vou parodiar Miller em seu penúltimo curso. Uma tradução legítima do que ele afirmou ali seria dizer que hoje, com S2 em posição de agente, o exercício foi aliviado do seu peso de coerção. Seria algo como dizer “hoje você pode exercer o poder, mas não mais do que 30%”. O yogurt é *light*, a carne é *light*, o leite é *light*. Do mesmo modo, o exercício do poder é *light* – 30%, não mais. Manda-se, mas não muito. O interessante é que isso condiciona que nós também podemos ser sujeitos, mas não muito: 30%. É o quanto de subversão, é o quanto de sujeito se pode ser.

Mais do que isso você é briguento, encenqueiro, está querendo bater de frente, etc.

O mais curioso é que sejam as instituições psicanalíticas um dos lugares onde encontramos isso num grau acentuadíssimo. É impossível fazer um discurso qualquer. Sustentar um desejo, sustentar uma posição, isso é impossível. Logo vem uma equipe de “bombeiros” para perguntar o que aconteceu. A regra é a tolerância, são os tais 30% de sujeito, não mais que isso.

OM: É razoável que se diga que isso esteja mais presente nas instituições psicanalíticas posto que lá está a origem desse “liberou geral”, desse “um pouco de gozo para cada um”.

TCS: Eu estaria totalmente de acordo com você não fosse o fato de que toda a primeira teoria lacaniana tenha ido na contramão dessa tendência. O que me surpreende não é que a IPA seja constituída de bombeiros. O que me espanta é que as instituições lacanianas também o sejam. Se há uma coisa que me parece evidente no discurso de Lacan é que toda essa radiografia dos discursos não serviu para outra coisa na teoria lacaniana senão para reabilitar a função de S1. Lacan não diz outra coisa senão que se trata de reintroduzir o Nome-do-Pai no discurso científico¹². E ele diz isso muitas vezes de muitas maneiras desde o primeiro ensino. Leiam o *Seminário 17*. Ali ele tem ataques em relação ao movimento de maio de 1968. Na opinião dele aquilo iria levar ao pior.

Se é verdade que a discursividade da IPA difundida ao público leigo vai na direção da burocracia e do saber em posição de agente, isso nunca foi verdade no discurso lacaniano. Portanto, é espantoso que analistas lacanianos e não lacanianos, que se odeiam de morte, que supostamente respondem a pressupostos teóricos completamente diferentes, tenham um comportamento político absolutamente idêntico, tolerante, *light*, 30% de coerção, 30% de sujeito e nenhuma subversão! Em 1970, Lacan dizia que o saldo do movimento de maio de 1968 - ou seja, da emancipação das mulheres, do fim da diferença sexual, da queda da diferença sexual – era “sem sujeito”. Ultraje ao rigor: se não tenho contra quem me rebelar também não tenho onde sustentar subjetividade, singularidade alguma.

¹² Ref.: Lacan, J. (1965/66) “La science et la vérité”. In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.

Esse é um quadro que já conhecemos, que já discutimos bastante no semestre passado quando falamos da “Máquina do não-todo”, do Outro que não existe, de um certo estado da civilização onde o objeto *a* está em posição de agente.

No entanto, tudo isso é lindo para a França e para uma parte do Brasil, aliás, uma parte relativamente pequena. Ou seja, aquela parte do Brasil que, tal como a França, os Estados Unidos e a Inglaterra, entrou na modernidade, sujeitou-se ao discurso da ciência, recalcou as pulsões e condenou o Nome-do-Pai a não ser senão uma função de semblante na esfera restrita da família. Se nós pensarmos nos sujeitos que atravessaram todas essas transformações, nós temos um enorme aproveitamento a fazer dessa teorização no sentido de pensar a subjetividade contemporânea no Brasil no regime estrito do que vale para esse grupo que entrou na modernidade e que funciona conforme as regras do discurso da ciência. O sujeito do recalque, o sujeito do inconsciente, depois de passar pelos movimentos de maio de 1968 pela liberação da sexualidade, pela liberalização das mulheres, chegou a esse estado onde o poder é o saber em posição de agente, onde é S2 que regula a existência. Conseqüentemente, esse sujeito é um consumista. Essencialmente, quando falamos em subjetividade contemporânea, modulamos diferencialmente as velhas categorias clínicas - histeria, neurose obsessiva, fobia, psicose.

No entanto, fazemos essa modulação sobre um fundo que não é mais o do sujeito da acumulação produtiva do capitalismo do século XIX. Não se trata do sujeito que trabalhava para acumular em proveito das futuras gerações. Freud pensava o recalque sob o seguinte pano de fundo: discurso da ciência, capitalismo, recalque das pulsões, sujeito atrelado à diferença geracional e à diferença sexual. Freud adorava o tema da monogamia e de seus efeitos sobre a sexualidade. Só que isso não tem nada a ver com o sujeito pós 1968, liberado da diferença sexual, liberado da sujeição à autoridade paterna, portanto, liberado da diferença geracional, um sujeito que desde cedo escuta que é ele quem escolhe. Clinicamente falando, isso é uma festa.

O que recolhemos do discurso de pais e de mães em relação a seus filhos e aos jovens são pérolas do disfarce da coerção. Ontem eu ouvi uma mãe que dizia: “Minha filha de 23 anos levanta às quatro horas da tarde”. Eu lhe disse: “Jura? Nas suas barbas?”

Ela me disse: “Ela sofre de depressão” e eu lhe respondi: “Não é para menos”.

Esse é o resultado de mentir sobre S1 em posição de agente. É esse o resultado de dizer: “Você escolhe a hora em que vai se levantar”. Como se pode dizer a um filho que ele escolhe a hora em que se levanta? Essa infinda possibilidade de escolha vai trazer uma certa dificuldade para que o sujeito se constitua. Então, a depressão da moça é análoga às homossexualidades que não são uma posição subversiva do sujeito em relação a S1, mas pura indiferenciação no campo do Outro. O sujeito tem todo um arco-íris de opções e, na verdade, não consegue fazer opção alguma.

É nesse fundo que vemos aparecer o objeto *a* em posição de agente no sentido de que a verdade dos novos sintomas é a sociedade de consumo.

Daniel Santos de Barros: Mas, ao mesmo tempo, o período de Freud foi a preparação de maio de 1968.

TCS: Certamente, mas foi preciso que Reich traduzisse a psicanálise na linguagem freudomarxista e produzisse essa máquina discursiva que preparou os movimentos de maio de 1968. Foi preciso a tradução que Reich conseguiu montar entre recalque da sexualidade e sociedade autoritária a serviço do capitalismo. A teoria freudiana do recalque das pulsões funciona muito bem sobre um pano de fundo para o qual Freud tentou, aqui e ali, chamar a atenção em “O mal-estar da civilização” e em “Moral Sexual Civilizada”. O pano de fundo a que me refiro é a sociedade capitalista que descreve, para cada um, um lugar na família onde os indivíduos funcionam a serviço da acumulação de capital e do proveito das futuras gerações. Neste contexto Freud podia falar que a sexualidade reprodutiva recalrava as pulsões, que a monogamia servia ao mal estar da civilização. Na sequência disso, surge Reich que lê por meio da chave marxista a dimensão do social que em Freud é mais vaga. Freud fala de um mal estar associado à monogamia, mas ele não diz com todas as letras que o capitalismo precisa da família para educar as pulsões e produzir o homem que se sujeita a ganhar mais do que precisa, a acumular em proveito das próximas gerações. Ele nunca disse que, na verdade, reprodução e capitalismo fazem uma sociedade a serviço da acumulação de capital.

DSB: Guy Debord colocar que o sistema está de tal forma acentuado que ele não precisa mais exigir isso do sujeito. E aí caímos na lógica do puro consumo que é a da escolha de qualquer coisa porque qualquer coisa vale.

TCS: O sistema está tão aperfeiçoado que o capitalismo enquanto sistema já não precisa mais da família. Inclusive, todo mundo sabe que uma das fatias mais promissoras do mercado e que mais consome é a das crianças. A mediação da família não fazia da criança um pequeno consumidor. De certa maneira, esse afrouxamento dos laços de família colocou a mulher no mercado de trabalho, criou uma espécie de “a mais” – a acumulação de capital financeiro - e desatrelou as crianças da autoridade dos pais para conectá-las na televisão. De fato, a desmontagem da família serve à sociedade de consumo e, nessa passagem, embora a gente fale do discurso do capitalismo, esse primeiro capitalismo heróico, produtivo e acumulador requeria um sujeito e produzia efeitos muito diferentes desse segundo capitalismo, muito mais independente de um sujeito produtivo e acumulador e, na verdade, muito mais eficiente em recrutar indivíduos na posição passiva de consumidores.

Essa é uma passagem fundamental porque sempre que se fala sobre novos sintomas ou sobre subjetividade contemporânea, estamos muitas vezes raciocinando sem explicitar que tomamos como pano de fundo a sociedade de consumo - uma sociedade hiper-ofertada em matéria de bens de consumo e que já prescindia amplamente desse sujeito produtivo e acumulador. Desse modo, o que chamamos de novos sintomas passa essencialmente pela privação ou pelo abuso: é a anorexia, a bulimia, o consumo de drogas, as compulsões, as inibições... Tudo o que articulamos como novo sintoma é menos a partir da estrutura - fobias, obsessões, conversões histéricas - e muito mais a partir simplesmente do regime da pulsão, a ponto do DSM hoje falar em transtorno bipolar e dispensar discussões estruturais sobre neurose, psicose. Nada do que é da ordem da posição do sujeito, nada do que é da ordem da dimensão simbólica da sua estrutura, parece que nada disso importa. Julga-se apenas pelo regime pulsional: é um sujeito que se priva ou um sujeito que abusa? É isso um transtorno bipolar. Como todas as afecções que nós chamamos de novos sintomas, ele tem isso como pano de fundo.

O nosso ponto é o seguinte: o que acontece sob esse pano de fundo?

A máquina freudiana do sujeito - baseada no recalque das pulsões e na promoção da noção de inconsciente - tinha como pano de fundo o primeiro capitalismo baseado na produção e na acumulação e, portanto no recalque. O supereu freudiano é aquele que diz “Não goza! Acumula, guarda e transfere!”. Há uma dívida enorme do supereu freudiano com a função do pai como pai de família. Ele era o elemento de regulação dentro da família, elemento que garantia que o regime das pulsões se submetesse ao imperativo de renúncia. A máquina edipiana serve para explicar como o pai obtém esse efeito. Ele priva a mãe do gozo da criança. Em seguida, transporta o gozo perdido pelo recalque para a máquina simbólica, ou seja, permite que haja substituição dos objetos de gozo. O pai era uma grande máquina de metaforizar o gozo. No início, a mãe goza da criança e a criança goza da mãe. O pai entra aí e produz um novo circuito. Essencialmente, a função do pai articula o imperativo de renúncia e, ao mesmo tempo, o imperativo de substituição. Você não pode gozar da sua mãe. Isso significa que pode gozar de tudo aquilo que não é proibido. Interdição, proibição e direito a um outro gozo são equivalentes. É esse o pano de fundo do sujeito do inconsciente freudiano. Tenho o direito de gozar de tudo que não é proibido. Se não é proibido, então é permitido.

Contemporaneamente, é preciso admitir que a máquina reichiana conseguiu condenar essa articulação entre família e capitalismo ao desassossego, promovendo no seu interior um afrouxamento das relações de coerção (das relações de S1). No plano discursivo, a família igualitária pretende que todos sejam indivíduos. Se todos são indivíduos, então, os lugares importam menos, o exercício do poder vai se dar a partir da persuasão e não da coerção, a coerção funciona em regime de poder *light* - 30% menos.

Há aí um detalhe curioso: quando se apaga a exceção e supostamente se institui a opção, temos um efeito contrário. Efetivamente, há um empobrecimento enorme da capacidade do sujeito de fazer renúncia para, então, assegurar o que ele efetivamente pode usufruir. É um sujeito que, a rigor, não precisa renunciar a nada especificamente. Numa família assim não é claro que a mãe é interdita porque há um objeto proibido. Muito pelo

contrário. A dependência, os laços pulsionais entre mãe e filho ganharam, no contemporâneo, uma importância que não tinham anteriormente. Temos, inclusive, a brincadeira que as revistas fazem a respeito dos “pães” - pais que são mães. Esta não é uma brincadeira sem consequências subjetivas. Há um apagamento da diferença entre a função paterna e a função materna. Portanto, há um incremento da função materna - a função daquele que atende às pulsões - e o que fica obscuro para o sujeito é: a que ele deve renunciar? Aparentemente não há nada a que ele deva renunciar.

Quanto a isso, o problema que discutíamos no ano passado por conta do II Simpósio do Sephora é que quando nada é proibido, então nada é permitido. Essa é uma frase de Lacan no *Seminário 17*, que mostra bem o paradoxo do “reinado da opção”: ao nada de proibição equivale o nada de permissão. É espantoso o crescimento de quadros de inibição e depressão. Foi o que relatei sobre a mãe da moça de vinte e três anos que só se levanta às quatro horas da tarde e não tem a menor idéia do que vai fazer da vida. Ela não tem ímpeto nem ânimo para andar em lugar algum ou em qualquer direção. Nunca teve um namorado e tendo terminado precocemente a faculdade, ela também não tem para onde ir porque não quer nada. Não há nada que ela queira.

Quando nada é proibido, nada é permitido. O desejo como subversão, o desejo como oposição, como aquilo que marca o advento do sujeito como corte e desaparece sob esse discurso que mascara a coerção sob a persuasão.

Durante o ano passado nós fizemos um percurso na literatura sobre a *psicanálise aplicada* por oposição à *psicanálise pura*. Verificamos que no regime discursivo contemporâneo o que a gente encontra na posição do sujeito, nos seus sintomas, suscita sempre uma questão sobre o diagnóstico: trata-se de uma psicose? Do que se trata?

De tal modo isso acontece que somos levados a esboçar uma teoria – acompanhando o texto de Carlo Viganó¹³, muito oportuno a esse respeito – e a acompanhar a necessidade de trabalhar a distinção entre as verdadeiras psicoses, que talvez só pudessem

¹³ VIGANO. C. “Une nouvelle question préliminaire: l'exemple de la toxicomanie”. In: *Mental*, n. 9. EEP, junho, 2001, p. 55-77.

_____. “Les nouveaux symptômes et la Question préliminaire. L'exemple de la toxicomanie”. In: *Mental*, n. 6 EEP, p. 47-65.

ter surgido e se estruturado no contexto do século XIX, no contexto do exercício de um poder em que o sujeito pode se recusar a se submeter, pode escolher não se sujeitar, pode foracluir o Nome-do-Pai.

No regime discursivo da contemporaneidade, temos o saber na posição de agente. Nele o sujeito faz o que quiser, se quiser, pois a opção é dele, ele se submete ou não. Neste regime é muito mais difícil que possamos colher psicoses extraordinárias, schreberianas, as verdadeiras psicoses. O que encontramos com mais frequência é muito mais uma psicose ordinária, isto é, um sujeito cuja posição é psicótica, mas cuja estrutura dificilmente seria aquela do sujeito que rejeita o Nome-do-Pai. Nesse contexto não há Nome-do-pai a rejeitar. No contexto contemporâneo a formulação do Nome-do-Pai fica muito fragilizada.

Do mesmo modo, quanto à neurose, se a função do Nome-do-Pai é impor o recalque das pulsões, ou seja, a renúncia ao objeto incestuoso, hoje, no contexto do “poder 30% não mais”, que razões o sujeito tem para recalcar suas pulsões ou para foracluir o Nome-do-Pai?

DSB: A gente pode dizer que, na sociedade de consumo, a coerção está muito mais no sentido de obrigar a consumir?

TCS: De fato, o regime da pulsão, diferentemente do regime do supereu e das identificações secundárias, é um regime de imperativo do gozo. É claro que o pano de fundo freudiano é que o pai que recalca as pulsões, na verdade, mascara o real de que a função é imperativa, de que a pulsão quer gozar. Toda a discussão sobre o “Além do Princípio do Prazer” é nada menos do que isso: a pulsão de morte quer dizer que a pulsão insiste imperativamente em obter o gozo a qualquer custo. Mas toda a questão da civilização é justamente que ela destina esse imperativo de gozo diferencialmente. E Freud é muito claro quanto a isso. Ele diz que a diferença sexual serve para isso, que a sexualidade é uma maneira de contornar o destino da pulsão e Lacan chama a pulsão de morte de “desejo da mãe”, o que também não deixa dúvida. Mostra que essa relação primária com a criança produz um circuito cujo destino é o imperativo do gozo. Portanto, a função paterna é a função de barrar o gozo.

Se atualmente a gente discute tanto como barrar o gozo, isso se deve certamente – e esse é o início da nossa discussão de hoje –

ao fato de que o pai não dá conta. A gente pode tentar rebater dizendo que o pai não dar conta é um fato de estrutura. Tudo bem, mas acontece que hoje ele não dá conta mesmo! O pai freudiano podia ser mais ou menos carente, a histérica podia fantasiar que o pai é impotente - como no caso Dora, onde isso fica evidente -, mas isso contrastava com uma enorme idealização da função paterna e pelo valor que essa função tinha de fazer valer o discurso e o imperativo de renúncia, o imperativo de separação entre mãe e filho, de proibição do objeto incestuoso. Toda a questão hoje se resume no fato de que onde nada é proibido nada é permitido. A extração de um sujeito como sujeito do desejo, fica muito mais difícil.

Vocês podem estar pensando: onde você quer chegar com isso? Num tal estado de gravidade das coisas, o que faz um psicanalista? Por que não desistimos e condenamos essa prática a não ser mais do que uma prática obsoleta?

Por isso, hoje pensei reintroduzir a questão pela via da diferença entre S1 e o Nome-do-Pai, diferença que não é inicialmente marcada na teoria de Lacan.

Eu diria que, muito pelo contrário, Lacan começa sua teorização homologando a função do pai no complexo edipiano à função do significante no campo da linguagem.

S1 e NP = significante na linguagem = metáfora, por excelência

Quando pensamos no Lacan de 1953 – “Função e campo da palavra e da linguagem”¹⁴ – estamos nos referindo a um Lacan que toma a função do significante na linguagem como idêntica à função do Nome-do-Pai para, só depois, tomar o Nome-do-Pai como idêntico à falta de significante no Outro.

No primeiro momento, o Nome-do-Pai é a metáfora por excelência, o significante por excelência. No segundo, o Nome-do-Pai é a metáfora de um termo que só vai aparecer depois enquanto *das Ding*, a Coisa. Aqui ele é muito mais a metáfora de um vazio, de um objeto que não há, do que o significante por excelência.

Tudo o que a gente aprendeu a pensar sobre traço unário - que é um termo que vem substituir o ideal - precisa ser pensado neste

¹⁴ In: Lacan, Jacques. (1998) *Escritos*. RJ: JZE.

último regime, o do Nome-do-Pai como idêntico à falta de significante. É claro que quando Lacan toma o Nome-do-Pai como metáfora da falta de significante opera-se um descolamento relativo entre o Nome-do-Pai e o pai de família. Ou seja, a partir daí passamos a pensar a coordenação entre esses dois registros - o do Nome-do-Pai e o do pai de família. O Nome-do-Pai é uma função que está no âmbito do simbólico, no coração da organização simbólica, enquanto o pai de família vincula-se ao complexo familiar. Obviamente, Lacan supõe o tempo todo que há uma coordenação entre os dois, mas coordenação não é identidade. É essa coordenação que permite pensar como pode haver Nome-do-Pai na ausência do pai de família. A operacionalidade dessa função de descolamento é o que permite pensar uma certa folga entre um campo e outro. Penso que a cultura francesa obscurece muito a possibilidade de fazer essa separação. Já aqui no Brasil isso não acontece. Os franceses são muito mais formais, convencionais, conservadores. Houve um tempo em que os psicanalistas lacanianos da França pensavam que aqui no Brasil éramos um bando de psicóticos, uma vez que a coordenação entre o elemento simbólico - a função do Nome-do-Pai - e o pai de família não existe aqui tal como lá. Há crianças brasileiras que não foram registradas com o sobrenome do pai e não são psicóticas. Se levássemos os lacanianos franceses a sério, o índice de psicóticos no Brasil seria estonteante. Eles se conservam ainda tão tradicionais que as psicanalistas, esposas de psicanalistas na França, só têm o nome do marido. No Brasil já não se observa mais esse alto índice de mulheres, psicanalistas ou não, portando somente o nome do marido. Isso é francês de melhor estirpe. Falo de uma classe intelectualizada, que teve tudo para colocar essas coisas em questão e não o fez.

Esse descolamento entre os registros do Nome-do-Pai e do pai de família facilita pensar, inclusive, o caso extremo. O caso schreberiano é justo aquele onde vemos que quem tem um pai que pretendeu ser idêntico à função do Nome-do-Pai tem maior chance de desencadear uma psicose extraordinária. O pai de Schreber era um PAI com todas as letras. Esse caso nos mostra que quanto mais um sujeito pensa ou aspira estar à altura da função, maior a chance do desencadeamento de uma psicose extraordinária, ou seja, da verdadeira psicose, da psicose de estrutura.

Esse é o contexto onde o descolamento Nome-do-Pai - pai de família serve para explicar melhor como a psicose eclode onde justamente o sujeito tenta ser igual ao semblante e não onde aparece a diferença, o não estar à altura, a carência paterna que, geralmente, é a condição da neurose e não a da psicose. Esse descolamento serve também para pensar os casos em que a ausência do pai de família não significa, de modo algum, a ausência da metáfora paterna no sujeito.

O primeiro Lacan, o de 1938, nos “Complexos Familiares”, homologa uma coisa e outra. Ele acredita efetivamente que há mais psicose nas famílias que não têm pai. Ele diz isso ali literalmente, de tal modo ele toma uma coisa como idêntica à outra. Mais tarde, Lacan faz aí uma separação, embora não no sentido de uma disjunção onde uma coisa não teria nada a ver com a outra. Ele passa a pensar a coordenação entre uma coisa e outra e também como, num determinado sujeito, essas duas coisas se articularam. O que fica cancelado é o pensamento automático de que se não há pai haverá uma psicose e, se há pai, a psicose está descartada.

O Nome-do-Pai é o significante que permite ao sujeito articular a linguagem em discurso. Dizendo deste modo novo, eu já não estou falando do Nome-do-Pai apenas no regime da função do pai de família. Penso que a função do pai de família tradicional, aquela de que falava Freud, era realmente a de transmitir as identificações secundárias e, com isso, possibilitar a articulação do sujeito na esfera privada e na esfera pública. Ele era esse agente duplo: um elemento da família que, simultaneamente, permite transportar o sujeito para o laço social graças a um mecanismo extremamente simples: interditar o objeto incestuoso e obrigar a fazer substituição. A função mestre do pai era a de colocar a criança na Escola. Fazendo isso, ele se situa como matriz do que Freud chamava ideais, não porque ele fosse um pai ideal ou porque fosse em si mesmo um pai suporte das maiores qualidades sociais, mas porque ele seria o portador dos significantes da esfera pública. De modo que, se ele não era o representante dos elevados valores morais, ainda assim representava esses valores por não sê-lo. Não importa se o pai está efetivamente à altura ou não, porque *ele vale pela sua função de representar esses valores*. Isso é verdadeiro em relação ao ensino freudiano.

Quanto ao Lacan no primeiro ensino, isso é verdadeiro também. Isso vale para os “Complexos Familiares”, vale para 1953 quando, em “Função e campo da palavra e da linguagem”, Lacan ainda homologa a função do pai de família e a função do significante do pai.

No entanto, Lacan abre um hiato entre as duas funções. Onde se vê isso claramente na teoria? Onde isso se mostra de maneira indiscutível? É quando Lacan distingue a imago no espelho. Trago em meu apoio o texto “Complexos Familiares”. Ali Lacan fala do pai como imago paterna indicando que está tomando o pai no regime das relações intersubjetivas: entre um *a* que “eu sou” e um *a'* que “o outro é”. Trata-se de dois eus, onde o pai é um protótipo da identificação no plano especular. Lacan supõe que essa matriz tenha efeitos na subjetividade, efeitos de transmissão da castração na medida em que a criança experimenta, vive a discordância entre o seu eu incompletamente constituído e a imago completa do outro. Ali, no regime da relação especular intersubjetiva, Lacan já pensa o germe por onde se transmite a castração: a identificação já transmite a castração.

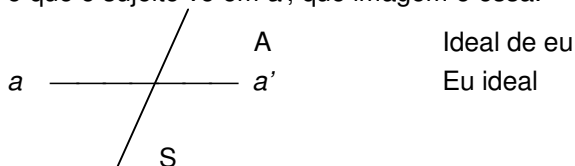
Entretanto, essa teoria deu muita confusão. Tal foi a quantidade de pessoas que perguntavam pelo Édipo, que ele foi obrigado a escrever sobre esse assunto novamente. Lacan reescreveu o “Estádio do Espelho” umas duas ou três vezes, fazendo valer então que há um circuito, um hiato entre a criança que olha sua imagem no espelho – o que no primeiro momento foi apresentado como suficiente para sustentar a identificação - e o olhar do Outro que garante que essa imagem antecipa para a criança aquilo que ela poderá vir a ser.

Primeiramente, ele apresenta o eixo *a*–*a'*: de um lado, um sujeito incompletamente constituído (*a*) e, de outro, a imago (*a'*) com a qual ele se identifica e há aí uma discordância entre a maneira como o sujeito se percebe e o modo como percebe o outro que o completa.

Depois Lacan quebra esse eixo imaginário, indicando que é preciso que o sujeito se situe no lugar de S e pergunte ao outro “O que eu valho em relação a essa imagem? Quanto sou eu em relação a essa imagem?” Quando Lacan introduz essa quebra deste modo, podemos observar que ele descola o eu ideal e o ideal do eu. Temos, portanto, uma diferença entre “o ponto de

onde eu me olho” e a “imagem que eu vejo”. Eu me vejo em a' , mas eu me olho a partir de A.

Vemos, então, que a identificação, que essa função do Outro que porta a matriz identificatória foi dividida entre a imagem e a palavra. Eu me vejo no Outro quando eu me antecipo, mas é preciso que o Outro da linguagem consubstancie, ateste o meu valor enquanto idêntico ou não a isso que eu vejo. É preciso que o Outro diga o que o sujeito vê em a' , que imagem é essa.



É na distinção entre o eu ideal e o ideal do eu que vemos, claramente, a diferença entre Nome-do-Pai como metáfora e a imago paterna. Trata-se de uma diferença coordenada, mas essa coordenação não é uma conjunção, uma analogia, uma equivalência. O ponto de onde eu me olho não será nunca idêntico ao ponto onde eu me vejo. Essa é a matriz de um ponto de discordância.

OM: Você juntou o eu ideal e o ideal do eu no A?

TCS: Não. Trata-se do famoso Esquema L. Entre o sujeito e a imagem (ou imago) é preciso que em S o sujeito pergunte a A: “quanto vale isso que eu vejo?” Há uma disjunção entre a imago e o ideal, ou entre o Nome-do-Pai como metáfora paterna - ideal do Outro - e a imago como eu ideal. Essa coordenação entre o simbólico e o imaginário fica precisamente colocada assim.

O problema é que, nesse tempo, Lacan não distingue real e realidade. Neste esquema estamos no plano da realidade. A realidade psicanalítica é imaginária, é especular. A realidade dos psicanalistas não é a realidade dos físicos, é a realidade da imaginação, da imagem, a realidade do espelho. Nesse ponto, real e realidade se confundem. Portanto, Lacan toma o imaginário como o grande obstáculo à simbolização. O campo do imaginário é o real do gozo que faz obstáculo à simbolização, ao advento do sujeito na sua relação com o símbolo, na sua relação com o ideal.

Com isso, eu queria encaminhar a seguinte pergunta: então, o que a introdução do real traz de desequilíbrio para essa população? Se

pensarmos a pulsão, não a partir do campo das satisfações imaginárias, mas a partir do objeto perdido, do objeto causa de desejo, o que teríamos que modificar aí? E como isso se relaciona com o problema da função do Nome-do-Pai na sua relação com o significante?

Eu penso então que essa fórmula do sujeito dividido entre eu ideal e ideal do eu vai ser substituída pela fórmula do fantasma: $\$ \diamond a$.

Temos o traço da identificação cortando o S, e *a* seria o resto que não entra na identificação. Em S barrado (\$) eu tenho toda a cadeia de significantes, na medida em que a cadeia de significantes me dá a chave do ciframento do sintoma. Estou no eixo simbólico sabendo que esse eixo é ocupado por um elemento estrangeiro ao campo da palavra que Lacan desvia para a imagem. O objeto *a* é um elemento de real que perturba as formações simbólicas. Nesse tempo Lacan pensa o imaginário como o real.

Ninguém sabia que o objeto *a* não era o Real até os textos do Miller nos últimos dois ou três anos. Isso dá uma idéia de que o discurso lacaniano mais atual ainda considerava o objeto *a* como o Real, não precisam procurar referência, todas as referências levam a isso, qualquer uma. Foi preciso o corte da leitura de Miller para fazer aqui uma separação entre o *a* e o Real. Para isso é preciso que entendamos que quando Lacan introduz o fantasma, ou seja, no período entre o *Seminário 10* (A angústia) até o *Seminário 14* (A lógica do Fantasma), ele muda de referência para pensar a questão da identificação. Até então, Lacan trabalhava com o estádio do espelho e a linguagem, o imaginário e o simbólico como seus dois pontos de referência. Com essas duas coordenadas (imaginário e simbólico), ele pensa o real como ponto de fuga. Trata-se exatamente daquele esquema de Freud onde o inconsciente é um saco que tem uma abertura para o infinito. Lacan está na mesma referência. As duas barras são pontos de fuga. Têm no horizonte alguma coisa como o real.

O real se presentifica para o sujeito pela via do imaginário, pela via do objeto *a*. Penso que o *Seminário 11* introduz uma outra axiomática para pensar a identificação. Não vou explorar isso hoje, se não vou fugir demais, mas se trata da alienação e da separação. Quero hoje pensar essencialmente o sujeito a partir da alienação e da separação. Isso implica o que Lacan desenvolve no

Seminário 11: a diferença entre o inconsciente freudiano e o inconsciente lacaniano.

Até o *Seminário 10* o sujeito está no eixo do simbólico e do imaginário. Lacan pode requebrar para falar das diferenças entre ele e Freud, mas, do ponto de vista da estrutura epistêmica, isso é insignificante, pois todos dois pensam o sujeito a partir do simbólico e do imaginário.

O que Lacan apresenta quando fala do inconsciente freudiano e do nosso (isto é, do inconsciente lacaniano) é a idéia de que o inconsciente é único. De um lado, ele é simbólico e imaginário, e este inconsciente corresponde ao inconsciente lévi-straussiano.

É o inconsciente estruturado como uma linguagem, é estrutura de linguagem, na medida em que a teoria do significante derivada da lingüística (onde um significante é o que representa o sujeito para um outro significante) coordena-se com o mito edipiano por meio da teoria da metáfora paterna. Falei de coordenação da função da metáfora paterna - que é uma função simbólica, uma função de linguagem - com a função do ideal, com o complexo edipiano, com a função do pai no complexo edípico. Esse inconsciente é lévi-straussiano: as estruturas elementares do parentesco e sua relação com a linguagem. Ele é também o único conceito de inconsciente em Lacan até o *Seminário 11*.

No *Seminário 11* Lacan propõe pensar o inconsciente numa outra vertente, situada na relação do simbólico com o real. Antes estávamos na relação do simbólico com o imaginário, aqui estamos na relação do simbólico com o real. Que real?

Eu penso que é aqui que tudo o que tem relação com o sinthoma vai começar a ganhar um lugar, é impossível pensar o sinthoma antes do *Seminário 11*. O que falta essencialmente é pensar que o simbólico possa ter uma relação direta com o real, com o corpo, ou seja, o que há em comum entre o significante e a zona erógena é uma estrutura de abre e fecha. O inconsciente se estrutura como uma linguagem, uma estrutura de abre e fecha, e o inconsciente se coordena ao real que abre e fecha. Uma mesma hiância, um mesmo batimento, coordena esses dois regimes que, entretanto, não são idênticos porque num o simbólico se coordena diretamente com o corpo e no outro ele toma a via do imaginário.

A partir daqui temos o inconsciente estruturado como uma linguagem, o inconsciente implica um ponto de reunião - entre S (sujeito) e o A (Outro), existe esse ponto de reunião (S1) - e também um ponto de intercessão (separação) - entre S (sujeito) e A (Outro) existe o objeto *a*. É claro que quando falo de intercessão estou coordenando alguma coisa que falta ao corpo, isto é, um objeto de gozo que suplemente o corpo, pois não há do lado do corpo o objeto que o suplemente. Se no simbólico, o sujeito é incompleto porque não há um significante que o represente, em seu corpo ele também o é. No encontro dessa dupla falta, o objeto *a* aparece como suplência, como coordenação e intercessão entre duas faltas, uma falta que é simbólica e uma falta que é real.

O outro lado, aquele que constitui a cadeia de significantes que funda o significante mestre, é muito mais fácil entendermos, se já conhecemos melhor. O sujeito se relaciona com o Outro sob a forma de que o sujeito não tem um significante que o represente. Isso já está aqui, não há um significante no inconsciente. Ele encontra um outro sob a forma do imaginário, ou ele encontra o outro na palavra, no significante. Mas o sujeito definido aqui como o inconstituído, o *infans*, o que não é ainda.

O sujeito não tem um significante que o designe, esse significante lhe vem do Outro, como um significante do Outro. Isto supõe que eu pense que se o sujeito está em X, é preciso que ele se dirija ao Outro, que lhe manda um S2. Este S2 retorna para o sujeito como uma marca. É um significante qualquer do Outro e, na medida que é recebido do Outro, marca seu ser com esse significante. Vemos que o S1 designa o vazio de significantes do sujeito – S1 está coordenado com um vazio. Há um S barrado, o sujeito é um S barrado – um sujeito sem um significante e também sem o objeto do gozo pré-determinado. Se houvesse objeto, então seria um objeto instintivo. O homem não tem um instinto que lhe proporcione esse preenchimento, de modo que não vai encontrar também no Outro do simbólico esse objeto. O que ele encontra do lado do Outro é somente uma mesma falta do objeto. Portanto, o que surge como objeto é da ordem da suplência, um elemento de gozo que supre. Algo do tipo: dá uma chupeta para o bebê parar de chorar. O exemplo não é dos melhores, mas ilustra o fato de que você responde com alguma coisa que é um elemento de gozo que supre. Na prática analítica também: você não sabe o que o outro quer dizer. O que você sabe é o que fazer com isso que

você ouve. Algo que não vai passar necessariamente por um discurso institucionalizante, universalizante. É um outro lugar que não pode ser o lugar do “eu sei o que é”. Mas também não é um “não sei do que se trata”. Somente a mãe psicótica diz que não pode fazer nada porque não sabe o que a criança quer. O fato é que é justamente porque não sabe que é preciso inventar.

$\$ \diamond a \Rightarrow$ Fórmula do fantasma

Precisamos compreender que a fórmula do fantasma é uma montagem desses dois inconscientes, o inconsciente das regras e o inconsciente da pulsão. Mas o que não aparece aqui é a imensa assimetria desses dois elementos. Essa desarmonia aparece na teoria quando se faz o ponto de reunião entre o sujeito e o Outro (o significante que o sujeito vai buscar no Outro) e o ponto de intercessão. De um lado, o sujeito não tem, do outro, o Outro também não tem. São duas relações diferentes, há uma assimetria que aponta o que não está no *Seminário 11*: que o a é real. Ele vem de um lugar que não é o mesmo lugar do significante, pois o significante está lá. O sujeito vai buscar no Outro, no campo do significante, um S_1 que representa seu vazio. O sujeito é X , o inconstituído. Ele recebe um nome que nomeia o seu nada de significante. Agora, o objeto a nem o sujeito o tem, nem o Outro. O objeto a é heterogêneo tanto ao sujeito quanto ao Outro. Isso não aparece no *Seminário 11*, quer dizer, o a é real.

Quando eu digo que a transferência é real, quando eu posso designar alguma coisa como real, é porque estou supondo que o que é reproduzido não é do Outro nem do sujeito, é outra coisa. Não se trata de algo que o Outro disponha, pois o Outro também não tem o objeto que o suplemente, ele também é incompleto sob esse ponto de vista. O campo da alienação é diferente do campo da separação. A separação significa introduzir entre o sujeito e o Outro um elemento completamente estranho.

$\$ \diamond a$, onde a = mais-de-gozar

O objeto a não é um significante. Ele parece significante na fórmula do fantasma, mas se trata de um elemento mais-de-gozar. A gente fica com a impressão de que aqui também há um conjunto discreto de elementos assim como existe um conjunto de significantes. A heterogeneidade desse elemento desaparece quando se monta a fórmula do fantasma, mas ela vai aparecer quando montamos a fórmula do sinthoma. Acho que só vamos

poder ressaltar efetivamente a diferença entre o sinthoma - cuja fórmula é $S1/a$, a fórmula da insígnia - se soubermos fazer uma análise comparativa e disjuntiva com o fantasma. Se não estivermos dialogando com isso estamos fazendo delírio puro. Estou falando em delírio epistêmico. Seria delírio puro começamos a falar de $S1/a$ como se isso tivesse surgido das profundezas do inferno.

Do Édipo à diferença sexual¹⁵

Vou colocar aqui o “osso” lógico do raciocínio que estou desenvolvendo. Existe uma ferramenta e, se vocês não a dominarem, não conseguirão entender do que eu falo quando me refiro ao sujeito sobre o qual a psicanálise opera. Trata-se do sujeito da ciência, cujo advento depende logicamente da centralidade, da identificação ao Nome-do-Pai, da incidência da função paterna que costumamos abordar pela via do Complexo de Édipo. Depois do *Seminário 20* de Jacques Lacan há uma outra lógica além da do Édipo, um outro modo de funcionamento subjetivo distinto deste. Se não tivermos uma noção clara da diferença entre uma e outra, não conseguiremos, por exemplo, distinguir o modo pelo qual funciona a sociedade formal no Brasil – refiro-me aos chamados “incluídos” -, e o modo como funcionam os outros grupos, que acreditamos serem “segregados” ou “excluídos”. Quando fazemos essa distinção e não temos o domínio da ferramenta à qual me referi, ficamos sem saber como eles funcionam.

Não estando incluídos no princípio identificatório ao Nome do Pai, como funcionam? O fato de que alguns sujeitos não se incluam no laço social como sujeitos da ciência não quer dizer que eles estejam à deriva, à margem, sem nenhum modo de funcionamento a partir do qual se possa caracterizá-los. Os primeiros esboços a respeito da distinção entre o limitado e o ilimitado, entre o regime da identificação, da função paterna, do Nome-do-Pai e a lógica do não-todo se encontram no *Seminário 20*, de Lacan.

Há algum tempo nós já estamos trabalhando com essas noções no Núcleo Sephora. Em respeito às pessoas que estão participando hoje pela primeira vez, eu vou recordar alguns desses pontos, mas essa decisão também se deve ao fato de que é preciso que reexaminemos esse assunto em detalhe a partir dos avanços que J.-A. Miller tem feito. Eu não posso dizer que vocês nunca ouviram falar nisso, mas tenho quase certeza de que a maioria de vocês não domina todas as consequências dessa

¹⁵ Transcrição feita por Maria Luíza Caldas da aula do dia 23/03/2005.

teorização, seja no que se refere à clínica psicanalítica que chamamos psicanálise pura, seja no uso que se pode fazer disso na chama psicanálise aplicada.

Efetivamente, a distinção entre sintoma e sinthoma depende inteiramente desse “osso”. Se não tivermos isso claro ficaremos rodando em torno de aspectos não essenciais dessa distinção, tomando traços ou falas pontuais e periféricas de Lacan ou de Miller sem saber, na verdade, o que funciona como ponto de ancoragem maior, como ossatura dessa distinção.

Valorizamos assim uma axiomática que define uma hierarquia. Há determinados postulados que são axiomáticos e há outros que são derivados, corolários, teoremas e assim por diante. Essa hierarquia formal precisa ser respeitada para que não se cometam graves erros, tais como: tomar um enunciado hierarquicamente dependente de outros como se ele fosse autônomo e independente em relação à construção lógica da qual advém. O resultado é que, efetivamente, ficamos achando que estamos dizendo uma verdade, na medida em que se pode, inclusive citar o texto onde o autor faz determinadas afirmativas. No entanto, um enunciado desprendido da sua dependência lógica com outros enunciados e sem a submissão a essa hierarquia certamente produzirá uma distorção. Isso é um fato continuamente verificado. Tenho encontrado citações corretas de frases pronunciadas por Lacan e retiradas de contextos, originalmente bem estabelecidos, eruditos e devidamente publicados, mas mal utilizados, desviados do contexto onde eles efetivamente ganhavam seu sentido. O resultado é que ficamos sem saber avaliar com precisão que valor lógico tem um certo dito de Lacan, no contexto de origem, e que valor ele poderia receber em momentos posteriores ao ensino de Lacan. É um problema muito delicado.

Acredito que nós possamos estabelecer bem as bases lógicas do tema em que estamos trabalhando, a diferença entre sintoma e sinthoma, se retomarmos o *Seminário 20* onde Lacan avança uma formalização lógica sobre um problema freudiano bastante delicado que é a questão da feminilidade, e, quiçá, a chamada pulsão de morte.

Trata-se de um assunto espinhoso em Freud dado que a teorização da pulsão de morte não só não agradou grande parte dos analistas - ela foi intensamente questionada -, como ainda

aparece em Freud dependente de metáforas hauridas na biologia, que não se sustentam adequadamente no contexto da experiência analítica que trata essencialmente de um sujeito que não é um corpo biológico, mas um ser que fala. Quanto à noção de pulsão de morte, verifica-se uma passagem sutil da metáfora biológica ao modelo lingüístico, no tratamento do tema tal como foi formalizado por Lacan. Ele tomou a função do significante, do simbólico, como equivalente da matriz da pulsão de morte, sustentando a tese de que “o significante mortifica o corpo”.

A teoria de Lacan é de que aquilo que instala o princípio do prazer não é a passagem dos seres unicelulares aos seres pluricelulares, como Freud desenvolveu apoiado na biologia de Weissman. A tese freudiana é uma tese bastante lógica. Nela, os organismos unicelulares se dividem por cissiparidade e, portanto, não perdem material genético quando operam essa divisão. Desse modo, um ser pode produzir dois, iguais a ele mesmo, ou seja, um clone. Não há perda, não há morte. O modo de reprodução não implica o que chamamos, psicanaliticamente, de castração, de perda. Os seres pluricelulares, por sua vez, são sexuados. Ao se reproduzirem, eles dependem necessariamente da relação com um outro ser sexuado e, nessa medida, o ato da reprodução não se desvincula do desaparecimento posterior dos seres que se reproduziram.

Essa relação entre sexualidade e morte é a matriz do que Freud vai identificar como o “osso” do inconsciente. O desejo sexual e a caducidade da espécie humana são duas coisas essencialmente interligadas. Portanto, o que Freud deduz disso quanto à pulsão de morte é que todo organismo pluricelular porta, como diríamos na linguagem de hoje, no seu código genético, uma vocação a retornar ao inanimado, ou seja, um desejo de morte.

Para o ser humano, reproduzir-se é uma espécie de tropeço - e aqui podemos fazer uma equivalência entre o tropeço do inconsciente e o tropeço da sexualidade - porque o desejo sexual carrega, disfarçado, o desejo de morrer. Em Freud, não se pode pensar a sexualidade senão como alguma coisa que necessariamente mascara, vela, transmite, transporta o grande desejo que é o desejo de morrer, de retornar ao inanimado.

Partirei, então, da tradução lacaniana dessa formulação de Freud, enfocando no lado masculino das fórmulas da sexualização¹⁶, a reinterpretação de Lacan para a teoria funcional freudiana. Ele diz que, para além do princípio do prazer não se trata de uma vocação biológica de retorno ao inanimado, mas dos efeitos do simbólico sobre o vivo

$$\begin{array}{ccc} A & \longrightarrow & S \text{ (um ser vivo, sujeito originário)} \\ & \ddots & \\ NP & \longrightarrow & \$ \end{array}$$

A tese lacaniana é a de que o advento da linguagem tem efeitos sobre o corpo: efeitos de mortificação do corpo vivo. Portanto, se há um desejo de morte em algum lugar, de acordo com a formalização lacaniana nós teríamos que procurá-lo em A, ou seja, no lugar do Outro. O advento da linguagem incide sobre o vivo com efeitos de mortificação.

Como esses efeitos se dão sobre o vivo? Neste ponto Lacan lança mão da teoria freudiana do complexo edipiano e propõe uma articulação. Ele faz uma montagem muito bem sucedida, articulando efeito da linguagem e função paterna. É uma brilhante construção teórica que me permite pensar a incidência de A sobre S.

Estou usando S como uma letra sem marca alguma. Portanto, estou falando de um S originário, um sujeito que “não é ainda um sujeito”, um organismo biológico vivo, “em vias de advir como sujeito”.

A incidência de A sobre S equivale à incidência do Nome-do-Pai, que produz um sujeito barrado (\$). Lacan só pode fazer isso quando toma A como equivalente ao desejo da mãe (DM), ou seja, a operação do significante do Nome-de-Pai empurra o desejo da mãe para baixo da barra (recalca). Em posição de significante, o Nome-do-Pai faz do Outro originário (A) significado, portanto transporta o significante no plano do sujeito à significação fálica (DP/Φ).

$$A \equiv \frac{NP}{\cancel{DM}} \cdot \frac{\cancel{DM}}{\Phi} = \frac{NP}{\Phi} \Rightarrow \text{Metáfora Paterna}$$

¹⁶ Cf. Lacan, J. (1972-73). *O Seminário. Livro 20: Mais, ainda*. RJ: JZE, 1985, p. 105.

Ondina Machado: Essa letra A que você usou é o grande Outro?

TCS: É o A não barrado usado no início da teorização de Lacan. Ele pode ser encontrado, grafado desse modo, até o *Seminário 5*. Esse A originário, tesouro dos significantes, linguagem, é equivalente, na formalização lacaniana, ao desejo da mãe (DM).

A engenhosidade dessa montagem está no fato de que, desse modo, Lacan faz com que o mecanismo família opere como uma espécie de redutor e de tradutor do grande Outro biológico originário.

É assim que Lacan articula pulsão de morte freudiana. Aqui o significante não quer saber do vivo, da mesma maneira como o Deus de Schreber não sabe nada de coisas vivas. A linguagem não entende nada de coisa viva. A relação da linguagem com o corpo é feita de um arbítrio absoluto. São como o urso e a baleia - um vive na terra e o outro, na água. Não se encontram em lugar algum.

Foucault, brilhantemente, nomeou a família como dispositivo de sexualidade. Não se trata da pura e simples sexualidade biológica, mas do dispositivo onde a sexualidade humana é engendrada, que não é, de modo algum, um dispositivo natural. É neste dispositivo que veremos a tradução do que, para mim, é a pulsão de morte lacaniana, isto é, o grande Outro da linguagem (A) que, pela via do Nome-do-Pai, sofre uma espécie de redução da virulência do grande Outro. O desejo materno sofre uma redução com a incidência do Nome-do-Pai.

Se vocês quiserem ter certeza de que, em Lacan, o desejo da mãe é igual à pulsão de morte leiam os *Complexos Familiares*, texto onde ele afirma isso literalmente ao fazer equivaler a pulsão oral, o desejo da mãe e a pulsão de morte. Ali esses três nomes designam a mesma coisa:

$$\text{Pulsão de morte} \equiv A \equiv DM$$

Lacan faz com que o significante porte a morte, mas já fragmentada pela sua relação com a sexualidade, com o Nome-do-Pai. Trata-se do que, em Freud, é o desejo sexual.

O que Freud diz sobre o desejo sexual? Ele diz que é a pulsão de morte *Zielhemmt*, isto é, desviada do seu fim.

Se vocês não têm isso completamente claro vejam, no site do Núcleo Sephora¹⁷, um texto meu um pouco antigo, intitulado: “A pulsão é pulsão de morte”. Nele eu explico todos os passos da articulação, em Freud, entre pulsão sexual e pulsão de morte, instinto de vida e instinto de morte. Eu explico como ele coordena estes dois registros. Eles sofrem uma tradução: o desejo sexual é, para Lacan, tão da ordem do significante quanto a pulsão de morte. No entanto, esse simbólico autônomo sofre uma espécie de fracionamento, de fragmentação. Perde a dimensão virulenta e acachapante, que a gente pode observar na psicose, uma virulência que esmaga o sujeito. Reduzido pela via da função paterna, o simbólico, então, se torna assimilável porque produz o sujeito como barrado (\$), sujeito marcado pelo significante do Nome-do-Pai. Após a operação da metáfora paterna, o sujeito advém como significação fálica. Ele não é mais o objeto do desejo da mãe, mas se torna uma significação fálica.

O que é significação fálica? É o que se traduz como cadeia do significante. O sujeito, que é significação fálica, é o sujeito que devém um significante que só se faz significar para um outro significante. \$ significa o sujeito originário (S) dividido entre dois significantes, S1-S2.

Se, originariamente, pudéssemos pensar esse sujeito como um grande legume, como instinto, uma coisa biológica, uma pura peça da natureza, a introdução eficaz da linguagem divide a coisa que ele é. Ele não é mais uma coisa inteira, um legume. Ele advém como significante fálico, o que significa que ele é marcado por um significante que só significa alguma coisa para outro significante. Ele não devém um significante que tem um significado. Ele devém justamente significante, perda de significado, dependência de outro significante para se fazer significado. Em termos mais simples, isso é a identificação. É essa divisão do sujeito em S1, exigência de um S2, que por sua vez é exigência de S3, e assim sucessivamente.

Salvador Ávila Filho: E a origem dessa separação é o Estado ou ...?

TCS: Na seqüência de toda essa elaboração, que Lacan só mostra no *Seminário 17*, em 1969, o que ele apresenta é uma

¹⁷ In: www.nucleosephora.com > Tania Coelho dos Santos > Publicações científicas.

ordem histórica, sucessão de modos da presença do significante mestre. Primeiramente, temos a estrutura da linguagem - S1 é, primeiramente, a linguagem -, historicamente surge o mito e a religião, e depois surge a ciência e, finalmente, o capitalismo. Lacan declina os modos de apresentação do significante mestre, deixando claro que a estrutura da linguagem sempre depende de um discurso – é isso o Édipo: um discurso -, de um dispositivo discursivo para se transmitir.

Daniel Santos de Barros: Podemos dizer então que a pulsão é, na verdade, um efeito da própria linguagem?

TCS: Em Lacan, a pulsão não é efeito, ela é a própria linguagem. É um conceito difficilimo de integrar tanto pelos não lacanianos que partem do biológico - e disso deriva o inconsciente, as pulsões, a linguagem como uma das pulsões etc.—, quanto pelos pós-lacanianos, que herdaram a formalização de Laplanche, que é reativa dessa tese. Se há pulsão em algum lugar em Lacan está aqui: A $\equiv$ DM $\equiv$ Pulsão.

DSB: É que eu estou tentando articular isso com a padronização de Freud.

TCS: Há um corte entre Freud e Lacan. Essa articulação não é contínua. Há um corte e uma sutura. Lacan faz um corte com as noções freudianas, mas transporta-as para um outro quadro conceitual. Não se trata de um corte que abandona os elementos com os quais rompe. É um corte que implica uma retradução. No entanto, uma formalização não é contínua com a outra. O programa do “Laboratório de ensino” - Para ler Freud com Lacan¹⁸ - que está na nossa página na Internet, é o resultado de um esforço de quinze anos tentando ensinar que esse corte como retradução implica pensar a ciência com Bachelard¹⁹ e com Canguilhem²⁰, isto é, como corte e costura. Querer fazer um amálgama de Freud com Lacan geralmente produz um obstáculo

¹⁸ www.nucleosephora.com

¹⁹ Bachelard, G. (1938). *A formação do espírito científico*. RJ:Contraponto, 2003, p.25, 294p.

²⁰ Canguilhem, G. (1977). *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa:Edições 70, 1977.

epistemológico²¹ impossível de deglutir. Epistemologicamente há uma mudança de registro. Freud parte do corpo biológico e raciocina sobre a pulsão com metáforas contínuas ao registro da biologia. Lacan não faz isso. Ele toma o vivo como o lugar do morto, morto que se refere a todo o patrimônio lingüístico da espécie humana. Esse patrimônio atinge a criança, de uma forma em princípio mortificante, se ela não tiver quem o traduza, quem transporte e esmigalhe o simbólico e o reduza a pedaços digeríveis.

DSB: Freud é muito ambíguo. Em “Além do princípio do prazer”, ele sai um pouco do registro do psíquico, mistura-o com o biológico...

TCS: Você tem razão. Vejamos o texto “O instinto e suas vicissitudes”, de 1915. Ali Freud diz explicitamente que se quisermos saber alguma coisa sobre a pulsão, devemos procurar na gramática, na poesia, na literatura. Mas ele não diz que devemos procurar no corpo ou nos tratados de biologia. Vemos que ele conjuga a pulsão com a gramática: o sujeito olha (é ativo) e é olhado (é passivo), e também se declina na voz reflexiva (ele se olha). Ele é até indeterminado quando “olha-se”. Freud constrói a pulsão com uma estrutura gramatical. Nos anos vinte, quando ele retoma a metáfora biológica, que nunca esteve completamente ausente, isso traz um problema. Como articular biologia e cultura? Ora, para o nosso século, que é bastante marcado pela separação entre natureza e cultura, isso é um grave problema. Se a pulsão é pensada no nível biológico, como é que depois vamos chamar os poetas, a literatura, a cultura, para darem testemunho do que é a pulsão e de como ela funciona?

Há aí um *gap* conceitual, teórico, mas é um *gap* que só os que foram educados na cultura científica - que distingue natureza e cultura - conseguem observar. Para quem é marcado pela *Naturwissenschaft*, pelas ciências da natureza, como nós somos, isso é um problema. No entanto, para quem, como Freud, herdou uma maneira de pensar típica da cultura alemã onde natureza e cultura não se diferenciam, isso não é um grave problema. Ele usa uma metáfora biológica e acha óbvio que isso seja absolutamente

²¹ A noção de obstáculo epistemológico foi cunhada por Bachelard e implica tudo que se incrusta no conhecimento não questionado, todos os pontos onde o progresso científico estanca, regride ou permanece inerte (Bachelard, 1938. *Op. Cit.*, cap. I).

psíquico. Ele não tem nenhuma dúvida de que a cultura funciona de acordo com a ordem biológica. Para ele, é tudo a mesma coisa.

Vou dar um exemplo, mas apelando um pouco. O que se precisa saber para entender a maneira de Freud pensar? É preciso partir da lei de Haeckel que reza que “a ontogênese repete a filogênese”. É preciso achar que os acontecimentos históricos que marcaram a trajetória de uma determinada espécie encontram um modo qualquer de transmissão por meio do próprio corpo. Não se trata de achar que a transmissão se dará pela linguagem, pela cultura, pelo texto. Isso até pode acontecer, mas é tardio. A linguagem, a cultura, a leitura aparecem tardiamente. Isso se transmite muito antes da linguagem. Como? Esse é o ponto onde Freud faz apelo a Darwin, a...

SAF: Hoje seriam os neurotransmissores.

TCS: Sim. Seriam os neurotransmissores, seria a alavanca do DNA e, assim mesmo, vocês vão concordar comigo, isso é precário para dar conta de tanta coisa que Freud acha que se transmite como: o complexo de Édipo, o parricídio originário e coisas muito mais graves. Por exemplo, no texto sobre a Jovem Homossexual, Freud explica a homossexualidade dela apelando para a constituição do indivíduo. Ele diz que é constitucional porque ela se parecia muito com o pai e com o irmão. Ele sai pela caractereologia, pelas “séries complementares”, que é um conceito complicadíssimo onde se faz apelo à transmissão geracional, à biológica, associando-se com isso a experiência familiar e o traumatismo. Associam-se, ainda, contingências outras e, nessa sequência, vão se montando séries causais que se incluem umas nas outras sem que, em nenhum momento, alguém se pergunte o que uma coisa tem a ver com outra.

A idéia de série não obriga Freud, de forma alguma, a se questionar sobre as particularidades do que ele está articulando ou somando. Eu só encontro uma justificativa para isso na maneira como os alemães lidam com a sua língua. A linguagem para eles é como um código divino: veio do além, explica tudo, domina tudo, por isso não é possível fazer qualquer disjunção entre natureza e cultura. É como se tivéssemos que pensar a linguagem como se ela fosse igual a Deus. A partir desse ponto de vista não há como separar o que é da ordem da natureza e o que é da ordem da cultura, da representação, da história, etc. Coloca-

se tudo no mesmo saco, na mesma lógica. Para Freud, as metáforas de Weissman são da mesma cepa que as de Goethe, de Heine e dos poetas que ele gosta de citar. Isso pode ser um pouco espantoso para a ciência contemporânea, mas não é nem um pouco espantoso para a ciência que fazia Freud.

O trabalho de formalização de Lacan aparece em toda a sua originalidade na medida em que ele não herda esse problema. A verdade freudiana é a de que há um ponto em que as coisas se confundem e, desse modo, a ciência positivista contemporânea não teria como incluir a verdade da psicanálise, ou seja, Lacan sabe da maneira confusa e ambígua de Freud construir essa conceituação e sabe também que ela é muito verdadeira em relação ao que é, de fato, a experiência da psicanálise. Lacan respeita isso e tenta traduzir os achados freudianos por meio da substituição do modelo biológico pelo lingüístico.

Quando Lacan traduz Freud no modelo lingüístico, ele assume também uma grande quantidade de problemas herdados pela referência de Freud à filogenética. Penso que Lacan dribla esse problema sempre com um certo equilíbrio. Ele chama o “complexo familiar” para dar conta de como a linguagem se transmite a cada indivíduo e, progressivamente, vai desenvolvendo uma teorização para dar conta do resto. A questão é pensar o resto.

Na aula passada, chamei a atenção para a questão da imago, do fantasma e da insígnia, mostrando que essas três formalizações são três maneiras de pensar o laço entre o simbólico e o seu resto.

Primeiramente esse resto é um resto imaginário, é a imagem no espelho. Secundariamente, ele é apanhado na estrutura do fantasma. No intervalo entre esses dois tempos, Lacan distingue o ideal do eu e o eu ideal. Em seguida, constrói o fantasma - a relação de $\$$ com a ($\$ \diamond a$) – e, com esse termo – o objeto a -, ele busca dar conta do resto. Por fim, Lacan termina sua formalização dizendo que o objeto a do fantasma é uma coisa e que o real é outra, indicando que há qualquer coisa fora do simbólico que não é real apenas no sentido de que é um resto do simbólico, mas que é real no sentido de que é disjunto do simbólico.

É, então, pela via do que é disjunto do simbólico que Lacan reintroduzirá a questão do vivo. No primeiro e no segundo momentos, o vivo está mortificado pelo significante e o resto é,

primeiramente, imaginário, depois é um objeto parcial do fantasma. Finalmente, ele diz que esses restos não são o verdadeiro resto. Ou seja, afirma que há um real que não se reduz ao simbólico. Por essa via, Lacan reintroduz o vivo como não sendo inteiramente capturado ou completamente submetido ao simbólico.

É neste momento que as noções de insígnia e de sinthoma vão ganhar o seu lugar. Até este momento, o que domina a formalização lacaniana é o sintoma (sem th). O sintoma é, então, o efeito da metáfora paterna que produz um sujeito como significação fálica e um resto com o qual o sujeito brinca – um resto no fantasma, um resto no espelho, um resto como objeto parcial, mas o simbólico impera e domina, determinando inclusive o que sobra.

Depois temos uma inversão nessa teorização e então aparece um real – o real do vivo, o real do corpo, da coisa viva - que não se limita pelos efeitos do simbólico. Um real que tem uma potência de transformação desse simbólico e não apenas de sujeição a ele. Essa passagem pode ser apreendida com clareza se considerarmos que, no *Seminário 20*, a questão que Lacan avança - e que ele afirmou ter ficado precariamente resolvida em Freud - é a pergunta “o que quer uma mulher?” – o famoso enigma da feminilidade.

Sobre o que quer uma mulher, Lacan indica o seguinte eixo lógico de encaminhamento da pesquisa: a mulher goza e não sabe nada disso. Seu gozo é opaco, desconhecido até por ela mesma. Este é um dos pontos onde Lacan indica a possibilidade de cruzar o impasse freudiano.

Qual é o impasse freudiano? Em Freud nós encontramos a seguinte problemática: pelo fato de que o sujeito é constituído no complexo edipiano, que se articula com a diferença anatômica entre os sexos, uma análise sempre se limita pela impossibilidade de ir além do rochedo da castração. O apego que uma mulher tem pela reivindicação do pênis que ela não tem, e a ameaça que o homem experimenta de sujeitar-se a um outro homem. A mulher, então, reivindica uma coisa que ela não tem e que não vai poder conseguir. Portanto, todos os substitutos simbólicos que ela obtém não atravessam a diferença biológica. Quanto ao homem, acontece o mesmo por mais que a posição dele possa se suavizar

em relação ao temor de perder o pênis. O corpo biológico aparece como alguma coisa irredutível, não se ultrapassa esse ponto.

Em relação a essa questão, Lacan diz no *Seminário 10* que, na verdade, Freud não ultrapassou isso porque não conseguiu sair do lugar do mestre. Ele indica que Freud conduz as análises identificado ao Nome-do-Pai ou ao ideal do eu. Lacan condena as análises freudianas ao impasse, pois o analista freudiano ocuparia o lugar da exceção, do “ao menos um” fora da castração, do ponto do ideal. Ele faz esse comentário ao longo da análise de vários fracassos de Freud. Como no caso Dora, na medida em que não viu que o objeto de amor dela era a Sra. K e não o Sr. K. Freud ficou preso à idéia de que as meninas eram feitas para amar os meninos. Depois, fracassou com a jovem homossexual na medida em que não conseguiu ocupar, em relação a ela, o lugar de alguém que não está empenhado em corrigi-la e fazer dela uma menina bem adaptada. Freud encaminhou a Jovem Homossexual para uma analista dizendo a coisa mais enigmática do mundo: só uma mulher poderia ocupar o lugar que aquela moça esperava que o analista ocupasse. Depois dessa, nada mais a comentar.

Nesse momento Lacan acredita que para além da identificação ao falo - que é o que leva as análises masculinas e femininas ao impasse -, é preciso atravessar o rochedo da castração, o rochedo da diferença sexual, e contemplar, na análise, as identificações mais primitivas do sujeito aos diferentes objetos parciais. Lacan toma a feminilidade como sendo igual ao objeto parcial e introduz a fórmula do fantasma - $\$ \diamond a$. Trata-se do período situado entre 1962 e 1963, onde começa o *Seminário 10*. O objeto *a* é teorizado como os objetos parciais que seriam mascarados pela diferença sexual e pelo falo. Portanto, o que se oculta sob o apelo da mulher na reivindicação fálica e sob a ameaça da castração no homem é uma identificação fantasmática ao objeto parcial.

Uma análise teria que avançar para além do plano da identificação, recuperando no sintoma feminino e no sintoma masculino, qual é o fantasma singular ao qual o sujeito estaria aferrado. Nesse tempo o fantasma analisa o sintoma e o sintoma é o efeito dessa formalização.

De que formalização se trata? Lacan tenta explicar o Nome-do-Pai, o pai de família ou o significante do Nome-do-Pai, a exceção à regra, o lugar lógico de “ao menos um” fora da castração que

nós encontramos nitidamente descrito em “Totem e Tabu”. Nesse texto, Freud afirma que há um pai originário, senhor de todas as mulheres, que expulsa os filhos quando estes chegam à idade adulta. Então, um dia os filhos se reúnem e descobrem que podem matar o pai e sonham em tomar seu lugar. Depois que matam o pai, eles descobrem que teriam que matar-se uns aos outros para poderem efetivamente ocupar esse lugar, de modo que o pai morto mostrou-se mais poderoso do que quando vivo. Agora não seria somente a morte de um, mas de vários, que fazem obstáculo a que um ocupe esse lugar.

É pela via do mito que esclarecemos o que é o “ao menos um” fora da castração. É claro que o pai de família (Nome-do-Pai) não pode ser idêntico ao pai originário. Quando o pai de família “brinca” de ser idêntico ao pai originário, como o pai do presidente Schreber, o que ele ocasiona é uma psicose, ou seja, uma colagem entre a função paterna e o significante do Nome-do-Pai.

Até o *Seminário 4*, Lacan usa a palavra Nome-do-Pai sem diferenciar uma coisa da outra, sem diferenciar o pai edípico, agente da castração, e o significante do Nome-do-Pai. Pouco depois, no entanto, ele viu que não era possível pensar o simbólico e a função do pai de família fundidos, ou ele criaria um novo desejo da mãe (DM), um novo ente caprichoso, pura pulsão de morte. Um pai de família, que fosse idêntico ao Nome do Pai seria uma concretização, uma substituição do desejo da mãe pelo desejo do pai sem metáfora, sem perda, ou seja, seria uma metonímia e não uma metáfora.

A partir do *Seminário 4*, portanto, já é possível encontrar essa disjunção entre o significante do Nome-do-Pai e o pai de família suficientemente bem plantada. O *Seminário 10*, em sua última lição, anuncia que o significante do Nome do Pai deve ser pluralizado. Os Nomes-do-Pai, temos uma formalização disso nos quatro discursos. No *Seminário 17* vemos que o lugar do significante mestre (S1) pode ser ocupado pelo saber (S2), pelo objeto (*a*) , e também pelo sujeito (\$). De tal modo que, no *Seminário 20*, quando Lacan fala do Nome-do-Pai como “ao menos um” fora da castração, ele já não toma esse lugar como um lugar monolítico. Toma-o como dividido entre a função do pai de família e a função do Nome-do-Pai e também pluralizado por meio de diferentes agentes.

Por que eu digo que é dividido? Porque uma coisa não vai sem a outra. Não há como pensar o eixo da constituição do sujeito em Lacan sem, necessariamente, implicar essa articulação. Algumas vezes se diz que significante do Nome-do-Pai pode se fazer representar por qualquer coisa diferente do pai de família. Penso-se que, se o significante do Nome-do-Pai não é o pai de família, então, qualquer coisa poderia fazer o papel de pai família - a empregada, o papagaio, o trabalho da mamãe. Isso é um absurdo.

A função do Nome-do-Pai pode não estar representada pelo pai de família, pois este pode ser um pai que abandona, um pai enfraquecido, um pai que se pretende autoritário, pode, enfim, se apresentar como qualquer variante da função paterna, mas esse laço é um laço necessário. Por quê? Porque o que arranja toda essa teorização é a relação do falo com a castração, ou seja, se o Nome-do-Pai é um significante, esta função do Outro concreto que faz o papel de agente da castração supõe que ele porta o pênis, porque só o portador do pênis pode ser o suporte adequado do significante fálico que é, supostamente, aquilo que falta à mulher e que ela deseja. Se a mãe não deseja um homem enquanto portador do falo que ela não tem, o Nome-do-Pai, essa metáfora da falta materna, não funciona.

Essa teorização tem esse ponto de fragilidade. É preciso supor que a mãe é privada de alguma coisa e que ela encontra, palavras de Lacan, *o significante do seu desejo no corpo do parceiro*²². Dizer que o significante fálico não é o pênis leva ao mesmo problema de dizer que o Nome-do-Pai não é o pai de família. Não é o pênis, mas é a metáfora do órgão sexual. Lamentavelmente, também não é possível encontrar em Lacan apoio para teorizações de que o falo pode ser qualquer coisa. O falo não pode ser qualquer coisa. Ele é absolutamente dependente da diferença anatômica entre os sexos, o que mostra que Lacan não se desvencilhou, de modo algum, da diferença anatômica entre os sexos apesar de ter se desvencilhado das metáforas biológicas.

Continuemos, então, falando da transformação que Lacan empreende no *Seminário 20* a partir das fórmulas da sexuação.

O Nome-do-Pai é o significante que aponta que há ao menos um fora da castração, o que implica que todos estão submetidos a ela,

²² Lacan, J. (1958) La signification du phallus, in *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 p. 694.

inclusive aquele que representa essa função, aquele que é o agente da castração, aquele de quem a mãe diz: “ou você obedece ou seu pai vai cortar fora o seu pipi”. O Nome-do-Pai é representante de uma função à qual ele também está submetido, ou seja, todos submetidos à castração - S barrado (\$) é o nome do “todos submetidos à castração”.

Essa sujeição à castração, ou seja, essa identificação ao Outro fora da castração - \$ é o traço da identificação ao “ao menos um fora da castração” - tem uma posição ambígua. Identificar-se ao Outro fora da castração é, ao mesmo tempo, sujeitar-se ao regime onde todos são iguais perante a lei. Trata-se da tradução lacaniana do impasse do assassinato do pai primordial. Ao pai morto (ao “ao menos um fora da castração”) corresponde a consequência lógica de que ninguém pode tomar o poder. O poder não é de ninguém. Cada um herda um pedaço e ninguém é dono do terreno todo.

Essa teoria traduz precisamente esse impasse: é obrigatório que, pela via da identificação, ninguém tenha a liberdade que aspirava ter. A identificação constrange. A liberdade de um começa quando termina a do outro. É isso que a identificação proporciona: uma espécie de apaziguamento da guerra, na medida em que pela via da identificação todos se conformam ao modelo, ao Nome-do-Pai, ao “ao menos um fora da castração”.

Temos aqui um problema teórico: para que essa submissão aconteça, é preciso que todos tenham medo de perder alguma coisa. Para admitir que “fora da castração = incluído na castração” é preciso que se tenha no corpo algo que garanta que essa equação funcione. No entanto, existem uns seres que, como não têm nada a perder, estão pouco se importando com isso. Para estes a identificação não funciona muito bem. Em consequência não se sabe o que elas querem, não se sabe o que elas são - *la donna è mobile*. Freud já dizia que as mulheres não têm supereu, que elas não têm nada a perder.

No entanto, a força desse modelo teórico depende do regime da sexualidade fálica. Quase tudo que foi pensado, seja por Freud, seja por Lacan, com respeito à identificação e à função do pai na identificação, funcionava muito bem no regime da sexualidade masculina. Quando se estendia às mulheres, era sempre com a

ressalva de que para elas tudo isso é precário, nunca se sabe muito bem como isso funciona.

Esse modelo funcionava bem, \$ podia prescindir da aspiração a gozo fora da lei (*das Ding*), um gozo com a identificação total a esse lugar do pai fora da castração, desde que se contentassem com um pequeno gozo - e é aqui que aparece a mulher como objeto *a*, um suplemento de gozo ao qual o homem tem direito, a pequena transgressão, a pequena diferença em relação àquilo que os homogeneiza, que é a identificação ao modelo.

Aqui encontramos a Igreja, o Exército, a Universidade e todas as instituições bem fundadas, que funcionam pela força da identificação ao modelo. A sexualidade funciona no regime de um certo suplemento de gozo, a pequena diferença, o pequeno traço de transgressão que é a relação de um homem e uma mulher.

Mas há um problema sério, interior a essa formalização: se a mulher é objeto, o que ela deseja? Se ela não tem nada a perder, como garantir que o regime da identificação ao Nome-do-Pai funciona bem para ela? Se o sujeito feminino não está bem amarrado na identificação à exceção, pelo temor à castração, é muito difícil pensar que seu desejo vá se contentar pela via da transgressão, seja ela grande, pequena ou média. Transgredir o quê? Quando não se tem modelo, nem nada a perder não há como pensar o objeto que suplementa o Outro como uma pequena transgressão, um pequeno direito à diferença, um pequeno gozo fora da lei.

Essa é a formalização que domina toda a teoria lacaniana até o *Seminário 17*. Embora nesse seminário Lacan faça a diferença entre mito e estrutura (“nunca falei do Édipo senão como metáfora!”), entre o complexo edipiano e a estrutura da linguagem, ele continua a pensar a constituição do sujeito como dependente do lugar da exceção. Isso lhe traz um problema: ele vê-se obrigado a também pensar a sexualidade da mulher pela via do fantasma masculino, da ameaça de castração.

Onde se vê isso claramente no *Seminário 17*? Quando Lacan insiste no que, para ele, seria uma mudança de perspectiva entre ele e Freud. Ele disse que Freud deu importância demasiada ao núcleo edipiano. Ele achava estranho que Freud tivesse insistido nessa história de pai morto, quando sua experiência clínica já lhe apontada, pela boca das histéricas, que o mestre é barrado! O

complexo edipiano é um mito inventado para salvar o pai, dirá Lacan nessa época. Mesmo achando estranho, neste momento, Lacan também não se afastou do regime da identificação, seja quando pensava no pai onipotente ou no pai exceção, seja quando pensava no pai edípico ou no pai barrado. Os dois modos de tratar o pai, onipotente ou barrado, estão completamente articulados um ao outro. Isso se vê na fórmula dos quatro discursos. Só se pode pensar o gozo sob as espécies do objeto *a*. Essa é a via desse produto particular que é o fantasma. Ou seja, todo esse raciocínio parte da sexualidade masculina e funciona mal no regime da feminilidade. Portanto, falar das histéricas não muda grande coisa, pois estamos tomando o pai nas suas duas vertentes: a vertente imaginária e a real. O pai real é esse bruto de “Totem e Tabu” que não existe em lugar algum, pois nenhum pai estaria à altura de ser o brutamontes da antropologia fantástica imaginada por Freud.

A clínica e a sexualidade feminina colocam uma necessidade interna de avançar para além da sexualidade masculina.

O quadro da sexualidade masculina já estava muito bem desenvolvido e tudo o que Lacan fez no seu primeiro ensino - aquele sem objeto *a* -, e no seu segundo ensino, que começa com a introdução do objeto *a*, cabe ali e não vai além disso. Lacan, efetivamente, não sabia como resolver o problema, ou melhor, ele não tinha o problema recortado e resolvido nestes dois períodos iniciais da sua teorização. Ele não havia problematizado isso ainda. O que aparece no *Seminário 20* é, efetivamente, novo.

SAF: Mas não seria a dificuldade de transformar o símbolo na psicossomática?

TCS: Acho que não. Do lado masculino você transforma o símbolo na psicossomática através do fantasma, é o fantasma que dá corpo.

SAF: Mas no fantasma o pequeno *a* seria objeto e não sujeito.

TCS: Sim, o fantasma é a vertente de objeto do sujeito. Todo sujeito tem uma vertente de objeto com a qual ele fantasma – o objeto oral, o anal, o fálico, o olhar, a voz, que são prenhas na psicossomática.

SAF: Mas aí a psicossomática seria vista pelo lado do objeto.

TCS: Sim. Sempre. Necessariamente, é preciso implicar o objeto porque mesmo nos sintomas não psicossomáticos, por exemplo, as conversões histéricas, que não têm lesão corporal, são completamente decifradas na cadeia significativa. Há uma equivalência entre a conversão histérica e um sonho, um lapso, um ato falho. São formações da mesma natureza: formações simbólicas. Já na psicossomática isso não ocorre porque há uma lesão no corpo, e uma lesão no corpo não pode ser reduzida a uma formação simbólica. Já a conversão histérica não tem qualquer lesão no corpo. É um falso braço, uma falsa perna, uma falsa cegueira. A psicossomática não é falsa. Existe uma lesão real, isso implica algo mais do que uma formação simbólica. É preciso que nos perguntemos como se dá a modificação no corpo. Há uma modificação efetiva.

SAF: A psicossomática funciona como uma espécie de [...] porque ela fecha o laço. Ela se alimenta e alimenta [...]. Psico → Soma, Somato → Psíquico.

TCS: Ok, mas o problema não é esse. O problema é como distinguir uma conversão histérica de um fenômeno psicossomático. O que você está dizendo da psicossomática poderia ser usado para quase tudo. Não é específico. A pergunta correta a ser feita é a seguinte: como se dá o laço entre simbólico e corpo numa conversão histérica e como esse laço entre o simbólico e o corpo se dá no fenômeno psicossomático? Um fenômeno psicossomático é completamente diferente de uma conversão histérica. Esse é o enigma, uma vez que sempre haverá a vertente de objeto e a vertente subjetiva. Numa histeria essa relação não se constitui da mesma maneira que na psicossomática.

Admitindo, então, que as fórmulas da sexualização formalizam, na verdade, a diferença sexual num novo regime, eu gostaria de partir da seguinte questão: o que muda efetivamente o pensamento de Lacan? Qual é o ponto de giro que permite propor esse outro regime lógico?

Seria, portanto, necessário avançar esse outro regime lógico para podermos falar de uma sexualização feminina não mais como um resíduo da sexualização masculina, mas como um fato inteiramente novo. Miller no seu artigo “Uma repartitória sexual” larga uma

bomba como essa: a fórmula do fantasma nada tem a ver com as mulheres²³.

A sexualização feminina implica em pensar que fantasma é coisa de homem. Até a formalização dos quatro discursos, o que temos é que o fantasma serve para os dois sexos. Trata-se de um considerável avanço saber que essa fórmula não convém à sexualidade feminina.

Alguns poderiam argumentar que na clínica a gente vê que a mulher fantasia que estaria tomando o lugar da outra mulher com quem ela acha que o marido quer transar. Isso é verdade, mas só quer dizer que ela está tomando a via do fantasma do outro. O fantasma é do outro. Ela se interessa em saber com o que o outro se satisfaz. O fantasma não é genuinamente feminino, mas a sexualidade feminina pode tomar o caminho equivocado da identificação imaginária com o que ela acredita que seja o interesse do homem. O que ela quer saber, quando toma de empréstimo o fantasma do homem, é o que ela vale como objeto *a* para o outro. Isso só lhe interessa nesse sentido. Para concluir, somente no *Seminário 20*, Lacan concebe uma outra lógica que não parte do princípio de que há “ao menos um fora da castração”. Isso significa admitir, quanto à sexualidade feminina, a generalização da castração.

Bem, eu dizia que via um avanço conceitual na teoria de Lacan que prenuncia o último ensino, a noção de insígnia e a de sinthoma, que é o que vamos trabalhar aqui, e que vou introduzir pela seguinte vertente: é no quadro das fórmulas da sexualização que Lacan formaliza a tese de que não há relação sexual.

O axioma “não há relação sexual” não é um predicado do lado direito das fórmulas da sexualização. É uma completa reformulação

²³ Trata-se da seguinte afirmação: “Essa construção é coerente com a noção que coloca em questão a validade da fórmula da fantasia para os dois sexos. Lacan, em sua elaboração concentrada em seu grafo, escreve $\$a$ para os dois sexos. Em seu esquema, não o do aparelho psíquico, mas o da relação com o Outro, ele inscreve essa fórmula como ‘unissex’. Mas, se ela é repartida segundo os sexos, essa fórmula vale especialmente para o homem, ao mesmo tempo que, do lado da mulher, convém substituir esse pequeno *a* fetiche e mudo pelo *A* barrado, esse Outro do desejo que tem que falar para que o sujeito reconheça seu objeto”. (Miller, J.-A. “Un répartition sexuelle”. In: *La Cause Freudienne*. Paris: Navarin, 1998 p. 7-28. Traduzido como “Uma partilha sexual”. In: *Clique*, n.2. Rev. dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano. MG: Instituto de Saúde Mental de Minas Gerais, agosto, 2003, p. 27.

teórica que implica já - mesmo que só possamos verificar isso depois - a disjunção entre o inconsciente e o real. Há aqui uma antecipação da disjunção entre o inconsciente e o real. O real é uma coisa, o inconsciente é outra. E se o inconsciente é real, o real não é inconsciente. Se o inconsciente é real, ou seja, se o fantasma tem relação com o real, o real não é o inconsciente. O real é um conceito mais largo que o conceito de inconsciente. O inconsciente participa do real, mas o real não é o inconsciente.

Até o *Seminário 17* não há real fora do inconsciente. O que temos então? Temos a fórmula dos quatro discursos, ou seja, sob o discurso do mestre ($S1 \rightarrow S2$, o blablablá da cadeia dos significantes) corre o fantasma, donde se pode deduzir que o gozo é uma produção da máquina discursiva. Que gozo? O gozo entrópico. Todo o gozo é entrópico, pois não há nada fora do campo do significante. Tem alguma coisa fora? Não. Se não tem nada fora, tudo o que é do campo do gozo, está aqui submetido ao discurso, e produz sempre uma perda de gozo, o objeto *a*.

Discurso do mestre: $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$	Discurso do analista: $\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$
--	--

Então, por que se pode dizer que o objeto *a* é do campo do inconsciente embora Lacan tenha dito naquela época que ele toma o objeto *a* como real, o real do gozo? A explicação é simples. A fórmula do discurso do mestre, que é a matriz de qualquer discurso, é igual à fórmula do discurso do inconsciente. Trata-se da mesma fórmula. O discurso do mestre é o discurso do inconsciente, portanto, o lugar do objeto *a* em um é o mesmo que no outro. Não adianta muito vocês me dizerem que, no primeiro, o objeto *a* está no discurso do mestre e, nesse discurso, o real, o gozo, a satisfação estão reduzidos a essa produção. Isso não cola. O discurso do mestre é o do inconsciente.

E o lugar do objeto *a* no discurso do analista? É um problema porque o objeto *a* ocupa o lugar do agente, o lugar de *S1*, de significante mestre. Bem, isso significa que aquela crítica de Lacan no *Seminário 10* de que “Freud nunca saiu do lugar do mestre, de que ele ficava no lugar de ideal, e que o lugar do analista não é o do ideal, nem o do mestre”, essa crítica não se sustenta muito bem nesse novo contexto. O lugar do analista no discurso do analista é o lugar do significante mestre, donde não se foge a essa

determinação. O lugar do analista resulta de colocar o objeto *a* no lugar do mestre.

Parece-me que Miller²⁴ vem apontando nos últimos anos que a formulação do discurso do analista é ainda dependente da lógica viril.

RGL: Você está dizendo que, mesmo tendo como agente o objeto *a*, o fato dele estar posicionado no lugar do mestre faz com que ele se mantenha como mestre e agencie o discurso.

TCS: Exatamente, ele é agente no lugar do mestre. Não se sai fora da lógica do discurso do mestre só porque se mudou o elemento que ocupa o lugar do agente. O que é o lugar do mestre? É o lugar do “ao menos um”. Neste lugar, como consequência da castração, o pai pode surgir como semblante, depois o professor, depois o presidente. Esse é um lugar que é passível de substituição em consequência de que todos estão submetidos à castração porque há “ao menos um que não está”. Tipicamente, esse é um lugar ocupável por diferentes elementos e se o analista vem nesse lugar enquanto objeto *a*, ele perde, de saída, a característica de ser agalma ou dejetivo, de ser um objeto de brilho ou um lixo, ser luxo ou lixo, para ser essencialmente um mestre. Isso significa que, querendo ou não, o analista está no lugar que estruturalmente pertence ao ideal do eu.

Todo o problema é como se pode ir além da identificação do paciente com o analista, da suposição de saber que o paciente faz ao analista? Como ir além (e não aquém)? Como se cruza o plano da identificação que está resumido aqui?

O plano da identificação é estrutural, é difícil pensar como se sai disso para alguma outra coisa. Eu diria que, embora Lacan diga explicitamente no *Seminário 17* que não há relação sexual, eu lamento dizer que essa frase ali me parece carente de sustentação. Como não há relação sexual? A relação sexual ali é perfeitamente articulada entre um \$ e um objeto *a*. Assim, há relação sexual. A questão é outra e ela se abre a partir do

²⁴ “[...] O fato de que na psicanálise o objeto *a* se localize na posição do significante mestre, que se coloque o resto de gozo obtido da operação do Nome-do-Pai no lugar do Nome-do-Pai não garante que se saia do reino do pai [...]” (Miller, J.-A. *De la naturaleza de los semblantes* (1991-92). Buenos Aires: Paidós, 2002, pp. 178-179).

momento em que Lacan é obrigado pelas modificações em jogo após os acontecimentos de maio de 1968 a ir mais além.

No *Seminário 17* Lacan está prenunciando o caos, mas o caos ainda não é ali. As letrinhas ainda estão todas arrumadas. O complexo de Édipo ainda transporta eficientemente a autonomia do simbólico, transmitindo a castração, a identificação, o lugar da mulher com a sua inveja do pênis, o lugar do homem com o seu desejo de objeto *a*. Ainda está tudo no lugar, tudo perfeito.

Depois dos movimentos de maio de 1968, muitas mudanças sociais se deram com a emancipação da mulher, com a igualdade entre os sexos, com o enfraquecimento da autoridade parental no dispositivo familiar e com o crescimento da previdência (privada ou pública) cuja consequência foi a destituição das obrigações das gerações mais jovens com seus velhos. O dispositivo “família” foi atacado de todos os lados pelo discurso da ciência. O capitalismo, por sua vez, remontou corpos, almas e sexos numa outra configuração que prescinde largamente do dispositivo edipiano na família. Esse quadro novo, esse admirável mundo novo, faz com que progressivamente, encontremos na clínica indivíduos fora do discurso. Fora como? Fora no sentido de que essas “letras” - S1, S2, *a* e \$ - não se arranjam mais da maneira como Lacan as fez ordenar-se em 1969/70. Foi isso que Miller trouxe na conferência que fez em Comandatuba (BA)²⁵, no ano passado. Ali ele trata a civilização contemporânea como civilização do objeto *a*. Ele mostra que o discurso edipiano familiar, que o dispositivo de aliança e de sexualidade que Foucault estudou tão bem - a articulação entre contrato conjugal, matrimonial, e sexualidade do qual dependeu todo o ensino de Freud e de Lacan - começa a não

²⁵ A referência aqui é o texto de Jacques-Alain Miller, “Uma fantasia”: “Hoje, se isso for verdade, se minha fantasia conduz a algum lugar – o que ainda está para ser visto –, o discurso da civilização não é mais o avesso da psicanálise. É seu sucesso. Bravo! Bela jogada! Mas, de saída, isso põe em questão tanto o meio da psicanálise, isto é, a interpretação, quanto seu fim e até mesmo seu começo. Poderíamos dizer – se partirmos do fato de que a relação entre civilização e psicanálise não é mais uma relação de um avesso com um direito – que essa relação é, antes, da ordem da convergência. Quer dizer que cada um dos seus quatro termos permanece disjunto dos outros na civilização. De um lado, o mais-de-gozar comanda, o sujeito trabalha, as identificações caem substituídas pela avaliação homogênea das capacidades, enquanto o saber se ativa em mentir assim como em progredir, sem dúvida. Poderíamos dizer que esses diferentes elementos estão dispersos na civilização e que só na psicanálise, na psicanálise pura, esses elementos se ordenam em discurso”. (Miller, J.-A. (2004). “Uma fantasia”. In: *Opção Lacaniana*, n. 42. SP: Eólia, fev/2005, p. 7-18).

funcionar exatamente do mesmo modo. Não se consegue mais encontrar as letras ordenadas na mesma seqüência. Já não se consegue mais prever uma sucessão de lugares: mestre (S1), o saber (S2), o \$ e o a.

No discurso dos sujeitos que chegam à experiência analítica, tudo isso parece completamente desordenado. É, muitas vezes, pela via da análise que se começa a colocar essas letras no seu devido lugar. Por exemplo, quando a minha paciente jovem homossexual diz: “a minha mãe tem que saber e tem que me aceitar assim como eu sou”, eu lhe digo: “Olhe, isso é problema seu. Não conte para sua mãe, não. Você trata disso na sua análise e, por favor, não vá discutir as suas parcerias homossexuais com a sua mãe”. O que estou fazendo quando lhe digo isso? Estou colocando o discurso em forma, instaurando a ordem simbólica. “Se você é ou não é uma homossexual, nós vamos discutir depois, mas provisoriamente sua mãe não tem nada com isso”. Antigamente se poderia dizer: “Respeito, menina”, que é nada mais, nada menos que o velho discurso do mestre, da ordem edipiana que servia para marcar as diferenças entre as gerações.

Uma outra diz: “Meu pai é um mulherengo”, e eu lhe digo: “É mesmo? E o que você acha disso?”, “Sei lá, cada um faz o que quer”. “É mesmo? Pode tudo?” É assim mesmo? Vejam! é isso que quer dizer cada letra para um lado! O advento de uma ideologia individualista que pretende que não há mais discurso do mestre.

Houve um caso que eu supervisionei há muito tempo em que a paciente dizia para a analista: “Tem horas que eu gosto de meninas, tem horas que eu gosto de meninos, aliás não vejo diferença nenhuma. Só porque tem aquela coisinha?” A gente fica sem saber se é um caso de psicose ou o que é. A única resposta que caberia de um analista naquela situação seria uma interrogação do tipo “É só uma *coisinha*?” com um tom bem carregado que enfatizasse o diminutivo que ela usou. Nesse caso, o que pode fazer alguma diferença é o próprio diminutivo, uma *coisinha*.

É preciso começar a reintroduzir certas diferenças para que o discurso analítico possa ordenar suas letrinhas. O que nós efetivamente vemos é uma certa disjunção na ruptura entre o inconsciente e o real. Quanto a isso, nós só temos duas saídas:

podemos ficar chorando sobre o leite derramado, podemos ficar no discurso catastrófico prenunciando o caos, ou podemos tentar ver que lição se pode tirar dessa experiência.

OM: Quando você escreveu o esquema do discurso analítico e colocou o *a* no lugar do ideal do eu, exatamente essa formulação: $a \rightarrow \$$ é a mesma que Miller vai usar para dizer quando a pessoa ultrapassa a fantasia e vai em direção à pulsão. E ele diz que, para fazer essa passagem, é preciso incidir o desejo do analista. A minha pergunta é: seria possível esse analista, no lugar de ideal, propiciar essa passagem?

TCS: Não. Eu acho que a fórmula do discurso do analista é insuficiente para pensar isso. Na primeira noite preparatória da XVI Jornada Clínica da EBP-RJ eu discuti isso. A Vera Ribeiro apresentou o texto de Miller “Sinthoma: misto de sintoma e fantasma”²⁶ e eu desenvolvi todo um comentário a respeito de como se dão as intervenções analíticas de Miller, de como eu vejo presente nelas o papel do desejo do analista e de como isso tem uma relação com essa passagem da identificação à pulsão. Mas no quadro do sinthoma ($S1,a$), isso implica justamente em fazer forclusão de $\$,S2$.

Discurso do mestre: $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$

OM: Miller diz que a passagem se dá porque a relação $\$ \rightarrow a$ se inverte e fica $a \rightarrow \$$.

TCS: Eu não concordo com esse argumento. Eu acho que a passagem se dá porque há o cancelamento da dimensão da identificação como representação ($S1 \rightarrow S2$) e a atualização da pulsão. Eu até me lembro que citei o depoimento de Véronique Mariage²⁷, que chegava no consultório do analista fazendo o semblante da histérica muda e, numa das sessões, ela relata que Miller lhe disse: “O que você quer? Que eu role no chão? Que eu lhe implore para você falar comigo?” O meu comentário foi sobre a resposta real do analista à demanda dela. Vocês podem dizer que ele fez semblante, mas eu não concordo. Ele ofereceu em ato

²⁶ Miller, J.-A. (1986-7) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998, cap. XIV, p. 237-254.

²⁷ Mariage, V. “Délouer l’amour”. In: *La Cause Freudienne*, n. 51. Paris: Navarin, 2003.

aquilo que ela esperava de um homem. Ou seja, a conexão S1, *a* não é imaginária, não é um semblante. Se é um semblante é um semblante tal como o sinthoma: um semblante real. Não há nada mais real, não há nada fora disso. Isso não é a mesma coisa que colocar o objeto *a* em posição de agente. É preciso uma nova teorização desse fazer do analista como parceiro.

O dispositivo analítico, nesse caso, reproduz as condições originárias da constituição do sujeito. No início os semblantes são reais para os sujeitos. Vocês acham que uma mãe normal está brincando, está fazendo semblante, quando diz para o filho: “Raspa o prato ou eu vou lhe esganar!”? O semblante aí é real, ela esgana mesmo. Não se trata dessa história de que tudo é só um semblante. As crianças de hoje acham que seus pais só fazem semblante, acham que nada é sério. Realmente, para elas tudo é só S2. Os pais ficam sempre na posição de \$ e, na hora de passarem às consequências, não têm coragem, dizem que não podem lidar com isso e privam o sujeito da dimensão real da linguagem – “Eu disse que vou te esganar e vou mesmo”.

Aquele comentário; “Ela fala, mas não vai fazer nada” é típico das “letrinhas” fora do lugar. Para as letrinhas irem para o lugar é preciso supor que, antes que esse dispositivo se instale, S1 tem com *a* uma relação que é real. Foi isso que eu defendi naquela noite preparatória. Um colega comentou que isso era perigoso porque a paciente poderia acreditar. Mas eu acho que é para acreditar mesmo. Do contrário, isso não funciona. É um engodo real. Se não se acreditar nele, não funciona. Portanto, na passagem que você está indicando da fantasia à pulsão, eu penso que a fórmula do discurso do analista não é suficiente. Mas essa é uma discussão muito avançada que não cabe aqui no momento.

Lucia Helena Cunha: Quando você mostrou que, no discurso do analista, o analista na posição de *a*, como agente, ocupa a posição do mestre, você está juntando S1 e *a*? S1, *a*?

TCS: Não, se o objeto *a* foi colocado no lugar de agente, isso implica que S1 foi deslocado.

LHC: Você não os aproxima?

TCS: Desde que S1 não esteja deslocado, porque *a* em posição de agente implica a interpretação promovendo sentido. O problema todo é o sentido. Se eu digo que o analista opera no

lugar de *a* a serviço de um efeito interpretativo de sentido, ele justamente não opera como real. O que estou procurando escrever é uma conexão direta entre o simbólico e o real que não passe pelo imaginário. Na fórmula dos quatro discursos nós somos obrigados a passar pelo imaginário e isso Miller já diz no texto que a Vera apresentou, é só prestar a atenção.

Nove entre dez impasses teóricos passam por levar a sério os problemas epistemológicos. Miller admite claramente que há um grande problema entre o *Seminário 17* e o *Seminário 20*. Não há continuidade entre eles. De novo retomamos esta questão. É preciso quebrar a ilusão de continuidade para que possamos fazer um avanço.

Lição 1: Bachelard e Canguilhem! Não caiam na ilusão de continuidade, existe quebra, existe ruptura, existe ultrapassagem, existem formalizações que superam e incluem, e outras, que superam e se destacam das formalizações antigas. Quando trabalhamos com Freud e Lacan não estamos dispensados de fazer o mesmo trabalho que qualquer outro pesquisador ou cientista faria.

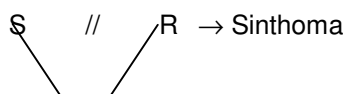
SAF: Existe a possibilidade de a cultura estar se transformando e a necessidade de novos mitos como “Nome-da-mãe”?

TCS: Eu tenho a impressão de que o que você está chamando de necessidade de novos mitos é mais ou menos a mesma coisa que a pluralização dos Nomes-do-Pai que aparece em Lacan. Só é possível pensar a pluralização dos Nomes-do-Pai na medida em que se reintroduz o vivo e se redimensiona o que é o real que escapa ao simbólico. Acho que só fazemos isso quando reconhecemos a dimensão real do simbólico, o simbólico cria, inventa, institui, faz existir. O simbólico não é apenas aquilo que mortifica e transmite uma identificação que é a mesma identificação para todos. O simbólico é também alguma coisa que institui e cria algo que não existia antes. Isso quer dizer que a transferência é real. Real significa que pode produzir alguma coisa que não existe antes. A transferência não é somente suposição de saber, o que significa que se estaria decifrando algo que já estava lá. Algo se efetua ali que não havia antes, nunca houve, nunca se deu.

No caso da Véronique Marriage aparece uma coisa interessante. O pai dela era um padre protestante e, visivelmente, o ausente

naquela família era a dimensão real da sexualidade. Quando ela perguntava alguma coisa ao pai, ele dizia “estava lá escrito”, ou seja, isso que ele transmite não passa por ele, por sua própria experiência. Ele era o representante da lei, ele não faz a lei, ele não participa, com o peso simbólico das suas palavras, da criação de coisa nenhuma. Ele transmite, transporta, ensina, é apenas um relais.

Dizer que não há relação sexual é partir do pressuposto que entre o simbólico e o real há, efetivamente, uma descontinuidade e que, se durante muito tempo nós nos divertimos com as formações do inconsciente, que justamente fazem existir uma relação entre o simbólico e o real, isso não quer dizer que tenhamos aqui uma passagem, uma confusão de lugares. No eixo S-R nós temos as formações mistas, temos simbólico e real, mas há alguma coisa entre o simbólico e o real que é disjunto.



I → Sintoma – Formações do inconsciente, formações mistas.

RGL: Você está dizendo que é no imaginário que se localizam as formações mistas?

TCS: Sim, as formações do inconsciente. Portanto, quando pensamos o real na vertente das formações do inconsciente, o sintoma é um problema que requer uma solução. Para alcançá-la, engajamos o sujeito na via da decifração, da interpretação, que visam essencialmente modificar o sintoma.

Quando pensamos que o sinthoma é uma conexão direta do simbólico com o real, é um modo de relação direta entre esses dois registros, temos que pensar que não há outra coisa a esperar e desejar, pois se não há relação sexual, então, há sintomas. Ele conecta o desconexo e essa é a única conexão possível.

O sintoma é um problema e é tanto mais um problema quando mais é tomado como uma formação do inconsciente, mas é ao mesmo tempo uma solução.

Essa duplicidade, essa disjunção entre simbólico e real, implica que nós temos que pensar a questão do gozo, do vivo, do corpo,

em dois níveis. De um lado, nós temos o gozo mortificado pelo significante e há dois modos de pensar o gozo mortificado pelo significante:

- Há “ao menos um” fora da castração, então tudo está submetido à castração – aqui o objeto incestuoso (tomar o lugar do pai) é *das Ding*, uma coisa inatingível. Se tomarmos as fórmulas da sexualização do ponto de vista da sua relação ao gozo, temos como consequência que a esse lugar ninguém tem acesso, portanto, ninguém tem acesso ao objeto da satisfação.
- A partir do *Seminário 10* Lacan pensa o gozo pela via do objeto *a*, ele transforma *das Ding*, a Coisa, nas espécies da Coisa. O objeto do gozo não é apenas esse real inatingível que convida a passar à transgressão, ele é também aquilo que se alcança em migalhas, em pedaços, em partes nas sobras das “espécies da coisa”. Esse gozo é um gozo barrado, um gozo em pedacinhos, fragmentado, o gozo do objeto pequeno *a*. A fórmula dos quatro discursos não fala de outra coisa.

OM: O gozo fragmentado faz parte dessa mortificação do gozo pelo significante?

TCS: Ele ainda está sob essa égide.

OM: Você não acha que essa parcialização já corresponde às pulsões parciais, já corresponde a uma vivificação?

TCS: No tempo em que isso foi montado Lacan acreditava que *das Ding* era um problemão porque deixava o gozo fora da articulação significante. Ele achava que parcializando o gozo - tanto que eu falei da questão do rochedo da castração, de cruzar o rochedo da castração rumo à feminilidade -, estaria tocando algo do real. No entanto, é na medida em que a formalização de Lacan avança que ele questiona que o objeto *a* seja o real, e passa a tomá-lo como um gozo elementarizado, contável, tal como o significante. Lacan passa a chamar a atenção para a função significante do objeto *a*.

O objeto *a*, efetivamente, é um modo de gozo dependente da ação mortificante do significante. Para falar claramente, é um modo de recuperação do gozo que depende da identificação. A relação do objeto *a* com a pulsão não é direta. Ela passa pela via da

identificação. O objeto *a* é o pequeno gozo *a* mais, que resulta de uma inversão do valor da perda de gozo importa pela mortificação do significante.

Com essa formalização, nós teríamos que passar da “lógica do todo” para a do “não-todo”. O que Lacan chama de lógica do todo é a consequência da crença em que “existe ao menos um fora da castração”, logo:

“*todo* vivo está submetido à castração” $\equiv$ Identificação.

O que Miller vem avançando é que essa lógica do todo parece dependente de uma concepção do universo da ciência. O universo da ciência, tal como representado pelos objetos estudados ali, parece aprisionado numa caixa, de tal modo que se pode dizer que se trata que do lado de fora da caixa temos um significante, digamos *branco*, que nomeia todos os elementos do conjunto. Em função disso todas as bolinhas da caixa são brancas, todas elas são \$, todas elas portam a marca “branca”. Para que isso funcione, essa caixa não pode ser furada, isto é, não pode ser infinita. É preciso que se pense esse universo como limitado.

Branco

00000 000000

Agora temos um problema.

Se eu generalizo que todo homem está submetido à castração $\forall x \ \overline{\Phi x}$ –, então, não existe *x* que não esteja submetido - $\exists x \ \overline{\Phi x}$. Desse modo, eu transporte esse conjunto de um lado para o outro. Posso pensar em algum *x* que escape a isso.

Homem (UM)	Mulher (A Outra)
$\exists x \ \overline{\Phi x}$	$\exists x \ \overline{\Phi x}$
$\forall x \ \Phi x$	$\forall x \ \Phi x$

Durante algum tempo essa formalização de Lacan foi interpretada da seguinte maneira: temos que pensar que, a despeito da hegemonia do traço identificatório que organiza um conjunto, alguma coisa pode escapar a isso. O não-todo foi interpretado pós

Seminário 20 como alguma coisa que escapava à castração enquanto genérica, como uma contingência.

Miller vem desenvolvendo outra coisa. Em sua última aula transcrita²⁸, ele aborda o que nós precisamos compreender para passar do lado do todo para o lado do não-todo. O que nós precisamos compreender é que passamos do universo finito para o universo infinito.

<i>Todo - Universo finito</i>	<i>Não-todo - Universo infinito</i>
Lei/regra conhecida. Constituição subjetiva ligada a um ponto determinado.	Sem garantias de que se conhece a regra de formação. Todo <i>a</i> é diferente.
Toda diferença é uma particular negativa, uma exceção à regra.	Não há conjunto, mas série. Não há sujeito, há elemento. A série dos elementos não faz conjunto.
Gozo = submetido à regra de formação = 6	Quanto à série, não se tem garantia de que se conheça a regra de formação. Gozo = não barrado = sem lei.
\$\diamond a\$ = mitologia que faz suplência à relação sexual que não há. Suplência passa pela identificação.	Inconsciente — suplência à regra de formação que não há. Os mitos têm que ser pensados como suplências. Aqui se toda cada evento como uma coisa em si, vez que cada elemento não se regula por nenhum outro. É um a um.
Real com lei.	Real sem lei.

Do lado esquerdo temos um universo onde se conhece a regra de formação e ela pode ser chamada, por exemplo, de “todos são brancos” ou “a sucessão dos números naturais é constituída por 0+1”, etc. Conhecer a regra de formação significa pensar a constituição do sujeito a partir da identificação a um ponto. Esse ponto pode se chamar “branco”, “0+1”, pode ser a série de Fibonacci, onde a partir do terceiro elemento temos o “número de ouro”, enfim, pode ser pensado de *n* maneiras.

Nesse universo fechado toda a diferença é uma particular negativa, é uma exceção. O fato de se ter um universo regrado não exclui que se tenha alguma coisa que funcione como exceção à regra. Isso é perfeito para pensar a relação da neurose com a

²⁸ Miller, J.-A. (2004-2005). *Pièces détachées*. Seminário de orientação lacaniana.

psicose numa sociedade onde o complexo de Édipo domina, onde todo mundo se organiza pela identificação, a tal ponto que se chega a pensar que é um universo limitado, que se trata de uma caixinha e qualquer homem que for retirado dali estará marcado pela identificação edipiana.

Esse universo é diferente do universo infinito. No universo infinito, já não temos nenhuma garantia de que se conheça a regra de formação de uma série. É claro que se quer saber qual é a regra de formação. Do contrário, abriríamos mão do discurso da ciência e a pesquisa não teria sentido algum. Onde não se tem regra de formação não se pode ter conjunto. Não se poderia sequer dizer que seria um “conjunto aberto”. A série dos sujeitos não faz conjunto. Aliás, eles não são nem mesmo sujeitos porque o sujeito tem que ser sujeitado a alguma coisa, a alguma norma, a alguma regra, a algum modelo ou ponto de identificação. Se partimos do princípio de que não se sabe qual é a regra, eles não são nem mesmo sujeitos, cada um é um evento. Trata-se de uma série, a série dos eventos. Tomamos os acontecimentos em sucessão, sem que façam história, já que história implica uma narrativa, uma interpretação. Para se contar uma história é preciso alguma regra de formação. Uma história é contada a partir de um certo ponto de vista em detrimento de outro. Trata-se de uma necessidade lógica. Se uma sucessão de eventos é pensada assim, o que estamos dizendo é que o real é sem lei.

Do lado esquerdo, o gozo está submetido a uma regra de formação. Do lado direito, ele não é barrado. Apresenta-se sem lei.

O axioma é “não há relação sexual”, porque o fantasma masculino e o gozo feminino são duas maneiras de fazer suplência ao fato de que o real é sem lei.

O real é sem lei, mas há, ainda assim, uma maneira masculina de fazer suplência à carência de regra de formação. Por essa via, temos toda essa mitologia que passa por $\$ \diamond a$.

Do lado feminino, há outro modo de fazer suplência à relação sexual que não há.

O que eu estou chamando de relação sexual é o saber, é a regra de formação, a lei. O inconsciente aparece efetivamente como uma suplência à regra de formação que não há. Isso responde à

questão feita por Salvador. Temos que passar a pensar os mitos no campo das suplências à relação sexual que não há, à regra de formação que inexistente, à lei que não tem.

Para concluir, vou introduzir a questão sobre a qual vou trabalhar neste semestre: pensar como a diferença anatômica encaminha os dois modos de fazer suplência, indicando que o real é sem lei, mas mesmo assim...

Há um rochedo que assim não é tão fácil de contornar. Mas há uma maneira masculina e uma maneira feminina de fazer suplência à relação sexual que não há.

A maneira masculina serve-se da via do fantasma e passa pela identificação. A feminina implica em tomar cada evento como uma coisa em si, portanto, numa lógica ilimitada justamente porque cada elemento não se regula pela relação com nenhum outro elemento. É sempre um a um.

Dentro dessa maneira dita feminina de fazer suplência à relação sexual que não há, nós continuamos tendo que tratar um real que é sem lei, mas quando se toma um por um estamos fazendo suplência.

É preciso que não confundamos um regime com o outro porque também é possível fazer suplência ao real sem lei pela via do fantasma. É um modo tão legítimo quanto o outro. Nada nos diz que o modo feminino é mais adequado aquele que toma a via de uma regra de formação.

O parceiro da mulher é Deus - S(~~A~~). Por um lado, ela se relaciona com o portador do significante fálico (Φ) e consente em fazer as vezes do objeto *a* do desejo dele, e isso explica como pode haver algum arranjo entre os sexos. Mas, por outro lado, a relação da mulher é com um parceiro sem limites.

Segundo Miller²⁹, Lacan diz que no lado feminino a lógica é a do não-todo, o não-todo não é exceção à regra, mas o ilimitado de cada caso. Isso significa que cada caso é todo. Essa é a verdadeira lógica do todo.

²⁹ “[...] É um erro de espécie, se posso dizer, que consiste em pensar o não-todo sob o modo do incompleto”. Miller, J.-A. (1997-98). “Uma partilha sexual”. In: *Clique*, n.2. Rev. dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano. MG: Inst. de Saúde Mental de MG, ago/2003, p. 14.

SAF: Então, não existe só um universo. São vários.

TCS: É como se vários universos fossem possíveis e cada um é Um, cada um é Todo, é evento único, incomparável. Caso a caso todos são incomparáveis, o que significa que cada um reivindica para si o direito de ser tratado como pura exceção. Se é que a palavra exceção ainda tem algum sentido aqui. Se não há regra, fica difícil falar em exceção. Talvez fosse melhor dizer puro acontecimento.

Rachel Amin: Seria correto dizer que o não-todo seria os pontos de ruptura da lógica do todo?

TCS: Eu não entendi a sua pergunta.

RA: Olhando a parte de cima do quadro das fórmulas da sexualização, há uma descontinuidade entre as duas lógicas: uma parte do princípio da exceção e outra, do “todos submetidos”.

TCS: Quando todos estão submetidos não há exceção.

RA: Na parte debaixo estão os pontos de contato entre uma lógica e outra. Isso é um pouco confuso para mim.

TCS: Se você parte da idéia de que do lado direito não há exceção, isso implica que não há mulher que faça um modelo de mulher. Só há modelo do lado masculino. Se não há modelo do lado feminino, não há regra de formação, o real é sem lei, é “uma a uma”. Não se trata de que essa ou aquela mulher possa configurar uma exceção em relação ao que quer que seja. O “não-todo” tem o sentido de que não há esse limite. Tanto que nos chama a atenção o fato de que a relação entre o feminino e o falo se coordena ao consentimento da mulher em fazer semblante de objeto *a* para o fantasma do parceiro. O que acontece, e talvez seja isso o que você esteja perguntando, é a existência de uma jogada entre Deus - $S(\overline{A})$ - e o falo (Φ).

OM: A pergunta seria: porque Deus não pode ser o fantasma da mulher?

TCS: Pois é. É isso o que Miller diz: há duas maneiras de fazer suplência à relação sexual que não há. A maneira masculina e a feminina, então Deus é o fantasma feminino.

OM: Sim, mas você está considerando que a via masculina seja pela via do fantasma.

TCS: Sim, mas a fórmula que a gente conhece como sendo a do fantasma é $\$ \diamond a$. O que eu estou dizendo é que $S(\overline{A})$ também é fantasma e não é a mesma fórmula. A fórmula $\$ \diamond a$ não vale para homens e mulheres.

OM: Você está tomando o termo “fantasma” como o que faz suplência à não relação sexual. Então, para homens o fantasma tem um matema e, para mulheres, outro.

TCS: O problema é que Lacan chamou $\$ \diamond a$ de fantasma. A $S(\overline{A})$ ele deu o nome de suplência e não de fantasma.

OM: Então, qual seria a diferença? O que no matema $\$ \diamond a$ faria obstáculo a se dizer que Deus estaria ali? A fórmula do fantasma válida para o homem é $\$ \diamond a$, mas ela não é válida para as mulheres. Ao mesmo tempo, a gente pode dizer que Deus é o fantasma da mulher. Qual é, então a incongruência entre $\$ \diamond a$ e Deus?

TCS: A mulher é um S sem barra coordenada a um parceiro que é “A barrado” - $S(\overline{A})$. A barrado não é a , e S não é $\$$. É outra fórmula. Penso que isso só se compreende bem, se entendemos que o homem é, para uma mulher, igual à Deus. Não é um fantasma, ele é real, ele faz a lei que regula o gozo dela.

OM: É de Marte mesmo!

TCS: É exatamente para este fato que eu estou chamando a atenção. Essa formalização lacaniana efetivamente disjunta os sexos. Coloca a mulher do lado do real, em Marte, e o homem do lado do inconsciente. Eu ainda não estou dando as referências bibliográficas porque não as tenho mesmo de cabeça, mas Lacan diz, no *Seminário 23: Le Sinthome*, que o homem faz amor com o seu inconsciente e que a mulher goza com o obstáculo. Se ele dizia no *Seminário 17* que, para a mulher, o Outro é barrado, no 23 ele fez uma metaforização desse Outro barrado indicando que o objeto é, por definição o obstáculo. Lacan não está mais dizendo que a mulher goza reclamando que o pai não dá conta. Não é simplesmente isso. O gozo com o obstáculo implica um apelo a um Outro que seja Deus.

É por isso que os homens têm a percepção de que o que as mulheres reivindicam é sempre excessivo. Nada nem ninguém estão à altura da reivindicação feminina. Clinicamente falando, se

formos fazer justiça a este fenômeno, nós precisamos tomá-lo ao pé da letra. Não podemos, portanto, nos autorizar a dizer frases tais como “o fantasma (\$\diamond a)\$ está para todo ser falante”. É uma injustiça com a diferença sexual. Depois do *Seminário 20*, o fantasma grafado como \$\diamond a\$ não está para todo ser falante. Há uma classe de seres falantes absolutamente enlouquecidos que reivindicam o impossível porque não se contentam com o objeto *a*.

OM: Há um texto seu, que eu não me lembro qual é, onde você fala que o capricho feminino é da ordem da tortura. Penso que a idéia é essa: a de que Deus não é o ~~A~~, mas a referência.

TCS: Entre Deus e ~~A~~ há uma coordenação: entre o obstáculo e a reivindicação do impossível. Esse é um tema que poderemos explorar mais no nosso próximo encontro, no qual eu vou me dedicar mais ao texto de Miller, “Uma partilha sexual”, que está publicado em *Clique*³⁰.

³⁰ Miller, J.-A. (1997-98a). “Uma partilha sexual”. In: *Clique*, n.2. Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano. MG: Instituto de Saúde Mental de Minas Gerais, agosto, 2003, p.12-29.

Uma partilha sexual³¹

Esquema usado por Miller³² (p.21):

Sexo	♂	♀
Ter	(+)	(-)
Estrutura	Completo	incompleto não-todo
Medida	Equilíbrio	excesso
Ser	unidade, identidade, uniformidade	outro, diferença sem identidade
Objeto	Fetiche <i>a</i>	erotomania <i>A</i>
causa do desejo	mais-de-gozo	amor louco
estrutura (II)	Limitado	ilimitado
Psicologia	prudência timidez proteção agressividade homem racional	intrepidez audácia risco mística irracionalidade
	bom senso	idealismo
papéis/casal	o herói	a burguesa
	bússola	a perda
modos-de-gozo	Sintoma	devastação
lugar/tópica	localizado	deslocalizado
	classificável	inclassificável
	finito	infinito
	consistência	inconsistência

³¹ Transcrição feita por Maria Luiza Caldas da aula do dia 30/03/2005.

³² Miller, J.-A. “Uma partilha sexual”. In: Clique, n.2. Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano. MG: Inst. de Saúde Mental de MG, ago/2003, p. 12-29.

Tania Coelho dos Santos: Precisamos entender melhor como Miller interpreta o *sinthoma* na seguinte vertente: “um problema que não tem solução não é um problema”. A repetição dessa frase de Queneau, recolhida do livro de Miller, *Le niveau de Lacan*, que eu comentei muito no ano passado, me levou a fazer uma resenha que está publicada na Revista *Ágora*, na Revista *Lettre Mensuelle* e também no nosso Boletim *a-sephallus*³³. Há problemas que não têm solução e um problema que não tem solução não é um problema.

Desta frase, que parece ocupar uma espécie de pano de fundo do discurso de Miller, eu retiro a consequência de que um *sinthoma* é um problema que não tem solução. Então, ele não é um problema porque é, já, a solução.

Isso enquadra a discussão sobre sintoma em Freud e sintoma/*sinthoma* em Lacan. Qual é o passo de um ao outro? Quando abordamos o sintoma clássico pela via do inconsciente, pela via da relação simbólico-imaginária, ele vai aparecer sempre como um problema. É na vertente do simbólico com o real que Lacan introduz essa variação ortográfica, escrevendo *sinthoma* para indicar que o que era um problema sob a ótica do inconsciente, é uma solução do ponto de vista do real.

Como pano de fundo dessa questão estão as relações entre pulsão de vida e pulsão de morte. Às vezes não se vê isso claramente. No entanto, quando afirmamos que o que parece um problema do ponto de vista do inconsciente, do imaginário, da exigência de decifração, é uma solução, numa outra vertente, é porque o *sinthoma* é um modo de limitar o gozo da pulsão de morte sem que isso passe, necessariamente, pela função de interdição do Nome-do-Pai no complexo edipiano.

Sob a distinção sintoma e *sinthoma* corre a distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte, e ainda uma outra distinção, frequentemente nada explicitada, entre dois modos de conter o gozo pulsional: o modo masculino e o feminino. Implica reconhecer que a sexuação limita o gozo da pulsão de morte, mais além do Édipo. O gozo masculino é o que se dá pela via do Nome-do-Pai, pela via das identificações secundárias, do supereu das interdições, da identificação ao todo - “ao menos um” fora da

³³ In: www.nucleosephora.com

castração, então, “todos submetidos à castração”, todos identificados ao pai morto. O outro modo de regulação do gozo, o modo feminino é o pântano da teorização lacaniana. O modo feminino de regular o gozo é puro desregramento. Essa teoria é complicada.

Há dois supereus: o freudiano e o lacaniano. O supereu freudiano caracteriza-se pelo imperativo de renúncia - todos submetidos à castração. O SE é algo que impõe um limite, uma regra, uma ordem. Ao mesmo tempo em que ele limita o gozo do corpo ao gozo sexual, à partilha dos sexos, ele também limita o gozo no laço social. A identificação regula o laço social. Se todos estão submetidos à castração, a harmonia e a desarmonia vão acontecer dentro da lei. É um jogo com regras e não um jogo anômico.

O supereu lacaniano, por sua vez, caracteriza-se pelo imperativo do gozo. Isso implica dizer que a pulsão de morte também é supereu e não apenas as pulsões sexuais.

Há um laço entre pulsão sexual e supereu. Isso se vê, cristalinamente, em Freud: toda a organização edípica e a castração sexual mostram como o supereu se arranja com a sexualidade e, conseqüentemente, com o sintoma. O sintoma é aí o pequeno desarranjo no campo da identificação, da ordem, da lei. É o problema para o qual estamos sempre buscando a solução e sempre sonhando que ela passaria por eliminar o problema e adequar completamente o sujeito às regras do jogo. É um sonho impossível como Freud o demonstra, mas é o sonho que se persegue em análise.

Do outro lado, o supereu imperativo do gozo não se distingue da pulsão de morte. Como, então, poderia haver barreira ao gozo, à pulsão de morte, nesta vertente? Como é possível pensar a regulação pela própria via do desregramento?

Para mim, isso parece um pântano tenebroso para o qual eu ainda não vi lacaniano algum, tampouco Miller, oferecer uma resolução satisfatória. No entanto, fala-se disso com uma tranquilidade que me deixa perplexa. Trata-se de um problema de difícil solução: como se pode tratar o desregramento como sendo, ele próprio, um modo de regulação?

No fundo, toda a teoria sobre o *sinthoma* é isso. É evidente que não se trata de uma teoria fácil, mas ela também não é uma teoria concluída. Nós estamos nos apropriando de alguma coisa que deveria ter uma tarja vermelha na caixa, uma tarja de advertência: trata-se de alguma coisa inacabada, não concluída, profundamente problemática e, talvez, não valha a pena tomar isso como um problema resolvido. Embora possamos nos apropriar das fórmulas e navegar nelas com uma certa tranquilidade, não me parece que esse problema já tenha sido resolvido.

Na vez passada, nós examinamos, da maneira mais exaustiva possível, a diferença entre a lógica do todo e a do não todo. Mostrei que essas lógicas tratam das formas da sexuação masculina e feminina e, portanto, representavam um avanço um problema. Dado que não há relação sexual, dado que entre o simbólico e o real, o imaginário é uma suplência sempre precária, dado que as relações entre simbólico e real são impossíveis, como homens e mulheres fazem suplência à relação sexual que não há?

O que chamamos de relação sexual? As relações entre o simbólico e o real, entre os significantes, isto é, a linguagem e os corpos, a materialidade dos corpos.

Sabemos que não há relação sexual porque não há acordo entre significante e significado. Isso pode ser verificado na experiência da análise: as relações sociais são altamente conflituosas e atravessadas pelo mal entendido. Não há acordo entre significante e significado, logo não há acordo entre as palavras e as coisas, o que significa que o mundo dos nossos objetos é instável. Dado que há atividade significante, ela desestabiliza permanentemente as coisas que tomamos por concretas, úteis, bem funcionantes. O desfuncionamento da linguagem é uma experiência que fazemos quotidianamente e tivemos a oportunidade de fazê-lo várias vezes ao longo do nosso seminário. A relação da linguagem com as coisas é uma relação problemática. O emblema desse problema é o famoso “não foi isso que eu quis dizer”.

Não há acordo entre significante e significado, não há adequação entre as palavras e as coisas, não há proporcionalidade entre o universo da linguagem e o campo dos efeitos que a linguagem desencadeia. Eles são completamente desproporcionais. Mesmo o

código lingüístico, com a infinita riqueza das palavras, é desproporcional aos efeitos que produz.

Aos efeitos do significante no real nós chamamos gozo. E por que são efeitos de gozo? Porque justamente não são efeitos de adequação, utilidade, funcionamento, regulação, harmonia e organização. São efeitos que, em princípio, têm uma afinidade de estrutura com a confusão, a “desregulação”, o excesso. As relações entre o simbólico e o real têm como efeito isso que chamamos de gozo sem barra – G. Na semana passada eu falei num gozo com barra e noutro, sem barra - um G barrado e um G sem barra. Estou falando do G sem barra, “o” gozo.

Como as relações entre o simbólico e o real são desproporcionais, homens e mulheres têm que fazer suplência a essa relação que não há. O modo de suplência masculino é o sintoma, o fantasma, o sintoma sem *th*, o sintoma que se regula pela identificação coletivizante, que faculta e promove o laço social, regulando as suas “desregulações”. Há também o modo feminino de fazer suplência à relação sexual que não há. Nessa teorização, eu recomendo colocar uma tarja vermelha.

Para compreender essa teorização, nós teremos que acreditar que a “desregulação” pode ser ela própria uma maneira de fazer regulação. Acredite se quiser: a “desregulação” pode ser, ela própria, uma regulação.

Lúcia Helena: A “desregulação” é “des” em função da regulação?

TCS: Não. Essa “desregulação” é axiomática. Partimos do axioma de que há três registros - real, imaginário e simbólico – e afirmamos que entre o simbólico e o real não há relação. Isso não se resolve no nível da oposição, mas no nível do que está no plano do conceito. Partindo dos axiomas já se pode prever que as relações entre o simbólico e o real não são de adequação, proporcionalidade, etc.

Lacan, no *Seminário 20*, define o corpo como substância gozante, a ponto de podermos escutar o nome do seminário *Encore* - usualmente traduzido por *Mais, ainda* - como *Un corps*, um corpo. Temos, então, o *Um* do significante, temos o *Um* corpo. Temos também o *Um* do imaginário. O estádio do espelho fala da unidade do *Um* - não pela via do significante nem pela do corpo, mas pela via da imagem.

O corpo aparece, então, como lugar de uma “desregulação” pelo simbólico. O plano do corpo na psicanálise não é o organismo biológico. O organismo biológico, como a própria palavra já diz, é organizado pelas funções vitais, é orientado por elas. É dotado de instintos com os quais aborda o seu meio. A regra do jogo, nós já a conhecemos: é sobreviver. E sobreviver é completamente diferente de gozar. O corpo desarranjado pela linguagem, pelo significativo, é animado pela vontade de gozo que, geralmente, se demonstra pouco afeita às regras do jogo da sobrevivência.

Esse corpo não pode ser confundido, de modo algum, com o organismo biológico. E é nisso que, a teorização freudo-lacaniana é completamente diferente da teorização da IPA, da de Laplanche e seus seguidores, etc. A leitura dos autores da IPA e dos outros é inconciliável com a de Freud e de Lacan porque os primeiros acreditam piamente no organismo biológico, assim como toda a psicologia cognitiva. Se a psicologia cognitiva não dialoga com a psicanálise não é por ser baseada em técnicas de aprendizagem e treinamento, porque em muito do que fazemos na clínica lacaniana recorremos a esse tipo de coisa. Portanto, não é aí que está a diferença. A diferença está essencialmente no fato de que as terapias comportamentais cognitivas acreditam que estão tratando um corpo biológico na sua vontade de adequação ao mundo externo. Elas não contam com o gozo. Não tomam o corpo enquanto gozo como a psicanálise o faz. A psicanálise não conta, de modo algum, com a boa vontade do ser vivo em se adaptar ao que quer que seja. Ela parte da má vontade fundamental, consequência de que o simbólico, a linguagem, introduz no corpo um desarranjo, uma “desregulação”. Essa “desregulação”, introduzida pelo simbólico no corpo, produz como efeito uma vontade de gozo. É o modo como Lacan traduz a pulsão de morte em Freud com todas as suas metáforas.

As metáforas freudianas são as que falam de que, no início, os organismos eram todos unicelulares e se reproduziam por cissiparidade. Não havia nenhuma relação entre reprodução e morte. A reprodução fazia com que um ser vivo continuasse a viver sob a nova forma do organismo gerado por divisão. Contudo, o mundo se complexificou, os aminoácidos se juntaram em organismos pluricelulares e, a partir daí, começou a desgraça e a decadência porque a reprodução dos seres pluricelulares não se faz por divisão pura e simples. Ela é sexuada e engendra,

necessariamente, seres diferentes. Esses seres diferentes estarão, para sempre, carentes da sua outra metade. Assim começou a saga da diferença entre os sexos, segundo Freud. Isso está bem explicado no “Além do Princípio do Prazer”, de modo que esta pequena história é apenas uma breve recordação.

Do aparecimento da divisão sexuada, da reprodução por meio da diferença sexual, Freud deduz a pulsão de morte como um desejo de retorno ao unicelular. A partir daí, os seres sexuados são governados pela vontade de reproduzir o Um perdido.

Lacan, por sua vez, traduz essa metáfora em outros termos. O nascimento da sexualidade, isto é, o que faz o ser se tornar pluricelular, é consequência de que o significante se in-corpora. O significante sexua, divide, pluraliza. Lacan faz uma passagem de célula para significante = célula sexuada. O pluricelular é o significante. O significante pluraliza os sentidos, pluraliza as significações, conseqüentemente, fragmenta e divide.

A partir daí, podemos tomar o seguinte caminho: se a pulsão de morte em Freud é uma vontade de retorno ao inanimado, ao unicelular originário, a pulsão de morte em Lacan, como definida no *Seminário 7*, é uma vontade de destruição direta e de recomeço com novos custos, ou seja, ela é interior à lógica do próprio significante. Isso implica em dizer que o significante tem com o real uma relação que é de vontade de destruição direta. Ele é, por definição, pluralizador, divisor, multiplicador, produtor de séries pluricelulares. O que o significante visa, essencialmente, é recomeçar com novos custos. O significante não retorna a coisa nenhuma. É uma ilusão achar que há alguma relação nesse ponto entre a pulsão de morte freudiana e a lacaniana. Em Lacan, a pulsão de morte é a consequência da linguagem, não é nenhuma vocação natural do ser vivo. Isto significa que só no ser humano encontraríamos esse *software* cujo princípio é só produzir vírus. O que este *software* sabe fazer é inocular a máquina com coisas que fazem a máquina “desfuncionar” ou funcionar para outra coisa, servir para outro fim.

Essencialmente, o significante perverte a máquina biológica, fazendo-a funcionar a serviço de outros fins. O nome disso é gozo.

Salvador Ávila Filho: Pode-se dizer que ele busca a queda da homeostase?

TCS: Essencialmente, ele é anti homeostático. Se partirmos do princípio de que o corpo vivo tende à homeostase, a função do significante é perturbá-la e essa é uma boa maneira de entrar no assunto porque nós vamos ter que trabalhar, então, com uma tradução dessa conceituação sobre as relações do significante com o real. Nós partimos da idéia de que o significante desregula o real e vamos tomar essa conceituação na sua articulação com a comparação imaginária do corpo. Ou seja, Lacan parte do princípio de que há uma tradução no plano imaginário dessa existência traumática do significante na sua relação com o corpo vivo produzindo um corpo de gozo.

Vocês entendem o que eu quero dizer com a palavra *tradução*? É que o significante que atinge o corpo está num registro, mas a diferença sexual articula o corpo com outro registro. No plano do corpo, a diferença sexual traduziria imaginariamente o traumatismo das relações entre linguagem e corpo vivo. O que se experimenta originariamente é o traumatismo da linguagem, mas desse traumatismo não temos nenhum registro.

Querem buscar uma equivalência disso em Freud? Vamos ao texto “Inibição, Sintoma e Angústia”, onde ele discute com Rank se é possível haver traumatismo do nascimento. Embora o nascimento coincida com uma inundação de excitação exógena, do ponto de vista psíquico, a clínica psicanalítica não recupera nenhum traumatismo do nascimento, salvo na fantasia. O traumatismo do nascimento é, em si, irrepresentável. Para que ele seja traduzido em representação, necessariamente, precisaremos do traumatismo do corpo sexuado.

Freud não nega que haja um traumatismo originário conseqüente da linguagem, o que ele nega é que haja tradução psíquica disso. O traumatismo originário para Freud não tem representação psíquica, a rigor seria pura pulsão de morte. Se há tradução psíquica, é por meio do fantasma sexual. É a diferença sexual que provoca o fantasma da ameaça de castração.

Ora, só pode haver ameaça de castração em quem tem o que perder. Se a diferença sexual é traumática, ela não é traumática do mesmo modo para os dois sexos. De saída, se acreditamos que o traumatismo do nascimento, ou o traumatismo do significante no real, se traduz psiquicamente pela castração

sexual, temos que admitir, necessariamente, que isso não se dá da mesma maneira em homens e mulheres. Ter ou não ter um pênis faz toda a diferença no modo como o traumatismo vai ser transformado em funcionamento psíquico. De modo que esse lacanismo que diz que *todo ser é falante*, que o ser falante se sexua pela vertente masculina ou pela feminina e que isso nada tem a ver com o corpo, é um lacanismo absolutamente alienado do mais essencial da conceituação freudo-lacaniana.

A máquina da linguagem passa por uma diferença que é corporal. O corpo masculino é diferente do feminino, portanto, os seres falantes do sexo feminino não são iguais aos seres falantes do sexo masculino. E mesmo que a sociedade continue avançando e produzindo mistos, isto é, os homossexuais, ainda assim eles têm que se haver com o fato difícil que é ter um corpo masculino ou um corpo feminino. Um ou outro corpo já os determina de modo distinto em relação ao complexo de castração.

O lacanismo dos anos oitenta tem frases do tipo: para todo homem ou mulher o traumático advém da incidência do simbólico no corpo que produz seres falantes segundo uma representação (que deve ser delirante): eu sou homem ou eu sou mulher. Isso não funciona.

A função da aula é mostrar a relação do “todo” e do “não todo” com a diferença sexual. Não é possível haver clínica psicanalítica sem diferença sexual. Se quisermos pensar os sintomas derivados do fato de que o homem, a despeito de ter um corpo masculino, faz uma identificação feminina ou vice versa, isso é outra questão. Primeiramente, há a diferença dos corpos, a sexuação. A partir daí, podemos pensar as derivações dos sintomas. Originalmente, de saída, as relações do simbólico com o real, passam por uma maquineta, essa maquineta não é complexo edipiano, é o complexo de castração.

A incidência da linguagem, conforme o sexo, implica que partamos de uma estrutura deduzida do “haver” que marca uma diferença entre o que “há e o que não há”. Portanto se o *Encore* é *Un corps* - que também equivoca com *En corps* -, o significante se incorpora de modo distinto conforme a diferença entre os sexos.

Do lado do homem há um órgão - um pênis - que propicia uma equivalência com o *phallus*. Vemos, de saída, portanto, que há uma relação de afinidade entre o significante e o sexo

masculino. O corpo masculino é um corpo próprio para incorporar o significante e localizá-lo como equivalente ao pênis, ao falo. O que Freud pensou como a equivalência simbólica, a cadeia simbólica, depende estruturalmente da presença desse traço no corpo que tem uma afinidade de estrutura com a estrutura do significante.

Ao pensarmos em *Un corps* ou em *En corps* partimos do princípio de que esta incorporação tem um ponto de localização no corpo. Quando pensamos, então, que a imagem no espelho proporciona uma experiência de unidade corporal, estamos também na mesma equivalência simbólica: significante ∴ pênis/phallus ou ideal do eu, ou seja, aquele “ao menos um” fora da castração, isto é, aquele que tem relação com a exceção. O corpo remete ao phallus, significante do ideal do eu, da identificação à exceção, ou ao menos um fora da castração do qual esse sujeito pode ser o portador do significante da exceção. É uma estrutura dependente do ter ou não ter.

Significante ∴ Pênis/Phallus ∴ Ideal do eu ∴ “ao menos um”

Daniel Santos de Barros: Mas isso só acontece porque existe o contraponto de quem não tem.

TCS: Claro. Trata-se de uma estrutura dependente: ter ou não ter. Há um atravessamento, isto é, o significante se incorpora naquela articulação ou dentro da lógica que é a do todo.

Eu só estou introduzindo hoje, na lógica do todo, a sua relação com o órgão corporal. A lógica do todo não é uma lógica perdida no tempo e no espaço ou uma lógica que se aplica não sabemos como. Ela depende fundamentalmente da diferença sexual, o que significa dizer que é a lógica do todo que atravessa toda a obra freudiana até os artigos chamados “Sexualidade Feminina” e de “Feminilidade” – respectivamente, publicados em 1925 e 1931. Foi só em 1925 que Freud começou a suspeitar de que tudo o que ele pensou sobre o modo como um sujeito se constitui, desde a castração sexual até o complexo edipiano, só dava conta da posição sexuada masculina e que ele havia generalizado a teoria para os dois sexos. Foi quando ele começou a perceber que os sujeitos do sexo feminino não cantam a música pela mesma pauta.

DSB: Ele teve que esperar sua própria mãe morrer.

TCS: As anedotas são múltiplas. Lacan diria que foi por causa da cunhada. A história da vida de Freud é cheia de anedotas... Outra é dizerem que ele só escreveu “A Interpretação dos Sonhos” aos 44 anos porque ficou impotente, ou seja, ele só teria virado escritor após desistir da vida sexual. São muitas anedotas.

Nós nos acostumamos a pensar a coordenação da imagem unificada com o significante simbólico. Quero chamar a atenção para o fato de que isso funciona muito bem, desde que tomemos como ponto de apoio o traço no corpo que promove a unidade corporal. Portanto, a idéia de imagem feminina no corpo como unidade imaginária no espelho, eu suspeito que não seja muito apropriado falar assim. O famoso narcisismo das mulheres é de outra cepa. Penso que, quando uma mulher está diante do espelho, ela só vê o defeito. Ela é sempre governada pelo “pequeno defeito”. Ela vai achar, no espelho, o ponto de falta e não a unidade imaginária, causa daquela experiência de satisfação que Lacan explora tanto no texto “O estádio do espelho”.

Por meio desta teorização, vemos melhor a relação entre o ideal do eu e o eu ideal. Na medida em que o sujeito porte um traço no corpo que remete ao ideal do eu, é possível que ele experimente ser o eu ideal no espelho.

No *Seminário 10*, Lacan diz que a castração à qual a psicanálise se refere não é a castração da veterinária porque, até onde se sabe, ela não se efetua, é uma ameaça. Ele parte, então, para falar da circuncisão e pergunta: não é interessante que a sexualização masculina se produz, se promove tão melhor justamente onde essa ameaça se cumpre por um pequeno gesto simbólico que é a circuncisão? Lacan faz uma relação entre a sexualização masculina, a circuncisão e a ameaça de castração. Efetivamente, o que sexualiza é a ameaça de castração. Isso é bem freudiano. Freud diz que as mulheres são um problema, elas não têm superego porque não sofrem a ameaça de castração, não são suscetíveis da ameaça.

SAF: E aquele ritual mulçumano do corte do órgão sexual feminino? O que simboliza?

TCS: Só pode ser a suposição de que o clitóris é um pequeno pênis e que a excisão desse órgão visa produzir um “não há” mais real do que o rei. É como se o clitóris fosse uma espécie de

pequeno órgão masculino e eles quisessem fazer mulheres de verdade, com risco zero. Certamente é uma prática homóloga à da circuncisão, que também visa fazer homens de verdade. Sem hesitação. É preciso que eles não duvidem da realidade da castração.

LH: A ameaça de perda de amor para a mulher não é uma suplência da ameaça de castração para o homem.

TCS: Você tem razão, mas é preciso mudar de lógica. Quando começamos a fazer equivalências entre uma coisa e outra não mudamos o registro a partir do qual pensamos essa equivalência. Você tem razão se disséssemos que todo aquele quadro do início é montado numa correspondência, mas trata-se de uma correspondência que se funda numa não correspondência. Há uma distinção de lógicas. Só a partir dessa distinção se pode fazer os pares de opostos. No entanto, eles são regulados por princípios distintos. Por exemplo: *\$* barrado e *a* são elementos distintos. Eles formam um par de opostos, mas funcionam dentro da mesma lógica que eu vou te mostrar agora.

Partamos da diferença entre o homem, que representa o completo, e a mulher, o incompleto. Para o homem o objeto causa de desejo é o objeto fetiche. Por quê? Porque ele não pode suportar abordar o incompleto diretamente, vez que isso significa, simplesmente, desencadear a ameaça de castração. Em princípio, o corpo da mulher é insuportável para o homem, de modo que, na mulher, ele só vê o objeto pequeno *a*, o pequeno detalhe causa do seu desejo que, na teoria freudiana, é fetiche porque, justamente, vem atenuar o ponto de incompletude. Isso significa que, em Eva, Adão só via a folha de parreira. Ele era apaixonado pela folha de parreira e é com a folha de parreira que ele faz amor. Sem isso a coisa não vai.

Do lado feminino, temos a erotomania, mas como a gente ainda não chegou lá, eu vou deixar isso um pouco de lado.

Da vez passada, eu escrevi com um *G* barrado a abordagem do corpo, do gozo, do lado masculino. Por que o gozo é barrado? Por que ele é limitado do lado masculino? Porque o homem só pode abordar o gozo pela via do objeto *a*. Explicando melhor: trata-se de um sujeito que se representa dividido (*\$*) pelo significante entre ideal do eu (que ele não é) e eu ideal (que ele aspira ser pela via da identificação ao ideal do eu). É um eu dividido, um eu a quem falta algo - entre o eu ideal e o ideal do eu falta algo. Esse algo

que falta é abordado pela via do objeto pequeno $a - \$ \diamond a$. O sujeito aqui é desejo de a .

A fórmula do fantasma é o que limita o gozo masculino. Quando usamos o termo “fantasma”, já estamos nos referindo a um gozo limitado, um gozo que não é excesso, que não é pura “desregulação”, um gozo que conhece a quem se endereça. E aquilo ao que ele se endereça, o que ele visa, o que busca é limitado. Não é nada insensato ou absurdo, não é sem norma, sem regra, não é qualquer coisa. Na medida em que o gozo masculino é regulado pelo objeto a , o máximo que pode acontecer é que o sujeito vai encontrar esse objeto em diferentes mulheres. O máximo que pode acontecer é que ele seja obrigado a perseguir esse objeto em suportes diferentes.

Eu coloquei no quadro todos os termos a partir dos quais vamos examinar as diferenças entre a sexualização masculina e feminina. Primeiramente, daremos ênfase à masculina para, depois, podermos discutir o que se passa do lado da mulher.

No plano do *ter*, já vimos que ele se distingue entre o que tem e o que não tem, entre o completo e o incompleto. Quanto à estrutura, ao modo de organização dos seres, o homem tende ao equilíbrio, à homeostase, como disse antes Salvador. A homeostase do vivo encontra no campo do significante um modo de se ancorar. Por incrível que pareça, socialmente, são os homens que promovem a temperança, a organização, a medida, a lei, a ordem. Eles estão do lado da homeostase.

No plano da medida, estão na unidade e aqui aparece a questão da unidade corporal. Estou salientando esse ponto porque ele está oculto na obra de Lacan. Trata-se da relação entre a unidade corporal, a imagem no espelho unificada, e o atributo fálico, a posse do órgão. Do lado masculino é isso que promove a identidade. Só os homens podem ser iguais. Aliás, é isso que está na Declaração Universal dos Direitos do Homem: todo homem nasce livre e igual. Ninguém disse que a mulher está incluída aí de alguma maneira.

No plano do *ser*, eles tendem à uniformidade. Os homens são mais uniformes, são mais parecidos uns com os outros. Eles se regulam por um significante que os identifica e lhes permite fazer grupo. Para mim, “grupo de mulheres” é sempre alguma coisa

enigmática. Há alguns, mas até agora eu não entendi qual a regra que os forma. A rigor, grupo depende de ideal do eu.

Ondina Machado: Temos o grupo das Mães da Praça de Maio, as mães das vítimas da violência...

TCS: Nesses casos não é um ideal que as aglutina, mas uma perda. Elas teriam uma perda em comum?

OM: Sim, mas estão dentro da lógica fálica. Penso que teríamos que transpor para a lógica fálica...

TCS: Eu acho que não. Penso que a gente precisaria do seguinte axioma referente à sexuação feminina: a mulher só encontra sua unidade a partir do significante fálico no corpo do homem. Quem faz a unidade da mulher é o homem, por isso a perda do homem ou do filho pode precipitar um efeito de agrupamento. É por essa razão que eu insisto que, para tratar de todas essas coisas referentes à mulher, a gente precisa passar por dentro da outra lógica para, eventualmente, voltar à lógica masculina. A gente não consegue tratar as coisas femininas diretamente pela lógica masculina. É preciso pensar como isso funciona do lado feminino para, então, voltar ao lado fálico e pensar como isso se organiza.

OM: Então, é pela via da falta...

TCS: Não, da perda do que faz a sua unidade.

OM: É pela via da perda do que faz a sua unidade que a gente pode ver como isso é transposto para a lógica fálica e permite fazer um grupo. Um grupo que é pontual.

TCS: Faz grupo, mas eu não sei se estaríamos fazendo uma transposição para a lógica fálica ou se estaríamos pensando o grupo como a consequência de que se perdeu aquilo que fazia a unidade. Acho que mulher faz par e não grupo.

Seguindo o nosso quadro, no plano do objeto, temos o fetiche, o objeto a, objeto causa do desejo, que se vincula a uma modalidade de gozo pela via do mais de gozar. Trata-se da metonímia do gozo, que eu exemplifiquei dizendo que o objeto a pode ser encontrado em diferentes mulheres. Portanto, o gozo metonímico é uma característica do masculino e não do feminino.

No plano da estrutura do gozo, aparece o aspecto de ser limitado, o que redundaria numa psicologia em que os traços masculinos por

excelência são: a prudência, a timidez, a agressividade, a vocação para a proteção, para racionalidade e até um certo idealismo. Eu diria que o idealismo é bem o ponto onde o homem demonstra que está de tal modo localizado pelo significativo que a relação dele com o real é precária. Parece que o idealista é o irracional, mas o idealismo é o máximo de regulação pelo equilíbrio e pela homeostase. O idealismo é um excesso de simbólico, um excesso de significantes, é um excesso pelo campo do que é da ordem do equilíbrio, da regulação e da homeostase. O idealismo não é louco, é bem pensante, tem razão, é bem fundado. É fundado na razão.

OM: O sintoma obsessivo é bem isso: aquela coisa bem egossintônica, diante da qual o sujeito tem todos os motivos para tê-lo.

TCS: É o sintoma lógico.

Ao idealismo se vincula o heroísmo. O modo de relação do homem com o excesso se dá pela linha do objeto *a*. É o pequeno excesso, é a mulher, causa do gozo e, geralmente, causa também dos seus aborrecimentos. Não há um que não se queixe dos caprichos femininos, da insatisfação, da impossibilidade de contentar esse pequeno *a*.

O outro modo de relação do excesso masculino é pelo heroísmo. O heroísmo é uma consequência inevitável da lógica do todo. Quando todos estão submetidos à castração, quando ao menos um está fora da castração, há uma tentação permanente nesse conjunto de passar ao gozo pela via da transgressão. Trata-se, um pouco, de fazer semblante de "ao menos um" fora da castração. É o máximo de tentação desorganizadora mas que, geralmente, visa produzir uma nova ordem. O herói e o idealista têm ambos essa tentação em comum: a de levar o simbólico mais longe ainda.

Na medida em que o sintoma é finito, ele é o modo localizado de sofrer, mas também de se satisfazer e seria definidor do modo masculino de funcionar. O que é interessante de se observar quanto à lógica masculina é que, embora eu esteja descrevendo o homem na sua relação com o sexo masculino - o que nos proporciona, inclusive, toda uma psicologia, toda uma estrutura, todo um modo de pensar a regulação que seria própria ao modo masculino de existir, de gozar, de funcionar -, temos que compreender que a modernidade freudiana, com o advento da

ciência, com o primeiro capitalismo, que era extremamente ordenador e organizador, impôs a norma fálica à sociedade como modo generalizado de funcionamento. Daí Freud poder falar da generalidade do complexo edipiano para todos os sujeitos. Trata-se nada menos do que da lógica do que é limitado.

Freud parte do que serve para todo mundo porque viveu numa sociedade, num tempo onde realmente o Estado, como ficção de regulação coletiva, fazia efetivamente as vezes do Nome-do-Pai, do ao menos um fora da castração. A idéia de Nação, de Estado, de Todo limitado pela exceção, funcionava porque, efetivamente, o Estado agia como tal. A vocação do Estado era a de se fazer um estado forte. O modo de organização do primeiro capitalismo supunha que esse regime era hegemônico sobre todas as outras modalidades de gozo possíveis. Daí Freud poder pensar tranquilamente a equivalência entre Deus, Estado, Nome-do-Pai, pai de família... Em todos os registros encontrávamos o mesmo princípio ordenador na medida em que essa organização sexual valia para toda a sociedade.

Freud podia se dar ao luxo de dizer que as mulheres não têm supereu, que não são estáveis, mas dissimuladas, caprichosas, forças anti-civilizatórias, regidas pelo princípio do *primum vivere*. Podia dizer que elas querem viver sem se preocuparem em preservar a civilização... Esses ditos cabiam num tempo em que ele estava bastante seguro de que tudo isso que se refere ao lado masculino predominava sobre qualquer outro modo de existir. E isto é a modernidade. No meu livro³⁴, eu me dou ao trabalho de expor mais ordenadamente os princípios para esse debate sobre o moderno e o contemporâneo, por isso não vou falar disso mais profundamente. Eu estou apenas recordando a vocês alguns pontos de referencia para que nós não percamos de vista que isso tem uma relação com a cultura. Modernidade e lógica masculina são absolutamente equivalentes.

O contemporâneo, por sua vez, se caracteriza pelo que nós vivemos na cidade do Rio de Janeiro com a atual intervenção do Ministério da Saúde na Prefeitura, ou seja, poderes corruptos, frágeis, incapazes, que não dão conta, conflituosos e permanentemente precários. O que assistimos hoje em relação ao

³⁴ Coelho dos Santos, T. (2001) *Quem precisa de análise hoje? – O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. RJ: Bertrand Brasil, 336p.

poder público é o declínio generalizado da metáfora do Estado forte, do Estado em posição do “ao menos um” fora da castração. Hoje o Estado não é o “ao menos um” fora da castração. Ele é um entre outros e a sociedade, na verdade, discute com o Estado na medida em que ele está permanentemente sendo acusado de vilipendiar os cidadãos e de não devolver, em serviços públicos, aquilo que arrecada sob a forma de impostos, fazendo uso do dinheiro para outros fins.

Esta é a situação em que estamos vivendo: ocupação irregular das encostas, crescimento das favelas, transporte alternativo, que nada mais é do que transporte desregulamentado – é uma desregulamentação generalizada que tenta, a todo custo, incluir numa certa ordem o que é pura e simplesmente ausência do estado de direito. Essa situação é absurda no Brasil, mas ela também é encontrada em outros lugares do mundo mais ou menos da mesma forma. O Estado declina.

Outro tema, já bastante surrado, é o do declínio da função paterna. Depois dos movimentos de maio de 1968, com a emancipação das mulheres, a queda do tabu da virgindade, a chegada das pílulas anticoncepcionais, a liberação da sexualidade trouxe junto o declínio da autoridade entre as gerações e o declínio da diferença sexual. O declínio da diferença sexual é, mais precisamente, o declínio da hegemonia da lógica do todo sobre a lógica do não todo.

Não estou dizendo que a diferença sexual tenha se apagado porque é impossível apagá-la – ela está escrita no corpo. Existe na tradição uma longa experiência no sentido de ordenar o simbólico pela via da diferença sexual com o privilégio da organização fálica sobre as outras organizações sexuais possíveis. O que declina, efetivamente, é a dominância do simbólico que se expressa, freqüentemente, na ausência do pai de família. A quase inexistência desse lugar e dessa função é uma coisa generalizada nas classes populares.

Acompanho o trabalho de Rachel Amin junto à Vara da Infância e da Adolescência, na Comarca de Teresópolis. Por meio deste trabalho, enfrentamos cotidianamente essa coisa chamada ausência da figura paterna, seja na forma do que já encontramos nas favelas cariocas – uma mesma mulher com oito filhos de oito homens diferentes, monstruosidade que o *Fantástico* se diverte em exibir – seja sob a forma de famílias onde, há filhos de apenas um ou dois homens, mas nenhum deles está presente.

É o que eu também vejo, por exemplo, no Projeto que Kátia Danenberg tem em Jacarepaguá. De vinte e oito meninos entrevistados, só três conheciam o pai. Trata-se de meninos de comunidades que não são tão carentes assim. Se eu uso o termo comunidade, vocês já percebem que não se trata de um bairro, mas de ocupações irregulares. Porém, são meninos que até freqüentam a Escola. No entanto, de vinte e oito crianças que passaram por um processo de profissionalização para serem restauradores e trabalharem com antiquários, somente três conheciam o pai. Pai morando na mesma casa, então, é uma coisa bastante rara.

Isso dá uma dimensão de que o que Freud articulou sobre a centralidade do complexo de Édipo como aquilo que orienta a sexualidade vai de mal a pior, ou seja, a castração sexual, a diferença sexual no sentido da dominância do modelo masculino sobre a organização não fálica do gozo declinam consideravelmente. A ausência do pai de família é um princípio da não dominância do gozo fálico sobre o gozo não todo.

Se pensarmos em outros aspectos da cultura que caminham junto com isso - a liberação da sexualidade, o fato de que um número enorme de mulheres se emancipou completamente da dependência em relação ao homem -, podemos advogar para o contemporâneo não apenas o declínio da organização fálica, mas também a ascensão da lógica do não todo enquanto o que vai presidir não só a organização da sexualidade como também o laço social.

É nesse terreno que temos que passar do sintoma, tal como Freud o pensou – isto é, diferença sexual organizada pelo complexo edipiano, fora disso era pulsão de morte, pura desregramento – para um universo onde não se conta mais com o sintoma para barrar a pulsão de morte. O que, então, regula o universo dominado pela desregulação?

Agora vamos ver que, do lado feminino, o incompleto da ausência de pênis tem como consequência que o princípio do gozo é o excesso. A não unidade e a não identidade colocam o feminino do lado do que é “sempre outro”, “sempre diferente”. Para entender esse contraste entre o outro diferente X a comunidade e a identidade, eu lembro a exposição sobre o conjunto finito e o universo infinito.

Do lado masculino, podemos pensar o conjunto como uma caixa. O que temos dentro da caixa é limitado e, um a um, o conteúdo da caixa pode ser examinado para que se verifique do que ele é feito. São quantos brancos e quantos pretos? O que tem dentro? Posso dizer: a maioria dos homens é preta, mas há alguns brancos e outros, moreninhos. Sendo limitado, o conjunto me permite essa avaliação. Há unidade e, portanto, há identidade num todo que é limitado.

No lado feminino, é como se estivéssemos do lado de uma série cuja regra de formação não conhecemos. Cada elemento é sempre outro, diferente do anterior.

DSB: É uma dízima periódica.

TCS: Mas, mesmo uma dízima periódica tem uma regra de formação, não tem?

DSB: Mas você não tem repetição.

TCS: Você não tem repetição, mas tem a regra. Portanto, é possível saber como o próximo elemento será formado. Imagine uma série em que você tivesse: branco, um, zebra, amarelo, laranja, feijão, bolsa...

SAF: As classes se misturaram.

TCS: Exatamente. Uma lógica onde não se consegue ordenar segundo uma classe, onde se conjuga, o tempo todo, coisas completamente incompatíveis, onde tudo é pura diferença. Do lado feminino, à uniformidade corresponde um “sem identidade”. É por isso que estou acentuando o problema da ausência da regra de formação. Uma coisa é dizer que temos um universo de objetos diferentes. Diferença não quer dizer inclassificabilidade. Posso ter coisas diferentes umas das outras, totalmente distintas a ponto de eu poder dizer que laranja não é banana, mas classificáveis. Se no meu universo ou na minha série eu só tenho frutas, eu tenho um princípio de classificação. Se na minha ordem numérica eu tenho a progressão aritmética ou geométrica, eu tenho uma regra de formação. Cada número que sair vai ser sempre diferente do anterior, nunca vai sair a mesma coisa, mas a lei é conhecida.

No lado feminino, o “sem identidade” quer dizer “sem lei”. Ora, onde não há lei, não há inconsciente. Há o complexo edipiano do lado masculino, mas ele não está presente do lado feminino. O

complexo edipiano faz uma regra de formação. Mesmo que se diga que o Édipo feminino é muito diferente do Édipo masculino porque só há um objeto - a mãe -, e então o menino se identifica com o pai e deseja a mãe, e a menina deseja a mãe e nunca se identifica com o pai. O máximo que ela consegue é passar a desejar que o pai lhe dê aquilo que lhe permitiria se tornar um homem e o máximo a que ela se permitiria seria abrir mão desse desejo impossível para desejar um filho. Isso daria uma regra de formação: mulheres são aquelas que, inicialmente, desejam a mãe, depois desejam receber do pai o pênis que a mãe não lhe deu e, finalmente, abrem mão desse desejo absurdo e passam a desejar um filho no lugar do pênis que não têm. Está dada a regra de formação. Se tomarmos a via da maternidade, encontraremos na mulher um Édipo que não é simétrico ao do homem.

Freud inicialmente pensava numa simetria, pensava que os meninos nasceram para as meninas e vice-versa. Foi uma ilusão originária que não deu certo. Depois ele afirmou a dissimetria. No entanto, disse que, ainda assim, há uma organização inconsciente que conduz a mulher a responder o que é ser uma mulher pela via da maternidade.

A lógica do não todo é também um “para além” da maternidade. Ou seja, essa lógica restitui todo o peso do enigma freudiano “o que quer uma mulher”, todo o peso do chamado “continente negro” da feminilidade.

A mulher é sem identidade. Quanto ao objeto do desejo, dizer isso significa dizer que, se no homem esse objeto é limitado, na mulher, um ser sem identidade, ele é erotomaniaco. A erotomania feminina é o Outro do objeto fetichista. Significa que o modo de amar é louco, que o gozo é ilimitado e, não sei se vão concordar, mas os traços femininos que corresponderiam aos traços masculinos, seriam: a mulher é intrépida, afronta o perigo, é mística, se arrisca, é completamente irracional e, por isso, ela tem “bom senso”.

Onde é que o homem não tem bom senso? É na medida em que ele é idealista. Do ponto de vista de Lacan, só há bom senso do lado do real. Só pode ter bom senso quem sabe onde está o que não funciona. Não é de bom senso pensar que é possível harmonizar o simbólico pela via do real.

Do lado feminino, temos a intrepitude, o misticismo, o risco, a irracionalidade e o bom senso do real. Isso dá numa idéia de que as figuras femininas, por excelência, são inteiramente contraditórias. De um lado, a burguesa e, de outro, a desgarrada. Os dois extremos concordam igualmente com a posição feminina.

No entanto, eu penso que o mais essencial desse quadro é a bússola. Nisso as pessoas não prestam atenção. O Campo Freudiano tem um desprezo por essa formulação de Lacan que precisa o ponto de ordenação dessa bagunça: a mulher só encontra a sua unidade por meio do significante que ela localiza no corpo do homem³⁵. Isso significa que o homem funciona para a mulher como bússola.

A figura da burguesa não se sobrepõe à idéia de que, essencialmente, a posição feminina é desgarrada. A mulher burguesa, a mulher rica, a que tem, é um semblante que oculta, por meio da inversão, a verdadeira identificação feminina: a da mulher pobre, aquela que não tem. E, realmente, há mulheres que têm uma capacidade infinita de duplicar os sinais de desposseção: a mais pobre, a mais ferrada, a mais perdida, a mais maluca... Esse “a mais”, no sentido negativo, é algo que se encontra muito no lado feminino e é interessante contrastar como as mulheres se destacam pelo “a mais” no lugar do ter. São as mulheres excessivamente ricas, as mais bonitas, inteligentes... Esse “excessivamente” seria o ponto de amarração dessas duas versões femininas: a da burguesa e a da desgarrada. Ela vai despontar pelo excesso, seja de um lado, seja do outro. O mais comum é o excesso pela desposseção, mas também é possível encontrar o excesso pelo lado do ter. Parece paradoxal, só não é porque o que domina é o excesso.

DBS: [inaudível].

OM: Ai é acumulação do objeto *a*.

TCS: É do lado masculino onde se encontram os *traços* do ter: só é *tímido* quem tem o que perder; a *agressividade* é própria a quem tem; a *proteção* só dá quem tem o que oferecer; *racionalidade* e *idealismo* têm quem acredita demais no significante. Esses traços podem aparecer numa mulher, mas de modo diferente do que acontece com o homem, para quem esses traços são homeostáticos. O homem não é “o mais” tímido. Quando um

³⁵ Lacan, J. (1958) «La signification du phallus». In: *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, p. 694.

homem começa a se exceder demais, ele começa a perder justamente o que caracteriza sua virilidade: uma certa homeostase. É como aquela história de que todo machão é, no fundo, um veado. É um dito popular preciso porque o excesso de virilidade num homem não combina com o atributo masculino. O excesso não é um atributo masculino. Portanto, essas características só funcionam bem se elas estiverem associadas com o equilíbrio e a homeostase. Se elas se tornam uma virtude excessiva, o atributo da virilidade se esvazia.

DBS: [inaudível].

TCS: Temos que partir da repartitória sexual conforme o corpo, para entendermos, inclusive, como se dão sintomaticamente os cruzamentos. A burguesa parece um homem, mas, atenção! Ela não é!

É possível encontrar um ser feminino dotado de características ditas viris, fálicas, masculinas, mas como vamos perceber que não é um homem? Como vamos perceber que é apenas uma mulher se fazendo passar por homem? Pelo excesso. Todo homossexual pensa que parece uma mulher, só as mulheres sabem que não é. Nós não nos enganamos nunca. Que um homem possa simular uma identificação feminina, isso é sempre possível. Mas, clinicamente não é igual, o homem nunca é feminino. Uma coisa que observei na minha experiência com pacientes homossexuais é que eles esperavam eu passar quando eu chegava no umbral da porta. É muito interessante a questão do cavalheirismo em homossexuais às vezes bem femininos, portando atributos femininos.

DBS: Eu pensei o seguinte: já que a castração, na verdade, reflete o próprio desencontro da linguagem com o corpo, eu não consigo imaginar um homem que entre na lógica do não todo, pois estaríamos nos remetendo a algo anterior à própria lógica...

TCS: Isso é freudiano. Desde Freud não há relação com o anterior sem o posterior. Você não se relaciona com uma coisa senão por meio da outra. Sair disso é sair da psicanálise e entrar na filosofia, na lingüística... Daí para frente há liberdade para delirar. A clínica psicanalítica ensina que a gente tem que passar pelo complexo de castração. Só assim o que é anterior se incorpora. O meu discurso sobre o anterior precisa do corpo para se incorporar. Não sei o que fazer com o traumatismo da linguagem ou o traumatismo do nascimento sem a diferença sexual.

OM: Acho interessante o que ele está falando porque há todo um discurso da feminilização do homem ao abrir mão dessas coisas tão machistas... E a gente vê o produto desse discurso social disso: os “pães”, os homens sentimentais, excessivamente românticos. Agora isso não faz com que eles estejam nesta outra lógica. É a mesma coisa que os travestis que você mencionou.

TCS: Para começar, essa história de excessivamente emocionais é só para os homens mesmo, as mulheres têm bom senso. A mulher pode ser louca, mas emocionais só os homens. Só os homens se emocionam efetivamente. Nunca vi mulher emotiva. Mulher é louca, é desregrada, desregulada, pirada, desgarrada. Emotivos são os homens. Basta ter filhos homens para ver. Por que temos que dizer que homem não chora? Porque quem chora é homem. A capacidade de se emocionar é muito mais um predicado masculino e deve ser uma consequência dessa equação perfeita entre: significante, ideal do eu, falo, pênis, eu ideal. Essa montagem propicia um corpo que incorpora a linguagem com uma força muito maior, que destina o homem à potência. A mulher é mais fragmentada, desregulada, atrapalhada. Só no homem se poder ver isso produzir um corpo eficiente, efetivo, onde a capacidade de se emocionar é um elo do predicado de potência sexual. Sexualidade na mulher é sempre uma coisa muito mais perdida, atomizada, fragmentada, menos localizada, dirigida, solta. Só o homem sabe o que quer do objeto sexual, a mulher nunca sabe. Para ela pode ser qualquer coisa. O homem não se engana nunca.

OM: Não sei se vocês viram o filme “Vestida para Matar”. É a história de um sujeito que se vestia de mulher, mas ele só matava quando era excitado por uma mulher, quando o órgão dele sexual se pronunciava. Só assim ela matava aquela mulher que fazia com que ele se lembrasse que era homem.

TCS: De fato, a emotividade é uma prova da localização do gozo. É o sinal da localização do gozo. Eu diria que, nas mulheres, as emoções são difusas, imprecisas, multiformes. De certa maneira, o que é interessante é que quando pensamos em pacientes homossexuais em análise...

LH: Você está se referindo a homossexuais do sexo masculino, não é?

TCS: Sim. Do contrário, precisarei fazer ainda mais distinções, uma vez que só há homossexualidade verdadeiramente na vertente masculina da sexualização. É nessa vertente onde temos essa localização do fantasma e, então, se pode pensar precisamente como isso se inverte. Do lado feminino a gente vai ter mais trabalho. Freud e Lacan diziam que não há verdadeiramente homossexualidade feminina, eles até discutem se isso existe.

O que nós vemos na clínica? Vemos que os homossexuais masculinos se comportam como homens. São extremamente viris na abordagem do objeto. Por exemplo: o objeto não precisa falar – isso é dispensável; o objeto pode ser o mais anônimo possível. Isso que encontramos como traço masculino - tomar o objeto *a* independentemente do suporte - é uma característica da homossexualidade masculina extremamente exacerbada. O objeto sexual (*a*) é o mais independente possível do suporte corporal, tanto que uma das razões para o homossexual estar em análise é, freqüentemente, a quase impossibilidade dele se fixar no parceiro, tal a extrema instabilidade nos relacionamentos emocionais. Geralmente, um dos dois se queixa que o outro é galinha demais. O que é curioso é que no ponto de vista da sexualidade encontremos a mesma assertividade, a mesma objetividade, a mesma abordagem direta e precisa, algo do tipo “sabe o que quer”, “vai na certa” que não é possível de ser encontrada do lado feminino. Não há coisa mais imprecisa do que o amor louco, triste, erotômico, excessivo e, ao mesmo tempo, deslocalizado.

Lícia Marques: [...] mulheres obsessivas e as histéricas, com relação a essas características.

TCS: Eu chamei a atenção aqui para o fato de que encontremos tipos radicalmente distintos – por exemplo: a burguesa é o contrário da desgarrada; a primeira é a depositária, a segunda, a perdulária; nesta última estamos na vertente do puro desperdício enquanto na primeira, estamos na vertente da pura anulação. O lado masculino pode parecer com o feminino. Só não é porque o excesso trai a origem. É a história do *made in Taiwan*, não convence ninguém. E é isso o que denuncia que as identificações homossexuais são sempre *fake*. É claro que o indivíduo acredito nisso completamente mas, visto do ponto de vista da estrutura e do ponto de vista de um analista, não é igual, é uma impostura.

OM: Neste texto, Miller coloca o sintoma do lado masculino e a devastação do lado feminino. O que você fez agora foi a diferença

entre o sintoma e o sinthoma. O sinthoma estaria mais para resolver esta devastação?

TCS: Estou pensando no *Seminário 23: O Sinthoma*, que está saindo em Paris. O sinthoma em Lacan é o quarto nó, ou seja, é um ponto externo que vem amarrar os outros três porque, segundo Lacan, não há como os três registros se organizarem. Para ele, essa dissimetria e essa disjunção interna – esse isolamento dos três registros é um fato de estrutura. Portanto, o quarto nó é um artifício. O sinthoma em Lacan é o quarto nó como artifício.

Na verdade, quando fiz esta distinção, eu penso muito mais no que Miller vem fazendo com relação ao sinthoma. O que Miller vem fazendo? Ele vem pensando alguns enunciados de Lacan sobre o assunto. Ele elege aqueles que julga serem os bons enunciados, ou seja, os que permitem fazer a passagem de uma lógica do sintoma a uma lógica do *sinthoma*. Há muitos outros enunciados que precisaremos deixar para lá. Quando Lacan formulou tudo isso, ele estava num ponto de inacabamento do seu ensino e morreu antes de o concluir.

Se nós quisermos pensar onde iria chegar isso que ele dizia, é preciso que se tenha a coragem de eleger alguns axiomas - aqueles que portam algo novo, algo descontínuo com tudo o que havia antes - e passar a desenvolver a teoria a partir daí.

O que eu encontro em Miller é muito mais uma pesquisa do “não todo” e da lógica do lado feminino a serviço da promoção da noção de *sinthoma*, do que encontro em Lacan. Em Lacan o quarto nó é essencialmente o Nome-do-Pai, é neurótico. Está escrito e é literalmente isso. Só que é impossível combinar essa frase de Lacan com os desenvolvimentos que Miller vem fazendo ao dizer, por exemplo, que o problema é a própria solução. Alguns enunciados de Miller não combinam com as frases de Lacan. Eu já venho dizendo isso há muito tempo.

Acho ousado da parte de Miller que ele afirme que algumas coisas que Lacan disse não servem porque Lacan estava em um momento não conclusivo do seu ensino. Uma interrupção por morte não é uma conclusão. Temos que dar um passo a mais e ter coragem de violentar o texto e separar quais são os argumentos que parecem promover o último grito dessa ciência e quais são os que parecem ainda cativos de uma outra orientação que não é a orientação do último ensino de Lacan.

OM: E segundo essa idéia, Miller estaria preocupado em desenvolver mais sobre o sinthoma.

TCS: Exatamente, mas se trata do sinthoma milleriano. Nós não vamos encontrar no que Miller desenvolve alguma coisa que seja idêntica ao que se poderia encontrar em Lacan.

OM: A pergunta que eu gostaria de fazer é a seguinte: como ficaria o final de análise? [...]

TCS: O caminho até aqui está feito e eu espero ter plantado solidamente os conceitos já investigados. Na próxima aula vou entrar na teoria pelo S1 e pelo a. Vou fazer um corte e vou recomençar de outro ponto. Agora vamos ver o texto “Gozo, saber e verdade”³⁶.

³⁶ Trata-se do capítulo XIV do livro *Los signos del goce* (1986-7), de Jacques-Alain Miller, editado em Buenos Aires pela Editorial Paidós, 1998.

Do caráter ao sintoma³⁷

Na semana passada, antecipei um pouco qual é o tema que vem me ocupando ultimamente. Penso que trabalhar mais esse tema pode ajudar a esclarecer uma dificuldade que eu sinto em minha abordagem da teorização de Miller acerca do último ensino de Lacan. Como veremos hoje, ele parte do *sinthoma* como um misto - sintoma convencional + fantasia. Alguns anos depois, no seu seminário *A experiência do real*, ele tratou a questão do caráter dizendo que o *sinthoma* é o sintoma convencional + o caráter. Temos aí um deslizamento que vai da fantasia para o caráter. Como podemos interpretar essa substituição? Para responder essa questão, eu avanço que na seqüência do ensino de Miller, eu valorizo seus desenvolvimentos sobre a repartitória sexual³⁸. Ele funciona para mim como um pivô.

Neste artigo, originalmente publicado na revista *La Cause Freudienne*, Miller parte das fórmulas da sexualização de Lacan e deixa bem marcada a diferença entre a sexualização masculina e a sexualização feminina. São duas maneiras de fazer suplência à relação sexual que não há. Distingue $\$ \diamond a$ e $S(\overline{A})$ isto é, distingue, respectivamente, fantasia masculina e erotomania feminina. Na teorização que encontramos no texto “Uma partilha Sexual”, Miller distingue o sigma (Σ) do *sinthoma* - grafado do lado da sexualização masculina - da devastação feminina, que ele chama de *ravage*:

Σ	<i>Ravage</i>
S1, S2	Devastação
$\$ \diamond a$	$S(\overline{A})$

Embora, na sexualização masculina se trate de sintoma e fantasia e, na sexualização feminina, se trate de uma outra maneira de fazer suplência à relação sexual que não há, a suplência feminina se dá pela devastação e não pelo *sinthoma*. Rigorosamente falando, se levarmos a sério aquele texto, o *sinthoma* (Σ) só se aplica ao lado

³⁷ Transcrição feita por Maria Luiza Caldas da aula do dia 13/04/2005

³⁸ Miller, Jacques-Alain (1997-98). “Uma partilha sexual”. In: *Clique*, n.2. Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano. Belo Horizonte, Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais, agosto, 2003, p.12-29.

masculino. É um problema teórico que me levou a pensar que, se para abarcar os dois lados, Miller não estaria partindo para uma substituição da fantasia pelo caráter e aí, se tomarmos o sinthoma como sintoma + caráter - e não sintoma + fantasia -, nós contornamos esse problema, já que do lado feminino não há fantasia, mas pode haver caráter.

Ondina Machado: Onde Miller fala do sinthoma como sintoma + caráter?

TCS: No Seminário *A experiência do real*³⁹, onde ele trabalha Reich e a análise do caráter.

Foi por isso que eu pedi ao Fábio que explicasse as duas vertentes do caráter em Freud na aula passada: uma vertente claramente ligada à neurose obsessiva, que são os criminosos por causa do sentimento de culpa e os fracassados por causa do sucesso⁴⁰. Nos dois casos, vemos que o que está em jogo é o imperativo de renúncia, portanto, a vertente masculina da sexualização, e se trata de uma relação problemática do sujeito com a identificação e a vontade de transgressão. Ali, vemos perfeitamente a ligação entre o caráter masculino e o sintoma. Do lado do sintoma temos a inibição, o conflito, e do lado da fantasia, a vontade de transgressão. Trata-se de um sujeito que passa ao ato, comete um crime para justificar um sentimento de culpa que se baseia na fantasia, e de um fracassado por causa do sucesso: um sujeito que acredita ter desfrutado de alguma coisa a qual não tinha direito – portanto, é uma outra modalidade da fantasia de transgressão. Nesse caso, ele é levado a repetir o tropeço, o fracasso, em consequência dessa suposta fruição de um gozo proibido ao qual ele teria tido acesso sem poder ter ou sem dever ter.

Essas duas modalidades de caráter, tipicamente masculinas, são atravessadas pelo “ao menos um” da castração, pelo imperativo de renúncia, pela modalidade da sexualização masculina. Já do outro lado, Freud fala de um outro tipo de caráter: aqueles que reivindicam serem tratados como exceção porque supõem que sofreram uma lesão a mais em relação ao resto da humanidade.

³⁹ Miller, J.-A. (1998-99). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2003, 410p.

⁴⁰ Freud, S. (1916). “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico”. In: *Obras Completas*. RJ: Imago, Vol. XIV.

Ora, ele não esconde que o protótipo desse caráter é o caráter feminino. O modo de representação do feminino passa pela lesão, pelo buraco.

Traço unário	buraco (<i>pas de trace</i>)
ao-menos-um	não há exceção à castração
phallus	- phi (-φ)
pênis	reivindicação fálica

Do lado masculino, nós temos o traço unário como aspecto dominante. O traço implica o “ao menos um”, o falo e o pênis. O que chamamos de traço unário da identificação abre-se para a equivalência entre esses três registros que caracterizam a vertente masculina da sexuação. Do lado feminino, há o buraco que, no *Seminário 10*, Lacan chama de *pas de trace*. A idéia de lesão, de que fala Freud, é interpretação do buraco. Cristina Antunes e eu temos discutido muito a questão do caráter tipicamente feminino a partir dos impasses encontrados na clínica. Temos observado que não é possível aplicar às mulheres alguma coisa da direção da cura analítica fundada no sujeito de desejo, fundada no sintoma. Na clínica psicanalítica com mulheres há um limite evidente. Alguma coisa não funciona, simplesmente falando, na via da sustentação do desejo porque o tempo todo corre subliminarmente a reivindicação de ser tratada como exceção, o direito à indenização, e uma modalidade de gozo que se manifesta por uma compulsão a perder, a se marcar com os signos da ausência, que torna a via do desejo muito problemática. Tudo o que se constrói na mulher pela via do projeto, da acumulação, do futuro, esbarra numa verdadeira compulsão à perda. Isso é evidência clínica. Eu não vejo como entrar, por exemplo, na clínica dos drogadictos sem que se tenha clareza sobre esse ponto. De que caráter se está falando? Do caráter dos “fracassados por causa do êxito”? Do caráter “dos criminosos por causa do sentimento de culpa”? Ou se trata de devastação?

As vertentes da sexuação ilustram e ordenam uma questão diagnóstica da clínica da maior importância. Qual é o caráter que subjaz, por exemplo, à compulsão à perda? Isso acontece no fracassado por causa do êxito e no criminoso por causa do sentimento de culpa. No entanto, não tem a mesma gênese que a reivindicação de ser tratado como uma exceção. Foi por isso que,

na vez passada eu encomendei ao Fábio que reavivasse com vocês essa questão em Freud.

Tenho uma hipótese de pesquisa que eu ainda não aprofundei. Para isso, eu precisaria voltar ao seminário *A experiência do real* com essa tese. A minha tese é a de que Miller faz o deslocamento da fantasia para o caráter porque, por meio do caráter, podemos distinguir um caso particular de “fantasia”. A fantasia fica exatamente do lado do caráter masculino. Mas não podemos nos esquecer que há o caráter feminino. Se não pudermos situar a fantasia do lado feminino da partilha sexual, ficamos sem um conceito que diga o que organiza esse campo. Sem um conceito que delimite bem essa vertente da sexualidade, o que a gente encontra na prática é que, quando as pessoas começam a falar da devastação feminina, parece que estão falando de um abismo, do inevitável, do impossível, do intratável, do que não se pode dizer. Fica-se num gozo teórico com o nada. Em oposição a esse gozo com a falta de conceito, parece-me que o conceito de caráter permite circunscrever qual é a problemática do lado feminino: Freud cita Ricardo III, que era um homem muito feio e que se achava com o direito a uma série de coisas, no sentido de uma indenização, em consequência da sua feiúra.

OM: Quando eu li “Uma partilha sexual”, de Miller, eu vi isso: que não há sinthoma para a mulher. Isso está escrito no texto. O jeito que eu tive de arrumar as coisas para mim foi observar que, em muitos momentos, Miller usa a palavra sinthoma sem esclarecer muito bem se está falando do sinthoma-solução ou do sintoma freudiano. Celso Rennó faz uma diferença interessante: há o sintoma da identificação e a identificação ao sinthoma. Miller, muitas vezes, não esclarece bem se está falando do sintoma como identificação ao Outro ou do sinthoma como solução.

TCS: Eu acho que, na visão de Miller, isso é apenas uma questão de perspectiva. Passar da identificação à função, passar de um para o outro, não significa passar para um outro campo, mas passar por uma mudança de perspectiva. Eu ousa dizer que a visão dele é essa. Não é que, de um lado, se tenha uma coisa e, do outro, se tenha outra coisa. Não é que o sintoma da identificação seja uma coisa e identificação ao sinthoma, seja outra. Acho que Miller não concordaria com essa disjunção. A mudança é de perspectiva. É uma mudança analítica na posição do sujeito que, no campo da fantasia, alimenta uma vontade de

gozo que ele acredita ser transgressiva e que o leva, necessariamente, a um impasse. O atravessamento do campo da identificação permite tratar a solução fantasmática como solução e não como impasse. O que declina, efetivamente, é a idéia da transgressão.

OM: No mínimo, isso muda alguma coisa em termos econômicos.

TCS: Sim. Você tem razão. Há uma separação do sujeito no campo do Outro no sentido de que ele tem que admitir que há algo do gozo dele que é único, que não é possível que o Outro referende, seja para recusar, seja para aplaudir. É este o passo: o reconhecimento de que na identificação ao sinthoma o gozo próprio é gozo do Um. O Outro não vai poder dizer nem sim, nem não. Cruzar o plano da identificação é isto: circunscrever o que do sintoma não chama nem o aplauso, nem a recusa por parte do Outro. Só aí podemos falar que a fantasia se esvazia da transgressão. É uma mudança do metabolismo energético. Acho que é um grau a mais da separação.

OM: Quando você coloca ali no quadro o sinthoma e a devastação, se a gente entender isso sob o ponto de vista do sinthoma ainda não transformado, nós podemos dizer que o sinthoma é devastação. Sem a transformação ainda não é possível ter a diferença entre sinthoma e devastação: sinthoma para o homem e devastação para a mulher. E como solução, como transformação, talvez não tenha um modelo.

TCS: Essa questão que você está levantando me faz pensar no que eu vejo disso na clínica. Eu concordo com Miller que a fantasia não seja uma produção feminina - ela é tipicamente masculina. No entanto, as mulheres podem usar a fantasia para várias coisas. Ou seja, eu acho que com isso elas tentam, de alguma maneira, controlar e dominar a angústia da sua posição de objeto para o homem, que é uma posição extremamente difícil. A maioria das mulheres se sente, literalmente, devorada pelo homem e isso acorda nelas os piores fantasmas. Para elas a fantasia serve como uma espécie de proteção, uma barreira contra o desejo invasivo do Outro.

É por isso, justamente, que eu acho que a teorização de Miller é boa. Se, de fato, levamos a sério que do lado da mulher não há exceção, ela não tem a barreira natural da identificação. Os homens são protegidos do desejo do Outro porque eles estão

cativos de um modelo, de um padrão, e isso lhes dá um contorno definido e um “pânico básico” natural. Eles não podem afrontar a exceção. Homem que é homem se guarda de afrontar a exceção.

Levando a sério que, no lado feminino, não há a proteção de uma identificação consistente e de alguma coisa a evitar – do tipo: evitar afrontar a exceção -, como é que a mulher faz barreira? O desejo do Outro encarnado no homem, via de regra, é insuportável e invasivo, acorda uma fantasia de devoração, devastação, intrusão, absolutamente persecutória. É nesse momento que eu acho que podemos ver uma mulher se ocupando de *calcular o que provoca o desejo de um homem*. Toda essa história à qual nos acostumamos na histeria - a outra, a fantasia de identificação com a outra – tudo isso serve a dois propósitos: de um lado, um disfarce e, de outro, serve para deslocar e desviar o interesse do Outro, fragmentando e dividindo um desejo que parece insuportável e muito invasivo.

Se pensarmos o final de análise em mulheres, o que seria uma identificação ao sintoma? Se, do lado do homem, conseguimos ver melhor a operação de redução e essa passagem do sintoma-identificação à identificação ao sintoma, isso já não fica tão claro do lado feminino. Do lado feminino o que prevalece é outra coisa: um certo dismantelamento desse uso da fantasia a serviço da defesa e, provavelmente, um desvio em relação à tendência das mulheres de ficarem “excessivamente vitimadas” desse desejo do homem.

O que eu vejo é a construção de uma outra modalidade de barreira que não passa pela fantasia. A mulher vai se interessar por outra coisa, um certo desinteresse por isso (o desejo do homem) e que funciona como uma barreira também, mas uma barreira diferente. De um lado, vemos a histerica se ocupando o tempo todo do desejo do homem e o tempo todo inventando artifícios seja para cativá-lo, seja para fugir dele. Se uma análise tem alguma coisa a fazer na vida das mulheres, é levá-las a se desocuparem um pouco disso. Isso, assunto de homem, é problema de homem. Deixar que eles se ocupem disso. Ai está alguma coisa que é bem difícil de obter.

Cristiane Zeitune: A dificuldade é da mulher se haver com o desejo dela.

TCS: Sim porque a noção de desejo dela não se aplica à mulher, o problema é a pulsão. A mulher é francamente objeto. O mais difícil é que isso não se torne uma compulsão a se fazer de vítima ou de *femme fatale*. Na queda desses artifícios talvez a pulsão possa derivar ao sabor dos objetos quaisquer de investimento, outros interesses e isso funciona como proteção. Vejam! *La donna é mobile!* Essa posição é melhor.

OM: É assim que isso funciona na clínica.

TCS: Perfeitamente. E Freud dizia que as mulheres eram narcísicas, iguais aos gatos.

OM: Quando a mulher pára de pensar no homem e começa a abrir o leque... Ela começa a caminhar de outro jeito.

TCS: É verdade, mas aí temos como grande barreira a questão do caráter como reivindicação do direito de ser tratada como exceção. É o que fixa. É essa posição que a fixa no desejo do homem e, conseqüentemente, leva à devastação. Acho que Miller desenvolve isso muito bem com o exemplo da Brigitte Bardot. É um exemplo muito surrado, mas é precisamente isso o que acontece interminavelmente: ela coloca algum homem no lugar do ideal do eu que ela não tem, da identificação que ela não faz, procura fazer dele um modo de se unificar e se expõe à devastação porque aí não vai ter sacrifício que chegue para contentar esse sujeito. É simples assim.

OM: Leiam os comentários da Jane Fonda no seu novo livro. Ela casa com um cara da esquerda e vai para Hanói. Depois casa com Ted Turner... É a própria idéia da tentativa de fazer uma prótese do ideal do eu.

Rosa Guedes Lopes: Daí a problemática da noção de desejo do analista no que se refere ao último ensino de Lacan.

TCS: Sim. A noção de desejo é necessariamente cativa da identificação. Temos que usar os conceitos com rigor. Se quisermos empregar a noção de desejo do lado feminino, eu quero ver como vamos construir isso. É problemático, porque na inversão de perspectiva, se você privilegia a pulsão, vamos encontrar uma certa dificuldade.

OM: Sem aquelas divisões entre demanda e desejo, entendida só como pulsão, onde colocar o desejo?

TCS: Justamente, é aí onde a gente começa a ter problema.

Hoje vou comentar o capítulo XIV de *Os signos do gozo*⁴¹ - “Gozo, saber e verdade” -, publicado na *Revue de la Cause* com o título “Le sinthome: un mixte de sinthome et fantasme”.

Nesse capítulo eu encontro uma espécie de ponto de partida. Eu disse que, depois de ter esclarecido a questão da sexuação - a lógica do todo, a lógica do não todo -, eu entraria na questão do sinthoma como equivalente à insígnia a partir de dois capítulos do livro *Los signos del goce* - “Goce, saber y verdad” e o “El objeto del psicoanálisis”, capítulos XIV e XV, respectivamente.

SINTHOMA	equivalente à	INSÍGNIA
S1 → S2		DM (desejo da mãe)
\$ ◇ a		

O problema dessa noção é como articular de uma outra maneira a constituição do sujeito, uma vez que ficamos bem “encantados” com a formalização do discurso do mestre no *Seminário 17: Os quatro discursos da psicanálise*. Nós tomamos o discurso do mestre como matriz de toda constituição subjetiva, porque no lugar do S1, lugar do agente, podemos condensar a função do simbólico - ou seja, da linguagem, a estrutura da linguagem -, na medida em que ela incide sobre o corpo mortificando-o, isto é, fragmentando-o pela via do significante. A função do significante é a de parcelar a experiência do corpo.

Isso é muito claro na relação dessa teoria com a evidência da fantasia masculina que, muitas vezes, aparece mais claramente nos sujeitos homossexuais masculinos: a exigência de que não haja palavras, de que não haja palavra para que haja gozo sexual. É essa evidência na clínica que aponta para o fato de que o significante tem uma função mortificante sobre o gozo, sobre a experiência. Para muitos sujeitos não falar é, na fantasia, a via de acesso ao gozo. O que se demonstra por aí é que a fala tem um efeito de esvaziamento de gozo, de fragmentação, de parcialização do gozo.

Fábio Azeredo: Provavelmente, essa também é a dificuldade na análise.

⁴¹ Miller, Jacques-Alain (1986-87). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998, 450p.

TCS: Com certeza.

Por um lado, então, podemos tomar S1 como condensando a estrutura da linguagem. Por outro, ele também pode ser tomado a partir da função do Nome-do-Pai como agente da castração. Por esta via estamos falando mais da fantasia de castração. Supor que o pai é o agente da castração é desconhecer que é a linguagem que fragmenta o gozo. O pai é apenas uma fantasia, ele não é, de modo algum, o agente da castração. A castração vem de outro lugar, vem dessa parcialização do gozo que a linguagem produz.

Discurso do mestre

$$\begin{array}{c} \underline{S1} \rightarrow \underline{S2} \\ \$ \quad a \end{array}$$

Discurso da histórica

$$\begin{array}{c} \underline{\$} \rightarrow \underline{S1} \\ a \quad S2 \end{array}$$

Do discurso do mestre passamos para o discurso da histórica. Ora, o discurso da histórica possibilita, justamente, uma espécie de recuo em relação à determinação de S1. O histórico interroga S1 no lugar de sujeitar-se a ele. No discurso do mestre a relação é de sujeição - a linguagem mortifica o corpo do sujeito submetido ao S1 como agente do discurso. No discurso do mestre temos a fórmula da identificação e, no da histórica, temos o princípio da interrogação. Trata-se do sujeito (\$) que pergunta o que isso quer dizer. Quando o sujeito se interroga sobre o que isso quer dizer, ele se propõe a escapar à sujeição.

O discurso analítico, por sua vez, faz um quarto de giro nesse funcionamento.

Discurso analítico: $\begin{array}{c} \underline{a} \rightarrow \underline{\$} \\ S2 \quad S1 \end{array}$

Se tanto o objeto *a* quanto o S1 podem vir no mesmo lugar, o de agente de um discurso, é porque S1 enquanto significante comporta gozo. Ao colocar o objeto *a* na posição de agente, o discurso analítico indica, de saída, que S1 e *a* têm uma relação com o gozo.

RGL: Você está dizendo que o objeto *a* como agente interpreta S1?

TCS: O objeto *a* interpreta S1. Quando o objeto *a* vem na posição de agente é para denunciar que o passo histórico, que o antecede, tem o seu valor de verdade, que efetivamente S1 não é o que é.

Isto que ele é, já implica uma modalidade de gozar; uma identificação tem uma relação com o gozo; uma identificação não é sem gozo, não é esvaziada de gozo.

O discurso analítico separa o sujeito das identificações, ou seja, ele faz aparecer as identificações que marcaram a constituição subjetiva. Eu não vou tratar agora do S2 em posição de agente porque isso não nos interessa hoje. Seria jogar a discussão para mais longe do que convém ao nosso objetivo agora.

O que eu valorizei no ensino de Miller é o passo que ele dá quando diz que o problema dessa formalização sobre os discursos é o seu enorme poder de convencimento. Ele tem razão porque se trata de uma forma extremamente simplificadora que organiza muito bem as relações entre histeria, identificação e processo analítico. Nós tínhamos grandes problemas na psicanálise e, de repente, surge uma escrita que regula tudo porque se expressa numa linguagem muito simples. Isso é muito interessante e fascinante. Mas, Miller observa que o que fica elidido e que acabamos não levando em conta nessa formulação é que, no discurso do mestre, o objeto *a* vem, necessariamente, como uma produção do discurso e não como algo inerente ao próprio significante. Dizendo isso, eu já estou fazendo uma certa inversão de perspectiva. Vou explicar agora o que eu penso.

Quando Miller critica a noção dos quatro discursos, diz que eles colocam o objeto *a* como alguma coisa necessariamente separada do significante. Ora, isso é a consequência de colocar o saber (S2) dividindo o sujeito (\$) entre S1 e S2. Quem disse que um significante, necessariamente, precisa de um outro significante para se sustentar? Por quê?

Esse questionamento abre para nós uma dupla vertente quanto a função do significante:

1. Discurso do mestre – aqui temos o significante, na vertente dos quatro discursos, onde o objeto *a* aparece necessariamente como uma produção, portanto separado do significante;
2. S1, *a* - uma outra proposição em que o significante necessariamente vem articulado ao objeto *a*.

Mas, na passagem de uma vertente a outra, nós estamos tratando a função metafórica da linguagem e, portanto, a função

interpretativa, a função de substituição, de simbolização, de duas maneiras diferentes:

1 - Para que haja linguagem como comunicação é preciso que se pense numa estrutura onde um significante representa o sujeito para um outro significante.

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

É preciso, então, que eu esvazie o significante mestre (S1) de qualquer significação em si, e que eu o insira na dependência de outro significante (S2).

Isso funciona muito bem, por exemplo, para a metáfora paterna:

$$\frac{DP}{DM} \cdot \frac{DM}{\Phi} = \frac{NP}{\$} \rightarrow \frac{S}{s} \quad \text{sentido/significação fálica}$$

Se eu parto do modo como a função do significante desejo do pai incide no desejo da mãe, eu posso pensar a significação fálica justamente como um efeito de substituição em que, necessariamente, um significante se articula a um significado. A máquina da metáfora paterna ilustra muito bem o modo de funcionamento da linguagem como estrutura, onde um significante representa o sujeito para um outro significante. O sujeito como significação fálica é, necessariamente, um significante representado para um outro significante. A significação fálica faz o significante depender do significado. É claro, que aqui não interrogamos, em nenhum momento, porque tem que ter um significado sob um significante e se o significante não poderia, ele próprio, nomear o real e dar sentido.

O sentido está sempre embaixo da barra, o sentido vem antes. É preciso pensar que há primeiro o desejo da mãe (DM), que o desejo do pai vem substituir o desejo da mãe, de modo que o sentido é necessariamente dependente de um Outro, é encadeado. Na máquina da metáfora paterna não se produz nada novo.

2 – Por outro lado, na outra vertente da função metafórica da linguagem – $S1, a$ -, podemos pensar que o significante nomeia o real e que, nesse sentido, o objeto a é um sentido acrescentado ao real pelo significante. Aqui há um acréscimo e não uma substituição. O objeto a é o sentido acrescentado ao real.

RGL: O mais-de-gozar?

*TCS: Não. O mais-de-gozar funciona no discurso, na vertente S1-S2. Ele precisa da castração para ter o objeto *a* como mais-de-gozar, enquanto o lado positivo da castração que é, em si, uma subtração com valor de acréscimo. Na vertente S1, *a* não há subtração, há introdução, há acréscimo de algo novo, e não substituição de um sentido prévio por um outro sentido.*

Salvador Ávila Filho: Então, a associação livre não se aplica aí.

*TCS: Você tocou justamente num ponto importante. Na última segunda-feira, em nosso Encontro Preparatório para a XVI Jornada da EBP-RJ, Manoel Motta tentava explicar como é essa história de que no último ensino de Lacan o grande lema é “não há diálogo”, *pas de dialogue*.*

Para que haja diálogo é preciso a linguagem encadeada, estruturada, um sentido prévio. Para que se possa interpretar aquilo que alguém diz é preciso que o que se diz esteja articulado a uma tradição, que faça parte do léxico. Se cada um fala e falando produz um sentido, acrescenta um sentido novo ao real ou faz um uso inédito dos significantes que serve essencialmente ao seu gozo e não à comunicação - coisa que acontece muito nos contextos onde há vários psicanalistas reunidos, onde a linguagem se mostra inimiga da comunicação-, quando isso acontece, a noção de interpretação e a própria associação livre fica bastante precária, não funciona. O sentido da associação livre implica a determinação a partir do inconsciente, implica a suposição de que há um recalcado sob o significante e de que o significado recalcado corre sob o significante. Se o ser falante fala e, falando, goza, ou seja, nomeia, acrescenta sentido ao real, podemos dizer que a interpretação clássica não contempla essa outra vertente da função metafórica da linguagem. Eu não diria que ela desaparece, mas o seu poder de alcance fica reduzido.

OM: No texto “Por la ex-istencia de un significante nuevo!”⁴², você diz que a destituição do sentido produz, como efeito do

⁴² “Pela existência de um significante novo!”, originalmente apresentado no IV Congresso da AMP.

Publicado como: “Por la existencia de un significante nuevo!” In: *Acheronta* n.21, Clínica e transmission. Argentina. Disponível em: www.acheronta.org.ar

significante, um real que se sustenta por si mesmo. É essa a idéia que você está trazendo?

TCS: O que eu quis dizer naquele texto é que, fora da cadeia S1-S2, o sujeito é S(~~A~~) e a articulação S1-S2 se mostra dispensável. O sujeito como significante nomeia o real.

S1 - S2	A
\$	S

OM: E não precisa atribuir sentido?

TCS: Ele atribui sentido, mas o sentido que ele atribui não é dependente, não é determinado a partir do inconsciente, é determinante. Aliás, isso se coordena precisamente com a conversa que tivemos há pouco sobre o sintoma da identificação e a identificação ao sinthoma. Acho que esse texto é preciso para falar da identificação ao sinthoma como passagem do sintoma da identificação.

O que é o sintoma da identificação? É um sujeito que vem para análise, pela associação livre, perguntar o que isso significa. Na medida em que ele crê que isso significa alguma coisa, ele vai buscar a solução para o enigma do seu sintoma na memória, na história, no pai, na mãe, nas identificações. Supostamente o passe é o reconhecimento de que o campo das significações inconscientes não dá conta do sintoma, não é suficiente, mas impotente. O sujeito tem que fazer a experiência da impotência da explicação, da justificação, da busca de razões do inconsciente. Ele tem que encontrar um irreduzível, uma espécie de “isso não muda”. É uma delícia quando o analisante diz: “Pois é, eu já falei tudo isso e não muda nada! Eu estou perdendo o meu tempo!” É a melhor coisa que se pode esperar de uma análise. O problema é o que fazer com isso para que o sujeito não vá embora tentar fazer tudo de novo com outro analista pensando que um “outro bobo” vai conseguir o que o “primeiro bobo” não conseguiu. O problema é o que fazer a partir daí, uma vez que este momento é glorioso e precisa acontecer. Ninguém dá conta, nem o pai, nem a mãe, nem o inconsciente, nem todas as ficções que ele pode amealhar para explicar o seu sintoma, nada resolve. No final da obra de Freud nos famosos anos 20, a pulsão de morte, a compulsão à repetição, a reação terapêutica negativa, a inacessibilidade narcísica do paciente, a fixação no sintoma, são nomes do

impasse analítico, ou seja, provas de que o inconsciente não dá conta.

FA: A fixação no sintoma, a fixidez pulsional está para além do Outro, das identificações...

S1 - S2	A
\$	S

TCS: Se o sujeito se divide infinitamente no campo do significante em busca da resposta, e não dá conta, é porque ao A falta alguma coisa. O A é ~~A~~. É isso o que eu chamo de uma inversão de perspectiva. Do sintoma da identificação à identificação ao sintoma trata-se apenas de uma inversão de perspectiva. Em \$ a falta está do lado do sujeito e é isso que alimenta a demanda analítica; falta ao sujeito um significante que responda sobre a causa do seu gozo, que responda porque ele é assim ou assado. Em S, a falta está do lado do Outro - ~~A~~ -, falta ao Outro o significante que o sujeito é. Aquilo que o sujeito é como significante, na potência que ele tem de introduzir um sentido no real, sobre isso o sujeito não vai encontrar no campo do Outro senão os elementos com os quais ele pôde brincar a sua solução. É claro que o sujeito do significante só vai poder inventar um sintoma qualquer com os elementos que ele retirou do Outro. Aliás, essa é uma grande discussão. Eu canso de escutar que o sujeito “inventa a sua solução” como se nomear, ou acrescentar sentido o real, fosse uma operação joyceana. Por esta via, no final de análise nós todos seríamos artistas ou psicóticos.

Aquilo com que o sujeito bricola o seu sintoma vem do Outro, geralmente é um uso assemântico. Voltando à história do “sujeito assemântico”, o sujeito não é assemântico, o seu sentido pode não ser o sentido dos outros, mas é sentido, não é “fora do sentido”. Fora do sentido, não existe, acho eu, nem na psicose.

O conceito que Lacan introduz em (S1,a) para falar desse gesto da nomeação é o *jouissance*, gozo, homófono a *J'ouis sens* (eu ouço sentido). Esse S promove sentido para o real, mas o sentido que ele promove não é necessariamente o sentido prévio das significações recebidas na sua história pessoal e familiar. Há alguma coisa em (S1,a) que não cabe em S1-S2, mas que é sentido. É sentido gozado, é *jouissance* porque é sentido para

alguém que usufrui alguma coisa com isso. O estatuto de *a* nessa passagem é certamente muito diferente.

Discurso do mestre: S1 → S2

\$ a → Resto de gozo, migalha.

No discurso do mestre, o objeto *a* é resto de gozo, é migalha. Nele, estamos dizendo que o significante mortifica o corpo. Portanto, o sujeito só vai poder reapropriar-se de alguma coisa do gozo pela via da herança, pela via do resto, pela via do pedaço, da sobra. Pensem o mito freudiano de “Totem e Tabu”, onde os irmãos se reuniram e mataram o pai acreditando poder com isso tomar o lugar dele, mas nunca tomaram esse lugar e cada um ficou com um pedaço, com um resto. O banquete canibal é um banquete com os fragmentos, os restos, as migalhas do gozo. Isso dá uma visão muito melancólica da questão do gozo. É um gozo secundarizado, necessariamente a menos, desprezível. O grande gozo é fazer como o psicótico faz num hospital: transformar um pano de pouco valor num manto real. O nosso destino seria, um pouco, ser como Bispo do Rosário.

OM: O sentido da criação de que se fala no final de análise é esse. Talvez as pessoas entendam isso muito ao pé da letra no mau sentido de que se vira artista, de que se faz coisas joyceanas. Há no final da análise um uso criativo.

TCS: Acho que tem um passo a mais. Uma coisa é o resto e a migalha poderem ser agalmatizados – é isso o que encontramos no discurso do mestre. Outra coisa é supor que S1, que o sujeito, que o significante nomeia o real introduzindo nele um sentido que é só seu, que não é uma migalha. É claro que você teve que buscar o que é só seu em algum lugar no Outro, mas não é sobra, não é migalha, não é resto. Aqui o significante vivifica o corpo e a solução que o sujeito produz efetivamente é uma solução a partir do buraco e não a partir do resto. Isso que o sujeito acrescenta ao real, e que é retirado de algum lugar no campo do Outro, não é um resto, é alguma coisa nova. É nova porque é só dele, porque foi ele quem colocou aí, mais ninguém.

S1, *a* - nomeia o real.

OM: Você está dizendo que no discurso do mestre o objeto *a* enquanto produção deste discurso é o que sobra, e que na articulação do significante equivalente ao gozo – (S1,*a*) - esse *a* não é migalha, é buraco.

TCS: Esse *a* tem uma relação com o buraco e surge aí como um acréscimo ao buraco, como alguma coisa que se acrescenta e não como alguma coisa que resta. Sob o *a* não há nada. É a idéia da criação ex-nihilo que aparece no *Seminário 7*.

Maria Cristina Antunes: Tem aquela idéia de Miller de que (S) é o que se salva diante do desmoronamento do Outro⁴³. Como o sujeito se salvou? Criando alguma coisa: ele próprio.

FA: Tem a metáfora do vaso no *Seminário 7* – o vazio e a...

TCS: ...e a criação a partir do nada. Essa é a idéia do *Seminário 7*. Em Freud, temos justamente essa distinção entre o campo da identificação e o campo da pulsão. Ele diz que a identificação está necessariamente ligada ao recalque, de modo que as mudanças pulsionais nesse campo são sempre da ordem do retorno do recalcado. Essa é uma vertente do campo pulsional em Freud, a vertente sexualizada da pulsão. Quanto à outra vertente da pulsão, Freud diz que ela não passa nem pela identificação nem pelo recalque. O que acontece ali é um puro processo de substituição que eu acho que é o que Miller está chamando de nomeação. Isso está no texto de Freud “Sobre o narcisismo: uma introdução”.

No *Seminário 7*, Lacan explora essa diferença dessa maneira, trabalhando a questão da sublimação. Fazendo essa distinção, nós retomamos a vertente masculina e a feminina da sexuação, separando função do significante e discurso do mestre. Na lógica do todo não há como separar significante e discurso do mestre. Para trazer o significante para o campo da sexuação feminina sem concluir que as mulheres são simplesmente loucas, mudas, ou papagaias, teríamos que reinventar alguma coisa da função do significante.

⁴³ Ref.: “No primeiro tempo há o Outro. No segundo, balizamos ou experimentamos que esse Outro não poderia sustentar-se. Ele não é substância, ele não se sustenta sozinho, ele é inconsistente, ele se desmorona, se apaga; é isso o que o escreve. No terceiro tempo, esse matema [S(~~A~~)] escreve que, do desastre do Outro, subsiste um significante que não tem como inscrever-se no lugar precedentemente designado. Isso justifica a escritura que proponho desse matema, a que me faz introduzir o significante ex-sistência a partir do desmoronamento desse Outro, que permite assentar o que escapa desse desastre obscuro”. Miller, J.-A. “L'ex-istence”. In: *La Cause Freudienne*, n. 50, Paris: Navarin, 2002 (traduzido como: “A ex-sistência”. In: *Opção Lacaniana*, n. 33. SP: Eólia, junho, 2002, p. 10-11.)

OM: Por esse teu raciocínio o discurso analítico não dá conta para chegar ao sintoma.

TCS: É esse o problema com o qual eu acho que Miller vem se defrontando.

OM: O que se produz no discurso analítico é a queda do S1.

TCS: A queda das identificações.

FA: Há alguns anos você já dizia que três dos quatro discursos eram do mestre. Como você pensa isso hoje?

TCS: Eu penso que o discurso analítico também é discurso do mestre. O objeto *a* em posição de agente ocupa o lugar do mestre. Desse modo, se quisermos pensar uma outra função para o significante, temos que ir além dos quatro discursos. Acho que a inversão de perspectiva no *Seminário 20*, que Miller propõe no sexto paradigma⁴⁴, é a única coisa que pode nos salvar do mestre. É preciso de que, numa última versão, possamos pensar o S1 e o *a* como uma coisa só. É preciso que a gente supere essa disjunção, porque se o objeto *a* vem na posição do mestre, de agente, de S1, necessariamente temos que pensar o objeto *a* no regime do discurso do mestre. E tanto é possível que o objeto *a* opere como mestre, que nós vivemos na civilização do objeto *a*. Isso prova que o objeto *a* pode perfeitamente impor um novo regime de mestria.

Quando afirmamos que hoje vivemos numa sociedade de consumo, o que estamos dizendo é que é o objeto *a*, objeto do gozo, que faz a norma, a lei, a regra, que regula e ordena a nossa existência. Então, não há nenhuma incompatibilidade de estrutura entre o objeto *a* e o discurso do mestre. Se a gente pode pensar alguma coisa nova aí, ela exige fazer essa distinção entre o regime do discurso do mestre - onde o S1 funciona como significante da exceção desvencilhado do objeto *a* - e um outro regime, onde o significante não se separa do objeto *a*.

EF: Pode-se pensar topologicamente o discurso do mestre com o discurso do analista como um sendo o inverso do outro?

⁴⁴ Miller, J.-A. "Les six paradigmes de la jouissance". In: *La Cause Freudienne*, n. 43, Paris: Navarin, 1999 (traduzido como: "Os seis paradigmas do gozo". In: *Opção Lacaniana*, n. 26/27. SP: Eólia, abril, 2000, p.87-105).

TCS: Essa é a proposição de Lacan no *Seminário 17*. Só que isso não adianta nada. Um é o avesso do outro, mas quando se opera no discurso analítico, opera-se com o objeto *a* ocupando o lugar de agente. Esse é o problema. Eu sugiro que você leia a conferência de Miller em Comandatuba⁴⁵, para você entender melhor essa conversa que deve ser meio nova para você.

Essas questões sobre os quatro discursos nem se colocam. Na nebulosa lacaniana está todo mundo feliz e satisfeito com eles. É em Miller que se pode ver uma ponta de crítica ao primeiro e ao segundo Lacan a partir dos avanços que o próprio Lacan insinuou depois do *Seminário 20*. São avanços que colocam em questão muitas das idéias com as quais nos familiarizamos e que ainda cantamos em prosa e verso. Realmente, para alguém como Elizabeth, que vem da Letra Freudiana, ou para outros que vêm de outras instituições lacanianas que não são do Campo Freudiano, esse questionamento duro, crítico mesmo, das formalizações mais antigas de Lacan pode até soar um pouco herético. Aliás, esse é o campo da heresia pura.

OM: Por que você juntou o *jouissance* ao *a*? É por que se trata de um sentido em acréscimo?

TCS: É o sentido gozado, no sentido de que não é migalha, não é resto, mas um outro regime de gozo que implica que tenhamos de pensar o significante de uma outra maneira. Temos que pensar o significante do lado da pulsão, esse é o ponto de complicação! Não adianta ficar questionando, pois em todo o ensino de Lacan até o *Seminário 17* só se pode pensar o significante de um lado e a pulsão do outro. O significante é antinômico em relação à pulsão. Desvencilhar-se dessa perspectiva é muito difícil. Depois do *Seminário 20* já vemos uma outra teorização, o significante vivifica o corpo, é causa do gozo efetivamente, é produtor de gozo.

A grande dificuldade é que os elementos desse ensino estão espalhados em textos diferentes. Muitas vezes, também em relação a Miller, eu tenho a impressão de preciso retificar o tempo todo algumas coisas que ele disse em um determinado momento e que já não funcionam bem, falta alguma coisa, ou, então, algumas coisas que ele diz mais tarde não entram ali com facilidade. Por

⁴⁵ Miller, J.-A. (2004) “Uma fantasia”. In: *Opção Lacaniana*, n. 42. SP: Eólia, fev/2005, p. 7-18.

exemplo, quando em 1986-87 Miller isola o (S1,a) no interior dos quatro discursos, o que eu acho que ele não diz – vou até conferir antes de prosseguir nessa direção -, é que ao retirar esse par dos quatro discursos, ele condena os quatro discursos à lógica do todo e, com isso, começa uma teorização de (S1,a) que é cativa da lógica do não-todo. Se fizermos uma inversão de perspectiva não estaremos caminhando em continuidade com os quatro discursos, estaremos nos destacando deles.

$\exists x$	$\overline{\phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\phi x}$
$\forall x$	ϕx	$\forall x$	ϕx
<i>Todo</i>		<i>Não todo</i>	
$S1 \rightarrow S2$			
$\$ \diamond a$		$S1, a$	

Na última aula eu coloquei a lógica do todo e a função da exceção como constituindo o sujeito como sujeito da fantasia, mas aí teríamos que colocar todo o inconsciente e toda a lógica dos quatro discursos do lado masculino. Foi o que eu não cheguei a dizer da vez passada, mas pretendia dizer a partir da aula de hoje. Lacan formalizou a lógica dos dois sexos e as apresentou através das fórmulas da sexuação. Nós temos a impressão, o tempo todo, de que no quadro destas fórmulas andamos do lado esquerdo para o lado direito. O que quero dizer com isso é que, desse modo, o significante é pensado como a linguagem que mortifica o corpo e que constitui o sujeito mortificado. Temos a tendência a pensar que o lado masculino vale para ambos os sexos.

O lado feminino é muito mais freudiano - a mulher não tem supereu. No *contexto freudiano* todo o feminino é negativo porque representa a precariedade do lado masculino. O lado masculino constitui o sujeito submetido à regra. Ninguém escapa da regra. Eu quero encontrar um só lacaniano que me garanta que freudianamente a mulher se constitua assim. Para Freud, ao menos na segunda tópica, a feminilidade é primária. Não se entra na fórmula da sexuação pelo lado masculino, ou a mulher fica como uma espécie de resto, de resíduo do lado masculino. Os

analistas se equivocam ao compreenderem o lado masculino das fórmulas da sexualização como válido para todos os sujeitos tomados como seres falantes. Recentemente ouvimos isso numa das Jornadas Preparatórias da EBP-RJ. Bem, se isso está para todo o sujeito, por que Miller diz na “Repartitória Sexual” que mulher não tem fantasma?

OM: Todos na EOL trabalham com a idéia de que o fantasma é caracteristicamente masculino.

TCS: O pessoal daqui também, só que eles acreditam que a mulher também tem fantasma. E isso resulta do fato de que o raciocínio parte da lógica masculina como porta de entrada para a compreensão do esquema da sexualização. Se você diz que o lado masculino está para todos os sujeitos enquanto seres falantes, o lado direito, feminino, é o resto disso e, então, está também para todos os falantes. Aí tudo vale para todo mundo. Temos um pouco de um e um pouco do outro. A partir daí os sujeitos se situam tendencialmente mais para um lado ou para o outro.

Eu tenho certeza de que o que se ensina é que todo sujeito está num lugar gradiente entre o masculino e o feminino. Ao fazer isso, desconsidera-se completamente que a diferença anatômica entre os sexos é o que orienta a sexualização mesmo quando é renegada. Para que um homossexual masculino se pareça com a vertente da sexualização feminina, ele tem que fazer uma operação psíquica que uma mulher não tem que fazer. Para que uma mulher se represente do lado masculino ela tem que fazer, como é o caso da histérica, a operação psíquica de se servir do fantasma masculino.

Afirmar que todos somos seres falantes, *falantes* como dizia Magno, é achar que a diferença do corpo, a realidade material do corpo, não tem nenhum papel na teoria psicanalítica e que a psicanálise é apenas um fato de discurso e que, no discurso, o sujeito pode ser qualquer coisa.

Como analista, isso não combina com a minha experiência. Nela, homem é homem, mulher é mulher, homossexual é homossexual. Cada um é uma posição em relação à sua realidade anatômica, àquilo que lhe vem da tradição e àquilo que ele é obrigado a inventar para suprir o fato de que todo o discurso sobre o sexo é insuficiente para dar conta da sexualização. Todo mundo tem que inventar alguma coisa nesse campo.

A sexualização do lado masculino parece um pouco mais fácil porque ela é toda *ready made*. Do lado feminino as coisas são mais complicadas. Mas onde eu queria chegar? É que me parece que a idéia de (S1,a) implica num certo privilégio da vertente feminina da sexualização sobre a masculina.

Penso que o raciocínio que Miller vem fazendo, e que me justifica provocar essa polêmica, é o seguinte: no tempo de Freud de tal modo a pulsão estava regulada pelo campo da identificação - a sociedade moderna, fálica, organizada a partir de uma referência viril, com separação nítida entre esfera pública e a esfera privada, mulheres no lar, homens na rua -, que a função do Nome-do-Pai efetivamente ordenava as diferenças sexuais e as geracionais. Isso funcionava de modo tal que a neurose podia ser um resíduo, um resto, uma coisa que não funciona bem, algo “mal funcionante” nesse sistema. Na medida em que a função paterna declina na contemporaneidade - ou seja, na medida em que declina o privilégio do significante fálico, o privilégio da tradição, da hierarquia entre as gerações e da autoridade geracional -, a diferença sexual conseqüentemente se embaralha. É com esse novo quadro que podemos ver regressivamente como é localizado aquilo que Freud tomava como universal. Podemos ver como essa idéia lacaniana - do primeiro Lacan de 1950 -, de que o Nome-do-Pai e a estrutura de linguagem simbólica fazem uma coisa só também é uma idéia localizada historicamente. De forma semelhante, a teoria da relatividade do Einstein não abole a eficácia da física de Newton. Ela funciona no planeta Terra e não no espaço interestelar. Só que, desde a teoria da relatividade, o âmbito em que esta física funciona e tem valor é mais restrita. É localizada no planeta Terra.

Daniel Santos de Barros: Há uma fórmula de Einstein que é do tamanho de um braço, mas se lhe forem colocados parâmetros terrenos, ela se reduz à fórmula de Newton [...].

TCS: Você reduz. Isso indica que o alcance explicativo da física newtoniana perdeu em abrangência, mas não em valor. A lógica do Todo, a lógica freudiana da exceção, da identificação, do “ao menos um”, da função paterna, perdeu em abrangência, mas não perdeu em valor explicativo. Ela vale numa certa região geográfica. Como nos tempos de hoje o cobertor ficou mais curto, nós começamos a ver que há um regime de gozo do sujeito que não se submete à identificação. Talvez, então, precisamos pensar

mais a vertente da sexuação feminina, onde não há exceção, onde não há nada que funcione como padrão. Temos que entrar na questão da sexuação pela vertente oposta.

Agora temos que pensar que, talvez, todo sujeito seja primariamente um sujeito do significante que nomeia, ou seja, que acrescenta *sentido* ao real da relação sexual que não há. Mas isso não nos desresponsabiliza de ter que pensar a importância do discurso do mestre - S1-S2 - na constituição subjetiva masculina e, tampouco, de pensar a precariedade do S1 que se impõe no homem. É importante observar que o S1 do discurso do mestre e o S1 do par (S1,a) possibilitam uma colagem genial entre as identificações recebidas e a função de nomeação.

S1-S2 S1,a

SAF: Seria possível colocar uma economia do ter do lado masculino e uma economia do ser do lado feminino?

TCS: É onde eu quero chegar. Nós ainda vamos poder falar disso.

Se eu insisto que a lógica masculina se aplica mal às mulheres é porque eu acho que, se partimos da diferença anatômica, o lugar da exceção tem como necessidade lógica o S1 da identificação fálica e o órgão que suporta esse traço no corpo. Na falta disso, a identificação não tem garantia no corpo.

DSB: Com isso se esvaziam os mitos da neurose?

TCS: Não, eles somente são reinterpretados. Eu diria que a sexuação foi toda pensada por Freud desde o início a partir do modelo masculino. Tudo o que ele desenvolveu sobre o complexo de Édipo e a maneira como pensou a identificação, o lugar do objeto, foi tudo desenvolvido pela lógica masculina. Quando ele se dá conta de que não há simetria entre os sexos, ele larga essa questão do feminino na mão das metáforas mais frouxas: mulher como continente negro da feminilidade, o repúdio da feminilidade para ambos os sexos, o problema da mulher é o período minomíceniano⁴⁶ da sua relação com a mãe, não se sabe o que uma mulher quer, etc. Para Freud, se a mulher se interessa por essas histórias edipianas é pela via da reivindicação fálica. Ele reduz a questão feminina à reivindicação fálica, ao mesmo tempo em que

⁴⁶ Freud, S. (1931). "Sexualidade feminina". In: *Obras Completas*. RJ: Imago, vol. XXI, p. 260

se surpreende, pois isso não dá conta. Elas reivindicam o falo e todos os equivalentes que lhes são propostos não resolvem nada. Por isso, a questão da sexualidade feminina em Freud fica como enigma, fica como problema sem solução.

OM: Você está dizendo que a constituição subjetiva do homem continua na lógica do todo. Mas existe uma constituição, digamos, social que está se fazendo pela lógica do não todo.

TCS: Chegamos no problema. Não podemos divorciar teoria psicanalítica e política da psicanálise. Do que estamos falando?

Muitos analistas afirmam que o fundamento da constituição do sujeito é a feminilidade. Que o sujeito se especifique como homem ou mulher é um passo dado só depois. Originalmente, para ele, tanto o homem como a mulher estariam aquém do sexo. A sexualização aprisionaria de alguma maneira a pulsão. Ele usa largamente o conceito de feminilidade em Freud para justificar essa constituição do sujeito a partir da pulsão, a partir da feminilidade originária e só depois a sexualização entraria coordenando.

Será que é isso o que Miller está fazendo? Se fosse isso, eu não precisaria ler sequer uma página do que ele escreve porque essa cartilha eu já a conheço de cor e salteada. Eu tenho, justamente, procurado saber para que serve essa teorização desde que não seja para isso.

O que eu acho que está comandando essa criação de uma espécie de “último ensino de Lacan” a partir da teoria e da política que Miller está colocando em prática?

Discurso do mestre: $\underline{S1} \rightarrow \underline{S2}$
 \$ a

É o sentimento de que há uma clínica psicanalítica muito prisioneira do discurso do mestre em consequência do fato de Lacan ter entrado na psicanálise reforçando a função do Nome-do-Pai, apostando nos poderes da palavra, da linguagem e da interpretação. Como via de entrada, isso produziu um uso muito duro do discurso no lacanismo - e eu observo que isso se agrava mais no lacanismo francês que no nosso, porque lá essa história do Nome-do-Pai é importantíssima na cultura. Um discurso duro como o discurso do mestre não sobrevive às transformações da família – famílias constituídas por filiação múltipla, casamentos e

descasamentos, mudanças nas relações sexuais. É preciso que a psicanálise encontre um ponto de ancoragem no seu discurso para além do Nome-do-Pai. Não adianta nem mesmo Lacan esbravejar no *Seminário 17* prevenindo o caos e a catástrofe com os movimentos de liberação sexual e de emancipação feminina. O fato é que o contemporâneo está aí. Nós estamos na civilização do objeto *a*. Na civilização do objeto *a* é um problema o analista operar na posição de objeto *a*. Há anos que digo isso e fico com a impressão de que estou cantando no deserto. Acontece que analista operando na posição de *a*, numa cultura em que o próprio objeto *a* é o que comanda, isso é um problema enorme.

FA: Isso também esvazia uma série de oposições nas quais a psicanálise vem se valendo: discurso analítico X discurso do mestre, o não sentido X todo o resto como sentido...

TCS: Isso é um problema enorme, um problema seríssimo para a prática clínica. Resultado: quando um analista sabe que não está operando como *a* – por exemplo, quando eu digo a um paciente que “pare com isso agora”, o que caracteriza um puro uso do discurso do mestre – aí ele tem que ficar fazendo concessões teóricas. Como essas concessões aparecem? Aparecem por meio de explicações tais como: “é que se trata de um caso onde há dúvida diagnóstica, um caso inclassificável, uma psicose, etc.”. Mas a verdade verdadeira é que, na clínica de hoje, percentualmente mais freqüentada por sujeitos desmapeados para quem o objeto *a* agencia um verdadeiro imperativo de gozo, se o analista ficar na posição de apenas dizer, “ah é?”, “E daí?”, “Por que não?”..., ele só fará provocar passagens ao ato. Vocês já se tocaram para a importância de gestos desta ordem? O efeito é catastrófico: o analista tira o sujeito de uma eventual inibição e imediatamente ele passa ao ato. Faz um curto-circuito total e completo.

Muitas vezes o que precisamos fazer é reintroduzir os significantes do simbólico, ordenar as letrinhas da maneira mais convencional do mundo para começar a fazer essa máquina funcionar. E, para fazer isso, um analista não pode estar operando no lugar de objeto *a*, mas do lugar do discurso do mestre.

DSB: Hoje nós não estamos nem além do Nome-do-Pai. Estamos alguém.

TCS: Aquém para poder ir além. Belos os tempos onde o sujeito aparecia dividido, o analista o histericizava e produzia a queda dos S1. Hoje os S1 vêm espalhados. O analista precisa começar catando as identificações.

DSB: [inaudível]

TCS: É, hoje acontece o contrário. As letras vêm espalhadas, quando a gente pensa que um sujeito está identificado num traço ele diz que não está, que está noutro lugar. Ele anda muito mais depressa do que o dispositivo analítico no sentido de largar, de fazer cair as identificações. Ele vai à toda e larga tudo. Difícil é colocar as identificações na fôrma para, então, responsabilizar o sujeito pelo seu gozo, pelo sentido que, com elas, ele acrescenta ao real. Não é isso o que os pacientes trazem para a análise, não se iludam. Alguns analistas dizem que os analisantes agora já entram na análise numa posição assim, ou assado, etc. Isso não é verdade. Eles entram com as identificações no ventilador, entram com tudo espalhado, mais perdidos do que cego em tiroteio. E disso não se extrai nada!

EF: Você está baseando a clínica nos discursos ou no nó borromeano?

TCS: A passagem ao nó borromeano, a necessidade de formalizar diferentemente essa clínica é o que estou propondo aqui como questão: por que ir além do Nome-do-Pai? Eu comecei dizendo que, na medida em que o Nome-do-Pai não funciona mais operando, sustentando a diferença sexual e geracional, o que nós temos na cultura é um sujeito que é trabalhado pelo objeto *a*. O objeto *a* na posição de agente empurra o sujeito na direção do gozo. Diante disso, um analista fica na seguinte situação: como tratar esse sujeito? Como se pode minimamente letrificar o discurso para que possa haver operação analítica? Como o analista opera?

OM: O que eu estava falando sobre o panorama social é porque é em cima disso que Miller fala num texto sobre a esquerda – no qual, inclusive, cita o Presidente Lula. Ele mostra, pela maneira como entendeu isso naquela época, que Lula seria um homem que estaria operando politicamente na lógica do não todo. Bem, Miller não vive no Brasil... Quando o Lula foi eleito havia uma espécie de entusiasmo no mundo inteiro com relação a isso. A idéia de Miller era a de que para se operar nesse mundo de hoje é

preciso situar-se pela via da lógica do não-todo. Não estava falando em termos psicanalíticos propriamente, mas que entendia o mundo de hoje tendendo a essa feminilização.

TCS: Eu não concordo. Eu li quatro vezes o livro de Miller, *Le neveu de Lacan*⁴⁷, onde esse texto ao qual você se refere – “Tombeau de l’Homme-de-gauche”⁴⁸ – é um capítulo. Fiquei todo o livro, fiz uma redução desse fichamento e a transformei numa resenha que entreguei a Miller e ele mandou publicá-la. Portanto, ele avalizou a interpretação que eu dou e que não é essa. Muito pelo contrário. A tua questão, Ondina, é ótima, pois não podendo operar no lugar de *a*, o que os analistas devem fazer? Voltar ao discurso do mestre? Muitos analistas têm dito que temos que resgatar as raízes, o passado, a tradição...

DSB: ...a análise ativa.

TCS: É, tem a análise ativa. O caminho também não é esse. Se nós partirmos para esse tipo de caminho, a psicanálise vai acabar. Nós seremos psicoterapeutas cognitivo-comportamentais. Então, não é isso. Mas também não se trata de legitimar o hibridismo generalizado. Miller cai de pau nos chamados NIPES, que são as novas identificações, os novos Nome-do-Pai, esses arranjos que produzem “judeus belicistas”, “islamistas católicos”, “esquerda fascista”, que juntam tudo com tudo e fazem um verdadeiro carnaval de identificações. Uma gata não acha seus filhotes num saco desses e nenhum sujeito minimamente instruído aposta na balela do “Outro que não existe”, dos híbridos, das bricolagens, das soluções que se vão fazendo ao acaso. É preciso ser muito estúpido para achar que isso consiste. Pelo contrário, isso só contribui para uma fragmentação cada vez maior do nosso universo simbólico, que nos empurra para a sujeição ao objeto *a*, uma vez que a única coisa que vamos ter em comum no meio de tantas novas identificações é o fato de sermos consumidores. O sujeito pode ser da direita-progressista, católico-belicista, judeu-não-sei-o-que, porque não tem a menor importância. No fim das contas, nós todos compramos eletrodomésticos. E corremos o risco de nos vermos reduzidos a isso. A única verdade, quando o “Outro não existe” é que somos todos consumidores.

⁴⁷ Miller, J.-A. *Le neveu de Lacan*. Ed. Verdier, Paris, 2003. (Em português: *O sobrinho de Lacan*. RJ:Forense Universitária. 2005).

⁴⁸ Miller, J.-A. “Le tombeau de l’homme de gauche” in : *Op. cit.* 2003.

Essa via é simplesmente a da morte de qualquer autoridade simbólica, de qualquer ideal. E me arrisco a dizer que Miller não vai fazer apologia disso.

Se você quiser recuperar o fio condutor do livro *Le niveau de Lacan*, veja o Seminário *O desencantamento da psicanálise*, de Miller, que nós trabalhamos em 2003. Eu fiz um resumo comentado desse seminário que é peça fundamental para essa discussão que Ondina está propondo. Vocês podem encontrá-lo no nosso *site* na Internet⁴⁹ sob o título “Psicanalistas, um esforço a mais de poesia se quereis encantar o mundo”. Este Seminário de Miller, originalmente chamado *O desencantamento da psicanálise*, foi renomeado pelo próprio como *Um esforço de poesia*.

Um esforço de poesia vai na direção oposta aos NIPES. E a questão da Ondina é perfeita para pensar essa proposta de um significante que inclui o objeto *a*. O meu resumo comentado sobre esse seminário do Miller é esclarecedor sobre o seguinte ponto: como se servir da articulação entre (S1,*a*) para pensar uma clínica psicanalítica em tempos de Outro que não existe? Em tempos de Outro que não existe será que nós também trabalhamos a serviço de produzir novas identificações? Eu tenho visto isso na prática de vários analistas. Os sujeitos vão para a análise bricolar, sabe Deus como, soluções identificatórias que duram o tempo que duram as rosas, ou seja, quase nada uma vez que daqui a pouco eles já estarão em outra. [...] Hoje se pode tudo porque se pode consumir.

OM: A identificação foi deslocada.

TCS: O ideal virou objeto de consumo, qualquer ideal pode servir como objeto de consumo.

Temos que tirar uma lição disso. Certamente, um analista não tem nada a fazer apostando nas novas identificações. Elas não precisam da psicanálise para proliferar. Eu não concordo com essa interpretação que aposta nas novas identificações porque eu acho que ninguém precisa de psicanálise para isso. Sobre o objeto *a* em posição de agente eu digo a mesma coisa há muito tempo: ninguém precisa de analista para isso, a cultura se encarrega de produzir esse tipo de sujeito.

⁴⁹ In: www.nucleosephora.com no Laboratório de ensino, programa “Para ler Freud com Lacan”.

Também na época de Freud ninguém precisava de psicanálise para se sujeitar à repressão sexual. É um fato de discurso, é um fato de cultura. Se a psicanálise fez alguma coisa inédita no mundo foi ter introduzido o sujeito barrado (\$), foi ter se aliado ao discurso da histórica e interrogado o que o mestre quer. O segredo da psicanálise foi ter tomado o partido da histórica, que era um resto da civilização patriarcal e burguesa do primeiro capitalismo.

Hoje, numa sociedade em que o objeto *a* está no lugar do agente, para que serve um analista produzir \$, quando \$ já está por aí, à toda, caçando o mais-de-gozar? O sujeito contemporâneo vai de identificação em identificação, sempre procurando uma satisfação nova. Não há nada a fazer nessa direção, muito pelo contrário. Eu penso que, no ponto em que nós chegamos, nós já podemos interrogar o que a psicanálise introduziu na cultura, a partir da sua difusão. Do meu ponto de vista, não é nada além do fato de estarmos comprometidos com esse efeito. Nós causamos, nós contribuimos para produzir esse efeito, numa aliança silenciosa com o novo capitalismo, com o capitalismo da sociedade da informação. Esse novo capitalismo da sociedade do espetáculo é capitalismo que contribuimos para produzir, do mesmo modo que contribuimos para esvaziar o velho capitalismo das identificações ao pai, da acumulação, da produção, da resistência ao consumo, o capitalismo que vivia na perspectiva das novas gerações, aquele capitalismo familiarista, burguês, acumulador.

DSB: Tenho uma questão: como se pode pensar uma lógica fora de um sistema para o qual pensa-se estar em contraposição quando, na verdade, se contribuiu para ele?

TCS: Isso é altamente foucaultiano. Não sei se você conhece a *Genealogia do poder*, de Michel Foucault. Ele foi, talvez, um dos poucos autores que propôs um instrumento de análise política, de análise das relações de poder. Um instrumento que, justamente, fosse além dos discursos políticos constituídos e ali incidisse sobre esse ponto: o que se contrapõe a quê? Como funcionam, na lógica das relações de poder, os contrapontos, as alianças? A serviço de quê?

Voltemos ao curso de Miller, *Um esforço de poesia*. Esse curso é uma tentativa de resgatar a função oracular do significante S1, função êxtima, alteritária, resgatar o ponto onde a relação do sujeito ao significante não é, nem pode, ser igualitária. O

fundamento das novas identificações é a idéia da sociedade da opção, da sociedade onde se pode combinar tudo com tudo, é a sociedade das *commodities*. O sujeito vai se servir do que quer que seja ao sabor das suas necessidade e da utilidade que aquilo tem para ele.

OM: A relação do sujeito com o significante não é igualitária.

TCS: A relação do sujeito com o significante não é igualitária. Significante é êxtimo, ele se impõe. Enquanto significante, o significante é necessariamente uma realidade êxtima. Ele é desorganizador do reino da utilidade. As novas identificações não são mais do que utilitários, *commodities*. É como se o sujeito pudesse se servir do significante para gozar no sentido da utilidade. O significante é o que vivifica o corpo. Se o significante vivifica o corpo é porque o corpo é objeto de gozo do significante. Nessa relação não há paridade porque, se houvesse, eu poderia usá-lo do jeito que quiser e isso não é possível.

OM: Aí seria como Joyce?

TCS: Nem Joyce. Aquilo que o constrange a serviço do significante daquela maneira não é uma nova identificação, não dá para brincar de Joyce. A obra de Joyce, o modo como ele era habitado pelo significante não é transferível. A gente não pode achar que é possível brincar de Joyce, fundar o clube dos joyceanos...

Não é possível fazer uma nova identificação. O sujeito é habitado pelo significante, é constrangido pelo significante de tal modo que ele só pode agir como ele age. Isso é o sinthoma. O sinthoma não descreve nenhuma liberdade de significar. Nenhuma. Muito pelo contrário, esse sentido acrescentado ao real é um constrangimento de estrutura. É dependente do significante que habita o sujeito, é dependente de como o sujeito é habitado pelo significante.

Acrescentar sentido ao real é um esforço de poesia, é um esforço de servir-se do significante para acrescentar algo ao real. Em nenhum momento me passou pela cabeça que, no regime da pulsão – penso que ser habitado pelo significante é, essencialmente, o conceito de pulsão em Lacan -, não me parece que isso descreva qualquer experiência de liberdade. Não consigo combinar poesia e liberdade, criação e liberdade. A idéia que

temos de liberdade é a de que podemos sujeitar os objetos e os significantes ao nosso interesse, ao nosso uso. Poesia e interesse não combinam, ninguém faz poesia a serviço de interesse algum. Ela pode ser até a coisa mais desinteressante do mundo, ela pode ser chata, triste, pode mesmo descrever uma experiência de júbilo que nada tem a ver com o estado de alma do sujeito que a escreveu. Não tem nada mais discordante com o interesse e com a utilidade do que a poesia.

O que é necessário destacar na inversão de perspectiva é que precisaremos pensar o significante em duas vertentes: na vertente do discurso do mestre e na vertente da pulsão. Acho que foi dado um passo enorme nesse deslizamento dos discursos ao matema (S1,a). Nos discursos, a pulsão e seus objetos estão separados do significante. Mesmo que no *Seminário 17* possamos dizer que o significante produz gozo, é ainda sob uma forma na qual significante e gozo estão separados.

Da próxima vez vou fazer um *blended* com o texto “Biologia Lacaniana”⁵⁰, onde Miller trabalha a questão do significante e do corpo em Lacan fazendo um certo percurso histórico. Ao mesmo tempo, vou me manter no fio do capítulo XIV do Seminário *Los signos del goce*, “Goce, saber y verdad”. Vou precisar algumas coisas de um texto para iluminar outras, que eu acho que estão um pouco caducas no outro. Vinte e tantos anos depois, Miller já não toma determinados problemas com a clareza devida.

⁵⁰ Miller, J.-A. «Biologie Lacanienne et événement de corps». In: *La Cause Freudienne*, n. 44, Paris: Navarin, 2000 (traduzido como: “Biologia lacaniana”. In: *Opção lacaniana*, n. 41. SP: Eólia, dez/2004, p. 7-67).

Fórmulas lacanianas da sexualização⁵¹

Nos encontros anteriores, procurei estabelecer um fio condutor para a construção do conceito de sinthoma. Esse conceito surge no *Seminário 23* do mesmo nome⁵², e envolve uma mudança de perspectiva com respeito ao significante e o gozo cuja incidência na clínica ainda vamos avaliar.

Em nosso último encontro, apresentei a minha tese central O conceito de sinthoma precisa ser interpretado com base nas fórmulas da sexualização (*Seminário 20*, capítulo VII - "Letra de carta de Almor").

Para compreender o conceito de sinthoma precisamos levar em conta a distinção entre as duas vertentes da sexualização. A vertente masculina concentra-se na crença de que existe "ao menos um", uma exceção à castração, que funda um conjunto por identificação ao modelo. Para compreender essa lógica basta revisitarmos os mitos freudianos do pai da horda primeva e do parricídio originário ("Totem e Tabu") e também o mito do Complexo Edipiano ("O Ego e o Id").

Na outra vertente da sexualização, a feminina, não existe a crença na exceção à castração. A crença central é, ao contrário, na universalidade da castração. Nesta vertente, a lógica que a preside, é a de todo ser falante é causado pela castração. Não se trata, entretanto, de sujeição à castração, pois não se trata de identificação ao modelo, ao padrão. Podemos avaliar a importância desse dessa outra perspectiva acerca da constituição do ser falante, em sua distinção da constituição do sujeito. Graças a essa distinção, tardiamente, introduzida por Laca, podemos conceber de duas maneiras a relação do corpo com a linguagem. O conceito de ser falante implica que o corpo é vivificado pelo significante. A fala é meio de gozo. O conceito de sujeito, como aprendemos a repetir, implica que o corpo é mortificado pelo significante. A fala é a expressão do desejo mortificado, como falta-a-ser, isto é, perda de gozo.

⁵¹ Transcrição de Rachel Amin de Freitas da aula do dia 27/03/2005

⁵² Lacan, J. (1975-76). *Le Seminaire. Livre 23: Le Sinthome*. Paris: Ed. du Seuil, 2005.

Meu ponto de vista é o seguinte: há uma ruptura na passagem do *Seminário 17* ao *20*. O que nos acostumamos a chamar de último Lacan tem relação com os efeitos da introdução de uma nova vertente da sexualização, a feminina, que se mostrará uma via nova para abordar as relações do significante com o gozo e com o corpo. Este último era apreendido pela via do fantasma, como corpo imaginário até então. Ele ressurgiu, graças à generalização da castração, na dimensão do real. Assim, a conexão entre o significante e o corpo se deslocou eixo $S \rightarrow I$ (simbólico/imaginário) para um novo eixo $S \rightarrow R$ (simbólico/real).

Eu venho desenvolvendo com vocês a idéia de que, até o *Seminário 20*, Lacan pensava a constituição do sujeito, toda ela, pela vertente masculina da sexualização. Eu tenho tratado essa hipótese como uma tese experimental sobre o ensino de Lacan. Mas, nessa última semana, por conta dos trabalhos gerados para Jornada sobre o Sinthoma da EBP-RJ, Rosa Guedes, redescobriu um seminário de Miller⁵³, onde ele convalida esta hipótese. Assim, podemos aumentar a credibilidade dessa hipótese, uma vez que ela ganhou um peso substancial graças às elaborações de Miller. Eu tomo isso como uma versão, uma interpretação da obra de Lacan. Não é apenas uma hipótese que me ocorreu, mas algo que encontra eco em outros autores que também se dedicam ao estudo formalizado do pensamento de Lacan.

Eu não me lembrava da existência deste seminário. Miller trabalha com essa idéia, mas ele é muito ideológico. Ele não vai às fórmulas da sexualização para, efetivamente, extrair dali uma lógica. Sua preocupação maior é a de fazer uma certa reflexão sobre a nossa época, sobre o declínio da função paterna, tentando extrair um Lacan não tão dependente da lógica do pai, visto que com essa lógica nós não daremos conta da clínica contemporânea, aquela que reflete uma sociedade muito mais impulsionada pelo objeto mais-de-gozar do que pelo Nome-do-Pai.

Neste seminário, Miller dá um tratamento à questão do sujeito muito mais pela vertente masculina sem que se dedique a explorar, a meu ver, com suficiente rigor, a vinculação disso com o raciocínio de que há um último Lacan, de que há um Lacan que vai além do pai.

⁵³ Miller, J.-A. (1991-92). *De la naturaleza de los semblantes*. B. Aires: Paidós, 2002, 304p.

Dizer que há um último Lacan significa dizer que, até o *Seminário 20*, ele é um autor extremamente cativo da função do Nome-do-Pai, extremamente cativo de uma teoria do sujeito que é, toda ela, baseada na vertente masculina da sexuação, na função do falo, no Nome-do-Pai como função da exceção, mesmo que ele a tenha reformulado de várias maneiras ao longo deste percurso. Do *Seminário 1* ao *Seminário 20*, Lacan nos apresenta um longo percurso teórico, todo ele bastante complexo em reformulações.

No *Seminário 17*, Lacan formaliza os quatro discursos:

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

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

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

Universitário: $\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\cancel{\$}}$

Os discursos vão se constituindo por um quarto de volta a partir do discurso do mestre, girando no sentido horário. Esse movimento propicia que possamos pensar o lugar de agente do discurso, o do significante mestre (S1), podendo ser ocupado pelos outros elementos (S2, a, \$).

No *discurso do mestre*, o agente do discurso é o significante em nome do qual eu falo, (S1), o Nome-do-Pai. Ao dizer “assim disse Freud”, “assim disse Lacan” ou “eu encontrei em Miller apoio para esta tese”, eu estou fazendo uso do discurso do mestre. Ninguém se autoriza psicanalista senão falando nome de Freud ou seja, fazendo uso do discurso do mestre. Este é um discurso que supõe um agente, um ponto de mestria, um agente, (S1).

O discurso da histórica resulta de que a posição de agente é ocupada por aquele que interroga toda a mestria, (\$). A histórica sempre pergunta “o que isso quer dizer?”, como alguém que dissesse, por exemplo, “quem é Freud?” “Por que é que você se autoriza em Freud?” “Que autoridade tem Freud para dizer isso ou aquilo?” No momento em que se interroga o significante mestre, o Significante Um (S1) que funda a cadeia, temos o discurso da histórica, que é também o discurso da ciência moderna.

O discurso da ciência moderna coloca em questão os significantes da tradição. Se tomamos a literatura filosófica até uma certa

época, veremos que ela se autoriza em nome de Aristóteles, de Platão, “em nome de”... A filosofia se construiu completamente apoiada no discurso do mestre e da tradição, na herança filosófica. O discurso da ciência veio desbaratar tudo isso, colocando todos estes nomes próprios em questão, interrogando o valor de verdade para além da autoridade do mestre.

Isso nós conhecemos bastante porque, depois de 1968, ninguém fez outra coisa senão interrogar todas as modalidades possíveis e imaginárias de mestria. Hoje, eu diria, que temos um problema contrário, ou seja, como vamos exercer, como vamos por em prática qualquer organização social, discursiva, qualquer laço social baseados simplesmente no “é assim por que sempre foi assim”?

Nos dias de hoje dizer “é porque é” não funciona de jeito algum. Corremos o risco de cair no descrédito.

O discurso do analista também se origina de um quarto de volta na estrutura, giro que coloca o objeto do gozo – *a* - no lugar do agente ou do mestre.

No discurso da histórica interroga-se qual a autoridade do significante. No do analista, por sua vez, o que se diz é que, seja qual for o mestre, o elemento ou a letra que ocupe o lugar do agente, todo discurso, em última instância, se funda no gozo. Ou seja, numa espécie de “é assim porque assim você quer, porque assim você estabelece que é”.

O discurso do analista mostra que, no fundo, a autoridade do mestre advém de um proveito incluído no discurso. Ele ilumina que o mestre serve para alguma coisa, para alguma finalidade que envolve essencialmente uma satisfação obtida, mostrando que não há discurso desinteressado. É como se ele dissesse: “Eu não vou discutir o valor de verdade do que você está dizendo porque, do ponto de vista de que todo discurso serve para satisfação pulsional, todos eles são igualmente verdadeiros”.

Trata-se de um manejo da verdade num sentido bastante particular: ela não é a verdade da ciência, pois se acredita que há verdade em tudo o que se diz. Há sempre uma verdade visto que não há verdades desinteressadas, puras. Toda verdade tem algo do gozo como fundamento - toda verdade é um enredo, uma fantasia, uma explicação que visa, essencialmente, um cálculo,

uma extração de gozo, uma satisfação a retirar dali. Pode ser uma satisfação ilusória, uma fantasia. Pode ser a satisfação que se obtém com o discurso da ciência, que manipula o mundo a serviço de fazer as coisas funcionarem. Pode ser a satisfação que se obtinha com o discurso da tradição, com a autoridade do mestre, com o mito. Há sempre uma satisfação no discurso e é isso o que o discurso do analista ilumina.

Este é o ponto da última aula. Eu parti dele em direção às fórmulas da sexuação e à questão da repartitória sexual, ou seja, do caráter masculino e do caráter feminino.

Volto a este ponto de partida para iluminar melhor o seguinte aspecto: até o *Seminário 17*, quando Lacan formula os quatro discursos, ele acredita que poderá tratar toda questão do gozo, por meio desta letrinha que é o objeto *a*. É como se *a* fosse equivalente a *G* (gozo).

$$a \therefore G$$

No seminário “Os signos do gozo”, de Miller⁵⁴, nós encontraremos sugerida a idéia de que, no discurso do mestre, o gozo já aparece extraído, separado da articulação significante. O gozo já seria, portanto, uma produção do discurso. O significante não estaria articulado diretamente ao gozo, ele é uma produção. Isso se vê por meio da fórmula do discurso do mestre:

$$S1 \rightarrow S2$$

$$\$ \diamond a \therefore G \therefore \text{Real (gozo barrado que depende do recalque)}$$

Se, nesta fórmula, nós pudéssemos fazer uma redução e prescindir de *S2* e *\$*, nós teríamos uma conexão direta entre (*S1*, *a*). Mas não é isso o que acontece no *Seminário 17*, o que significa dizer que as fórmulas dos discursos apreendem o gozo pela via da conexão entre o simbólico e o imaginário – isto é, pela conexão entre *\$* e *a*, elementos que formam o matema lacaniano da fantasia: $\$ \diamond a$.

Portanto, nesta época o que Lacan entende por real é o resto de gozo produzido pela máquina discursiva. O real é um gozo tratado pelo simbólico (*a*), um gozo que embora não seja idêntico ao sentido e ao significante, possui as mesmas propriedades: é

⁵⁴ Miller, J.-A. (1986-7) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998, 450p.

elementarizável, contável. Ele é o efeito de uma máquina que disciplina, organiza e ordena. O discurso trata o gozo organizando-o. Esse gozo não é mais infundado, arbitrário, originário, não é do caos. É o mais-de-gozar, o lucro, a mais-valia. É uma extração de gozo comandada pela ação do significante

Não se trata aqui, de modo algum, da idéia de um gozo em puro estado de desordem, caos, um gozo desregulado. Só esse enquadramento já nos mostra que a idéia de gozo do *Seminário 17* não combina muito com o gozo que nós encontramos na clínica contemporânea, onde os sintomas se apresentam freqüentemente desorganizados, desordenados e desarticulados. Nós não conseguimos, muitas vezes, localizá-lo como mais-de-gozar do sintoma. Contrariamente, nós assistimos a grandes angústias, a pânicos insuportáveis, a invasões por um gozo que não é da ordem de um objeto *a*, de uma pequena angústia, de um traço de angústia. O que temos visto, muitas vezes, são consistências pesadas, maciças, tais como: adição a drogas, anorexia, bulimia, quer dizer, modalidades de gozo que aparecem como uma espécie de algo fora-do-sentido. Não se parecem com algo ligado a um sentido, articulado ao saber (S2), à divisão do sujeito (\$) diante de um enigma. Não se apresentam como um “a mais”, um excesso, uma quantidade difícil de nomear, mas que restaria sempre associada a algum sentido, perturbando a continuidade da existência do seu portador. Como se dizia há muito tem atrás, os novos sintomas não são egodistônicos. Confundem-se com o eu e muitas vezes chegam a nomeá-lo. Pior exemplo: quando alguns pacientes já chegam ao consultório declarando que são bulímicos, toxicômanos, anoréxicos, ou que sofrem de pânico.

O gozo na clínica de hoje se apresenta muitas vezes assim, como alguma coisa que aparentemente não tem sem sentido singular para um sujeito. Os sintomas parecem inanalísáveis, indecifráveis pois o aspecto de excesso, de quantidade, de insuportável, abole praticamente qualquer produção de sentido. Ouvi de um homem, recentemente: eu sou drogadicto e deprimido e sempre fui assim. Isso não tem nenhuma relação com a minha história, é uma fraqueza.

É mais raro encontrarmos um sintoma fóbico que se ofereça à decifração. É mais difícil que seu portador se disponha a buscar o sentido do sintoma nas cadeias de significantes de sua existência como sujeito, A angústia não comparece como um resto do

sentido do sintoma. O mais comum são os sintomas avassaladores, devastadores, vividos como pura invasão de gozo.

Eu estou introduzindo essa distinção acerca da noção de gozo apenas para mostrar que o gozo teorizado no *Seminário 17*, é um gozo barrado, muito disciplinado. Ele está ao lado do sentido, depende do sentido porque está coordenado à articulação simbólico-imaginária. Não se trata aqui de um real sem lei, mas de um real ordenado.

Daniel Santos de Barros: Guardadas as devidas proporções, você acha que Freud toca alguma coisa disso em “Inibição, sintoma e angústia”, quando ele fala de uma angústia anterior?

TCS: Sim quando ele fala da angústia automática.

DSB: A angústia que não é referida a nada. Freud fala que teve uma grande surpresa quando descobriu que, na verdade, existe uma angústia anterior ao Édipo, que não pode ser referida a nada da linguagem e que o sujeito vai recalcar para [inaudível].

TCS: Eu grafei com um G barrado o gozo que Lacan conceitua, no *Seminário 17*, através dos quatro discursos porque se trata de um gozo que depende do recalque. Entretanto, o que prevalece no último ensino de Lacan é a idéia de um gozo não marcado pelo recalque.

Mas, vejam bem, em Lacan, diferentemente de muitos pós-freudianos, o “não marcado pelo recalque” não é sinônimo de “fora do significante”. Trata-se de uma relação direta ao significante. Esse outro gozo, que seria realmente o equivalente ao real, se coordena com a noção freudiana de *Affekt*. O afeto em Freud não é, de modo algum, uma pura experiência biológica. Freud compreende o afeto como uma espécie de reação histórica universal. É, portanto, um padrão de reação histórica herdado filogeneticamente. Traduzindo nos termos de Lacan, que abre mão das teorias filogenéticas, se trataria de uma articulação do significante ao objeto *a*, sem a mediação da relação simbólico-imaginário. Foi, justamente isso que eu antecipei no início da aula de hoje, quando eu falei de uma relação direta S-R, de uma conexão simbólico-real, entre o significante e o corpo.

Affekt

S-R

Deste modo, podemos manter o mesmo raciocínio que Freud faz quando diz que a “ontogênese repete a filogênese”, ou seja, não há desenvolvimento ontogenético, não há história individual que já não seja estruturada pelo simbólico. Segundo as teses freudianas, o simbólico é o filogenético, e a história da espécie se repete na história do indivíduo.

Filogenético .: Simbólico

De acordo com o último ensino de Lacan, um corpo é um evento, um acontecimento de significante. O corpo advém como efeito da língua – que é uma palavra que não foi muito popularizada em português. Ela é uma tradução do termo lacaniano *lalangue*.

Alíngua são os significantes que incidem sobre um corpo constituindo-o como acontecimento. O corpo é um evento, efeito da incidência de língua, que é anterior à articulação da linguagem, anterior à relação de um significante com outro significante.

Alíngua é a experiência do significante (S1) que em francês, é homófono a *essain*, (enxame) ainda não separado do gozo. Portanto, língua é um enxame de significantes que afetam o corpo originariamente, produzindo um corpo de significantes.

Esse é o corpo humano, um corpo marcado pelo significante. Então, quando dizemos (S1, *a*) estamos nos referindo a este corpo lambido pela língua. Um corpo que se produziu como evento, como acontecimento, como consequência da língua, antes que a linguagem se fizesse presente ali. Refiro-me à linguagem como estrutura, como código, isto é, como uma organização que permite que nos comuniquemos com alguém. A língua é anterior ao código, à comunicação.

Algumas vezes se diz que língua é assemântica, no sentido de que ela não é subordinada à função de comunicação. Porém, eu não acho esta qualificação seja adequada porque quando tomamos o “evento de corpo” em sua relação com língua, estamos supondo que é possível haver um modo de existência do sentido que não seja o da comunicação. A este sentido que não se refere à comunicação, Lacan chama de *jouissance*, termo que, em francês, equivoca com *J'ouis sens* – “eu ouço sentido”. Refere-se ao sentido escutado e não ao sentido da comunicação. Essa seria a experiência de sentido dos bebês, por exemplo, quando dizemos

uma palavra e eles sorriem. Certamente, eles escutam alguma coisa que não é o sentido habitual, codificado, da língua. É o sentido também que resulta no *Witz*, no chiste, no jogo de linguagem. O sentido gozado: *j'ouis sens*, onde nós vemos operar uma relação do corpo com alíngua que não é a mesma que habita a relação da identificação ao padrão, ao modelo, ao mestre, à exceção paterna.

Se existe um *Affekt*, se existe uma conexão entre o simbólico e o real, o modo desta conexão identificatória não é aquele da identificação ao mestre. Portanto, não se trata de uma articulação entre um S1-S2, mas de uma modalidade mais arcaica da identificação, uma modalidade de identificação que se apresenta aquém do inconsciente estruturado como uma linguagem. Ela é fundante e, portanto, infundada, arbitrária, fora da lei. Somente depois dela podemos pensar o significante no discurso. O inconsciente estruturado como linguagem é um evento secundário e está articulado em discurso.

Na outra lógica, entretanto, nós estamos aquém. Sendo que o “aquém” aqui, em se tratando do processo analítico, é também o “além”, isto é, o ponto que visamos obter, a singularidade de um ser falante, sua diferença pura. Quando dizemos que é preciso ir além do Édipo nós supomos que esse “aquém” na constituição do sujeito só se obtém “mais além”.

É preciso, entretanto, passar pela máquina da análise. Dizendo isso eu já estou definindo o que seja o processo analítico, o tratamento do gozo pelo sentido. O processo analítico leva a crer que todo gozo é tratado pela via do sentido, da fantasia, do imaginário, do inconsciente estruturado como linguagem. É o processo analítico que produz esse efeito como ilusão.

Salvador Ávila Filho: Seria uma interpretação, usando os meios da comunicação.

TCS: Os meios do sentido... O paciente diz algo e eu suponho que o que ele diz faz sentido, é interpretável, decifrável. Ele também supõe porque se ele associa livremente é porque acha que irá encontrar conexões que justifiquem ou expliquem o que está dizendo.

Seria outra coisa operar escutando alguém e não compreendendo nada. Porque quando não se compreende, a gente interrompe

este uso da alíngua estruturado como linguagem, estruturado a serviço da comunicação, do sentido, da decifração. Ao não se compreender pode-se iluminar a face de gozo presente em todo dizer. O dizer não serve necessariamente ao sentido. O dizer pode servir, pura e simplesmente, a uma satisfação pulsional qualquer.

Em dizendo algo, fazemos existir alguma coisa que não remete, necessariamente, a qualquer sentido anterior ou se explica no eixo da repetição de um sentido anterior.

DSB: Isso que você está falando não é a alienação?

TCS: Talvez seja uma alienação não erradicável, insuperável. Enquanto se tenta tratar o gozo pelo sentido, pela decifração, a gente acredita que pode liberar o sujeito dos significantes aos quais seu gozo está ligado. No entanto, quando se aborda o discurso do sujeito pela via do gozo que se produz no ato de dizer, isso não é erradicável. Como se pode eliminar o que não é eliminável? Falar é gozar.

DSB: Você pode identificar esse uso?

TCS: A pergunta seria: como uma análise poderia operar sobre o gozo sem tomar a via do sentido? Se tomamos a via do sentido, nós já sabemos como se faz, interpreta-se. Tenho mostrado que o gozo que surge como produto dos quatro discursos (*Seminário 17*) já é um gozo domesticado, tratado pela máquina simbólica. A interpretação é uma máquina discursiva que submete, fragmenta o gozo, e só então, retifica alguma coisa. Entretanto, se não abordarmos o gozo neste vertente interpretativa, como a palavra em análise produziria ainda alguma retificação subjetiva? E aí, eu anteciparia a seguinte idéia: a introdução de uma segunda vertente da sexualização em Lacan corresponde a uma inversão de perspectiva. É como se o primeiro e o segundo ensino de Lacan, assim como o Freud da primeira tópica, apostassem nos poderes da palavra, em seus poderes de retificação, ou seja, no poderes do tratamento do gozo pelo sentido.

Vocês já devem ter lido a respeito e podem imaginar que os movimentos de 1968, que botaram todo discurso do mestre por terra, produziram o que já se antecipava nos anos 1970: os sintomas herméticos, resistentes ao tratamento pelo sentido. São sintomas que não entram na maquininha do discurso analítico com a mesma facilidade. Quando esse fenômeno começa a surgir, a

prática psicanalítica é duramente questionada. Seria uma pura charlatanice?

Antes disso, nós chamávamos de “obstáculo” o gozo que não cedia pela análise. Freud pensou sobre vários obstáculos ao sucesso do tratamento do gozo pelo sentido. Se vocês bem se recordam, em “Além do princípio do Prazer” (1923), ele elenca algumas dificuldades. A fixação ao sintoma, a inacessibilidade narcísica, a reação terapêutica negativa, a compulsão à repetição. Ele acreditava até então que a máquina interpretativa, o inconsciente decifrável, funcionava bem. O sujeito era enigmático. Era preciso interpretá-lo. Portanto, ele era colocado na máquina e o analista media quanto ele poderia melhorar com o tratamento e o quanto o processo analítico não conseguiria dar conta. Essa é uma perspectiva otimista.

A perspectiva invertida é uma perspectiva da psicanálise um pouco pessimista. É como se você olhasse de fora a psicanálise que trabalha com a decifração e, tal como um psicótico que vê a produção de um neurótico, perguntasse: o é isso? O que significa tratar o gozo pelo sentido? O que fazem os analistas? Imaginem olhar essa prática e estranhá-la.

O Seminário *Le Sinthome* é esse momento em que Lacan não interroga mais o que a psicanálise não dá conta, o que se coloca como obstáculo ao sucesso terapêutico da psicanálise. Agora sua pergunta é outra. Ele quer saber o que é a operação analítica, e levanta esta interrogação do lugar de alguém que a estranha, de alguém que já não acredita mais numa perspectiva otimista de que ela se daria segundo aquele modelo e o resto estaria errado.

Imaginem-se colocados do outro lado, o lado “errado”, olhando para o terapeuta, estranhando o que ele faz e se perguntando: quem é este cara e o que ele faz? Onde ele quer chegar com esta prática? Isso só possível quando alguma coisa já se modificou completamente no laço social, quando a psicanálise já não conta com o prestígio da autoridade do mestre, da tradição. Trata-se de uma época em que se pergunta por que tratar-se por meio de uma análise e não uma terapia dos cristais, das pirâmides, das cores, dos florais de Bach? Quando se formula uma pergunta desta natureza, já se está dizendo que o sujeito não quer tratar o gozo pelo sentido. O que ele busca é o gozo, o alívio, a satisfação. Ele quer se desangustiar, quer uma solução. Portanto, o que seria

operar psicanaliticamente quando já não se acredita que tratar o gozo pelo sentido seja o único ou o melhor caminho?

Eu penso que esta seria uma das maneiras de compreendermos o porquê de Lacan ter sido obrigado a avançar na direção de uma outra vertente da sexuação, que é a sexuação feminina. Foi preciso pensar o Nome-do-Pai, não apenas como pai do modelo, da exceção, da autoridade, da tradição, mas como pai que *n'homeia*. Lacan pensou a função paterna como constitutiva do laço do simbólico com o real.

DSB: Acho que, no fundo, a grande questão é a de saber como se mantém a consistência de qualquer discurso. Quando não se tem discurso, você aniquila seu próprio fundamento.

TCS: Perfeitamente. Quer dizer, todo relativismo, o subjetivismo, o desconstrutivismo...

DSB: Como encontramos alguma coisa consistente no meio de tudo isso?

TCS: É precisamente esta a questão: o que é que é real quando tudo é verdade? É verdade que o floral de Bach... É verdade que café faz mal para o coração, mas no dia seguinte é verdade que ele faz bem. Quando todas as verdades são verdadeiras - eis aí a fórmula que estava faltando - temos S2 no lugar de agente do discurso. Ou seja, o saber é algo do tipo "assim é se lhe parece". Uma coisa que é dita hoje pode ser desmentida amanhã. Um sujeito diz uma coisa enquanto outro pode dizer outra que lhe seja oposta. O que é verdade nisso tudo?

Cada um adota sua verdade. E o que aparece, de forma desnudada, quando o saber está na posição de agente é que nós não passamos de brinquedos na mão de uma máquina discursiva louca que trata tudo pelo saber, que supõe que teríamos um saber para tudo, e você se vê realmente na posição de resto, numa posição de objeto sobre o qual todos esses saberes incidem.

$$\begin{array}{ccc} \underline{S2} & \rightarrow & \underline{a} \\ S1 & & \$ \end{array}$$

O sujeito fica reduzido a um mero brinquedo (objeto *a*). Um dia fica angustiado porque toma café e, no outro, já está feliz porque toma café. Ontem foi péssimo e hoje é muito bom. O corpo se desnuda, pois o saber como agente o transforma em objeto.

Maria Cristina Antunes: Contemporaneamente, se por um lado há uma submissão ao saber, por outro, há um descrédito no saber. No limite não se acredita mais em nada. O sujeito já não acredita no que quer que se produza como saber.

Rosa Guedes: Tudo se reduz a uma perspectiva.

TCS: Uma perspectiva entre outras. Quando tudo é verdadeiro, então, nada é verdadeiro.

Ondina Machado: O contraponto disto, então, seria ter uma verdade. E isso já não combina com a hipótese do *sinthoma*.

TCS: O contraponto desta condição relativista, era o discurso do mestre, tratar desordem por meio de um significante mestre. Aliás, é o que eu faço muito bem na pós-graduação. No meu grupo não temos a “diversão” de cada um poder dizer uma besteira e todas elas serem igualmente válidas. Nós “brincamos” de colocar ordem no discurso de Lacan e de usar Jacques-Alain Miller como significante-mestre para ordenar a periodização deste discurso. Brincamos de manter o significante-mestre ordenando o campo do saber, sujeitando-o a uma exigência de distinguir verdadeiro e falso, sustentável e insustentável teoricamente. Mas a gente sabe que isso é precário. Hoje em dia o descrédito em relação á autoridade do mestre é imenso e pode muito bem acontecer nesta sala, por exemplo, de alguém me dizer: “Jacques-Alain Miller? Não tem nada a ver. Eu discordo. Eu não gosto dele”. E se nós perguntarmos: “Mas você gosta de quem, então? Qual é a chave de leitura que você usará para abrir os significantes da obra de Lacan?”, o sujeito responderá: “Ah, outras... O legal é ser plural. Você pega um pouco aqui, um pouco ali”.

Com essa afirmação, chegamos no ponto: o resultado torna-se incoerente e isso não tem nenhuma importância porque o discurso serve ao gozo. Desnuda-se aí a relação do discurso com o gozo. Quando as verdades fracassam e chegam a este ponto, vemos mais claramente que pouco importa se o que se diz é verdadeiro por oposição a alguma outra coisa, que seria falsa. Verdadeiro ou falso, isso serve ao gozo.

RGL: A oposição desaparece completamente.

TCS: Exatamente. O mais difícil hoje em dia é retificar qualquer coisa dizendo: “Olha isso não é bem assim, isso pode ser um erro de interpretação”. É muito difícil.

DSB: Isso acontece muito com adolescente quando temos toda uma argumentação em relação a algo. Ele não se dispõe a contra argumentar. Ele simplesmente escolhe alguma coisa porque é o gozo dele.

TCS: Neste caso, vemos a conexão com o gozo a céu aberto, enquanto que na máquina dos discursos, ela permanece velada. Ela é essencialmente isso: tratamos o gozo pelo sentido. Nós velamos essa conexão quando dizemos numa análise: “não sei se isso foi determinante”. Jogamos com a crença de que se pode distinguir o verdadeiro do falso. Como analistas, nós nos abstermos de julgar se aquilo que o sujeito diz é verdadeiro com respeito à realidade ou não. Suspendemos temporariamente esse julgamento para que o sujeito seja levado a recolocar a diferença entre verdadeiro e falso, admitindo a realidade psíquica como uma realidade de ficção. No limite, pode ser que o analista precise dizer para um sujeito: “Lamento lhe disser que não é verdade que sua mãe ou seu pai tenham abusado sexualmente de você. Para mim é muito evidente que isso é uma fantasia”. Eventualmente, temos que fazer isso. Geralmente, a gente não faz. Geralmente, deixamos as coisas se desdobrarem porque se acredita, se confia no inconsciente. Há uma confiança no sujeito, no seu jogo de verificação do que é verdadeiro e falso, e uma crença de que ele vai chegar a alguma coisa legítima. Na verdade, nós confiamos muito no analisando, confiamos imensamente na ética da psicanálise, nos poderes da palavra e no fato de que, de um modo ou de outro, o sujeito terminará por retificar suas relações com o objeto causa do desejo. O processo analítico tem o poder de levar o sujeito a uma retificação que é produto do seu próprio trabalho de análise. Isso é tratar do gozo pelo sentido. O gozo aqui aparece subordinado a esse jogo de verdadeiro ou falso.

No entanto, quando o gozo aparece desnudado, quando não se coloca mais a exigência de sentido, a exigência verificar até onde algo é verdadeiro ou falso, sustentável ou não, quando a experiência analítica não depende mais essencialmente disso, onde vamos colocar o fiel da balança?

O fiel da balança sempre foi um certo silêncio do analista que é, também, uma confiança nos poderes do inconsciente, ou seja, na crença de que o recalçado retorna, de que o sujeito vai fazer lapso, vai tropeçar, vai desmentir a si mesmo, de modo que ele vai lidar com a verdade no próprio ato de se enganar. No fundo,

sabemos que ele vai se enganar por pouco tempo, pois mais cedo ou mais tarde será apanhado na armadilha da associação livre. Em tempos de gozo a céu aberto, quando ninguém está mais preocupado em saber o que é falso ou verdadeiro, se o que você diz é somente uma fantasia, se você está julgando mal o seu pai... – preocupações típicas de uma cultura do mestre, do Nome-do-Pai como exceção -, quando tudo isso já não é dominante numa cultura, o que vemos é uma outra espécie de relação com o gozo: “é assim porque eu quero”.

O que seria, então, tratar o gozo sem que necessariamente tenhamos de nos valer da vertente do sentido?

Até a teoria dos quatro discursos nós confiamos na determinação a partir do inconsciente, na lógica do pai, numa lógica de um corpo e um laço social que funciona numa sociedade onde o discurso do mestre, o discurso da autoridade, sustenta e organiza os laços sociais. Até então se pode dizer “homem não faz isso!”, “isso não é coisa de mulher”, “você tem que ter vergonha na cara!”, “é uma indignidade!”, “é o fim do mundo!”. Nos dias de hoje é mais difícil apelarmos para o pudor, para a conveniência, para a dignidade... São assuntos cada vez mais problemáticos.

O que pode, então, desarranjar a defesa do sujeito numa análise? Quando o sujeito se pergunta se estaria julgando mal o seu pai, ele já está inteiramente desarranjado, divido, se questionando. É um sujeito ético que visa estabelecer um fundamento da sua existência que seja digno de ser apreciado, que tenha valor.

Discursos (S-I)



Lógica do pai



Sujeito dividido, ético

E quando parece que ninguém mais tem qualquer ideal, quando ninguém quer mais, aparentemente, realizar nenhum modelo, nenhuma aspiração? E quando a sociedade se tornou absolutamente despuddorada e o gozo de cada um se declara a céu aberto? O que fazer?

Passamos da determinação, da exceção, do modelo à responsabilização pelo gozo. Ou seja, o jogo analítico muda de

inflexão. Não se trata mais de lançar o sujeito, necessariamente, no caminho da procura da sua verdade, mas de tomar aquilo que ele diz como a medida daquilo pelo o qual ele terá que se responsabilizar. É um jogo pesado. Depois de ouvir um paciente dizer barbaridades, lhe dizer: “isso mesmo, continue assim, você vai muito bem!”. Não tem jogo mais pesado do que este. É uma inflexão que devolve em bloco para o sujeito todo o peso das conseqüências daquilo que ele diz. Ou seja, o analista toma o que o paciente diz como real. Não há nenhum outro real senão aquilo que o paciente diz com todas as suas implicações. Não há outra verdade senão a que está engajada no ato de dizer. Portanto, o que se desenrola a partir daí é efetivamente problema de quem diz.

SAF: Você está provocando um confronto entre a atuação e...

TCS: É aí que eu queria chegar. Com a lógica do pai, é como se nós tivéssemos desenvolvido toda uma prática muito protegida porque o sujeito dividido em análise, o sujeito que se pergunta se é isso ou aquilo, é um sujeito que tem medo. Quando a gente fala de uma certa lógica da vertente masculina - a virtude da prudência, por exemplo, tipicamente masculina, que eu chamei de “pânico básico” – estamos nos referindo a um sujeito que não é excessivo. Vocês conhecem o texto de Jacques-Allain Miller, “Uma partilha sexual”?⁵⁵

Destaquei os comentários de Miller sobre as duas vertentes da sexualização, acrescentando que minha própria perspectiva: ele toma a diferença sexual pela via do caráter. Qual é o caráter ideal de uma sociedade onde o discurso do mestre e da autoridade é dominante? Ao caráter masculino pois “la donna è mobile”, não é confiável. A virtude máxima do caráter masculino é a prudência, o equilíbrio, a boa medida, a virtude... Observem que há uma afinidade de estrutura entre este tipo de sociedade e a experiência analítica em vigor, na qual o sujeito se interroga, se questiona, se pergunta sobre o que é verdadeiro ou falso, sobre o que ele deve fazer ou não. Ou seja, de saída, numa sociedade em que o discurso do mestre é forte, a coisa mais simples do mundo é instalar o sujeito suposto saber. O sujeito acredita em Deus,

⁵⁵ Miller, J.-A. *Op. cit.* 1998 (traduzido como: “Uma partilha sexual”. In: *Clique*, n.2. Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano. MG: Inst. de Saúde Mental de MG, ago/2003, p. 12-29.

acredita que há uma verdade em algum lugar, que há um sentido último. Ele pergunta o que deve fazer, o que esperar, de que não pode duvidar (tal como Descartes).

OM: Com este tipo de intervenção, você não estaria contando com uma certa equivocação, que o sujeito se pergunte “que negócio é este?”, quer dizer, que se instaure um ponto de interrogação?

TCS: Que isso possa dividi-lo e até angustia-lo, é certamente um dos efeitos que podemos colher. Mas, essencialmente, não se espera muito que o sujeito contemporâneo vá se perguntar algo assim. O que se espera é que ele meça as conseqüências. É outra coisa. O sujeito moderno já sabe que há conseqüências. Ele é prudente até demais. O problema é o que fazer para deslocá-lo das inibições, dos sintomas, da angústia e de tudo o que o impede de agir. O gozo produzido pela máquina discursiva é sempre procrastinado, é o gozo do sintoma, é o gozo como Marx o descobriu - como mais valia. Não se trata do gozo que será obtido aqui e agora. Ele só será obtido ao término de muitos passos e procedimentos, sempre amanhã. O sintoma é isso: o sujeito goza amanhã. Em contrapartida, o sujeito contemporâneo é aquele que diz que não quer saber o que acontecerá amanhã. Ele quer saber de hoje. Ele tem que resolver isso hoje, já, agora.

Lícia Marques: Se você coloca isso na responsabilidade do sujeito, você não está fazendo o que a sociedade capitalista faz, ou seja, ser “si mesmo” já implica nisto...

TCS: Essa pergunta não é nova. Ela já apareceu muitas vezes.

OM: O problema não é a política de juros é você tirar o traseiro da cadeira e se mover de um banco para outro. A responsabilidade em relação aos juros bancários não é do governo, ela é sua.

TCS: Ondina está se referindo a um comentário do Presidente Lula ontem à noite no jornal dizendo que o brasileiro não levanta o traseiro para mudar de banco como se, mudando de banco, ele pudesse fugir da política de juros... Esta foi pior do que as bobagens que Fernando Henrique dizia sobre os aposentados...

DSB: A questão é como se fazer laço social, porque o que vai fazer as vezes de laço social seria o espetáculo. E isso não é laço social, mas uma falcatura de laço social.

TCS: É hipnose.

DSB: No dia em que esse espetáculo [...].

TCS: Acho que a interrogação sobre qual é o laço social dominante é uma boa questão. Vamos caminhar com ela passo a passo. Ou seja, começando por nos perguntar: qual laço analítico? Qual discurso?

Eu já estou partindo do pressuposto de que estas letrinhas – S1, S2, \$ e *a* – estão dispersas, cada uma para um lado, e não estão mais funcionando neste ordenamento discursivo, em torno do eixo: o Nome-do-Pai no lugar de agente. Era esse primado do S1 que propiciava que o sujeito se colocasse ora como histérico, ora no lugar do gozo, ora no do saber. Essa circulação estava assegurada pelo ponto fixo situado no lugar do agente.

Essa clareza desaparece se nós pensarmos todo sujeito como conexão direta do significante ao gozo do corpo (S1,*a*). Nós teremos que apostar, de uma certa maneira, nos poderes de regulação de S1.

Vejam bem: S1 é o que desregula o corpo, que instala o gozo. É *jouissance* como puro efeito de desregulação. Alíngua traumatiza o copo biológico e produz um corpo de gozo desregulado pela presença do significante. Certamente, essa condição propicia que o sujeito procure resolver essa situação agindo impulsivamente, recobrando uma certa regulação pela via da desamarração impulsiva. Se a máquina discursiva não intervier sobre (S1,*a*), qual será a tendência? Será a de que a conexão direta (S1,*a*) produza modalidades de gozo muito maciças. Seja como impulsividade, seja como grandes inibições ou como angústias indomáveis, todas elas são modalidades de gozo extremamente invasoras, massacrantes e, geralmente, insuportáveis.

A psicanálise tem uma afinidade com aquela máquina de tratar o gozo pelo sentido. Não estou dizendo que a psicanálise deixou de ser aquela máquina discursiva. A psicanálise é isso. Essencialmente, ela lança mão do Nome-do-Pai para ordenar, distribuir essa economia de gozo, moderando seus efeitos devastadores. É muito mais difícil fazer isso hoje. De vez em quando nós conseguimos, mas é muito difícil. Podemos tentar coisas extraordinárias como dizer para uma mocinha: “Eu não vou discutir com você agora sobre se você é homossexual ou não. Façamos um trato: você falamos disso aqui mas isso não é assunto para tratar com sua mãe.” É o velho discurso do mestre?

Sim, sem dúvida. Para que serve esta negociação? Para barrar uma certa montagem sintomática que funciona como uma resposta de gozo maciça angustiado o sujeito, a família. Trata-se, certamente, de uma resposta arquitetada na sociedade do espetáculo, nas novelas que mandam dizer para todos que ninguém tem sexo definido. Portanto, não é só o saber que pode variar, mas também o sexo. A gente liga a televisão e vê “esse admirável mundo novo.”

Claro que o que se fomenta com isso é a idéia de que todos os saberes são verdade, de que tudo é possível... É uma coisa extremamente desmapeante a tal ponto que não se sabe mais o que é genuinamente do sujeito. O sujeito moderno podia até estar numa posição identificatória invertida. No entanto, sabíamos onde se situava porque ele coordenava a sua posição sexuada em discurso. No lugar da homossexualidade havia um discurso sobre as razões de ser homem ou mulher. O sujeito contemporâneo, não dá necessariamente nenhum tratamento discursivo, às razões de ser isso e não aquilo. É apenas um “é isso”, “é assim”, como eu sublinhei. E, aparentemente, não há nada que divida o sujeito no sentido de fazê-lo perguntar-se: “porquê é assim?”.

OM: Mas você não acha que continuamos visando uma certa divisão só que com outro instrumental?

TCS: Talvez a estratégia analítica seja muito mais a de levar o sujeito, pela via dos seus próprios atos, a se confrontar com as conseqüências. Alguma coisa como: vamos tomar isso a sério e ver no que dá, no sentido de implicá-lo naquilo que diz.

RGL: Isso implica tomar o ato como um dizer que cria um real.

TCS: Sim, como uma nomeação, supondo que nesta vertente a castração compareça de uma outra maneira, que ela advenha na ordem do real como privação do sentido. Ela surgirá diretamente da diferença entre o que se busca e o que se encontra. Boa parte das modalidades maciças de angústia, de inibição ou de gozo sintomático, padece de uma não dialetização da relação com o gozo porque onde o Nome-do-Pai não funciona o gozo não se elementariza. É um indivíduo saturado de sentido, de saber, o que lhe falta é a própria falta. Parafraseando Lacan em *Le Sinthome*, o amor que se tem pelo pai deriva de que ele introduz a castração. À falta disso, o sujeito desconhece que nada do que se busca é da

ordem do que se alcança. Acho que isso é o que você está chamando de castração real.

OM: O risco é alto, não é?

TCS: É preciso que a gente pese, caso a caso, o que fazer.

SAF: Se você mudar um pouco os mitos, por exemplo, imaginar que cada pessoa carregava um carrinho, uma cela com um animal, um monstro. Esta cela era sempre coberta. As pessoas se comunicam e sempre carregam consigo este monstro que arranha, que machuca. O psicanalista vem mostrar que é possível retirar o pano, pois este monstro é você, desde que se aprenda entender este monstro. Um belo dia este monstro se solta e bota você dentro da cela. Quebra as rodas do carrinho. Este monstro é fragmentado, não tem corpo, é disforme. O psicanalista tem dois caminhos: ou pega a lança e tenta empurrar o monstro para fora tirando o homem lá de dentro ou vai entender a linguagem do monstro.

TCS: De certa maneira, quando se aposta na estratégia de conferir peso sexual ao que o sujeito diz isso muda muito as coisas. No discurso do mestre, é o pai que dava peso sexual às palavras⁵⁶. Essencialmente, a função do Nome-do-Pai é a de fornecer o princípio a partir do qual se pode compreender o que o sujeito diz. O sujeito começa a falar e a gente precisa de um certo tempo para ver qual é o princípio que organiza seu discurso. Em algum tempo descobre-se que a identificação é ao pai. Um belo dia, podemos dizer: “Sim, como fazia seu pai, agora entendo a lógica”. Há um princípio explicativo que organiza as identificações deste sujeito. Quando este princípio parece estar invisível, denegado, não se apresenta, como se recupera a função do Nome-do-Pai que é a de dar peso sexual às palavras?

Dar peso sexual às palavras é dizer o que é verdade e o que não é. Como se faz esta partilha? Quando se sabe onde está a identificação, sabe-se o que é verdade para um sujeito e o que não é, pois ela passa pela identificação. Nos casos contemporâneos - e era onde eu queria chegar -, com o pai que *n'homeia*, o que funciona como Nome-do-Pai é o próprio ato de dizer, na medida em que o ato de dizer implica o sujeito com um

⁵⁶ É Lacan quem declara que o pai confere sentido sexual às palavras no *Seminário Le Sinthome*.

real. O ato de dizer distingue o sujeito, o qualifica, precisa de que verdade se trata: a dele. Isso é muito diferente da constelação do discurso universitário. Quando se tem S2 em lugar de agente, tudo pode ser verdade. Eu não estou falando de colocar S2 em lugar de agente, mas de colocar o dizer do sujeito em lugar de agente, na medida em que esse dizer funda uma verdade qualquer com a qual o sujeito, numa análise, tem que se comprometer.

Rachel Amin Freitas: É fazer deste ato de dizer uma tentativa de barrar o sujeito?

TCS: Sim, com certeza. A castração foi retirada do campo da identificação ao Nome-do-Pai e foi colocada no campo do pai que *n'homeia*.

OM: E é pela via do pai que *n'homeia* que se pode falar de uma identificação ao sinthoma.

TCS: É somente por esta via que se pode falar de uma identificação ao sinthoma, supondo que o sinthoma tenha efeitos de castração, que ele limite o gozo, que ele retire o sujeito da sociedade do espetáculo onde, em tese, todo mundo goza com a mesma coisa, com a cena que se vê.

O que vemos aqui é que o gozo do qual se trata é um gozo solitário e que, na solidão deste gozo, há uma regulação interna, há um limite interno imposto pela relação do sujeito com esta verdade que é só dele e que vai exigir que o laço social se institua em novas bases.

No discurso do mestre, o laço social é baseado no amor ao significante mestre: há um mestre em comum e o que nos une é um laço identificatório a um mesmo modelo.

No discurso do pai que *n'homeia*, certamente, se pensarmos no “um por um” com seu sinthoma, este laço vai ter que se construir com base no artifício. Será preciso inventar uma maneira de se lidar com isso, uma vez que o gozo do sujeito não está, de saída, coordenado, com o gozo do Outro.

Ana Paula Sartori: Isso realmente parece igual a uma paranoização, a um delírio. Quando um sujeito surta, ele zera, digamos. Em seguida, ele vai buscar uma identificação a algum significante para poder reconstruir alguma coisa do mundo, do laço. Se ele se identifica a Deus, por exemplo, é a partir daí que

vai reconstruir o mundo e isso não vai ter nenhuma referência a algo anterior, a algo comum com o Outro. Ele vai se virar com isso. Essa foi, durante um tempo, uma direção que Lacan sugeria para o tratamento com as pessoas que surtavam, mesmo o esquizofrênico. Uma forma de localização subjetiva.

TCS: Esta é uma clínica da forclusão generalizada. Quando a gente fala de uma “inversão de perspectiva”, e eu até disse isso, é como se olhássemos para a psicanálise do ponto de vista da psicose e nos perguntássemos: o que faz este sujeito?

É um pouco como dizia Salvador há pouco: uma coisa é quando o bicho vem carregado pelo homem, outra é quando o bicho está solto olhando o homem.

DSB: Em “Psicologia das massas e análise do eu” Freud fala que não é o pavor que desfaz a unidade militar. Ao contrário, quando o sujeito sabe que não existe mais o chefe é um salve-se quem puder. Cada um correndo para seu lado.

TCS: O que sustenta o laço é a identificação. Se isto for partido vai cada um para um canto. Quando isso se dá é possível ver as coisas de uma nova perspectiva, pois podemos perguntar: como funcionava até agora? Que poderes são estes que o mestre, o chefe, o líder tem de amalgamar uma certa quantidade libidinal? No fundo, como dizia Freud, o poder advém da cessão de uma parcela do poder, que é próprio a cada um, para constituir o lugar do líder.

OM: Até na constituição do ideal tem uma parcela de libido nisso. Agora como isso funciona quando não se tem a que renunciar?

TCS: Cada um é seu próprio ideal, portanto, eu suponho que este ideal que cada um quer para si mesmo seja nomeável e que possa ter efeitos de identificação. A idéia seria a de que se cada um tem um bicho debaixo do pano, cada um tem um bicho diferente.

DSB: É como se o ideal do eu estivesse se fundido com o eu ideal.

TCS: Sim, e *refundido*. De alguma forma, supondo que o sujeito não vai buscar no outro aquilo que vai fazer às vezes de seu ideal. O que funciona para ele como ideal de regulação é alguma coisa que é própria ao sujeito e tem valor de elemento regulador somente para ele mesmo. Além disso, não tem que ser

necessariamente idêntico ao que funciona como regulação para o outro.

SAF: Pensando pelo lado do capital. O neurótico compulsivo é interessante para as empresas, uma vez que, através da propaganda, da novela, pode-se criar rituais de compra. Porém, eu me pergunto se a nova percepção de um ser que não tem controle estabelecido é interessante para o capital. Estou fazendo o papel do advogado do diabo, ou seja, indo para o lado do capital.

OM: Penso que o interessante para o capital é o fomento do emprego sem carteira assinada, das formas alternativas de sobrevivência que fazem com que se desenvolva a indústria da pirataria.

SAF: Mas isso não é interessante...

OM: Mas de que capital você está falando?

DSB: Acho que o que ele fala é sobre o que é próprio do neurótico obsessivo: é aquele que fica medindo...

OM: Você está com uma referência que é a do velho capital: empresarial, onde se visa uma produção. Não sei se o capital hoje é assim. O grosso do dinheiro movimentado em termos econômicos hoje em dia é feito através de formas ilegais. Os grandes volume de dinheiro nos dias de hoje saem da ilegalidade.

SAF: O capital está nas mãos dos monstros.

OM: A idéia é capitalista, mas tem alguma coisa estranha porque o sujeito não tem uma empresa...

TCS: Eu tenho a impressão que precisamos fazer uma distinção. Há o capitalismo heróico dos séculos XVIII e XIX - um capitalismo produtivo com ênfase na produção e que precisava se apoiar na capacidade do homem de renunciar à satisfação imediata e de funcionar organizado em torno do líder. Foram assim que cresceram as grandes empresas, a Ford, a Crysler. As grandes empresas cresceram baseadas neste princípio. O sujeito entrava numa empresa e ao longo de sua vida ele pertencia àquele porto, como a um exército ou igreja. Esse era o capitalismo do século passado. Mas este capitalismo ruiu e o capital se desprendeu da produção. Esse é o ponto importante. Há produção, mas ela é cada vez mais apoiada no monstro e não no homem. Há um número cada vez menor de homens e um número cada vez maior de setores da produção que funcionam de maneira autônoma, tecnologizada. Com isso, temos as duas faces do capitalismo: de um lado, o crescimento da exclusão, da segregação e da miséria

e, de outro, o crescimento do tempo dedicado ao lazer. As duas coisas são verdadeiras ao mesmo tempo. Na medida em que o homem é liberado do tempo dedicado ao trabalho pois a máquina o tornou desnecessário à produção, ele tem mais tempo para aproveitar sua vida. A lógica é nova porque há um crescimento do setor de serviços. A acumulação do capital se encontra separada do tempo de trabalho. Temos mais tempo para gastar dinheiro e, conseqüentemente, o crescimento da sociedade de consumo. Como poderíamos ter uma sociedade de consumo sem homens liberados do tempo de trabalho ligado à produção? É preciso uma liberação para que possa haver *Shopping Centers* e gente rodando e comprando todos os dias um monte de coisas que não servem para nada.

DSB: [inaudível].

TCS: Do mesmo modo, não há mais carreira. Hoje o sujeito está aqui, amanhã ele pode estar acolá. Na medida em que a tecnologia avança, o saber especializado, a acumulação da experiência perdem o sentido. Não há mais necessidade disso.

Não sei se vocês conhecem o livro: *A corrosão do caráter*, de Richard Sennett. É um livro que todos deveriam ler. Ele responde a angústia de entrar numa empresa de telefonia da atualidade e descobrir que ninguém ali dentro tem idéia do que se passa na empresa como um todo. Não há ninguém que saiba do que se trata. Há o setor onde só se fazem vendas de aparelhos. Noutro só se faz cadastramento. Há o 0800 para resolver problemas e todos os serviços são terceirizados.

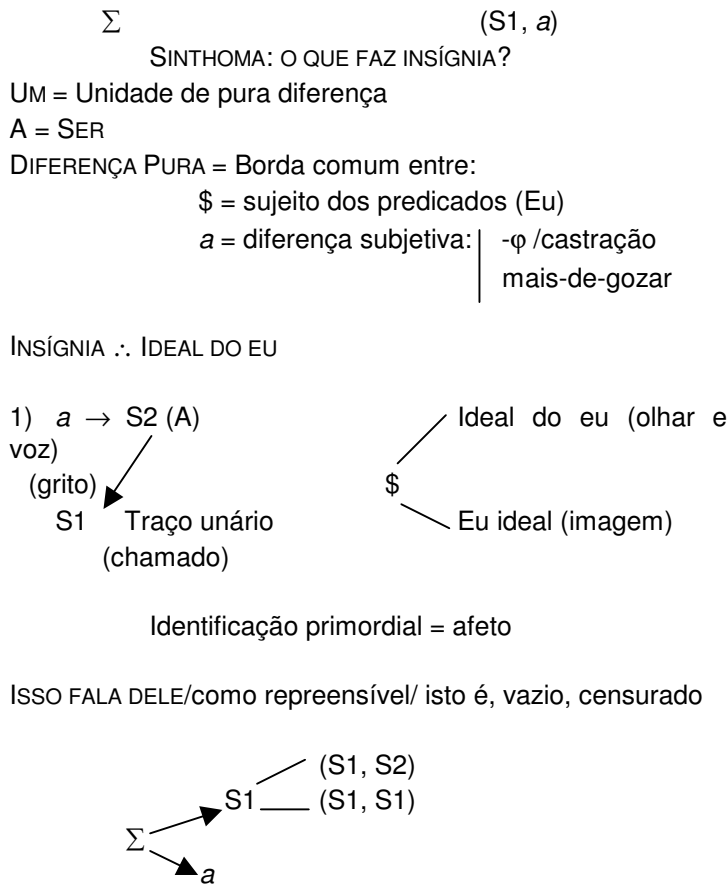
DSB: São serviços sem dono - 30% pertencem à Empresa X, 40% a um fundo de pensão, do qual 30% são uma cota de uma outra empresa...

RGL: E quem atende o consumidor pelo 0800 mora no Acre porque lá a mão de obra é mais barata, sendo que ele nunca viu um celular na vida.

TCS: É muito evidente que as pessoas que trabalham ali não sabem do que se trata. A gente faz perguntas e elas dão as respostas mais incompreensíveis que poderíamos imaginar. Elas não conhecem todo o conjunto das operações e estão programadas para dar somente um grupo de respostas que podem ser, ou não, as que se adequam às suas perguntas.

Na próxima aula eu vou retomar o par (S1, a) focalizando suas duas vertentes. Vou explorar um pouco mais a questão do corpo e a do significante, precisando de alguns conceitos.

O Nome-do-Pai e o Real:⁵⁷



⁵⁷ Transcrição feita por Ana Paula Sartori da aula do dia 4/05/2005.

ALIENAÇÃO/SEPARAÇÃO
\$, S1, S2 a, S1, S2

REDUÇÃO
S1, S2,
\$, a

Vou retomar alguns pontos que ficaram imprecisos na vez passada, fixando algumas noções que são instrumentos essenciais. Para abordar a noção de insígnia eu introduzo hoje, pela primeira vez o símbolo, a escrita *sigma* (Σ) do sinthoma. Procurei ser bastante econômica na varredura que fiz nos textos de Miller e retirei apenas as noções que me pareceram ser as mais elementares.

Na próxima aula, eu retomarei de forma mais sistemática a noção de insígnia. Essa noção, segundo Miller, é herdeira de conceitos lacanianos mais antigos que Miller ordenou numa série, a dos “mistos”. São pontos onde Lacan procurou pensar a interseção entre o sujeito e o Outro. Os mistos são: a imago, o falo, a fantasma e o sinthoma. Eles servem para pensar sobre o que opera a psicanálise. Eles provam que a subjetividade inclui necessariamente o Outro. E que há alguns pontos que são irreduzíveis.

A noção de imago, que aparece nos *Complexos Familiares*, é o primeiro termo que faz referência a esse ponto onde sujeito e o Outro são inseparáveis.

A segunda noção é a de fantasma, que sobrevém justamente a um momento de disjunção. Ao falar de ideal de eu e de eu ideal, Lacan introduz uma disjunção na noção de imago. O fantasma, como novo misto, trata de outra junção. A noção de falo, igualmente, aponta uma junção: ela tem uma vertente imaginária e outra, simbólica. É, portanto, um misto que aponta uma duplicidade na junção. Até aqui se tratava de conjugações entre simbólico e imaginário.

O terceiro misto é diferente dos anteriores – Lacan aponta uma conjugação entre simbólico e real. Esse é o ponto de separação, em relação às noções anteriores.

Então, pode-se pensar a constituição do sujeito a partir de dois termos originários: o Um e o Outro (A). No primeiro, temos a unidade de pura diferença, a contabilidade, a possibilidade de elementarizar o gozo. No segundo, (A) é o conjunto que se refere

ao ser. Neste caso, pensamos o gozo não elementarizável, não submetido à contabilidade do significante Um.

São duas idéias mestras: a de um conjunto opaco e a de um outro conjunto onde se toma um real, parte por parte, (conjunto que, efetivamente, dá conta desse modo de funcionamento do simbólico). Para isso, nós precisaríamos pensar que, entre Um e Outro, a diferença pura é uma borda comum, o que resulta da reunião e da interseção entre Um e Outro são esses dois elementos: que são \$ e *a*. Da reunião, resulta \$, que também escrevemos S1, e da interseção resulta *a*.

Esquema desenhado no quadro negro:

Dois círculos de Euler (o da esquerda = Um; o da direita = A)

Na interseção: \$/S1 (resultado da reunião) e *a* (resultado da interseção)

Estou plantando o seguinte raciocínio: o método da psicanálise, com Lacan, nos permite distinguir no material clínico o que é do sujeito e o que é do Outro. Pensem no Seminário X. Vemos ali um esforço em distinguir o ponto de angústia do sujeito e o ponto de angústia do Outro. Exemplo: o fantasma de vampirismo, com o correlativo desaparecimento do leite, é da mãe. O vazio, do lado da criança é causa do gozo puro com a sucção do seio. Há também um outro movimento dialético no ensino de Lacan, menos explorado, que é o de pensar os pontos de conjunção, onde não há extra-territorialidade entre o sujeito e o Outro.

Isso é muito interessante, porque de tal maneira a aplicação do pensamento de Lacan ao pensamento de Freud se deu em torno do movimento de fazer a separação dos conceitos freudianos, entre o que é do simbólico e o que é do imaginário, propiciando distinguir o sujeito e o Outro, que isso nos fez não levar em conta, o movimento à contrapelo, que foi o de apontar os pontos de não separação, os pontos onde o sujeito inseparável do Outro.

Partiremos da idéia de que o sujeito da psicanálise é duplamente vazio porque ele não tem um significante que o represente, mas também não tem o objeto do gozo definido, adequado à satisfação pulsional.

Nós trabalhamos sempre com a noção de sujeito vazio porque nos habituamos ao exercício lacaniano de separar simbólico e imaginário, exercício de esvaziar a constituição subjetiva dos

preconceitos psicológicos, biológicos, antropológicos, que tendem a conferir uma essencialidade ao humano.

Nesse sentido, o movimento de Lacan, foi muito esvaziante. Penso que isso teve como consequência que os psicanalistas comesçassem a tratar tudo que é psíquico como puro semblante, como se os semblantes - esses artifícios que vêm preencher o sujeito despossuído de objeto e de significante – estivessem sempre em exterioridade em relação ao sujeito. Como se, permanentemente, o sujeito mantivesse com eles uma relação de separação e de exterioridade e como se a prática da psicanálise não fosse mais do que dizer que tudo é semblante, que, no fim das contas, nada é real. O real seria sempre o puro vazio. Todo o restante, ou é simbólico ou é imaginário.

Nas últimas aulas, trabalhamos com o texto de Miller, “Un répartition sexuelle”⁵⁸. Procurei chamar a atenção de vocês para o fato de que, neste texto, Miller interpreta o último ensino de Lacan sobre o Real sem lei, elevando a diferença psicológica entre homens e mulheres à dimensão de *sinthoma* (misto) irreduzível. Isso esclarece a seguinte questão: embora o sujeito não tenha um significante que o represente e não tenha o objeto determinado e fixo, a diferença entre homens e mulheres é de estrutura. Não há igualdade entre os sexos.

Tomamos a identificação a partir deste ponto de vista, embora saibamos que, no ponto de partida, há um vazio. Logo, toda inscrição, toda identificação é secundária, e até certo ponto, um artifício. Há um certo artifício em dizer para uma mulher: “Você é uma mulher (S1), portanto, o objeto que te complementa é um homem” e em para um homem: “Você é um homem (S1) e o objeto-complemento é uma mulher”. Mas, um analista – diferentemente de um militante por políticas sexuais igualitárias - não pode ignorar que essa diferença pura (S1,a) se enraíza nos corpos e nas almas e faz *sinthoma*.

⁵⁸ Este texto é composto por duas lições do curso de orientação lacaniana (1997-98), pronunciado no quadro do Departamento de Psicanálise de Paris VIII, cujas referências bibliográficas são as seguintes:

Miller, J.-A. (1997-98). “Un répartition sexuelle”. In: *Revue de La Cause Freudienne*, n.40. Paris, Navarrin, 1998. (traduzido como: “Uma partilha sexual”. In: *Clique*, n.2. Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano, BH, Editora IPSM/ MG, 2003, p. 12-29.)

Uma clínica psicanalítica orientada para o sintoma não pode reduzir ao semblante, ao artifício, à máscara, essas identificações que, em última instância, organizam a posição subjetiva sexuada. Muito embora sejamos obrigados a passar por esse esvaziamento, ao fim e ao cabo do procedimento analítico, há sempre alguma coisa que revela-se como irredutível. E, nesse ponto, o sujeito não é separado do Outro.

Analícia Calmon: Como é pensar “o sujeito é vazio porque não tem um significante que o represente” e pensar que “o significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante”? Penso que há uma sutileza aí.

TCS: É o que eu quero fazer. Vou tomar, de forma muito simples, a noção de identificação primordial e as duas teses lacanianas sobre a identificação primordial. Penso que isso esclarecerá a sua questão. Penso que a noção de “diferença pura” aparece de duas maneiras:

- 1) Ela aparece no ponto onde o sujeito barrado pelo traço unário é um sujeito dos predicados. Ele é feito de um dito (enunciado), e outro dito, e mais outro dito ainda... É o sujeito que devém parcelado pelo significante. A função do traço unário é produzir um sujeito parcelado = \$.

Trata-se de uma borda entre o simbólico (Um) e o ser (A), que parcela o ser em pedacinhos. Existir como Eu é ser em pedacinhos. Aqui a diferença subjetiva aparece entre um dito e outro dito e outro dito..., onde o sujeito não se esgota. Ele se manifesta dito por dito.

- 2) A outra manifestação da diferença subjetiva é o *a*, ou seja, o resto. A noção de resto aponta para aquilo do sujeito que não entra no dito. Ela indica uma certa insuficiência no campo dos predicados que impulsiona, como causa do dizer, a um outro dito. Essa outra vertente da diferença subjetiva aponta que o ser não entra todo no traço. O traço não dá conta de subjetivar (\$) todo o ser. O ser surge também na vertente de objeto. É um modo de ser que não se conjuga na voz ativa, que não diz “eu bato nele”. A voz passiva *lhe* é mais adequada. Por exemplo: “Ele bate em mim”. A voz reflexiva não diferencia sujeito e objeto: “Bato em mim mesmo”. O sujeito pode surgir ainda mais indiferenciado no campo do Outro quando a pulsão conjuga-se como um “bate-se”.

Portanto, uma das bordas do Um e do Ser é o traço (S1 ou \$), a outra borda é o resto (a). É como se estivéssemos focando as duas faces da moeda. No que se começa a contabilizar a experiência subjetiva - que é o que se faz na análise, ao se dizer tudo o que vem à cabeça - só se pode contar a experiência, pedaço por pedaço. E, mesmo assim, há sempre um resto, algo que não se diz ou que não se pôde dizer, o impossível de dizer, o irreduzível. Esse resto indica que entre esses dois elementos há sempre uma conjunção e uma disjunção de estrutura, uma irreduzibilidade estrutural de um ao outro.

O que eu comecei apontando é que, num determinado momento do seu ensino, Lacan enfatizou muito a disjunção e a irreduzibilidade de uma coisa à outra. O último ensino, por sua vez, é orientado pelo sinthoma, pelo que se deve fazer com o sinthoma, que aparece como resto irreduzível. Assim, somos levados a abordar justamente esse ponto de soldagem entre o Um e o Ser, ponto que não se consegue desfazer pela via da operação analítica, o que indica que há ali um gozo que persiste, ou seja, o sujeito persevera no seu sinthoma. Para quem conhece bem Freud, isso lembra os obstáculos ao final da análise: inacessibilidade narcísica do paciente, o rochedo da castração, o apego ao sintoma, a reação terapêutica negativa - termos que indicam esse ponto onde o sujeito e o Outro não se separam.

Então, quanto à questão que Analícea trouxe, eu lembro que Miller extrai a noção de insígnia – (S1, a) - como uma redução do discurso do mestre ao seu osso.

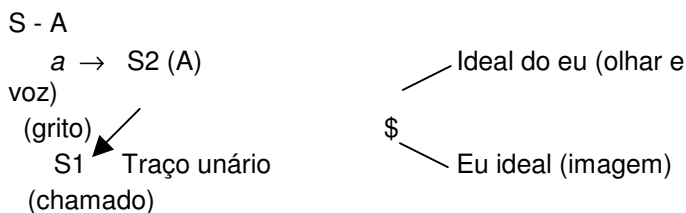
$$\begin{array}{ccc} \underline{S1} & \rightarrow & \underline{S2} \\ \$ & & a \end{array}$$

Com essa maquininha, chamada “discurso do mestre”, podia-se pensar a constituição subjetiva. Dessa constituição, Miller isola o que ele considera seu osso, isto é, aquilo que não se deixa reduzir. A insígnia é, portanto, a noção que aponta um misto, osso do sinthoma.

Como o sujeito se constitui? Há duas versões da identificação, em Lacan.

A primeira, e a mais conhecida, é aquela onde ele escreve o sujeito, inicialmente, como A ou como S. Ele é um Significante originário (S) que se endereça a um Outro originário (A). É o

sujeito e o Outro sem barra. Do Outro, lhe vem um significante Um (S1). Essa é uma escrita curiosa, porque o grito originário não é um significante Um. Não é um S1. O grito é um Significante (0), inespecífico.



Identificação primordial = afeto

José Luís Gaglianone: É um significante puro.

TCS: Pode ser, mas não é um traço unário, não é um traço identificatório, é um berro. Porém, o S2 humaniza o grito, convertendo-o em chamado. É o Outro que escuta um apelo ali onde só há um grito. Se não fosse isso, as crianças seriam como os animais. É, justamente, porque se acha que o “animal” fala e não apenas grita que a interpretação do Outro transforma o “animal” em gente.

JLG: “Ele está com fome, ele está com dor, ele está com isso...”

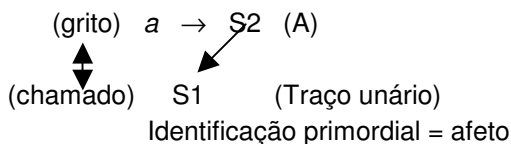
TCS: Isso. O Outro faz essa atribuição que marca o sujeito com sua resposta: “Você é isso. É isso que você diz. É isso que você quer”.

Esse ponto, será o ponto de partida da próxima aula, sobre o texto “Biologia Lacaniana”⁵⁹.

O trabalho a fazer será a de precisar o que há em comum entre o grito e o chamado. O ponto comum, talvez seja a noção de que a identificação primordial não é mais do que o afeto. O afeto humanizado é o apelo, e o afeto bruto é o grito.

⁵⁹ Miller, J.-A. (1999) “Biologie Lacanienne et événement de corps”, in: *La Cause Freudienne*, n. 44, Paris: Nacarin, 2000. p. 7-60 (traduzido como. “Biologia lacaniana”. In: *Opção Lacaniana*, n.41. São Paulo: Eólia, dez/2004, p.7-67).

Isto é muito importante porque, a partir daí, poderemos começar a tratar a noção de sinthoma invertendo a perspectiva tradicional, aquela que advém do primeiro ensino de Lacan, de que o simbólico surge primeiro e de que é por meio dele que se aborda o Real. Partiremos do afeto na sua dupla dimensão: ao mesmo tempo é o corpo bruto, o ser puro, o gozo inespecífico (G) mas também, o ser humanizado pelo significante, que se torna gozo identificado (G barrado). Se eu tomo o afeto como primário, se eu parto do afeto, e, não do simbólico, eu estou no campo do último ensino de Lacan.



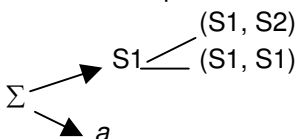
Rosa Guedes Lopes: O sinthoma é, então, essa noção do gozo como (S1,a)?

TCS: Sim. É essa dupla – (S1,a) - que surge na passagem do grito ao chamado.

No lugar de conferir a primazia do simbólico, o fato de que o simbólico aborda o sujeito, de que a introdução do simbólico no real constitui o sujeito pela via do significante, como Lacan o faz no seu primeiro ensino, enfatiza-se o outro lado da moeda: o gozo originariamente inespecífico em sua diferença para com o gozo especificado pelo traço unário. É um modo de pensar que revira a identificação, indicando que, para se pensar a noção de sinthoma e a de um resto irreduzível, precisamos fazer uma inversão de perspectiva na concepção clássica da constituição do sujeito. É preciso tomar uma outra posição teórica.

Há uma segunda tese de Lacan que, talvez, convenha até melhor para se pensar essa inversão de perspectiva quanto ao que é do sujeito: a noção da primariedade de S1, não como traço, mas como enxame – *essaim*: originariamente *Isso* fala dele.

ISSO FALA DELE/repreensível/vazio



Ao dizer *Isso* fala do sujeito, temos aí um ponto de partida indiscriminado. O que se ressalta com esse modo de dizer? Trata-se do que o sujeito ouve, ou do que o Outro diz?

No 1º. esquema podemos observar uma clara separação: alguém grita e alguém responde. No 2º., a resposta se antecipa em relação a qualquer pergunta. Não há pergunta. Há respostas. E o sujeito está mergulhado nesse mar de respostas, indiferenciado no campo do Outro. O ponto de partida é a indiferenciação do sujeito no campo do Outro. É uma outra perspectiva.

O campo do S1, portanto, se especificaria em duas vertentes:

- A vertente do inconsciente que podemos entender do seguinte modo: a partir do momento em que o sujeito começa a falar, o significante é o que representa o sujeito para um outro significante. Então, é preciso que se pense que, no seio desse enxame, em algum momento, o sujeito devém sujeito que fala e começa a contar, um por um, o seu gozo.
- Ao mesmo tempo, S1 é também uma referência à resposta originária, anterior à pergunta. É S1 como letra, como marca, que se repete, escandindo a constituição subjetiva por meio de um termo fixo, que se manifesta como repetição.

Então, de um lado, temos uma repetição diferenciada na sucessão dos enunciados e, de outro, uma repetição imóvel, onde S1 exhibe mais claramente a sua face de *a*, de resto irreduzível, inassimilável, que não se deixa dialetizar.

É muito interessante essa diferença no campo de S1. Há o S1 enquanto inconsciente estruturado como linguagem - onde o significante é o que representa o sujeito para um outro significante. Há também o S1 como letra. E, quando ele funciona como letra, ele é idêntico a *a*. Penso que a noção (S1,*a*) seria melhor escrita se pudéssemos grafar os caracteres S1 e *a* um sobre o outro, onde o Um é idêntico ao Ser.

JLG: Lacan fala em sujeito do gozo.

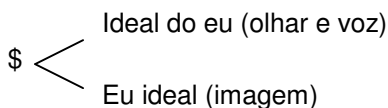
TCS: Nesse ponto, o sujeito é gozo não barrado, é marca, aparece em sua face de objeto do Outro. Ele se repete como resto irreduzível, impossível de dialetizar. E aí se vê que a identificação

como Um se mostra idêntica ao Ser. Era este ponto que eu queria apontar. Essa maneira de pensar as coisas nos permite ir além da separação entre o Um e o Ser, mostrando um ponto onde o Um é também o Ser.

RGL: No seminário de Miller sobre os semblantes eu encontrei uma expressão que eu penso que se adequa ao que você está dizendo. Ali ele fala de um gozo em contigüidade consigo mesmo⁶⁰.

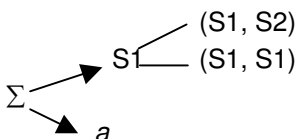
TCS: Um gozo em contigüidade consigo mesmo é a definição do gozo feminino para Lacan, no *Seminário 20*.

Num primeiro tempo, quanto a S barrado (\$), precisamos distinguir sua divisão entre o ideal do eu e o eu ideal:



O ideal do eu é o ponto onde o sujeito se confunde com um olhar ou com uma voz, a partir de onde se avalia, se vê. O eu ideal é o ponto onde o sujeito é uma imagem. Esta divisão do \$ indica que nós nunca podemos perder de vista que ela trata de uma conexão entre simbólico e imaginário: S-I.

No segundo esquema, o que temos é uma conexão simbólico e real: S-R.



⁶⁰ “[...] “En este caso, no se menciona el esfuerzo del goce femenino, y se indica que, incluso una vez realizado a porfía del deseo masculino (si es posible referir esta fórmula algebraica del Lacan de los 70 en sus términos de 1958), no se agota todo de este goce contiguo a sí mismo. Y sin duda, pese a la cercanía, afirmar que se trata del resto de un goce contiguo a sí mismo es más exacto que calificarlo de manera terminante con el significante del objeto *a*. La perspectiva de la sexualidad femenina permite restablecer en el psicoanálisis la instancia de un goce no significantizado, como anterior a la operación de la castración”. Miller, J.-A. (1991-92). *De la naturaleza de los semblantes*. B.Aires:Paidós, 2002, p.190.

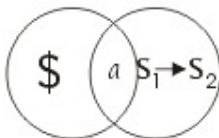
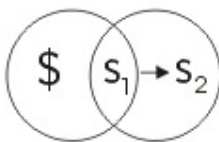
A constituição subjetiva precisa ser vista, permanentemente, em dois ângulos:

1. O da conjunção do simbólico com o imaginário - que é o que permite, inclusive, que haja análise, que o sujeito possa dizer, e que o seu dizer possa ser interpretado.
2. O da separação, onde o dizer do sujeito comparece sempre regido por uma diferença irreduzível. Uma diferença que retorna sempre como um resto impossível de dialetizar.

Finalmente, o que vamos explorar um pouco mais é a constituição do sujeito entre alienação e separação. A conjunção desses dois conjuntos produz \$ e *a*, ou seja, há entre eles um ponto de união e um ponto de separação.

Um

Ser



ALIENAÇÃO/SEPARAÇÃO⁶¹

\$, S₁, S₂

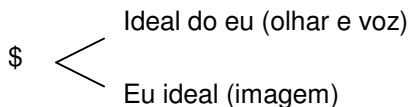
a, S₁, S₂

No campo do significante, a contabilidade do gozo sustenta, na articulação entre simbólico e imaginário, um ponto de reunião entre o sujeito e o Outro.

Portanto, quanto à constituição subjetiva e à relação entre ideal do eu e eu ideal – a imagem do sujeito enquanto eu ideal (dito por

⁶¹ Este esquema encontra-se em LAURENT, E. (1997) “Alienação e separação “ I e II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, (1997). *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p.37.

dito) e o ponto onde ele se olha e se julga naquilo que diz - o que importa é uma conjunção entre o simbólico e o imaginário.



Esse raciocínio é muito curioso. Ele nos mostra que a experiência analítica, na verdade, alimenta a alienação do sujeito. Acreditar no inconsciente é acreditar nessa conjunção.

JLG: Lacan diz que sem o narcisismo e o imaginário não há análise possível.

TCS: Exatamente.

Se examinamos a constituição do sujeito do ponto de vista da alienação e da separação, onde está o ponto de separação entre o sujeito e o Outro? Está na coincidência entre o vazio do sujeito e o vazio do Outro. O aspecto mais curioso é que nesse ponto surge o objeto *a* com o estatuto de uma suplência. Por que razão? Esse ponto é representado por *a* porque não há representação possível do vazio entre o sujeito e o Outro.

Chamo a atenção de vocês para o fato de que só se consegue pensar uma conjunção entre o Um e o Ser, se tomamos o ser pela sua vertente imaginária. Do contrário, não é possível juntar o simbólico e o ser, a contabilidade e o ser. Essa junção requer a passagem pelo imaginário.

No entanto, há um outro ponto: o ponto de separação. O ponto de separação entre o sujeito (\$) e o Outro (~~A~~) indica que há entre eles outra coisa em comum: o vazio. O ponto de incompletude do Ser e do Outro tem uma relação com o ponto de incompletude do sujeito. Há entre esses dois pontos algo em comum, que é o ponto de separação. Neste ponto, embora se trate também de um elemento em comum, eles não se reúnem, eles se separam.

Salvador Ávila Filho: Existe uma relação entre o vazio do Outro e o vazio do Ser, mas isso não quer dizer que sejam iguais.

TCS: É o que eles têm em comum, mas o vazio não os reúne, ele os separa. Para juntar, é preciso acrescentar algo.

JLG: Isso separa, mas é, ao mesmo tempo, o que permite o laço social.

TCS: Somente, na medida em que o laço social não é natural, ele é baseado em algo que se acrescenta. A vertente (S1,a) é uma vertente simbólica e real. Aqui, para que possa haver interseção, é preciso que, ao lugar do simbólico, se acrescente um sentido gozado (jouissance, j'ouis sens) ao vazio do sujeito e ao vazio do Outro. É esse acréscimo (a), que permite a interseção.

SAF: É a linguagem do nada?

TCS: Se o que há de comum entre os dois vazios é um nada, tanto do lado do sujeito quanto do lado do Outro, é preciso um acréscimo de sentido para que possa haver interseção. A interseção resulta da separação. E a separação tem a ver com esse ponto em comum entre o sujeito e o Outro, que é esse “nada” ou melhor dizendo esse resto. No começo da aula eu me referi aos dois valores da castração:

-φ	(perda)
a - mais-de-gozar	(lucro)

Na vertente S1, trata-se da pulsão. Na vertente **a**, trata-se do inconsciente. Não se trata de separar o inconsciente e a pulsão, mas apenas de mostrar que o modo como o sujeito se articula no inconsciente é diferente do modo como essa articulação se dá no nível da pulsão. No nível da pulsão não há o objeto do gozo que convenha para reparar o vazio do sujeito ou o vazio do Outro. Por essa razão, é preciso acrescentar algo, o inconsciente. Da interseção desses dois vazios resulta algo, que José Luís Gaglianone chamou de laço social. Eu tenho explorado isso pela via do *laço sexual* – algo tão em desuso atualmente entre os analistas! Penso que a noção de sinthoma não deve desencaminhar o analista. A noção de parceiro sinthoma não é exterior ao laço sexual.

Eu termino aqui hoje e retomo na próxima semana a partir do esquema alienação/separação

Do sintoma ao sinthoma⁶²:

As formações de compromisso:

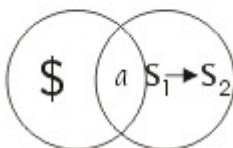
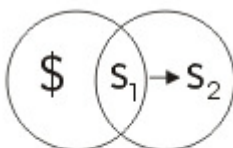
- A imago: NP – *a* (imaginário)
- O falo: Φ – *a* (corpo)
- O fantasma: $\$ \diamond a$ (imagem/corpo)

Todas três: Simbólico-imaginário (S-I)

LADO DO UM

LADO DO SER

Reunião: S1



Interseção: *a*

Onde está o real?

Na interseção entre os dois círculos temos:
S1 (significante) e *a* (imagem/extração corporal).

Sobre o que se opera? Com que instrumento?

O real é indefinível fora da articulação significante.
O objeto *a* fracassa na abordagem do Real: S - R

⁶² Transcrição feita por Maria Luiza Caldas da aula do dia 11/05/2005.

É preciso manter uma demonstração fundamentada na inexistência, um impasse, um obstáculo para que o real apareça como impossível (objeto *a*, mais valia, mais de gozar).

É preciso tratar o percurso de Lacan, pela via do deslocamento da questão do real. Desse ponto de vista, o que se verifica é uma inversão de perspectiva ao final do ensino de Lacan sobre as relações entre o simbólico e o real.

Tudo o que vimos no primeiro e segundo ensinamentos de Lacan parte do simbólico como o que aborda o real, parte do simbólico. Conseqüentemente, quanto mais ele pensa, quanto mais ele trata o real a partir do simbólico, mais o real aparece como impossível, irreduzível, um resto que não se deixa absorver completamente pela rede simbólica, mas que é, ao mesmo tempo, o obstáculo definido a partir do simbólico.

A ferramenta que precisamos ter é esta: quando pensamos o real a partir do simbólico, ele surge sempre como este resto mais além. Um mais além que é absolutamente previsto. O resto irreduzível é previsto. É previsto que algo não vai ser completamente assimilado ao campo do simbólico. O tratamento pelo simbólico produz necessariamente um resto.

Antes de tratar desse ponto, vou retomar algumas coordenadas importantes. O nome desse resto irreduzível, e que até um determinado ponto do ensino de Lacan formaliza o real impossível de se deixar absorver pelo simbólico, é objeto *a*. Isso é tão verdadeiro que o matema do discurso do analista tem o objeto *a* na posição de agente:

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

É o objeto *a* que é suposto dividir o sujeito, pois leva-o a declinar quais são as suas identificações, leva-o a se separar das suas identificações, das suas determinações para usar um termo freudiano. O objeto *a* situado como agente foi, até um determinado momento do ensino de Lacan, o máximo de real que se pode conceber. É o mais real, o resíduo da operação simbólica. E é se ocupando desse resto, afirmando a existência desse resto que a operação analítica é possível. Apenas, na medida em que se afirma o resto irreduzível, as identificações podem surgir na sua absoluta arbitrariedade. Ele é o elemento que perturba os

semblantes identificatórios, pois é a prova de que nenhuma identificação corresponde ao que o sujeito é. Esse elemento é, acima de tudo, concebido por Lacan no segundo momento do seu ensino, como pura consistência lógica.

Na medida em que se aborda o real a partir do simbólico, encontramos sempre um resto irreduzível, impossível de se reduzir ao simbólico mas, ao mesmo tempo, já reduzido pelo simbólico, porque é resto do próprio simbólico. Portanto, é um elemento que tem uma consistência lógica. Não é um elemento errático, caótico, que aparece não importa onde. Ele é um elemento que, sem ser um elemento simbólico, sem ser um significante, sendo muito mais um obstáculo ou alguma coisa que emperra a máquina significante, mesmo assim ele só aparece como resíduo, como resto do tratamento que o simbólico dá ao real.

Todo o percurso de Lacan parte do simbólico na sua abordagem do real. O nome do que resiste ao simbólico vai se modificando ao longo dos diferentes tempos do seu ensino, mas Todo o esforço do Lacan é avançar, com o simbólico, no sentido de precisar que obstáculo é esse. O deslocamento do que faz obstáculo não desmente a trajetória de Lacan, trajetória que recentemente Miller chamou de “trabalho de significantização do gozo”⁶³.

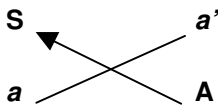
Num primeiro momento o que aparece para Lacan como elemento que emperra a máquina é o imaginário, portanto, o narcisismo, a relação dual da criança com a mãe. Esse impasse também surge do lado da imago paterna, do pai imaginário, isto é, o pai enquanto imagem de um semelhante faz obstáculo à função do Nome-do-Pai (NP-a).

Daniel Santos de Barros: É a questão da inércia imaginária.

TCS: Exatamente. É o peso da pessoa imaginária que faz com que a função simbólica encontre ali um ponto de resistência. O objeto *a* já aparece na formalização de Lacan quando ele pensa a relação do sujeito ao outro, ele pensa o eixo *a – a'* como eixo contra o qual se choca a relação do desejo a um outro desejo. Portanto, entre um desejo e outro desejo, entre *a – a'*, entre um eu e outro eu, se interpõe o espelho (A). A relação entre semelhantes

⁶³ Miller, J.-A. “Les six paradigmes de la jouissance”. In: *La Cause Freudienne*, Revue de Psychanalyse, Navarin, Paris, 1999, p. 7-30 (traduzido como “Os seis paradigmas do gozo”. In: *Opção Lacaniana*, n. 26/27. SP: Edições Eólia, p. 87-105).

produz um hiato, um elemento de resistência, de oposição à circulação das relações simbólicas.



Eu recordo isso porque algumas vezes mencionei que o sintoma é o nome de uma formação mista. De alguma maneira, Lacan sempre pensou modalidades de articulação e de elementos de procedência diferente, isto é, mistos – um elemento simbólico e um elemento imaginário.

Por exemplo: o falo - Φ -a. Aqui temos um elemento simbólico (Φ) que é o significante da diferença sexual. Por meio dele distinguimos quem “tem” ou “não tem”. A oposição entre o “ter” ou “não ter” se baseia numa diferença que é feita pelo símbolo Φ . No entanto, ele se ancora num objeto (a), resto irreduzível da máquina significante, que é um pedaço do corpo, o pênis. É evidente que se a diferença sexual carrega como lastro a relação a um pedaço do corpo, esse pedaço de corpo funciona como obstáculo, como resistência, como ponto de dificuldade na redução da diferença sexual à pura diferença significante, à pura diferença simbólica. Quanto mais caminhamos no sentido de reduzir a diferença sexual a uma pura diferença simbólica, mais encontramos isso (a) como resto.

Um exemplo clínico: Um analisando⁶⁴, que já tem uma certa idade e que se apresenta com uma série de inibições, de evitações em relação às mulheres. Sua analista lembrou-se de algo que Freud fala sobre o uso da bebida em homens e a relação disso com a homossexualidade. Fiquei pensando de que homossexualidade estaria falando Freud, uma vez que, explicitamente, não fazia parte das fantasias, dos sintomas, dos comportamentos ou das escolhas de objeto deste sujeito qualquer coisa nesse sentido.

Lembrei-me de outra frase de Freud. No texto sobre o fetichismo, ele diz que o fetichismo é a última defesa contra o homossexualismo. De que homossexualismo falava Freud?

Freud pensava o homossexualismo como sublimação da vida sexual. Seria a redução de toda a sexualidade ao puro amor, ao

⁶⁴ Esse caso clínico é de Ana Paula Sartori.

amor à humanidade, à capacidade de transformar em obra de arte todas as pulsões parciais. O que ele verdadeiramente chama de homossexualização dos vínculos sociais seria uma dessexualização da libido, uma vez que, nos “Três ensaios...”, ele comenta que nunca viu uma verdadeira relação homossexual em lugar algum. Ele observa que em toda a relação sexual há uma partição sexual. Há sempre a atribuição de um pólo passivo e um pólo ativo, um pólo feminino e outro masculino. É um comentário feito em nota de rodapé, onde Freud se questiona se seria possível uma relação sem diferença sexual, verdadeiramente homossexual.

Onde quero chegar com esse exemplo? O máximo de homossexualização corresponderia ao máximo de desinvestimento do valor do falo (Φ), em seu valor de apontamento da diferença sexual, indicando aí o valor de obstáculo que a ancoragem da diferença sexual no corpo tem em relação às tendências sublimatórias e dessexualizantes da libido. Podemos dessexualizar até um certo ponto. Isso funciona até um certo ponto. Isso vai, mas não vai até as últimas conseqüências. Freud diz que em algum lugar ou de alguma maneira a diferença sexual permanece existindo. O que para ele comprova a irredutibilidade da diferença anatômica entre os sexos. A diferença não some. Ela deixa um resto. Ela permanece ali. Manifesta-se por outros caminhos, deslocada, oculta, recalcada indicando que o objeto (*a*) não é eliminável.

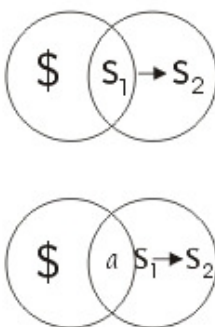
Portanto, de NP-*a* a Φ -*a* teríamos a presença desse deslocamento em Lacan. É o deslocamento do objeto *a* como objeto imaginário, imagem do semelhante, para o objeto *a* como extração corporal, objeto extraído do corpo. Em francês, o termo *prélevé*, significa “ressaltado”. Nós poderíamos pensar como “destacado”, mas esse termo dá muito mais o sentido de separado. Seria “destacar” no sentido de elevar, de chamar a atenção, de enfatizar⁶⁵. Há várias partes do corpo que têm um valor enfático, um valor que se destaca no sentido de que desponta - e muitas dessas partes parecem separáveis do corpo. Isso nos mostra que o destacamento e a ênfase não são sem relação. No entanto, o

⁶⁵ Eu quero dizer no sentido da *Aufhebung* freudiana que significa literalmente, em nossa língua, sobrestar. Trata-se de uma operação de suspensão e conservação. O conceito de sublimação lacaniano supõe a operação da *Aufhebung* no sentido de elevar um objeto comum à dignidade da Coisa.

sentido mais primário é o de uma parte do corpo que ganha, na linguagem freudiana, uma erogeneização.

Em Freud isso é muito claro. Ele pensa a função do falo como deslocável, podendo se apropriar de uma parte do corpo dando a ela uma ênfase, um valor libidinal. O dedo, o seio, o pênis, as fezes – todos são objetos que, num determinado momento, são enfatizados pela sua equivalência simbólica com o falo. Portanto, o falo aparece como forma significativa, mas uma forma significativa que nunca é sem um pedaço do corpo ou sem uma relação com o imaginário. Há sempre esse ponto do “não é sem”.

Um Ser⁶⁶



Finalmente, o terceiro misto é o fantasma - $\$ \diamond a$.

Primeiro recordemos o esquema onde se articulam os dois elementos heterogêneos - a linguagem (Um) e o SER, o existente. O sujeito aparece no intervalo entre a linguagem e o Ser como duplamente vazio. Ele não tem, nem um significante que o represente - esse significante ele vai buscar no Outro, tal como Freud introduziu com o termo *identificação*. Freud nunca fala em identidade, mas em identificação a um outro ou a um traço do outro. Esse ponto deixa bastante clara a diferença entre a psicanálise e a psicologia. A psicanálise não pensa que há um indivíduo num meio - o indivíduo com a sua identidade e um meio com o qual o indivíduo interage. Para a psicanálise, o indivíduo já

⁶⁶ LAURENT, E. (1997) “Alienação e separação” I e II. In: FELDSTEIN, R., FINK, B., JAANUS, M. (1997) *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 31-51.

é estranho a si mesmo, constituído a partir de um significante *prélevé* – um significante enfatizado no corpo do Outro, destacado do campo do Outro.

O sujeito é duplamente vazio. Por um lado, ele não tem um significante que o represente. Por outro, na sua existência enquanto suporte das pulsões parciais, ele não tem um objeto privilegiado para a sua satisfação. Freud mostra que todo o desenvolvimento da libido segue um certo número de fases prototípicas, nas quais diferentes zonas erógenas do corpo (mais uma vez se trata de zonas *prélevé*) ganham *ênfase* em momentos específicos da constituição do sujeito. A cada uma dessas zonas erógenas corresponde um objeto original, um objeto primeiro, cujo destino é ser substituído por outros tantos, é funcionar como matriz de uma substituição possível. É desse modo que Freud pensa a relação do seio com a mamadeira e com toda a alimentação sólida que se seguirá. A pulsão oral já está destinada a caminhar nas vias da substituição do objeto que viria a completar o sujeito. Quanto ao objeto anal, Freud mostra igualmente como esse objeto entra na função simbólica - é o primeiro presente, significa dinheiro, enfim, tudo que é da ordem do ter passa pelas funções anais - e assim sucessivamente. Lacan inclui nesta lista o olhar e a voz como sendo dois objetos suscetíveis dessa marcação primeira mas, também, e ao mesmo tempo, desse destino à substituição.

Essa é uma maneira de pensar que a anatomia é o destino. Há qualquer coisa na estrutura do corpo que o predispõe a funcionar de modo idêntico à metonímia do desejo no campo dos significantes. Assim como os objetos do desejo se substituem ao longo de uma existência, também os objetos que satisfazem as pulsões parciais ao longo da existência do sujeito são substituíveis.

No esquema Φ -a, o objeto *a* é um pedaço do corpo porque é num pedaço de corpo que se ancora a satisfação pulsional mas, ele é ao mesmo tempo um semblante, no sentido de que sua estrutura é a de um objeto *a*, enquanto consistência lógica. Se podemos fazer a equivalência entre a metonímia e o funcionamento de uma zona erógena, é porque uma zona erógena funciona tal qual uma estrutura de linguagem. É isso o que permite dizer que uma zona erógena não é simplesmente um corpo, mas um corpo habitado pelo significante. O objeto *a* é duas coisas: uma extração corporal,

um elemento enfatizado no corpo e também uma consistência lógica, ou seja, um semblante.

Salvador Ávila Filho: Ele é dois em um ou dois com um?

TCS: Dois em um. Em seu trajeto, Lacan precisou formalizar o gozo. Ele vinha pensando o inconsciente estruturado como linguagem - o significante que representa um sujeito para outro significante -, mas se deparou com o gozo e precisou pensar a face de gozo do sintoma, ou seja, a inércia, a repetição. Há uma inércia nessa substituição significante. Em tese, o sujeito é desembestado, é livre, é um significante que representa o sujeito para outro significante. No entanto, sabemos que a operação analítica esbarra num obstáculo. Uma maneira de pensar esse obstáculo foi introduzir a dimensão corporal, fazendo uma equivalência entre o movimento de abre e fecha das zonas erógenas e o movimento substitutivo da estrutura de linguagem, isto é, do simbólico. Na substituição de um significante por outro, temos, pela via do simbólico, uma perda e um reencontro com o objeto. Pela via do corpo, temos o abre e fecha das zonas erógenas, habitadas temporariamente por um objeto e depois engatadas na perda ou a substituição. Elas contornam o objeto do mesmo modo que a linguagem contorna o objeto do desejo. Fica, portanto, essa idéia de que o objeto causa do desejo aqui é o semblante, mas ele sempre carrega um lastro corporal. É como se pensássemos duas estruturas que fossem congruentes. Elas não são idênticas mas são congruentes.

Lucia Helena: Pensando na substituição corporal das zonas erógenas, quando Freud fala no ponto de fixação, nós podemos pensar isso como esse resto, esse lastro que fica, que sobra, que não se desprende? Você acha que é articulável uma coisa com a outra?

TCS: Quando Freud usa o termo fixação, ele o conecta a uma zona erógena em particular. No entanto, quando Lacan fala na congruência entre duas estruturas, essa congruência independe de que haja fixação ou não. A fixação é outro problema: ela indaga por que alguém é mais cativo das pulsões orais do que do olhar. A fixação é o fato de que uma determinada zona erógena tenha um valor peculiar para um sujeito. O que estou desenvolvendo aqui independe de qualquer fixação.

SAF: Fixação é um acontecimento no processo que você está explicando. Pode acontecer ou não.

TCS: Exatamente. Isso pode acontecer coordenado ao sintoma, pode acontecer produzindo um traço de caráter, uma formação reativa. Mesmo os elementos clínicos que se articulam em torno da fixação são variados.

Ana Paula Sartori: Pode até acontecer uma psicose, uma diferença de estrutura.

TCS: Se bem que é mais difícil explicar a estrutura pela fixação. É preciso a forclusão do Nome-do-Pai senão não é possível.

APS: Freud explicava por esse caminho porque ele não tinha a forclusão do Nome-do-Pai.

TCS: Sim, mas antes da formulação da pulsão de morte, Freud andou fazendo uma certa confusão entre pulsão oral e pulsão de morte. Para desligar uma coisa da outra é preciso entrar na segunda tópica. Lá, vemos que elas são coordenadas, mas não são idênticas.

Neste ponto, que demarca o segundo ensino de Lacan, o sujeito surge como coordenação de dois movimentos: ele não tem um significante que o represente e vai buscá-lo no Outro, e também não tem um objeto que o complementa - aliás o Outro também não tem. Entre o sujeito e o Outro o objeto *a* é um artifício. Entre a criança e a mãe, de quem é o seio? É da criança ou da mãe? O seio é aí um artifício, um objeto indiferenciado. É impossível definir a quem ele pertence no momento primitivo do desenvolvimento libidinal. As fezes, igualmente. Basta observar as tertúlias das mães com os esfínteres dos seus filhos para concluir que é impossível responder a quem pertence essa parte do corpo. É um objeto de disputa, de coabitação, de interseção. Daí a idéia de interseção, onde o objeto aparece enfatizado, porém destacado. Se o seio não tivesse essa forma que permite que ele seja um objeto destacável, a pergunta sobre a quem ele pertence não caberia. Se fosse claro o lugar onde ele está fixado, se ele não tivesse uma forma que o predispuísse a ser separado do corpo, não caberia perguntar a quem ele pertence. O mesmo se dá em relação às fezes e ao olhar. O olhar pode ser separado do olho. O olho é uma coisa, o olhar é outra. A voz também pode ser separada do corpo que a produz. Nós podemos gravá-la, registrá-

la e levá-la conosco, ouvi-la mais tarde, fazer um CD-ROM. Estes objetos têm essa característica: eles podem ser enfatizados e transformados em uma espécie de suplemento da relação do sujeito com o Outro e, ao mesmo tempo, permanecerem como peças destacáveis.

O objeto *a* tem, portanto, valor de imagem e de extração corporal. Em relação a isso que ele é, eu pergunto: onde está o real?

O real é um termo muito complicado na obra de Lacan. Não sei se vocês notaram, mas fiz de propósito. Eu queria chamar a atenção de vocês para o fato de que o fantasma, ou seja, a forma acabada do misto - $\$ \diamond a$ -, condensa um elemento simbólico e um elemento imaginário que é a extração corporal. Essa extração corporal aparece com valor de real e esse é o problema. O real em Lacan é uma coisa problemática. Indiscutivelmente ao longo do primeiro tempo de seu ensino, ele confunde real e realidade. Ele não separa o real e a realidade.

No *Seminário 4* encontramos que o agente da castração, ou seja, o pai, é um elemento real ao mesmo tempo em que é um elemento da realidade. Real e realidade estão bastante confundidos até o *Seminário 7* quando, então, Lacan diz que o real é *das Ding*. Ali *das Ding* é a constituição de um primeiro exterior e todo o campo do simbólico funciona como defesa em relação à *das Ding*. Aqui ele constitui realmente um real separado de tudo o que é simbólico e imaginário. O real aparece como impensável, inassimilável, inabsorvível, impossível, como o que efetivamente fica de fora.

Depois do *Seminário 11* nós não podemos dizer a mesma coisa. O real ali já não é tão impossível. Lacan conseguiu dar ao real um tratamento pela via do simbólico. Ele conseguiu montar uma correspondência entre dois planos: o puramente simbólico e imaginário (S-I) e o das relações entre o simbólico e o corpo (S-R). Então, o campo da relação dos significantes e dos significados, o discurso mantém com o outro plano, o das zonas erógenas uma relação de homologia formal. Ao movimento de abre e fecha do inconsciente estruturado como a linguagem corresponde o movimento de abre e fecha da zona erógena. Temos uma distinção entre dois modos do inconsciente e, ao mesmo tempo, uma homologia.

O ponto S1- a ($\$ \diamond a$) é ao mesmo tempo o resultado da interseção entre um eixo simbólico imaginário (S-I) e do eixo simbólico real (S-R). Pela via do significante S1 a gente pensa o eixo S-I e pela via do objeto a , o eixo S-R.

Ambos os eixos coincidem no mesmo lugar. Então, a fantasia é um misto. Ela é constituída, ao mesmo tempo, por um elemento simbólico-imaginário (\$) e um elemento simbólico-real (a).

\$ é o matema do sujeito: um significante representado por outro significante. Por um lado, o sujeito se constitui entre dois significantes, por outro, ele é desejo de a . Ou seja, o fato de estar representado por um significante, não determina com o que o sujeito se satisfaz. Sobre isso ele não sabe grande coisa, o Outro muito menos, de modo que o objeto a é o elemento do corpo que vem emprestar a sua consistência à satisfação.

Lacan define por meio do termo *alienação* o ponto de reunião entre o sujeito e o Outro, ou seja, a identificação do sujeito com o Outro. Pelo termo *separação* ele define a operação do recalque. A reunião corresponde à alienação, e a separação corresponde à produção de um ponto de interseção entre duas faltas: a do sujeito e a do Outro. Há uma equivalência.

Quero que vocês se recordem de que a relação do sujeito com o significante é diferente da sua relação com o objeto a . O sujeito não tem um significante que o represente, portanto, ele se aliena num significante do Outro, toma emprestado um significante do Outro. O ideal do eu lhe vem do Outro. O ideal do eu é tomado de empréstimo do campo do Outro. É o ponto onde o sujeito se aliena, se reúne ao Outro.

Há pela via de S1 um tipo de conjunção entre o sujeito e o Outro diferente da que ocorre pela via do objeto a . Essa última supõe uma operação primordial de separação entre o sujeito e o Outro, ou seja, é a partir da alienação que se pode pensar um momento em que o sujeito encontra a falta no Outro, que se coordenará, então, com a sua própria falta. Geralmente, a percepção do vazio do Outro produz, como consequência, que seja devolvido ao sujeito o seu próprio vazio.

Exemplo: alguém pergunta “o que eu quero?” e um Outro responde “eu não sei, não sei o que você deve querer”. O ponto onde o Outro não sabe, onde emerge o vazio do Outro, a não resposta do

Outro se coordena com o vazio do sujeito. É nesse ponto que aquilo que os une não é suficiente para garantir o laço do sujeito com o Outro. O objeto *a* é uma espécie de artifício. O que eu queria sublinhar era que a intersecção tem uma natureza diferente da reunião, porque ela vem suprir o que já não está mais indiferenciado.

Rosa Guedes Lopes: O laço que unia e, ao mesmo tempo, indiferenciava era o S1?

TCS: Sim.

DSB: Onde Lacan fala das operações de alienação e separação?

TCS: No *Seminário 11*. Mas eu penso que o que prepara a consideração do *Seminário 11*, que é um seminário muito conceitual, é o *Seminário 10*, um seminário mais clínico. O que eu chamo aqui de intersecção de duas faltas equivale, no *Seminário 10*, à experiência da angústia quando Lacan fala da queda do objeto *a*. Trata-se do objeto *a* já em queda. A angústia é a experiência da queda do objeto *a*. No entanto, esse objeto *a* que cai é o ponto de indiferenciação entre o sujeito e o Outro. O objeto que cai conduz o sujeito a recuperar no campo do objeto *a*, isto é, no campo dos objetos do desejo, um objeto que venha obturar essa perda.

O *Seminário 10* ensina a pensar em três tempos: no princípio é o gozo. O sujeito é alienado no campo do Outro, identificado pela via de S1. Ele tem com o Outro uma co-extensão da qual não sabe nada. O sujeito vive primeiramente na indiferenciação, perdido no Outro. O tempo da angústia é o tempo em que o encontro com a falta no Outro restitui ao sujeito a sua própria falta. Nesse ponto, o sujeito precisa de um novo objeto, ou seja, a queda do ponto de indiferenciação é a queda de alguma coisa que consistia indiferenciando o sujeito e o Outro. O desmame é um exemplo disso. É no desmame que a criança perde o seio, mas a mãe também perde. Ela perde o bebê que mama. O tempo da separação é o tempo do destacamento desse objeto que aparece, então, como um ponto onde sujeito e Outro estavam indiferenciados. Isso só se recupera, ou seja, o recobrimento dessa dupla falta só ocorre na medida em que um novo objeto – um objeto do desejo- vem restituir uma certa satisfação, uma certa homeostase, do contrário é a angústia, é insuportável.

SAF: Você usou o termo um indiferenciado em relação ao Outro. Não seria [...]?

TCS: Indiferenciados - a criança e a mãe. No tempo do gozo da amamentação a criança e a mãe não se distinguem no seio. O seio é um objeto sobre o qual se pode perguntar: a quem pertence? É um ponto de indiferenciação entre o sujeito e o Outro.

DSB: Falar no par boca-seio faz mais sentido do que o corpo da criança como [...].

TCS: É como se ali se pudesse reduzir ao par boca-seio sem que nesse par se distinga quem obtém a satisfação pulsional. Quanto àquele que se satisfaz, a pergunta é: quem se satisfaz com isso? É a mãe que dá o seio ou é a criança que mama? De quem é o seio? Qual é a satisfação de um, qual é a do outro? Todas essas questões se abrem com o desmame. Há, evidentemente, uma diferença presente mas, na alienação, tudo isso está completamente ignorado. Não se sabe nada sobre isso. Aparentemente tudo funciona como se a satisfação da mãe fosse satisfazer a criança.

LH: Uma dúvida sobre a questão do objeto *a* como você o colocou agora - vindo suprir o vazio, isto é, o objeto do desejo, tamponando o furo. Estou confusa com o que Lacan diz no *Seminário 10* sobre a angústia não ser sem objeto. Essa formulação me dá a impressão de que o objeto viria remover a angústia, e não produzi-la, ou é a mesma coisa?

TCS: Na medida em que o sujeito constitui o objeto do desejo isso afasta a angústia. Certamente, esse ponto de interseção é um ponto de reequilíbrio, de nova homeostase. O desejo é uma defesa contra a angústia e funciona muito bem.

DSB: O sujeito só dá conta da angústia enquanto separado. Quando ele ameaça desintegrar o sujeito...

TCS: Quando ele ameaça desintegrar o sujeito isso quer dizer que o sujeito já perdeu, é o tempo da perda. A perda do objeto corresponde a ver o objeto separado.

LH: Essa idéia de que a angústia não é sem objeto se presta a dizer que a angústia tem a ver com o encontro com o objeto, com o encontro com a falta?

TCS: De modo algum. A formulação revolucionária de Lacan afirma que a angústia é angústia diante do objeto em queda. Quando o objeto da ilusão de completude se destaca, é que o sujeito descobre a falta do Outro e a sua própria falta. A queda do objeto faz com que a falta do Outro e a do sujeito apareçam com toda a sua nudez. Aquilo que parecia completar um e outro se separa, se destaca de um e de outro, e o que surge é uma falta. Essa falta ainda não está articulada ao objeto do desejo. Nesse momento, o objeto do desejo ainda está em vias de advir, ele não é ainda. É por isso que Lacan diz que a angústia não é sem objeto: o objeto do desejo não é ainda. O objeto da angústia é esse pedaço de corpo separado do sujeito.

SAF: É viver a queda da simbiose entre o sujeito e o Outro.

TCS: Exatamente. É viver a separação. Diríamos que a angústia é o tempo da separação. O tempo em que aparece o Outro faltoso e o sujeito vazio. O que fazer com isso? É na medida em que o sujeito pode constituir o objeto do desejo que isso se harmoniza, indicando que o que não pode faltar, a partir de então, é a própria falta. É a causa do desejo que vai funcionar como defesa. É fazer do vazio causa de desejo.

DSB: Isso, então, está relacionado com a estrutura neurótica.

TCS: Claro, completamente. Toda essa estrutura funciona a serviço de fazer uma harmonia entre a relação simbólico-corpo e a relação simbólico-imaginária. Nós só encontramos isso na neurose.

No *Seminário 7, das Ding* é a constituição de um primeiro exterior, a Coisa em si, o objeto incestuoso, a mãe, o inalcançável, o impossível, um real fora do simbólico. Já no *Seminário 11*, Lacan avança na significantização, na simbolização do real. No *Seminário 11* a estrutura do real é harmônica com a estrutura do simbólico. Não se pode dizer que o inconsciente estruturado como linguagem é uma zona erógena que se abre e se fecha, mas se pode dizer que a zona erógena, que se abre e se fecha, corresponde ou funciona numa certa homologia com o inconsciente estruturado como a linguagem. Quando o sujeito se perde, se destaca da identificação, esse destacamento corresponde ao movimento da abertura da zona erógena. Podemos pensar aí a hiância do inconsciente, o tropeço, a falha, o

sonho, o ato falho, numa certa equivalência com a perda do objeto.

SAF: Não seria um monólogo coletivo, não seriam duas partes falando [...].

TCS: Exatamente. Haveria uma maneira de pensar esse entrosamento entre, de um lado, o mais real do simbólico, o mais estranhamente simbólico, que nessa época são as formações do inconsciente, e, de outro, o real na zona erógena, que é o ponto de angústia, da separação, o ponto de perda do objeto.

Para compreender o conceito de *sinthoma* é necessário um percurso. Quero mostrar que primeiramente temos um real confundido com o imaginário; depois, ele é colocado o mais longe possível do simbólico e, em seguida, progressivamente tratado pelo simbólico.

A abordagem de Miller da trajetória de Lacan, toma as seguintes perguntas como base: sobre o quê e com que instrumento a psicanálise opera? Essa pergunta ele encontrou nos textos finais de Lacan.

Aqui vemos nitidamente que ela opera com o simbólico, que trata com o simbólico aquilo que, em princípio, seria mais ou menos estranho ao simbólico: o imaginário, o corpo, o objeto da pulsão, ou seja, a psicanálise parece ser um tratamento do real, do gozo pela via do simbólico.

Assim sendo, o real sobre o qual a psicanálise opera é estritamente indefinível fora da operação analítica. O real não está mais além, nem mais aquém de coisa alguma, o real de que se trata numa psicanálise é estritamente definido pela operação analítica. Não se procura o real da psicanálise na rua, o real da psicanálise só comparece nos limites estreitamente definidos pela operação analítica, ou estaríamos fazendo teologia.

Se o real da psicanálise só comparece nos limites da própria operação, podemos dizer que a operação analítica constitui seus próprios obstáculos. O real não é um obstáculo em si, uma coisa em si, porque isso seria fazer religião, seria falar de Deus, do gozo absoluto, do ilimitado, do incognoscível. Não se trata disso em psicanálise, não se trata de falar uma coisa da qual não se sabe *em si*, mas de alguma coisa que não se sabe a partir de um movimento, que é o movimento próprio da operação analítica,

onde o obstáculo é construído. Costumo dizer aos meus analisandos que “assombração sabe para quem aparece”.

Não se trata de um obstáculo qualquer, mas de um obstáculo constituído pela própria operação do sujeito no real. E como o sujeito opera no real? Ele opera com o seu sintoma. É o seu sintoma que aparece como “desfuncionante” no real. O sintoma não é sempre onde o sujeito tropeça, se atrapalha, se engancha? É com o sintoma que ele opera na vida. Onde o sintoma é o meio de operação e é também o obstáculo. É por isso que esse obstáculo é estritamente indefinível fora da articulação significativa.

Um comentário sobre a experiência analítica: é preciso que um sujeito, no percurso de uma análise, se esforce em fazer uma demonstração, uma demonstração que é fundada na inexistência.

E como explico isso? Num processo analítico, aquilo que o sujeito pergunta, a sua questão está, de saída, fundada numa inexistência, ou seja, na não relação sexual.

O que a experiência analítica institui? É que não há relação entre aquilo que se diz e qualquer tentativa de se verificar ou confirmar do lado de fora se o que foi dito é verdade ou é mentira. Se a psicanálise é uma experiência entre verdadeiro e falso, se é um esforço de demonstração do que é verdadeiro e do que é falso no campo das crenças do sujeito, a avaliação do valor de verdade desse trabalho, do esforço ético do sujeito para dizer o seu desejo, construir o seu impasse, a sua questão, os seus problemas, esse valor de verdade não se dá a partir de nenhum referente no exterior. O referente do valor de verdade ou de falsidade do que o sujeito diz é interno ao seu próprio discurso, e só por isso que o analista pode calar a boca. O paciente vai tropeçar nas próprias pernas. Não é preciso que o analista coloque nenhuma pedra no caminho do sujeito porque, parte-se de uma inexistência, quer dizer, de que não há relação com qualquer existência exterior ao discurso.

Estritamente, a consistência do objeto é lógica e uma psicanálise é uma experiência lógica. Ela não depende de nenhuma aferição a partir de critérios exteriores à própria experiência. É por isso que ela se funda na transferência, isto é, na suposição de saber – não está nem em questão o quanto o analista sabe realmente, ou não. Esse lugar é, estritamente falando, definido logicamente (geralmente é assim, mas é sempre bom verificar quem é seu

analista). O lugar do analista, em princípio, é um lugar cuja consistência é lógica e se sustenta na transferência .

No *Seminário 15*, sobre o ato analítico, Lacan desenvolve uma extensa relação sobre a natureza da verdade inconsciente, defendendo que o valor de verdade do que diz o inconsciente é estritamente lógico, ou seja, não depende de nenhuma experiência de adequação com uma realidade externa qualquer. No discurso do inconsciente os burros têm asas, as vacas nadam e está tudo certo. Se há um limite, trata-se de um limite interno ao discurso. A maneira como o sujeito constrói o seu problema encontra um ponto de impasse interior ao próprio discurso. Em Freud, nós encontramos isso no texto “Análise terminável e interminável”, quando ele fala do rochedo da castração - um ponto do processo analítico contra o qual homens e mulheres fracassam.

A metáfora do rochedo não é uma metáfora qualquer. É a de um navio que investe na barra e encontra um recife no meio do caminho. O caminho não é sem obstáculo. O obstáculo é a partilha entre os sexos. A mulher geralmente descobre que a reivindicação do falo é uma exigência insuperável, assim como o homem não sabe o que fazer com a ameaça de castração. Isso é legítimo para todos os neuróticos, sejam eles heterossexuais ou homossexuais. A saída homossexual não resolve o problema. Pelo contrário, é até muito instrutiva. Mostra que qualquer manobra que possamos fazer com a diferença anatômica não dissolve o problema. A ancoragem na diferença sexual é de estrutura. Na partilha dos sexos uma mulher insiste na reivindicação do falo, enquanto o homem parece irremediavelmente preso à castração.

Essa duplicidade, essa questão do rochedo da castração, foi bastante teorizada por Lacan no *Seminário 23*, sobre o sinthoma, publicado agora em março último. Ele contorna essa problemática com o axioma da não relação sexual. Não há relação sexual. O que uma mulher reivindica, seu sintoma, sua posição subjetiva é estritamente distinta da posição masculina. Toda tentativa de “igualdade” entre os sexos fracassa diante desse obstáculo, embora o pressuposto, o fundamento, o caminho ético de uma análise seja lançar o sujeito nessa experiência da dúvida. Sou homem ou mulher? Essa questão, que se coloca mais além de qualquer referência à diferença anatômica. É isso o propriamente analítico: um sujeito entra numa análise perguntando se é homem

ou mulher ou, ao contrário, lamentando-se de que tenha sido um homem quando sua mãe queria uma menina, ou vice-versa, tanto faz, pouco importa.

O ponto de partida é “não há relação” com o lado de fora. O que se passa do lado de dentro da análise é uma experiência ética, uma experiência do desejo, autêntica, sobre quem é o sujeito, sobre o que ele é, o que ele quer, independentemente do que outras realidades possam lhe ter atribuído como predicado. É nesse percurso que, não podendo dizer o que é ser um homem, ele encontra, no entanto, a ameaça de castração como um ponto irredutível. Quanto à mulher, podendo ainda menos dizer o que é ser uma mulher, vez que tudo na história daquela particular criatura desacredita em sua feminilidade, ela encontra, entretanto, a reivindicação do falo como limite irredutível.

A análise é uma experiência ética na medida em que o obstáculo surge ou toma consistência no interior do discurso. É inútil dizer para uma mulher: “está na cara que você é uma mulher; com essa cara, com esse corpo, você queria que fosse o quê?” É também inútil dizer para um homem: “meu filho, não se chateie com perguntas que não vão levar a lugar algum”.

SAF: Então, só tem relação sexual na análise?

TCS: Eu não diria isso. Pelo contrário, a análise mostra que não há relação sexual porque o que se depreende da diferença entre os sexos, justamente, não é a igualdade. Talvez o sonho homossexual - falando da homossexualidade no sentido estritamente freudiano, de um lugar fora do sexo onde as pessoas pudessem se encontrar: com mentes harmônicas, com desejos que se identificam. Eu acho que a experiência analítica prova estritamente o contrário: que o que uma mulher reivindica efetivamente não tem nada a ver com o que o homem experimenta. É o encontro do urso com a baleia. Uma coisa não tem nada a ver com a outra. De modo que toda complementaridade e toda relação sexual vai precisar de um artifício - a criança, a fantasia, enfim, algum jogo que produza um mal entendido, um equívoco que propicie um encontro.

Se uma análise só pode abordar o real pela via do sentido, evidentemente o que ela encontra como obstáculo ao sentido é o sem sentido do real. O sem sentido do real é que não há estritamente nenhuma razão para que as coisas se passem desse

modo e não de outro qualquer. Isso só aparece como resíduo da operação analítica como uma espécie de “é porque é”, como uma espécie de um sem razão, um sem explicação. Eu diria que o obstáculo é o limite do sentido.

SAF: Mas esse é um processo longo que vai caminhando conforme a análise vai acontecendo. É no caminho que algumas correlações vão mudando.

TCS: Sim. Na verdade, no processo analítico o sujeito está girando em torno do obstáculo, se encontra com ele a cada volta, se pensarmos o processo como uma espiral, até se conseguir formalizar ou localizar esse ponto de obstáculo, esse ponto não ultrapassável.

Quando se parte do real – tal como a experiência analítica propõe que nós façamos –, a partir da articulação simbólica nós encontramos o rochedo da castração, o ponto de obstáculo, um resto que Lacan chamava de objeto *a*, o ponto de sem sentido, o resto que faz com que toda a articulação que se fez pareça ainda insuficiente, e aí se começa de novo, e se começa de novo... É como se, sessão após sessão, o que se produzisse fosse um resto irreduzível.

Anna Karina Madeira: Foi por tudo isso que não me pareceu muito congruente pensar o objeto *a* como algo que impeça o movimento da cadeia. Muito ao contrário, ele parece a casa vazia que dá a possibilidade de devir.

TCS: Você ainda ama o estruturalismo. Essa casa vazia, causa do desejo, é o lado positivo da moeda. Mas há o lado negativo da moeda: é que isso impulsiona um movimento sem fim ao qual está atrelada uma insatisfação, um “não é isso” constante. O problema, quando se cansou brincar de relançar a causa do desejo, é: o que se faz para interromper isso? A psicanálise cria um vício.

DSB: A verdade é sempre um encobrimento da [...].?

TCS: Sim.

DSB: É por isso que numa sociedade baseada na verdade, baseada em Deus não se pode ficar na [...].

TCS: Estritamente falando, não pode. Se tomamos a verdade como revelação, ela está dada de saída, não há o que buscar.

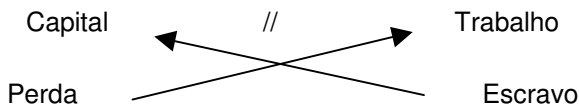
SAF: Você sabe que há pastores e padres que estão fazendo psicanálise, que estão se formando como psicanalistas. Eles fazem curso de formação.

DSB: O curso tem duração de dois anos. Há um instituto de psicanálise [...]. O problema é diferenciar a possessão demoníaca e a esquizofrenia. Eles têm que mandar o cara falar...

TCS: O problema é sempre distinguir possessão demoníaca, estado místico e outras coisas, do discurso analítico.

Ondina Machado: No esquema que você colocou no quadro no início da aula você colocou o objeto *a* quando fala do impasse, do real como obstáculo à análise. Isso eu entendo. Mas por que você também colocou aí a mais valia e o mais de gozar?

TCS: Porque, na verdade, o conceito de objeto *a* é tributário, segundo Lacan, da teoria marxista da mais valia. Foi Marx quem inventou o sintoma. Qual a articulação que Marx inventou, e que Lacan, simplesmente tomou para si? É a idéia de que a separação entre capital e trabalho engendra uma perda do lado do trabalhador (do escravo), uma apropriação de um mais de gozar (a mais valia) por parte do mestre (no caso, o capitalista), de tal modo que o escravo devém escravo de um trabalho alienado da fruição do produto e da razão pela qual trabalha. O escravo moderno não é o escravo antigo. O escravo antigo era aquele que detinha um saber fazer com o gozo, enquanto que o escravo moderno é escravo de um trabalho alienado, que não sabe para que serve o que ele faz. Ele não usufrui daquilo que ele faz. Ele não detém nem mesmo um saber sobre o conjunto da produção, ficando o mais expropriado possível do resultado do seu esforço.



Ora, o que efetivamente Lacan extrapola daí é que essa é a posição do neurótico, que é estritamente equivalente ao funcionamento do inconsciente: um significante representa o sujeito para outro significante, sempre desbastado, esvaziado da satisfação que o seu trabalho deveria lhe proporcionar. De modo que ele é sempre levado a relançar o processo. O funcionamento do neurótico implica num adiamento infinito da busca da satisfação, tal qual o escravo privado do usufruto do seu trabalho.

Sobre o Departamento de Psicanálise de Paris VIII, certa vez Miller comentou: que essas coisas que “duram”, que dão certo e que permanecem, geralmente são resultado de um fracasso. É na medida em que o sujeito não alcança o gozo, que ele é levado a repetir, a persistir e a permanecer. Há uma estrita equivalência entre o trabalho alienado, do qual fala Marx, trabalho expropriado da mais valia, e o funcionamento do neurótico que, no seu *automaton* repetitivo, só se repete porque adiou o gozo.

Como é a análise lacaniana? Ela introduz o corte da sessão justamente porque restitui a cada unidade o seu gozo. Cada sessão estanca esse adiamento em relação ao gozo, provoca uma reversão dessa inibição, fazendo com que o sentido, no lugar de se prorrogar indefinidamente, seja usufruído sessão por sessão. Fazer com que cada sessão consista num sentido é um manejo do objeto *a*.

DSB: Estou lembrando uma parte do *Seminário 17* onde Lacan fala dessa dialética [...]. Há um momento em que ele diz que o senhor expropria o escravo de seu corpo, mas isso não é nada, ele lhe deixa o gozo. Eu não havia entendido isso.

TCS: Ele lhe deixa o gozo. Por quê? Porque o mestre antigo não quer saber de nada, ele só quer que as coisas andem. No saber antigo quem goza é o escravo porque ele detém um “saber fazer” e um usufruto, enquanto que o mestre não sabe nada. O mestre moderno expropria o gozo do escravo e o transforma em lucro, mais valia.

O advento da filosofia corresponde ao nascimento de um mestre que quer se apropriar do saber do escravo, porque a filosofia é esse saber que não implica em fazer nada, pelo contrário, o filósofo fica de costas na caverna, contemplando as idéias. O nascimento da filosofia corresponde a uma mudança no campo da mestria, que evolui na direção do capitalismo, dessa apropriação do “saber fazer” pelo puro pensamento. É um mestre que administra, governa, sabe em lugar do escravo. Ele extrai um proveito ao qual o escravo não tem acesso.

Christiane Zeitune: Com isso, o escravo fica mais alienado.

TCS: É verdade, mas depois piora porque quando pensamos nas economias socialistas e no que vivemos hoje, na democracia de massa... O proletariado no poder implica a homogeneização do

gozo, ou S2 em posição de agente. Foi o que falei na aula passada e que, agora, retorna com um pouco mais de sentido quando pensamos esse gozo globalizado, devolvido ao escravo, mas sob a forma de um gozo massificado, para todo mundo: somos todos livres desde que sejamos iguais, bem homogêneos. Isso nada tem a ver com o escravo antigo que era, efetivamente, um artesão, um fabricante de objetos um a um. Mas esse é um outro assunto.

Isso posto, o ponto a franquear, a passagem que precisamos fazer para compreender o conceito de sinthoma, é como Lacan articula isso. Vemos que na máquina simbólica, o fantasma ($\$a$), termina por reduzir o real ao objeto *a* por causa da sua relação com o corpo. Na medida em que progredimos no sentido de reduzir o objeto *a* a um mero obstáculo, mera existência lógica, ele fracassa na abordagem do real. Ele mostra não ser mais do que um semblante. Quando tomamos a via do objeto *a*, o real aparece cada vez mais reduzido ao semblante.

Por quê? Penso que, na próxima aula, teremos que voltar à discussão do S2 na posição de agente.

Lacan faz uma mudança e tenta pensar o real para além do objeto *a*, separado do objeto *a*. É o momento em que ele passa a tratar o objeto *a* como elemento contável tal como o significante e, portanto, como elemento que, sem ser simbólico, é estruturado como simbólico. A meu ver, isso se impõe, não a partir da teoria, mas da clínica. Não se trata aqui de uma questão conceitual. No ponto onde Lacan imprime essa mudança não há problema conceitual algum, salvo o de se saber como os analistas vão operar sobre o gozo na civilização do objeto *a*.

A mudança efetiva que obriga Lacan a pensar o real mais além do objeto *a* é que o objeto já não dá mais conta de sustentar uma abordagem moderna, o objeto *a* não faz mais ninguém tremer, muito pelo contrário. Um analista em posição de objeto *a* já não causa estranheza alguma. Causava alguma coisa ao neurótico clássico, porque o neurótico adiava o gozo. Nesse caso, um cara que ficava ali, no pé, trazendo o gozo para o aqui e agora, claro que colocava o neurótico em questão.

Mas o que fazer diante dos novos sintomas? Hoje se vê que o sujeito não está mais nessa corrida atrás de um gozo que ele não atinge. Contrariamente a isso, ele se encontra bem instalado numa

maneira de gozar, muitas vezes, a mais destrutiva possível. Estamos no tempo das drogadições, do trabalho compulsivo, no tempo em que o sujeito efetivamente goza com o sintoma. A dificuldade aqui é outra, é como se vai deslocá-lo desse gozo, e não como se vai fazer com que ele usufrua uma certa maneira de gozar.

Antes um paciente vinha, por exemplo, com a questão de saber se era homem ou mulher. Ele ia levando essa questão até topar com o rochedo da castração. Isso lhe apontava como parar com esse gozo com a falta-a-ser. A diferença sexual, era com isso que o sujeito tinha que se virar. Chaga de perguntas!

Nos tempos atuais - e essa seria a necessidade lógica para compreender o conceito de *sinthoma* -, o sujeito chega muito bem alojado no seu modo de gozar. O sintoma parece homogêneo ao caráter. O sujeito não diz, por exemplo, “eu sou uma dona de casa muito bem casada, muito feliz, porém eu traio meu marido”. Nessa frase tínhamos um sujeito dividido, um sintoma que não é egossintônico, que não vai bem com o caráter. Não é o que vemos hoje. Na atualidade, o paciente não chega na segunda sessão sem dizer que tem vícios e a lista é das mais obscenas. O vício é absolutamente homogêneo com a maneira do sujeito funcionar. É a *Belle de Jour*. Durante a semana o paciente é o empresário bem sucedido e, quando chega na sexta feira, bebe até cair, se droga demais ou participa de mil surubas. Na segunda-feira está tudo muito bem de novo.

Como abordar o real? O que se vê nesse caso? Vê-se que o objeto *a* fracassa na abordagem do real. O objeto *a*, resto de gozo, objeto fantasmático, foi substituído tranqüilamente por um vício.

§*o**a* foi pensado para circunscrever o que o neurótico deixa como resto, como gozo que ele nunca atinge, nunca alcança, algo que ele está sempre correndo atrás. Como Aquiles e a tartaruga. Agora temos uma situação inversa. O sujeito chega o mais identificado com a sua maneira de gozar. Com o discurso do analista não é possível abordar o real.

SAF: Poderíamos representar essa situação atual como sendo essas circunferências bem mais fundidas, onde a interseção é bem maior do que o espaço individual do Um e do Ser?

TCS: Eu acho que o que desaparece, o que sucumbe, é a fantasia. Onde está o fantasma? Onde está o sujeito dividido lidando com o gozo na forma de um sentido a alcançar? O próprio da fantasia é que ela guarda uma relação de distância, de estranhamento em relação ao gozo. Ela é uma modalidade de gozo que conserva uma divisão subjetiva, um sonho. Hoje temos passagens ao ato. Antes o analista perturbava o neurótico para que ele passasse ao ato. Que sentido tem perturbar um drogadicto para que passe ao ato?

Há, na verdade, uma holófrase, uma fusão entre S1 e *a*, um sintoma que tem uma consistência que, dificilmente, se deixa flutuar ao sabor das variações da fantasia. É um modo concreto do sujeito gozar do objeto, que exige do analista, então, fazer a diferença entre o objeto *a* e o real. Penso que o passo a dar é esse.

Na próxima aula vou retomar o status de uma sociedade que tem S2, o saber, em posição de agente. Foi isso o que nomeei como ditadura do proletariado, do gozo homogêneo. Não se trata de tudo saber, mas de se tratar tudo pelo saber. Tudo se administra, tudo se negocia, tudo se convencionou, não há mais autoridade em lugar nenhum. O pai morreu. Hoje não se impõe mais nada, se persuade, se convence o outro. Toda autoridade tem que se exercer com, no mínimo, 30% a menos de gordura.

É a história do pai tentando explicar ao seu filho porque o quinto sorvete talvez não seja uma boa idéia. É quando não se pode mais dizer “é um só e chega!”. No lugar disso, vemos o “por que não dois? Por que não três?...” – essa coisa exasperante que não faz senão desacreditar o lugar da autoridade. Quando não há mais autoridade, o que faz autoridade é o vício. Há sempre alguma coisa que funciona para o sujeito como autoridade tirânica. É a autoridade tirânica do objeto mais-de-gozar, que é o de cada um. Cada um com seu vício, cada um com a sua compulsão. É o tempo dos cartões de crédito, das pessoas endividadadas, dos excessos de velocidade. É o tempo de diferentes modalidades de exercício de uma nova autoridade que é a autoridade do objeto. Neste contexto é preciso reintroduzir o real para abordar o gozo dos novos sintomas.

Estou tentando construir essa passagem. Estou tentando explicar como teríamos que acompanhar a tese de Miller de que a partir do

Seminário 20 há uma inversão de perspectiva e que, no lugar de partir do simbólico, Lacan parte do real.

Partir do real só se justifica porque os novos sintomas engoliram o objeto *a*. Já não são sintomas onde se tem que perseguir a tendência do sujeito à procrastinação, ao adiamento. Eles exigem que o analista lacaniano repense o que é o real. Certamente não é o objeto *a*. Já está claro que o objeto é apenas um semblante. No entanto, para quem não é lacaniano essa linguagem é um pouco estranha porque houve, inclusive, um momento em que Lacan definiu o final de análise como identificação ao objeto *a*. Talvez valha a pena recordar essas idéias de final de análise para que possamos compreender melhor porque essa insistência num real que não seja um semblante.

Maria Cristina Antunes: O objeto *a* funcionava como obstáculo por causa da primazia do simbólico. Se não temos mais a primazia do simbólico, o que era obstáculo se torna atração.

TCS: Exatamente.

Paradigmas do último ensino de Lacan⁶⁷

Joyce	ressonância	sintoma	gozo	lalangue	redução
Freud	razão	sinthoma	verdade	linguagem	interpretação (clássica)
Uso	corda	buraco	real freudiano	NP.: SSS.: constante libidinal (+além)	
deciframento	significante	traço	real lacaniano	Ex-sistência a mais (e não além)	

Tania Coelho dos Santos: [...] O Nome-do-Pai pode ser o quarto nó quando se está na perspectiva freudiana. O problema é quando o quarto nó não dá conta de atar os registros. Aliás, a questão é que o quarto nó não dá conta. O sinthoma vem como suplência porque o Nome-do-Pai não dá conta. Por isso o sinthoma é o laço real, ele vem suprir o que o Nome-do-Pai não dá conta. Parte-se do pressuposto de que o Nome-do-Pai é precário, de que ele falha. Há uma falha, uma carência nessa função. Quanto mais a função paterna declina, mais é necessário pensar isso.

Qual é, essencialmente, a função do pai? Humanizar o desejo. Como o pai humaniza o desejo? Colocando uma mulher na posição de objeto *a*, causa do seu desejo. Desse modo, ele introduz a castração, sujeita o gozo à lei do desejo.

Essa foi um pouco a discussão que tivemos noutro dia: o real é sem lei? Sim, é. Mas a função do Nome-do-Pai é a de sujeitar esse gozo à lei. E, dessa sujeição, sempre fica um resto. O passo que nós estamos tentando dar é o de ir do real como resto - é o que aprendemos a formalizar até os quatro discursos (*Seminário 17*) - ao real como irredutível. De uma certa maneira, quando se pensa o real como resto, se está privilegiando o simbólico e tomando o que não entra no simbólico como seu resto. Isso é uma coisa. Outra coisa é positivar o resto.

O que Miller vem ensinando é pura sabedoria clínica. O que se sabe pela clínica é que a reação terapêutica negativa não é eliminável. Pensar o resto como resto do simbólico é perder de vista que este resto tem uma autonomia. Ele tem a propriedade de ser ele mesmo, sem o simbólico, de insistir e de se propor como obstáculo à simbolização. Portanto, isso só vem provar que a

⁶⁷ Transcrição feita por Ana Paula Sartori da aula do dia 18/05/2005.

simbolização é secundária, não é primária, e que o resto tem aí uma força e uma presença que indicam que ele não é resto do simbólico. Ele é o que é.

Quando eu comecei esse curso, eu não sabia muito bem onde eu ia terminá-lo. Agora, eu já sei. De certa maneira, eu me deixei levar por um caminho. Eu parti do desafio que os excluídos do laço social representam para os analistas que estão abordando a prática em instituições. Estamos lidando com um gozo em exclusão do laço social. Estamos lidando com a segregação, com os efeitos da miséria, os efeitos de marginalização da globalização da economia. Os sujeitos que nós abordamos na prática psicanalítica aplicada se apresentam o mais carentes da tal função paterna que humaniza o desejo. No Brasil, os pais já estão de saída, demitidos dessa função.

Em francês há um jogo de palavras entre a missão do pai, que é humanizar o desejo, e a demissão do pai na psicose e nos casos de miséria e de exclusão social.

Nesses sujeitos nós encontramos uma superposição extremamente complicada entre a carência paterna, que nós nos acostumamos a pensar a vertente da omissão ou da exclusão do pai na família organizada edipianamente, e a demissão da função paterna numa sociedade que não inclui o sujeito no laço social. Não só não o inclui como o marginaliza e o segrega, tornando a função do pai de humanizar o desejo, absolutamente inutilizada para esses grupos sociais. O pai não funciona para isto.

Freqüentemente, o que testemunhamos é que os sujeitos nem têm pai. Não encontramos pai em lugar nenhum. Não adianta procurar essa figura! Ele foi demitido, ele está desempregado dessa função. A sociedade não o emprega a serviço de humanizar o desejo e de incluir o sujeito no laço social.

Quando escutamos alguns psicanalistas dizerem que a marginalização não tem nada a ver com a carência da função edipiana, isso é verdade e não é verdade. De fato, uma coisa não é automaticamente idêntica a outra. No entanto, uma sociedade que marginaliza e segrega, uma das maneiras que ela tem para fazer isso é anulando a função do pai.

Por exemplo, o que está fazendo uma sociedade que inclui os indivíduos através de projetos do tipo bolsa-família, bolsa-escola?

Ela está demitindo o pai! Essas famílias não têm provedor, o provedor é o Estado. Para mim é evidente que, ao trocar o pai pelo Estado, quebra-se o laço entre a sexualidade, a transmissão da castração, e a humanização do desejo. O que passa a importar é se o Estado cumpre ou não cumpre essa função, pois, quando ele cumpre, é igualmente danoso.

Há alguma coisa particular do gozo, do laço social, da sexualidade que é foracluída quando se intervém em nome do Estado, sacrificando inteiramente, demitindo, desempregando os pais da sua função de pais de família. O laço do homem com a mulher, objeto causa do seu desejo, dissolve-se na metonímica substituição de parceiras. Sua função paterna, a de privar a mulher do gozo com a criança perde-se.

A magnitude que isso alcançou é tanta, vez que isso já aparece como norma numa escala continental, que o que antes aparecia numa análise como resto inassimilável da simbolização, hoje aparece positivado.

Quando se pensa a reação terapêutica negativa, se pensa no resto como negativo da simbolização, como uma falha na simbolização. Quando isso se manifesta da maneira como nós temos visto isso se manifestar atualmente - seja na psicose, na psicose ordinária, seja nos fenômenos ligados à segregação, à miséria, à demissão do pai - nós somos obrigados a positivar esse negativo. E o que aparece de uma maneira desmascarada? Que nós já não podemos contar com a função do pai enquanto função que contorna, contém, reduz esse gozo real. E se nós já não podemos contar com isso, com o quê nós vamos contar, então? O que fazer com o real, o que fazer com o gozo, em tempos de demissão da função paterna?

Esse ponto me levou a propor, há cerca de três anos, que introduzíssemos no *Núcleo Sephora* o estudo dos cursos de Jacques-Alain Miller sobre o último ensino de Lacan, na medida em que, para mim, se trata de me servir do ensino de Miller para avançar na questão do declínio da função paterna. Como compreender e aprofundar esse conceito? O que fazer, na prática psicanalítica, diante disso?

Contrariamente à maioria das pessoas com quem eu converso a respeito do último ensino de Lacan, eu não penso que esse ensino se justifique por si mesmo. Tomar a prática analítica pelo avesso

do simbólico, valorizando o que é real, é uma resposta à polissemia, ao saber em posição de agente, à tirania do objeto a . O que o justifica é o andamento da civilização, é a direção para onde a civilização caminha. Essa civilização que elevou o objeto ao seu Zenith e que nos confronta com a ditadura do “tudo que é sólido se desmancha no ar”. É somente na medida em que uma série de mudanças no laço social nos obriga a repensar o que é o real, o que é o gozo, e qual a relação entre o real e do simbólico que este último ensino encontra sua importância. Lacan faz uma imensa inversão de perspectiva, faz uma verdadeira subversão. Tendo partido da primazia do simbólico, termina afirmando o real como ex-sistente. Não se trata de um real mais além ou mais aquém do simbólico. Lacan afirma a ex-sistência do real. E é isso que nós vamos tentar entender na aula de hoje e na próxima.

O que significa dizer que o *real ex-siste*? Por que afirmar a ex-sistência do real não seria a mesma coisa, um prolongamento do freudiano além do princípio do prazer ?

O real para Lacan não está mais além. Isso é um erro, um erro grave. Ele não está nem mais além, nem mais aquém. Ele existe! O real também não é o que não se alcança, mas o que vem a mais. O conceito de real está diretamente ligado ao excesso, ao “a mais” que, bem manejado, justamente nos permite “virar o feitiço contra o feiticeiro”.

É por isso que eu não gosto dessa concepção de se trata de algo que “não se alcança”. Em relação ao real, não se trata de alcançá-lo ou não, mas de saber fazer com ele. O real é um excesso, o real excede, o real ex-siste. E é preciso “virar o feitiço contra o feiticeiro”. Agora eu vou trocar o ditado que diz que o “que não tem remédio, remediado está” pela arte de “virar o feitiço contra o feiticeiro”.

O “não se alcança” nos deixa na perspectiva do resto ineliminável, o resto impossível. A clínica lacaniana do último ensino não é uma clínica do impossível, é uma clínica do saber fazer, do saber se servir, consentir efetivamente no fato de que a natureza do real não é a de resto do simbólico.

Rachel Amin Freitas: É a de ferramenta?

TCS: De certa maneira, a idéia de ferramenta é uma das formas de falar. Sinceramente, eu não acho que seja a melhor, pois essa

abordagem proporciona o risco de produzir uma decadência conceitual generalizada e não é bem isso o que queremos alcançar. Nós falamos em ferramenta, mas sabemos que não existe ferramenta que não seja a linguagem. O martelo precisa de um homem que o conceba, ou seja, precisa de um conceito. Se começarmos a falar demais em “ferramenta”, corremos o risco de achar que há ferramentas sem o sujeito que a inventa, que a concebe.

Eu ando com muito cuidado nesse território. Porque saber fazer e saber servir-se do gozo é partir do pressuposto de que a decifração do real pode levar a uma proliferação infinita do sentido. Na medida em que se pensa a proliferação infinita do sentido, se entra na via das diferentes modalidades de *precariedade* do Nome-do-Pai. Para mim, o bom uso a fazer do declínio da função paterna é o de *reconhecer a insuficiência do simbólico* como quarto nó como uma insuficiência de partida.

Lúcia Helena Cunha: Como insuficiência estrutural?

TCS: Sim. É a insuficiência como estrutural que produz a clínica continuísta da qual eu venho falando. A partir do momento que se reconhece a insuficiência estrutural do Nome-do-Pai, não faz mais tanto sentido distinguir neurose e psicose pela foracclusão do Nome-do-Pai. Há, quanto ao real, uma foracclusão generalizada. O real não depende do simbólico. O gozo ganha uma autonomia efetiva, ele não é resto do simbólico. Ele tem uma autonomia em relação ao simbólico.

Rosa Guedes Lopes: A autonomia do simbólico da qual Lacan falava...

TCS: ...é agora uma autonomia do real. A idéia de autonomia do real é só uma ponta, um jogo de palavras, que nos permite falar da inversão de perspectiva. Na inversão de perspectiva, por pura consequência, se trata da autonomia do real. Não precisa fazer nenhum esforço.

Se a decifração impulsiona uma proliferação do sentido sempre carente, se ela não faz senão alimentar a carência, que outro uso se pode fazer do simbólico para abordar o real que não produza esse efeito?

Voltando à “ferramenta”, não há como abordar o real a não ser pela via do simbólico. Quando se diz que o real ex-siste, que ele é

um excesso, que é um “a mais”, é preciso que, pela via do simbólico, se chegue a reduzi-lo. É preciso que o analista sirva-se da interpretação, não a serviço da produção ou da proliferação do sentido, mas da sua redução.

Dizer que o real é *hors sens*, que é fora do sentido, não leva a lugar nenhum. Não se trata de saber se o real está fora ou está dentro do sentido. Não há como viver fora do sentido! Isso é de uma estupidez sem tamanho. Psicanalista não pode viver fora do sentido. O que é um psicanalista fora do sentido?

Pergunta: O ato analítico não apontaria um pouco para isso?

TCS: O ato analítico é estruturado pelo simbólico.

Comentário: Exatamente, mas tem que enxertar um sentido.

TCS: Enxertar sentido? Mas nós estamos mergulhados no sentido!

Comentário: Eu estou falando da questão do sentido pela via da interpretação do analista.

TCS: O ato é uma modalidade de interpretação. Em psicanálise não tem jeito, o que quer que se faça é da ordem da interpretação ou, então, não é psicanálise! É TCC, é treinamento, o que se queira. Mas a psicanálise - não adianta! - é interpretação. É servir-se da interpretação. Como se servir da interpretação? Para proliferar indefinidamente o sentido, exibindo a precariedade do simbólico na sua abordagem do real, ou servir-se da interpretação para reduzir o excesso de gozo? No lugar de proliferar o sentido, reduzi-lo ao seu osso, ao osso de uma análise.

Pergunta: Como se faz isso numa análise?

TCS: Boa pergunta! Esse é o limite do discurso universitário. A transmissão disso passa pela análise de cada um. Numa análise, pode-se ficar cozinhando o paciente numa produção inútil de sentido. Vejo isso em muitas formações, inclusive lacanianas. Nessas práticas, interpretar é jogar água para fora da bacia no lugar de servir à construção do fantasma, servir à redução da proliferação de sentido.

Pergunta: Então, não é abrir mão da interpretação, mas servir-se dela de uma outra maneira?

TCS: É o que eu estou enfatizando. Não adianta chamar a interpretação de ato, de pontuação... Não adianta mudar o nome!

Psicanálise é interpretação. Porém, a boa maneira de se servir da interpretação é usá-la a serviço da redução do gozo ao seu osso. Portanto, a serviço da construção do fantasma fundamental para que, então, o sinthoma devesse pulsar. Como fazer para que o osso, no lugar de ser um obstáculo, seja o motor do sujeito? Para que isso ocorra é preciso reduzir o gozo ao seu osso.

LHC: Nesse sentido, mais do que um instrumento, é uma apropriação. É um manejo dirigido, é uma apropriação desse mecanismo, desse funcionamento possível. É um saber servir-se [...].

TCS: A questão é a seguinte: o que fazer com a palavra para que ela toque o gozo, o corpo? O que fazer para que, efetivamente, ela tenha um poder sobre o real?

Eu acho que, nesse sentido, a questão da psicanálise no último ensino não é muito diferente da do início. Lacan partiu de uma palavra esvaziada de potência em consequência da redução, feita pelos pós-freudianos, da psicanálise à contratransferência. Quando ele retoma o poder da palavra pela via da potência do simbólico, do Nome-do-Pai, da interpretação do sentido, da decifração do sentido, seu objetivo era fazer barreira ao uso da palavra intersubjetiva, responsabilizando o analista pelos efeitos inconscientes da interpretação analítica.

Eu penso que o último Lacan também está colocando a questão da potência da palavra que, afinal, é o nosso instrumento. O analista não faz outra coisa! Quando começarmos a fazer outra coisa, deixaremos de fazer psicanálise. Até então, continuaremos tendo que nos virar com o recurso da palavra.

No entanto, numa sociedade onde a segregação, a violência, a miséria, a destituição das funções do simbólico – que antes circunscreviam o gozo – foram completamente jogadas ao léu, a interpretação analítica está banalizada. Que potência pode ter a palavra numa sociedade assim? Como nós vamos renovar essa palavra para que ela toque o gozo? Como o analista pode, com a sua palavra, tocar o gozo?

Neste ponto, a palavra do analista entra em oposição à proliferação de S2, à proliferação de verdades. Hoje uma interpretação que se proponha a decifrar a verdade, corre o risco, facilmente, de jogar água fora da bacia porque nós estamos

imersos num mundo onde as verdades proliferam a torto e a direito, onde cada um tem a sua verdade, cada um tem um ponto de vista. Nós vivemos num relativismo. De modo que manejar a interpretação a serviço da verdade arrisca-se a cair na impotência. A palavra que opera no real deve ser uma palavra a mais idêntica ao real, a mais idêntica a um S1 sem S2. É isso o manejo da interpretação a serviço da redução. É quando se circunscreve para o paciente um significante que não tem um S2, que não tem um Nome-do-Pai que venha interpretá-lo, um significante que se presentifica como significante puro.

Pergunta: Num texto seu em que você comenta sobre uma paciente que faz uma diarreia, ali o que você fez foi circunscrever o significante da “diarreia”?

TCS: O que eu disse é que “a diarreia era diarreia”, que era uma resposta do real, que ela não se explicava pelo saber médico e nem era redutível ao drama edipiano, às histórias que ela pudesse me contar. A diarreia, esse significante ou essa resposta dela no corpo, é o que é. É real. É aí que se vê que o real ex-siste ao sentido.

LHC: O real é um funcionamento alucinado, puramente dissociado de qualquer saber, ele é em si?

TCS: Não é que não haja saber no real, mas esse saber será sempre impotente diante da insistência do real. É aí que se deve usar a palavra para reduzir o gozo. Foi na medida em que eu tomei essa diarreia pelo que ela era – um excesso de gozo – que eu pude conduzir essa análise. Fui obrigada a tomar essa diarreia como alguma coisa contra a qual nós não podíamos fazer muita coisa. Eu tive que me servir da palavra do analista para apontar ali um real de gozo irreduzível à interpretação pela proliferação de sentido. Era inútil eu ficar ali fazendo ela associar sobre o pai, sobre a mãe ou sobre todos esses enredos que, evidentemente, são tratáveis no processo analítico, mas que nunca me enganaram quanto àquela diarreia. Ela não iria ceder movida pela compreensão que se pudesse ter dos enredos edipianos. Esse é o ponto.

Há uma ex-sistência do gozo como resposta real do sujeito, um modo do sujeito presentificar o excesso que fica. Isso fica. Isso está lá, está escrito, é letra. Essa diarreia é letra. Não é um significante que representa o sujeito para um outro significante. É

uma escrita de gozo, uma marca de gozo que, quando muito, pode ser reduzido por uma análise. E reduzir implica, inclusive, em reduzir o valor que as explicações, as interpretações pelo sentido podem ter com relação a isso. A “diarréia” é uma coisa com a qual ela teve que aprender a fazer. Nesse ponto, muitas vezes, a ação ou o ato do analista na interpretação pela proliferação do sentido pode, simplesmente, fazer esse gozo permanecer aí, intocado. Aliás, esse é o grande problema das análises que não consideram que esse gozo irreduzível não precisa do sentido e sim da redução do sentido.

A questão é a seguinte: como reduzir a virulência devastadora desse excesso, quando não se pode contar com a eficiência do Nome-do-Pai ou quando já se sabe que o Nome-do-Pai não vai dar conta? É aí que entra o conceito de sinthoma como suplência que responde a esse real, a esse excesso. O problema é o que fazer com isso. Como tocar, pelo caminho da palavra, esse real de maneira que o sujeito encontre um jeito de se servir, de funcionar com isso? É o sujeito que vai ter que aprender a se servir disso, a se haver com isso.

Temos o caso Anna O. - Bertha Peppenheim -, por exemplo, uma histérica no limite da psicose. Aliás, é um caso bastante ilustrativo de como a histeria namora a psicose desde os seus primórdios. Nesse caso, vemos nitidamente como, ao final da sua análise, ela vai se tornar uma enfermeira, vai se dedicar aos enfermos. É esse tipo de saber fazer. É preciso que o sujeito encontre um lugar onde localizar o gozo, lá onde o Nome-do-Pai não dá conta. Isso tem que ser localizado. *A localização do gozo na psicose é equivalente à redução do gozo na clínica da neurose.*

Hoje em dia eu acho que atravessar o fantasma é, de uma certa maneira, reconhecer a insuficiência das coordenadas edipianas. Elas são sempre insuficientes. Elas deixam a desejar em relação a um gozo que não se curva a essas identificações, filiações. Nesse ponto é preciso que o sujeito invente alguma coisa para lidar com isso.

Esse é um ponto importante. Acho que na próxima aula eu vou retomá-lo, tentando articulá-lo à questão da psicanálise aplicada. Penso que talvez seja mais fácil pensar tudo isso na vertente da psicanálise pura, do final da análise, da reação terapêutica negativa, do que pensar nas curas abreviadas, ou nas terapias

breves, nos efeitos terapêuticos rápidos que procuramos propiciar na prática em instituição.

No entanto, o que eu tenho descoberto na minha prática de consultório é que a clínica dos efeitos terapêuticos rápidos tem uma importância enorme quando estamos tratando de pessoas que não são candidatos a analistas. Há uma vertente da demanda pela psicanálise que toca precisamente naquilo que Lacan dizia: “quando o sujeito está feliz, não há mais razão para continuar a análise”.

Nesses casos, mais do que nunca, o analista é convidado a não desdobrar excessivamente o campo da decifração, mas localizar rapidamente o ponto de excesso e possibilitar ao sujeito um “fazer com isso”. Isso fica cada vez mais claro, na medida também em que estamos desidealizando essa história de final de análise, na medida em que vamos percebendo que as análises respondem localmente à questão do que fazer com o gozo. Como Graciela Brodsky apontou no Congresso de Ouro Preto, o declínio da função paterna tem também uma incidência sobre o final da análise dos analistas. Estes finais não duram para sempre.

O fato de que estamos no momento de relativizar o final da análise dos analistas deve nos ensinar alguma coisa sobre o que se deve esperar da análise de não-analistas. Eu diria que estamos entrando num tempo em que não tem sentido prolongar indefinidamente o processo analítico. Temos que “aprender a fazer” com o dispositivo analítico na direção de praticar a redução para propiciar uma saída, ao invés de alimentar a proliferação do sentido, que tem um risco muito sério: o de que esse adiamento, ou esse prolongamento, produza um certo descrédito na psicanálise porque a equipara à proliferação de saberes (S2) que já está em curso na sociedade.

É comum que um analisando leigo nos diga que demorou muito para procurar uma análise porque não queria entrar num negócio que vai levar “duzentos anos” sem saber onde isso ia dar. “Eu quero é resolver o meu problema, dar logo uma solução para isso”. Eu tenho percebido que eles ficam muito contentes quando me ouvem dizer: “Eu também não quero esperar, vamos resolver isso o mais rápido possível!”. De fato, há um princípio que ele está enunciando sem saber: o de que o prolongamento não vai alterar em nada o fato de que o obstáculo é de estrutura. Se é irredutível

por que prolongar, além do tempo necessário para se diagnosticar, para se localizar onde está o ponto de excesso? A partir desse ponto, não há por que prolongar infinitamente.

Sabemos, pela experiência, que o prolongamento, muitas vezes, produz como efeito que o paciente interrompa a análise. E interrompe sob a sensação da impotência, da inutilidade, da insuficiência ou da carência da análise. Então, eu acho que politicamente nós temos que ter uma outra atitude: agir muito mais na direção de atingir alguma coisa que, a meu ver, coincide com o “estar feliz” que Lacan falou sobre o sujeito. Quando o sujeito está feliz, pode-se considerar o trabalho concluído.

RGL: Você sente isso mais facilmente nos pacientes que não são candidatos a analistas?

TCS: Sinto uma demanda mais localizada, e uma exigência de resposta mais precisa.

RGL: Você acha que os outros, os candidatos a analistas, exigem o quê, além disso?

TCS: O que vocês acham que os analistas vão fazer na análise?

LHC: Não tem como o analista saber fazer o que ele se propõe sem que experimente em si. Nesse sentido, parece que há um a mais na análise do analista para que ele possa efetivamente se servir com mais eficácia dessa engrenagem.

TCS: Sem dúvida alguma. A demanda do analista, do analisando candidato a analista, ou de quem pratica a psicanálise vai além dos seus impasses pessoais - que embora devam ser a razão mais importante de sua análise - ele quer aprender seu ofício.

RGL: Esse impasse é, como você disse no início, o limite da formação universitária.

TCS: Tem alguma coisa que não se aprende na da universidade. Isso é um negócio seríssimo, importantíssimo, gravíssimo! Dizer que não se aprende pelo ensino universitário, deixa o sujeito pensando que, então, ele aprende na sua análise. Mas a questão é a seguinte: quem consegue ligar o que aprendeu na formação universitária com sua experiência como analisando, quando se sabe que as práticas psicanalíticas são tão diferentes? Isso que eu estou ensinando, será que corresponde à prática de bom número de analistas lacanianos? Eu não sei. Eu receio que não. Eu posso

estar ensinando uma coisa que não corresponde, de modo algum, à análise que um sujeito, que é meu aluno, faz.

Em alguns casos, para mim, isso é evidente. Quando eu estou diante de certos sintomas, eu vejo que a análise do meu estudante não tocou até então. Algumas vezes ensinamos durante anos algumas coisas que um aluno não aprende de jeito nenhum. Talvez a análise dele não seja convergente com esse ensino. Esse é o impasse da formação universitária que nós também vemos nas escolas. O ensino, ou a transmissão nas escolas, geralmente, é excessivamente fragmentado. Os ensinamentos não têm nada a ver um com o outro. Como eles se conectam com as análises, então, eu não faço a menor idéia. Além disso, às vezes, uma pessoa se refere a um ensino mas se analisa com outro analista que tem outra orientação. Muitas vezes não é possível entender em que a análise daquela pessoa se coaduna com a formação teórica que ela faz.

Essa situação, provavelmente, alimenta a permanência em análise por pura angústia. A angústia de não juntar nada com nada: análise, supervisão, seminário, teoria. Nada se junta, nada se conclui. No lugar do efeito redução, temos o efeito proliferação. Efeito devastador do excesso de verdade.

RGL: Se há uma proliferação de angústia, então, se trata de um ponto onde o sujeito fica numa situação de indecidibilidade.

TCS: Isso mesmo! Ele nunca tem certeza de nada, ele nunca sabe nada. Nada do que ele aprendeu é definitivo ou operativo. Nada conecta o que ele sabe com o que ele experimentou como analisando e com o que ele faz como analista. O mais impressionante é que quando nada se conecta, então tudo se conecta! Quanto mais dissociação mais onipresença do efeito de verdade.

Eu diria que esse é o desafio da minha vida: é possível formar analistas, sem cair nessa esquizofrenia? Como a formação se conclui? Como se faz para conduzir uma formação e não produzir pessoas inteiramente dissociadas? Porque o grau de dissociação é impressionante! São coisas, por exemplo, como essa questão sobre o ato analítico. Será que alguém, na sua experiência de análise, não experimentou que o ato é uma interpretação? No ensino que foi ministrado, o que foi ensinado? O ato é o quê? Eu cansei de ouvir que a interpretação não é um ato. Seria o quê?

RGL: Seria um ato concebido fora do campo interpretativo?

TCS: Sim. Fora do campo da interpretação! É o ensino como uma prática dissociada. Isso é o pior! Na prática, eu acho que o analista que faz um ato, pensa que não está interpretando. Ele acha que pode sair fora do campo da fala e da linguagem. É impossível abordar o gozo numa análise senão pela via do simbólico. O simbólico não dá conta, e então? Como se servir do simbólico para produzir uma redução e não uma proliferação de gozo no campo do sentido?

Eu comecei hoje retomando a razão pela qual nós nos pusemos a trabalhar o último ensino do Lacan no Núcleo Sephora. Eu encontrei no ensino o Miller como instrumento para prolongar a discussão que funda o Sephora: como prolongar a formação de um analista na universidade? O que fazer na prática analítica em tempo de declínio da função paterna? Como articular teoria e prática psicanalítica na universidade? Há muito tempo trabalhamos os efeitos do declínio da função paterna na clínica psicanalítica. Hoje reintroduzimos a discussão sobre o real e o objeto *a* sobre a qual discutimos na vez passada. Nós temos nos servido da interpretação de Miller sobre o último ensino de Lacan, para avançar uma reflexão sobre a prática em tempos de declínio da função paterna.

Ora, como sabemos, Lacan retomou o pensamento de Freud pela via da primazia do simbólico sobre o real, tendência que ele mesmo acentuou, e identificou o simbólico com o Nome-do-Pai, fazendo aí uma relação entre mito e estrutura, entre linguagem e complexo de Édipo. Nossa questão surge quando o Nome-do-Pai declina, quer dizer, quando o pai já não se encarrega, como antes, da missão de humanizar o desejo.

O surgimento desse problema nos extratos médios da população já é delicado em conseqüência da difusão da psicanálise e de uma certa devastação das referências edipianas na família contemporânea, freqüentemente recomposta, ou sem pai, ou com mães que dão conta de tudo. No entanto, isso é ainda mais grave quando temos que aplicar a psicanálise a uma população segregada do Estado de direito, funcionamento fora do laço social fundado em direitos e deveres. Uma população marginalizada, segregada, onde a carência da função paterna se exhibe de duas maneiras: ou o pai está

completamente ausente, demitido, desempregado da sua função, ou o Estado comparece fazendo às vezes de pai de todos.

No Brasil, o Estado não está a serviço da equalização dos direitos e deveres de toda a sociedade, como vemos nas sociedades mais desenvolvidas. Nelas, a educação e a saúde pública criam um laço social que inclui a todos, independentemente do poder aquisitivo. No Brasil, freqüentar a escola pública ou o serviço de saúde público já é um modo de segregação e de exclusão. Quem vai e quem não vai para a escola pública? É um espaço já demarcado de antemão, onde a inclusão já implica um *apartheid* social. A nossa escola pública não é para todos e a nossa saúde pública não é pública, é para os pobres. Nestes pontos o Estado vem fazer o papel de pai, desse pai que, nesses grupos sociais, está definitivamente desempregado de sua função.

Pensar a constituição do sujeito pela via da castração sexual, a via do desejo de um homem por uma mulher, que é o que humaniza o gozo, é problemática. A carência da função paterna se exhibe nesses grupos sociais de maneira ainda mais desmascarada e desvelada. Esta observação não exclui que a carência da função paterna se exhibe de maneira acentuada nos estratos médios. A precariedade dessa função, nesse outro caso, não tem a mesma fonte.

Fazendo do vício virtude, o último ensino de Lacan, parte do real, produz uma inversão de perspectiva, isto é, se desloca da perspectiva da primazia do simbólico, para localizar a carência geral de estrutura do simbólico e da função paterna. Fazer do vício, virtude é o que Lacan faz. O que não tem remédio, remediado está! Quer dizer, a carência da função paterna existe para todos - melhor mascarada, melhor velada na modernidade freudiana, e a céu aberto na contemporaneidade.

Portanto, não é mais possível fazer uma clínica do déficit, da carência – nem das carências neuróticas, nem das psicóticas. É preciso positivar o que vai mal, conferir ao que vai mal uma autonomia. No lugar de pensar o real como resto do simbólico, pensá-lo como *o que é*.

O real é o que é, é sem lei, ex-siste. Estas são proposições que visam conferir ao real uma positividade, no lugar de pensá-lo como déficit ou carência do simbólico.

Na aula passada, quando eu fui “do objeto *a* ao real”, eu queria apontar que o conceito de objeto *a* é cativo de uma dependência do real em relação ao simbólico. É somente na medida em que partimos da primazia do simbólico – coisa que Lacan ainda faz até o *Seminário 17*, mas que não faz mais a partir do *Seminário 20* – é que nós encontramos o real como resíduo, como resto.

Quem parte efetivamente da primazia do simbólico é o psicanalista, é o dispositivo analítico que foi todo arquitetado para conceber o simbólico na via da primazia sobre o real - o tratamento pela palavra, pela associação livre, pela interpretação. O dispositivo analítico não faz senão reproduzir a ilusão do “sujeito suposto saber”, de que há saber no real, de que o gozo não é senão um resto do simbólico. O aparelho analítico foi feito para isso.

Vocês sabem que o real da ciência depende dos instrumentos da ciência. Não há como falar de asteróides sem um bom telescópio. Não há como abordar a mecânica clássica sem uma boa alavanca, sem uma máquina de propulsão hidráulica. Uma coisa não vai sem a outra. O real da ciência é dependente de seus instrumentos. Os instrumentos são construídos pela teoria.

O dispositivo analítico foi construído tendo como ponto de partida a estrutura de linguagem do sintoma e a abordagem do sintoma pela decifração, pela interpretação. Esse é o nosso irreduzível. Quando verificamos, a torto e a direito, que a primazia do simbólico, declina diante de uma real que insiste, cada vez mais rebelde, às redes da palavra, da negociação, da comunicação, da decifração, o que podemos fazer, como analistas, se o nosso instrumento é a palavra? Nós não temos outro instrumento, mesmo que o chamemos ato ou do nome que se queira. O “ato” é um pouco como um “telescópio”. O telescópio não é a ciência da astronomia. Ele é um instrumento construído com o saber da física e da ótica. Como fazer o telescópio sem apelar para o saber da física e da ótica? O telescópio e o ato são saberes encarnados.

E o que nós trabalhamos aqui, nessa primeira hora, foi uma mudança de estratégia no uso do simbólico para abordar o real. Quando se parte da autonomia do real, o que se visa com a interpretação analítica não é a decifração do sentido, porque isso só faz exibir a carência do simbólico diante do real. É o que leva muita gente, inclusive, a dizer que está desacreditado da

psicanálise. A prática analítica produz um resto ineliminável: a reação terapêutica negativa, a fixação no sintoma, a inacessibilidade narcísica do paciente. Se o analista produziu tudo isso como negativo, ele só fez alimentar o descrédito da psicanálise.

O que a clínica da psicose e o declínio da função paterna ensinam é que nós precisamos fazer do vício virtude. E uma clínica continuísta vem positivar o real como não submetido ao simbólico. Ela vem conferir positividade a isto só que aparece como negativo quando se trata de uma clínica que parte do Nome-do-Pai, isto é, que parte do simbólico. Como Aquiles e a tartaruga, correndo atrás de um impossível, ficamos sempre em defasagem. O real concebido como isso que não se alcança, precisa ser substituído pelo real que se atualiza e engendra o novo. Se positivamos o real, o real não é o que não se alcança. Se afirmamos o real, em lugar de negativizá-lo, ele não é o que não se alcança, ele é o que ex-siste. Ex-sistir não quer dizer que ele está “além”.

Além do princípio do prazer é um termo freudiano que nos leva a pensar no real além do princípio do prazer.

A noção de ex-sistência do real é a noção de um excesso incluído no princípio do prazer. É por isso que a ex-sistência não é um “além”. Ela implica um modo de existência do real incluído no campo onde o significante opera representando o sujeito para um outro significante. A inclusão do além do princípio do prazer no princípio do prazer, do excesso na dialética, implica que, no lugar de pensar o que está submetido e o que não está submetido ao princípio do prazer, vamos pensar em uma coisa só, incluindo essas duas vertentes. Portanto, a noção de excesso exige que nós concebamos uma interpretação a serviço da redução desse excesso.

Como é que se reduz esse excesso? O que seria manejar a palavra ou a interpretação a serviço da redução do excesso e não da proliferação do sentido? Como seria esse trabalho?

Temos ouvido falar do significante fora-do-sentido, assemântico. Eu acho que essa não é uma boa expressão e vou explicar o porquê. Eu acho que Miller é mais feliz quando entra nessa discussão a partir dos dois modos de se servir da metáfora do quando o faz pela via do fora-do-sentido.

A metáfora a serviço da comunicação coloca um significante, um S1, na dependência de um S2 para se significar. A metáfora como nomeação valoriza a letra, ou seja, o significante sozinho sem outro significante que venha explicá-lo. A metáfora como nomeação aposta na potência do significante sozinho.

O significante não é semântico, nem assemântico. O significante sempre inclui o gozo (S1,a), sempre inclui a significação na modalidade do sentido fixo, quer dizer, de uma fixação de gozo. Então, dizer que ele é assemântico seria dizer que ele é sem sentido, mas ele não é sem sentido. Ao contrário, ele é o mais fixado. Ele carrega, ele embute um sentido como acontecimento de corpo que é também o gozo mais fixado, o menos dialético possível.

O que estamos discutindo, então, é que acrescentar um S2 a esse S1 não contribui, efetivamente, para a redução do excesso. Ao contrário, desloca o excesso na cadeia dos significantes. Produz um deslocamento incessante na cadeia dos significantes, no lugar de uma redução. A redução significativa é também uma redução de gozo. Enquanto que o uso da interpretação para a proliferação significativa, produz uma proliferação desse gozo, transporta um excesso, levando a repetição a se exibir sob diferentes máscaras. Isso geralmente nos leva a um sentimento de impotência da psicanálise. Como se a psicanálise não pudesse nada, pois se encontra sempre com um mesmo resto irreduzível, impossível.

Deve haver uma outra maneira de fazer com o sentido incluído na letra, no significante puro, que não produza esse efeito de impotência da psicanálise.

Como é que se chega à idéia de um outro fazer com a interpretação que contribui para localizar e reduzir o gozo, no lugar de fazê-lo proliferar nas redes do significante?

Primeiro, é preciso que se compreenda a maneira como certos paradigmas, certos eixos funcionaram no ensino de Lacan. O Lacan que nós conhecemos até o final do segundo ensino seguia com Freud. Ele pensava a psicanálise como um retorno a Freud. O seu recurso, o seu instrumento, o seu meio para pensar a psicanálise foi sempre visitar os textos freudianos, reelaborando, retomando, refazendo o percurso freudiano.

Lacan, no último ensino, se inspira na arte de James Joyce. Ele repensa a psicanálise a partir da arte de Joyce. Ou seja, de um fazer

com a linguagem que exhibe, justamente, a precariedade do sentido, da decifração, a precariedade do uso da palavra a serviço da interpretação.

Como é isso? Quando se interpreta na psicanálise pela via da decifração clássica, por mais que se faça *Witz* geniais, chistes maravilhosos, por mais que se manobre a palavra pela sua vertente de significante e não pela de significado – de acordo com o que já se repetiu bastante: que a psicanálise não alimenta a explicação, a psicanálise não é “Freud explica”, ela maneja a potência do significante que vemos nos jogos de linguagem, bem como no sintoma –, ainda assim, o modo de operar com a palavra é “razoável”. Ou seja, pode-se explicar o que se fez. É um modo de se servir da interpretação que se verifica explicável, razoável.

Pode-se incluir no campo da ciência o modo como se operou com as palavras e produzir um saber. Todo mundo que já experimentou construir um caso clínico sabe que, por mais complicada que tenha sido a análise de um sujeito, ao final se consegue dar uma boa explicação de qual era o caso, de como se operou e de que resultado se conseguiu obter. Quero enfatizar com esse exemplo que operar fora do significado, na vertente do significante, de modo algum faz oposição a ser racional. De todo modo, se está supondo que há um saber no real, e que se está operando com o real pela via da suposição de saber. O analista supõe que há um saber no real e pede ao paciente que ele também suponha o mesmo. O inconsciente é isso: suposição de saber no real. Operar com o inconsciente sempre é supor saber ao real, por mais criativo que se seja. E, portanto, estamos dentro da operação científica. É isso que faz um cientista, ele não faz coisa diferente, nem melhor do que nós fazemos como analistas freudianos – ele supõe que há saber no real. Interpretar o inconsciente também é supor um saber no real.

O último ensino de Lacan apela, não para o raciocínio (*raisonnement*), e sim, para a ressonância – *ressonance*. Já há aí um jogo de palavras entre racionalidade e ressonância que remete a dois modos de tratar o sentido. Tratar o significante pela racionalidade seria interpretar decifrando, ou seja, procurando tocar um saber no real. Tratar a palavra como coisa, operando no simbólico pela ressonância é tratar com o simbólico pela pura materialidade sonora do significante, separando-se da relação ao significado como modo de gozo. Esse gesto requer tratar o gozo que se experimenta, que incide sobre o corpo, que ressoa nos orifícios das zonas erógenas. É abordar as

palavras através da sua materialidade sonora - como faz Joyce, em *Finnegans Wake*. O jogo joyceano com a palavra faz aquilo que Freud diz no texto “O inconsciente”: “o psicótico trata as palavras como coisas”.

“Fazer do vício virtude” é se servir da psicose como ferramenta . Penso que podemos dar um lugar preciso a idéia de ferramenta, ela ganha uma consistência nova. Qual é a ferramenta do psicótico? É o uso lógico do significante, um uso *fonológico*, e não um uso hermenêutico. Não vem ao caso *decifrar* aquilo que se diz. É preciso fazer *ressoar* aquilo que se diz.

Joyce	ressonância	sintoma	gozo	lalangue	redução
Freud	razão	sinthoma	verdade	linguagem	interpretação

O sintoma freudiano foi retomado no primeiro ensino de Lacan da maneira mais convencional: apostando na relação entre o simbólico e o imaginário, apostando no saber no real.

A partir de Joyce, entretanto, Lacan vai abordar uma outra relação: a do simbólico diretamente ao real, sem passar pelo imaginário. Ou seja, sem passar pelo saber. Há um laço entre o simbólico e o real que não passa pelo saber. Esse laço evidencia que o gozo não necessariamente depende da verdade, e pode prescindir da verdade.

Para que nós entendamos isso, temos que pensar que há uma dimensão do simbólico que se conecta diretamente com o real na *lalíngua*. Esta *lalíngua* é um modo de inclusão do gozo no simbólico que não depende da linguagem. Escrevemos a linguagem a partir da cadeia significante - S1-S2 -, a partir do fato de que um significante depende do encadeamento a um outro significante para que, desse intervalo, surja um saber, uma verdade, uma produção de sentido, uma significação. Em função disso, eu penso que o matema da *lalíngua* seria um S1 que inclui o objeto *a*. Só assim conseguimos imaginar *um excesso que parasita o simbólico*, que é interior ao simbólico. O encontro do simbólico com um corpo produz um acontecimento de corpo. Então, o sintoma freudiano é essencialmente uma formação do inconsciente. Enquanto o *sinthoma* é um acontecimento de corpo.

A estratégia do analista será usar a interpretação a serviço da redução do sentido como significado. Logo, ela promove, amplifica o sentido como acontecimento de corpo. Na verdade, onde nós

escrevemos interpretação, deveríamos escrever “interpretação clássica”.

redução
interpretação (clássica)

A interpretação clássica aborda o significante na vertente da decifração. A letra não se decifra. Esse acontecimento de corpo é rebelde à decifração. A decifração vai sempre exhibir uma precariedade, uma insuficiência no trato com a letra. A redução do sintoma à letra mostra, para nós, que o real não está mais além, não é algo que se persegue na via do sentido/significado. O real que ex-siste, insiste na repetição de um acontecimento de corpo.

Uso	corda	buraco	real freudiano	NP.:SSS.:constante libidinal (+além)
Deciframento	significante	traço	real lacaniano	Ex-sistência “a mais” (e não além)

“Ex-sistir” é uma palavra que brinca com o duplo sentido. Ela evoca um “fora” mas, ao mesmo tempo, afirma que “é”. É aquilo que é. Miller diz que é um “a mais”, e não um “mais além”. No seu seminário atual⁶⁸, ele diz literalmente: é um real a mais, não real mais além. “A mais” na medida em que comporta esse excesso. É um “a mais” na linguagem, na medida em que a linguagem carrega esse excesso, que é um excesso irreduzível.

A importância de pensar o “a mais”, e não o “mais além”, consiste na redução desse “a mais”, ou de sua localização e circunscrição, de modo que nos permita fazer dele um uso no lugar de decifrá-lo. Trata-se de empregá-lo.

Essa é uma brincadeira que me ocorreu fazer em relação à questão sobre o pai que eu falei no início. A missão do pai é a de humanizar o desejo. Na psicose, o pai está demitido, “desempregado”. Quer dizer, trata-se de “empregar”. Como nós podemos empregar a letra onde o Nome-do-Pai está desempregado?

Penso que é aqui que aparece uma dualidade interessante mas, ao mesmo tempo, muito perigosa, entre tradição e invenção. Nós ficamos um pouco com a idéia de que as formações do

⁶⁸ Trata-se do Curso de orientação lacaniana, ministrado no Département de Paris VIII intitulado *Pièces détachées* (2004/05).

inconsciente são dóceis às tradições lingüísticas porque, de uma certa maneira, o pai edipiano consegue articular a linguagem privada - a alíngua - com a linguagem pública, conferindo um peso sexual às palavras. Transmitindo as significações estabilizadas. É a idéia de que a função paterna faz articulação entre a socialização primária da criança e a secundária.

Eu só posso entender isso pela via de que o pai transmite um certo modo de amar – quando ele coloca uma mulher no lugar de objeto *a* – e uma maneira de trabalhar. Freud dizia que, numa análise, tudo estará resolvido quando o sujeito conseguir “amar e trabalhar”. Então, a função do pai é a de humanizar o desejo, isto é, sujeitar o gozo à castração sexual, à diferença sexual, e também mostrar que “ganharás a sua vida com o suor do seu rosto”! O que promove isso é efetivamente a identificação. O traço unário é poderoso: ele sexua e, ao mesmo tempo, localiza, transmite uma relação ao trabalho, uma certa maneira de trabalhar.

Nós sabemos que esses são os dois aspectos problemáticos na psicose. Esses dois aspectos são problemáticos nos novos sintomas e na psicose ordinária. Quer dizer, como possibilitar a esses indivíduos entrar na castração sexual, submeter-se à exigência de trabalhar para ganhar a vida? Essa seria a tradução do último *lacanês* na linguagem mais elementar.

Que “emprego” o sujeito pode fazer do seu sintoma?

Estamos na sociedade da informação, na sociedade dos serviços, que não é mais a sociedade moderna da carreira e dos grandes empregos, e temos que pensar uma maneira do sujeito inventar um modo de localizar o seu gozo no laço social, que não passa mais pela transmissão de uma profissão. É claro que ainda há pessoas que funcionam no regime da transmissão de uma profissão. Mas, quando nós pensamos em “uso”, nós estamos um pouco na linha do que vemos contemporaneamente: o crescimento da micro-empresa. Estamos um pouco na idéia do “sujeito micro-empresa”, aquele que não vai encontrar nas significações estabilizadas da cultura, transmitidas pelo Nome-do-Pai, uma localização para o seu gozo.

Como nem todo mundo vai virar artista, como Joyce – nós não achamos que vamos ficar produzindo “Joyces” em análise, até porque Joyce não vai à análise porque ele não precisa da

psicanálise para inventar uma maneira de usar o seu *sinthoma* -, o nosso problema parece ser essencialmente o de saber como nós vamos viabilizar os novos “micro-empresários”, os desabonados do inconsciente, os desabonados do Nome-do-Pai, os desempregados da função paterna.

Fábio Azeredo: Alguma coisa diferente surge na pós-modernidade pela via do trabalho e da identificação ao trabalho e concerne ao declínio do caráter, por exemplo. Se não se tem uma narrativa, se não se pode dizer “eu sou padeiro”, mas “eu estou padeiro”⁶⁹, se não se tem um reconhecimento social em torno do que o pai faz, se não se tem onde se identificar, o que acaba acontecendo é que o sujeito faz várias coisas ao mesmo tempo e fica numa transitoriedade que não permite que um caráter se firme a longo prazo, com compromisso mútuo.

Mas, em contrapartida, se vê um cara que não é um teórico, como Jack Wells ser o grandão da *General Eletrics* nos últimos vinte anos. O que se prega nos cursos de MBA de administração e economia é a máxima flexibilização. Então, Jack Wells, o que ele era? Ele era um engenheiro químico, um cara fera em plásticos e explosivos, produtos da *General Eletrics*. E ele se tornou o presidente daquele setor. Até esse ponto ele está dentro de uma carreira. Só que dali para frente ele começou a ser chamado para liderar coisas muito maiores, sobre as quais ele não tinha o menor conhecimento, nem a menor preparação, coisas que não tinham nada a ver com a formação dele. Quer dizer, a lógica é assim: “se você é bom em lidar com recursos humanos, você é bom em qualquer coisa”. O que o sujeito porta é alguma coisa que não tem a ver com o objeto com o qual ele trabalha e nem com a rede de pessoas com quem trabalha. Carrega-se isso na sua bagagem, pois pode ser deslocado para qualquer coisa, para outros grupos de trabalho e para qualquer profissão.

TCS: Ou seja, acredita-se que há um uso, um emprego a dar a alguma coisa que esse sujeito detém, como modo pulsional de fazer com o gozo, que ele poderia, em tese, empregar de diferentes maneiras.

FA: [...] há uma oferta mínima de raiz. Quem se identificar primeiro não estará desbussolado, mas nós vemos que a maioria está

⁶⁹ A referência aqui é o livro: Sennett, R. *A corrosão do caráter*, Ed. Record, SP, 2000.

boiando na correnteza. A lógica de quem está dentro do capitalismo, na situação dele, é um pouco assim: “se você é bom, não interessa quem são as pessoas com quem você trabalha, muito menos o compromisso mútuo, o caráter, nada disso. O que interessa é que se você é bom nisso, você pode ser bom naquilo. É isso o que você porta consigo”.

Lembram aquele exemplo do Richard Sennett do pai e do filho? O pai era o último moderno porque renunciou ao gozo para o filho ter o que ele não teve. O filho, naturalmente, porque teve o que o pai não teve, vai ser um pós-moderno, vai ser um cara que muda de emprego cinco vezes em quatorze anos. O exemplo que ele dá é interessante: quem foi expulso da IBM, na época que a IBM teve uma crise, fez um câncer, adoeceu. Do mesmo modo, aqui no Brasil, conheci pessoas que fizeram doenças psicossomáticas irreversíveis, com depressões, pessoas não saíam mais de casa depois que o presidente Collor acabou com o BNH. São as pessoas que estão na empresa como o pai do livro do Sennett. É o que há de religioso na modernidade. Porque, como diz Renato Russo, quando se conhece os “burgueses, sem religião, da geração Coca-Cola”, aí temos, talvez, uma outra coisa, que temos que pensar no que seria. Temos que pensar o quê, dentro dessa outra lógica, se opõe ao naufrágio.

TCS: Realmente, todo esse pessoal que foi formado nos grandes Institutos de Engenharia – IME, ITA – foram formados para compor os quadros das grandes indústrias. Com a contemporaneidade e a globalização, as micro-empresas começaram a se espalhar pelo mundo deslocando as pessoas, fragmentando os domínios das grandes IBM, dos BNH, e de um grande número de empresas que se desagregaram, desempregando pessoas que foram formadas para entrar numa carreira e sair, ao final, aposentadas. Essas pessoas se tornaram *bricoleurs*. Fazem algum trabalho artesanal, trabalhos temporários, inventando algum modo de viver com o saber que elas têm. Se nós formos pensar essa “desassistência” ou essa desagregação no campo do trabalho, na esfera mais abrangente dos efeitos da globalização na subjetividade, encontramos os efeitos de “desmundialização” que são os seguintes: o sujeito perde o mundo, perde a conexão entre a linguagem pública e a privada, perde o sentido, perde significação e perde emprego também –

essa é a ponta mais visível -, mas há toda uma economia invisível da desagregação.

Vou falar de um exemplo adorável dessa situação. Eu vou escrever um artigo sobre o TDAH em parceria com uma neuro-cientista chamada Rosinda Oliveira. Ela é neuro-psicóloga na parte clínica e faz investigações na ciência neuro-cognitiva. Trabalha com neuro-cognição. Qual é o ponto de partida? É o problema do TDAH, que é uma síndrome que assolou as escolas cariocas numa escala epidêmica - se não for uma pandemia. Tem criança com TDAH por todo lado - nas escolas públicas e privadas. Em todo lugar, as crianças sofrem de hiperatividade, de déficit de atenção, e isso se apresenta de maneiras bastante diferentes, mas todas têm o mesmo diagnóstico. Na nossa linguagem psicanalítica trata-se de psicoses ordinárias. São indivíduos desconectados do laço social, em algum aspecto ou outro. Manifestamente, o que se tem é desatamento, desconexão. Quando se faz uma anamnese desses casos pela vertente da neuro-cognição, encontra-se uma lista de déficits. Pode-se elencar tudo o que esses indivíduos não são capazes de fazer – e não são mesmo! Não adianta o psicanalista relativizar a incompetência. O sujeito não consegue mesmo manter a atenção. Isso é real. O déficit é real. Não se trata de mudar os critérios e todo mundo que não era normal passa a ser normal. Muitas vezes a gente acaba querendo fazer isso: acaba-se com o defeito, acabando com o padrão, com o ideal... Nós analistas somos mestres em promover esse tipo de solução.

Efetivamente, o que nós podemos avançar no caso a caso é que os déficits efetivos se constituíram a partir da não transmissão de uma competência específica por parte de um adulto que se endereça a uma criança e a convoca como sujeito. A gênese é muito simples. Essas crianças são desconectadas porque nunca houve um outro que dissesse as elas, por exemplo: “Vamos vestir a sua roupa. Pega a sua calça. Vira a etiqueta para trás, enfia uma perna, agora bota a outra perna. Você tem que sentar, senão você vai cair! Agora a camiseta, põe na cabeça, braço direito, braço esquerdo...” Os pais oscilam entre: “ele tem que aprender a se vestir sozinho” e “eu vou lá e faço para ele, porque não tenho mais paciência”. Algumas vezes os pais vão lá e vestem a criança e destituem-na como sujeito - porque ela não é chamada a comparecer como sujeito do ato de vestir-se, a responder como desejante em relação ao desejo do Outro, deixando-a inteiramente

na posição de objeto. Outras vezes exigem da criança uma tarefa impossível: que ele pegue uma calça e uma camisa e as enfie no corpo, sem transmitir o “como”. Esse exemplo é extraordinário. Ele é a matriz de nove entre dez deficiências. Porque se tornam deficiências mesmo! Quando nos damos conta, o sujeito já não se inclui mais naquelas tarefas de modo algum. Ou ele a realiza de uma maneira tão deficitária em relação à sua faixa etária, ou ele não a efetua de modo algum. E se, eventualmente, aquela atividade é uma conexão necessária para que ele adquira uma outra competência, está instalada a desordem comportamental-cognitiva a partir de alguma coisa que é efetivamente analítica: a desimplicação subjetiva do sujeito. Ele não é convocado e não responde quando é chamado, pois aquilo não lhe diz respeito de modo algum.

Então, é sempre um diálogo esquizofrênico porque os adultos tentam recuperar isso provocando uma certa culpabilidade na criança, o que é inútil - “Mas, como? Você não faz, você tem que fazer! Você não vê? Olha os seus colegas! Você vai crescer assim ...!”. É inútil porque tem alguma coisa ali que não se instala. O dispositivo não se instala, não se recupera por essa via. E aí entram as fonoaudiólogas e psicopedagogas. É muito curioso assistirmos a esse exército de escolarização paralela, que é um verdadeiro mutirão contra a debilidade mental generalizada. Precisam recompor essas crianças debilizadas pela aprendizagem de coisas absolutamente elementares. E é claro que isso também não dá conta, porque a exclusão do sujeito tem um efeito devastador. Uma vez instalada a posição de objeto, é muito difícil recuperar a posição de sujeito pela via cognitiva, por meio do treinamento. O treinamento já encontra uma maneira de gozar, de existir, de viver, rebelde a essa reinserção.

Retomando o nosso tema, eu coloquei os três registros no quadro negro. O que enoda o simbólico e o imaginário é o real, mas o que enoda os três registros com o quarto nó é *o real como existência*, como “a mais”. Nós teremos que trabalhar o real como gozo parasita na sua interseção com o simbólico e o imaginário. Quer dizer, há o gozo parasita do real no simbólico, e há o gozo parasita do real no imaginário. No começo, Lacan só pensava o gozo parasita na vertente do imaginário. Depois, ele começa a pensar o simbólico parasitado pelo gozo. O simbólico não é o Outro do gozo, ele é também parasitado pelo gozo.

O real como *sinthoma*, o real como quarto nó vem reparar a carência da função paterna. Na verdade, esse é o ponto do qual eu vou partir no próximo encontro. O *sinthoma* e o uso real da letra, o uso real da marca, do acontecimento de corpo, que vem reparar a carência do Nome-do-Pai.

É claro que esse conceito de *sinthoma* como quarto nó exige que nós pensemos o real não apenas como gozo parasita, mas também como esse elemento a mais, como excesso que ex-siste, que insiste, que persiste, que não se sujeita à função do Nome-do-Pai. Talvez a vertente do conceito de sublimação de Freud nos ajude aqui. Esse conceito responde a seguinte diferença: pela via do recalque, a pulsão muda de objeto, mas a sublimação contorna a via do recalque, impondo modificações no âmbito da própria pulsão.

O problema da clínica da decifração das formações do inconsciente é que ela não escapa ao recalque e à identificação. A sublimação é alguma coisa passa ao largo do recalque. É um outro tratamento da pulsão. São modificações que acontecem no âmbito da própria pulsão – estas são as palavras de Freud. É uma mudança que atinge a finalidade pulsional.

Vejam como isso vai na mesma direção da idéia de Lacan de que, do ponto de vista da pulsão, o sujeito é sempre feliz. Portanto, se nós pensarmos que uma análise deve visar alguma coisa que está no âmbito da finalidade pulsional, nós encontramos essa idéia de uso, de servir-se. É o servir-se da plasticidade pulsional para dar a uma pulsão uma outra finalidade, já que o alvo dela é sempre a satisfação. Mas ela pode encontrar a satisfação por outros meios.

É dessa flexibilidade que nós estaríamos tentando nos servir. E aí, nesse ponto, prescindimos do Nome-do-Pai na condição de saber se servir dele para localizar o gozo e provocar mudanças no âmbito dos meios pelos quais o sujeito obtém a satisfação pulsional. Com isso, saímos da idéia de gozo como resto e passamos a pensar o gozo a partir da sublimação.

Penso que só assim podemos entender como o término de uma análise deve construir a fantasia para ultrapassar o plano da identificação e o *sinthoma* devir pulsão. O conceito de gozo, o conceito de real como ex-sistência, se ele não é mais além, é justamente porque ele está sempre aí, no plano das próprias pulsões parciais. Ele corresponde ao excesso. Ele ex-siste lado a

lado com o princípio do prazer. Na verdade, não se trata do sintoma freudiano e do sinthoma lacaniano. Sintoma e sinthoma são duas faces da mesma moeda, ou seja, são uma só e mesma coisa. Trata-se de prescindir do Nome-do-Pai é com a condição de saber se servir dele. Ali onde o Nome-do-Pai não escreveu uma certa maneira de operar com o gozo, onde há carência da função do Nome-do-Pai, cabe ao analista reintroduzir alguma coisa que possibilite uma mudança no âmbito da pulsão.

RGL: Parece que não faz mais sentido falar em desejo. Não estou falando da noção de desejo do analista...

TCS: Eu acho que a noção de desejo tem a sua operatividade quando se pensa a função do Nome-do-Pai, nessa função que humaniza o gozo transformando o desejo. Só que o desejo do analista é um conceito um pouco caduco porque toma o real na vertente do objeto *a*.

RGL: Eu estava pensando nisso em função da sua última aula, quando você falou que o ensino de Lacan vinha privilegiando a separação e que Miller vinha retomando o que de Lacan já apontava para um ponto irreduzível à separação. Então, eu fiquei pensando se o desejo do analista não estava se opondo efetivamente àquilo que, nas condições teóricas que conformavam as análises, só permitia separações. Ele aparecia como alguma coisa da ordem da própria separação, como diferença absoluta, diferença pura... Essas pequenas maneiras de definir o desejo do analista que apontam sempre para a separação.

TCS: O desejo da analista reduz o gozo ao objeto *a* se a gente pensa o objeto *a* operando no lugar de agente. O ponto é esse. Com o matema dos quatro discursos, não se sai do sintoma. O passo a mais, com o *Seminário 20* e com a vertente feminina da sexualização, é a possibilidade de se pensar o Outro gozo, o gozo e o real que ex-sistem. Ou seja, a possibilidade de abordar o gozo pela vertente da sublimação e não pela da identificação. Nos quatro discursos não se sai da identificação. Tem-se S1, S2 e \$, ou seja, o sujeito marcado pelo traço unário, e não o buraco. O buraco só aparece com o matema S($\overline{A}$), no *Seminário 20*. Só aí se passa do buraco ao barbante, à corda, a um outro operador com o gozo que não é o traço unário.

É pela vertente da sublimação que se tem como pensar mudanças no âmbito da própria pulsão. O sujeito passa a gozar por outros meios, o que demonstra um certo esgotamento do modelo apoiado no “ao menos um fora da castração”, então, todos submetidos à castração e o gozo sempre como uma modalidade de excesso compreendido como resto impossível. O negócio é não tratar o gozo apenas nessa vertente. Mas há essa vertente! Essa vertente é fundamental.

Quando se faz esse deslocamento, o que não se pode mais fazer é colocar o desejo do analista associado a esse resto impossível, ao objeto *a*. Isso não é mais possível. O *Seminário 20* obriga a pensar o lugar do analista a partir de outro ponto. O matema dos quatro discursos só serve para pensar a sexuação masculina. Não serve para pensar a vertente feminina da sexuação. Eu acho que vamos ter que buscar o lugar do analista mais além dos quatro discursos, talvez como esse real a mais.

Daí, então, a idéia da presença do analista como parceiro-sintoma, como alguém que acrescenta algo e não como alguém que decifra. O analista se coloca a serviço da invenção de uma outra maneira de gozar. O que nós temos experimentado na clínica é um tipo de parceria que mostra que estamos operando sem supor que o sujeito tenha percorrido um caminho e recalado e que nós decifraríamos para recuperar. Nós não recuperamos, nós produzimos, em ato. Quando eu digo para um analisando: “Eu não quero que você continue fazendo isso!”, eu produzo em ato! Eu não estou supondo que ele sabia, mas recalcou. Eu suponho que disso ele nunca soube. Sou que eu estou introduzindo pela primeira vez. Isso é inédito para o sujeito. Porque isso lhe possibilita amar e trabalhar de uma outra maneira que ele jamais sonharia e que eu, como analista, jamais atingiria pela via da decifração. Daí a minha analogia com o TDAH. Nós estamos cheios de TDAH no consultório!

LHC: Dá para pensar isso como o que Freud fala em “Construções em análise”, como a construção daquele segundo tempo onde efetivamente não há nada, onde o analista insere alguma coisa?

TCS: Eu acho “Construções em análise” outra coisa, é a construção do fantasma fundamental. O analista ali não insere nada, ele constrói a estrutura, separando-a da experiência. Uma coisa é o que o sujeito viveu, outra é como isso se organiza

estruturalmente. Eu preciso da estrutura para que o sujeito compreenda o que formaliza a sua fantasia. A construção é uma formalização. Ela é um passo necessário para que, na cura, o neurótico passe da fantasia à pulsão. É um passo necessário. Mas a construção não é uma sublimação. A construção é o que lacanianamente nós chamamos de construção do fantasma fundamental.

LHC: Quando Freud colocou aquele segundo tempo vazio, que não é resgatável, eu pensei nessa operação do analista.

TCS: Não há vazio em Freud! O “vazio” em Freud chama-se filogenética. É o vazio de lembranças, porque o sujeito não pode recordar a *Urverdrängung*, isto é, a experiência da espécie. Isso não se pode recordar. É outra referência.

A clínica do sujeito e a da civilização⁷⁰:

A psicanálise depois de maio de 1968

No próximo semestre nós faremos um trabalho de investigação mais pormenorizado, diferentemente do que fizemos agora. Neste semestre, eu procurei as coordenadas essenciais do ensino de Miller para abordar o seminário *Le Sinthome* que já saiu na França dia 18 de março de 2005. No próximo semestre vamos dar um passo atrás: ler e comentar esse seminário pormenorizadamente. A programação será enxuta e se concentrará ao redor de alguns capítulos que serão lidos e discutidos como num grupo de estudos. Nós iremos nos dedicar a um exame mais cauteloso. Até lá o curso atual de Jacques-Alain Miller já estará terminado e terá sido transcrito. Então, já terei extraído todas as ferramentas que ele tiver podido isolar no seu curso de orientação lacaniana⁷¹ deste ano que versa sobre o *Seminário 23*. Curso concluído, eu poderei avançar mais um pouco e enquanto isso nós também teremos outros elementos extraídos do trabalho de leitura.

Eu não acho que nós tenhamos poucos elementos, mas minha preocupação ao decidir retomar o *Seminário 23* é a de aprender a manejar os princípios dos nós borromeanos. Não podemos tratar os nós como se fossem o *elemento central* de uma seita religiosa. O que o nó apresenta como lógica tem que poder ser dito com palavras, caso contrário isso pode se tornar uma manipulação hipnótica, uma charlatanice⁷², ou *uma horda* fascinada pelo nó.

Nosso objetivo, essencialmente, será o de compreender o seminário e manejar melhor as noções clínicas e teóricas.

Voltando ao nosso tema desse semestre, o ponto de acabamento do curso é a aula de hoje. Eu tinha prometido falar um pouco do

⁷⁰ Transcrição feita por Fábio Azeredo e Rosa Guedes Lopes da aula do dia 25/05/2005

⁷¹ Trata-se do curso intitulado *Pièces détachées* (2004/05), ministrado no Département de Psychanalyse de Paris VIII.

⁷² Esses termos foram utilizados por Miller no artigo “Le dernier enseignement de Lacan” in: *La Cause Freudienne*, n. 51, Navarin, Paris, 2002 (traduzido como: “O Último Ensino de Lacan” (2001). In: *Opção Lacaniana*, n.35. São Paulo: Eólia, janeiro, 2004, p.6-24).

*Seminário 10: a angústia*⁷³ mas não foi possível pelo volume de trabalho que nos levou a nos deter em muitas noções novas. Seria importante podermos retomar uma leitura mais atenta dos *Seminários 10, 11*⁷⁴ e o *14*⁷⁵, pois é neste percurso que Lacan formaliza o objeto *a*, a fantasia, que são elementos que temos que saber distinguir muito bem para que possamos conseguir operar com a distinção sintoma/sinthoma sem abolir uma noção através da outra.

A noção de sinthoma supera sem abolir os elementos antigos que conformam o conceito de sintoma. Esse procedimento nos obriga a retificar o lugar, a importância e o funcionamento na teoria e na prática de desse conceito. Esse é o nó da questão. Ouço muitos lacanianos dizerem, por exemplo: “a última noção de real de Lacan não tem nada a ver com a anterior”. Acontece que esse real anterior permanece aí. É preciso saber o que fazer com ele. Agora *é de outro lugar que o abordamos*. Trata-se da noção de real funcionando em dois lugares, o do momento em que foi formulado e os efeitos sobre um conceito mais antigo que surgem das modificações posteriores.

Quem me acompanha há muitos anos sabe que o meu demônio pessoal é a questão da difusão da psicanálise na cultura e seus efeitos sobre a subjetividade. Eu sempre me perguntei o que era a prática psicanalítica em uma cultura saturada de psicanálise. O que é psicanalisar e que efeitos uma análise produz quando todo mundo já está convencido que “Freud explica”? É muito diferente a gente pensar o que era o trabalho de Freud quando a verdade que ele portava, a interpretação que ele trazia e o inconsciente que ele suscitava como modo de interpretação, contradiziam completamente a maneira como as pessoas organizavam suas representações, seus laços sociais e a sua inserção no discurso da ciência. Porém, depois que tudo isso se naturalizou, o que é fazer psicanálise? E que efeito isso tem?

Muitas vezes eu tinha a impressão de que a cultura psicanalítica alimentava uma demanda de análise que retornava sobre ela própria por meio de uma nova maneira de ser, agir e de existir que

⁷³ Lacan, J. (1962-63). *Le Séminaire Livre X: L'Angoisse*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

⁷⁴ Lacan, J. (1963/64) *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

⁷⁵ Lacan, J. *Le Séminaire XIV: La logique du fantasme* (inédito).

era a do “ente psicanalisado”. O ser psicanalisado era o ser que curiosamente vivia muito de acordo com a cultura psicanalítica. A idéia de que a psicanálise seria subversiva, que portaria alguma coisa que abala as representações, a cultura, o capitalismo, relativizava-se sempre que tomamos o desencadeamento da demanda e os efeitos de uma análise enquanto capazes de reintegrar o sujeito numa cultura que é psicanalítica.

A uma certa altura, para mim ficou claro que havia muito pouca diferença entre a cultura pós-1968 - que liberou a sexualidade e que produziu o feminismo e a liberação da sexualidade - e o que vem a partir disso - o declínio da função paterna, a fragilidade dos laços sociais, a frouxidão dos relacionamentos afetivos, conjugais, a homogeneização das gerações, ou seja, pais e filhos mergulhados numa relação (*a-a'*), completamente imaginarizada. De alguma maneira a prática psicanalítica não rompia com isso, ao contrário, tendia a alimentar essa fragmentação, essa frouxidão e essa imaginarização do laço social. Muitos trabalhos que foram feitos pelo Núcleo⁷⁶ investigaram os efeitos do declínio da função paterna. Nos ocupamos bastante da questão: como seria uma resposta analítica a esse fenômeno que não servisse apenas para prolongar os efeitos do declínio da função paterna.

Nós trabalhamos bastante na direção da recuperação de uma certa assimetria da posição do analista - a assimetria do simbólico -, num movimento que se dirigiu a separar a psicanálise dessa tendência homossexualizante, imaginarizante que culmina na erotomania ou na rivalidade, dois fenômenos inclusive típicos das instituições psicanalíticas. Os efeitos do apagamento das diferenças hierárquica logo se fazem notar. É o reino do imaginário. Todos iguais.

Qual é o ponto essencial? O ponto é o Nome-do-Pai, como servir-se dele nos dias de hoje. A crítica ao autoritarismo durante os anos sessenta nos legou um novo gosto: “é proibido proibir”. O lema em voga hoje ainda é o “nada de pai”. Esse movimento é coerente com o avanço do discurso da ciência. Todo homem nasce livre e igual. Dizer “todo homem” é privá-lo de suas qualidades próprias. É tratá-lo como um objeto da ciência. Lacan, considerava a psicanálise uma práxis. Sua operação incide sobre

⁷⁶ Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o Moderno e o Contemporâneo – www.nucleosephora.com

o sujeito da ciência, e sua ambição é reintroduzir na consideração científica o Nome do Pai. Como reintroduzir a consideração pelo pai, pelo significante mestre, pelo grande autor, pelo poeta, pela autoridade obscura, numa organização social, cultural e simbólica que considera sua função como a de um agente nefasto, repressivo, recalcante, devastador? Como fazê-lo numa cultura que ensina a detestar qualquer autoridade e qualquer mestria?

Para além do pai, o sinthoma

Será que é possível refundar a assimetria de uma outra maneira que não passe necessariamente pela figura do mestre? O real sem lei de que fala Lacan em seu último ensino seria essa ferramenta? Foi nessa direção que nós trabalhamos nesse semestre, ao recuperar as fórmulas da sexuação do *Seminário 20*. A fórmula da sexuação feminina nos permitiu descortinar uma outra vertente do simbólico que não se funda na suposição de que há exceção, “ao-menos-um” fora da castração como na vertente masculina da sexuação. Pudemos perceber que pode haver uma ruptura no campo do imaginário que não requer o significante do Nome-do-Pai, entendido como exceção. É essa outra maneira de fazer ruptura que nos leva na direção do sinthoma como aquilo que vem reparar a carência do nome-do-pai. A função de sustentar a dissimetria fora do imaginário requer pensar o real fora das cadeias discursivas. Se o real é sem lei, qual a função do Nome do pai?

A singularidade do sujeito, sua diferença pura tem um valor eminente para o psicanalista de orientação lacaniana. O avanço do discurso da ciência fortalece as relações imaginárias, o estádio do espelho com os efeitos de erotomania e de rivalidade. São efeitos inevitáveis quando se reduz o sujeito, como o faz a democracia, a igualdade dos direitos e a liberdade. A igualdade, a liberdade e a fraternidade resultam num mundo sufocante de relações de ego a ego.

Psicanálises aplicada aos sujeitos que estão fora do discurso da ciência

Como eu mostrei na aula inaugural desse semestre, essa questão era já muito complicada e bastante trabalhosa. O problema é ainda mais espinhoso se procuramos aplicar a psicanálise em

instituições, ou aplicar a psicanálise à terapêutica, quando buscamos efeitos rápidos da psicanálise em determinados contextos onde a psicanálise pura não é possível. Se formos pensar em como isso se dá no Brasil a situação se complica bastante. Aqui, o universo sócio-cultural é bem diverso, mas também sofremos os efeitos da desmundialização impostos pela globalização, os efeitos do capitalismo avançado, da sociedade da informação, do consumismo, tudo isso existindo à maneira da segregação e não da inclusão de todos no Estado de direito. Questionar os efeitos do discurso da ciência num país que mantém uma desigualdade de estrutura é no mínimo questionável. O ideal de liberdade, igualdade e fraternidade não reina entre nós.

No Brasil o significativo “público” significa “assistido”. As funções régias do Estado (saúde e educação para todos) discriminam, segregam, definem uma zona de exclusão do laço social legítimo de direitos e deveres. A saúde e a educação públicas não foram feitas para os sujeitos de direitos e deveres, somente para os excluídos. Frequentar serviços públicos no Brasil é participar de uma modalidade muito especial de exclusão social, diferentemente de outros países mais avançados onde o serviço público efetivamente garante a linha básica de cidadania. Neles todos estão integrados pela saúde e pela escola públicas, sendo as diferenças situadas entre os que não podem pagar nada e aqueles que frequentam os serviços públicos e têm que pagar algo a mais pelo uso desses serviços. Escola pública em todos os países civilizados, por exemplo, é para todos. Eventualmente há escolas particulares, mas, essencialmente, o ensino público dá conta de produzir o cidadão e de produzir um laço inclusivo em que ricos e pobres frequentam a mesma escola, dirigida pelo mesmo Ministério da Educação, com basicamente o mesmo programa escolar - são pouquíssimas as diferenças -, e as diferenças que existem não chegam a produzir rupturas.

No Brasil a escola pública é sinônimo de escola para os mais pobres. Quem depende desses serviços é considerado um “assistido”. A escola e a saúde públicas não são um direito de todos, mas uma assistência que o Estado presta aos mais pobres. Isso altera completamente a natureza do pacto social. À serviço de quê, psicanalistas, atuam em instituições públicas que são, na verdade, instituições de assistência social? Quando oferecemos nossos serviços não o fazemos enquanto assistentes sociais?

Isso não é diferente de ser investido da função de representante do Estado que assegura o essencial ao exercício dos direitos e deveres do cidadão? Então, é muito mais importante pensar sobre essa questão do que discutir se reproduzimos o discurso do mestre, do médico, etc.. O que está em jogo é a nossa definição enquanto profissionais. Como podemos pretender reintroduzir na consideração científica o Nome do Pai, se o discurso da ciência não fez o seu trabalho entre nós? Se uma grande parcela da nossa sociedade é constituída de indivíduos que não são sujeitos da ciência?

Esses indivíduos das camadas mais pobres, em nosso país, são pessoas que não fazem parte necessariamente do contrato de direitos e deveres, e que caem sob a tutela e a assistência social do Estado. Considero que essas instituições públicas são, metaforicamente falando, na verdade grandes orfanatos.

Paralelamente, caminhamos para uma situação parecida no que se refere aos convênios de saúde dos quais a classe média se utiliza. Eles estão produzindo um fenômeno muito semelhante, pois se trata de um modo de agenciamento de serviços médicos, odontológicos, psicológicos, entre outros, a preços baixos. O convênio de saúde, assim como a escola particular, são supostamente dependentes da regulação do Estado pois desempenham tarefas que são funções régias e inalienáveis do Estado. A questão para o psicanalista é saber como suscitar no sujeito alguma indignação com esse tipo de agenciamento. O que o sujeito representa é que ele tem um convênio pelo qual paga. Em função disso, ele tem o direito ao serviço e não quer saber quanto o profissional contratado recebe pelo que faz. Assim, o que ele irá colher na ponta é o mesmo que o sujeito no serviço público: um atendimento da pior qualidade, realizado por um profissional medíocre, despreparado, mal formado. Está instalada uma caixa de assistência social na classe média que é a tal dos serviços médicos e afins. A degradação da função paterna faz com que isso avance de uma tal maneira nos setores da classe média que nos suscita uma preocupação a mais a respeito do ato do analista e dos efeitos que se procura suscitar por meio desse ato neste contexto.

Neste ponto é preciso lembrar que “não há clínica do sujeito sem clínica da civilização”. A frase de Lacan “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência” vale para os extratos médios inseridos na lógica dos direitos e dos deveres. Porém,

quando nós migramos de classe social, quando entramos no serviço público, não se trata do sujeito da ciência e esse é o grande equívoco dos analistas: acham que estão se confrontando com o discurso da ciência, mas não é desse discurso de que se trata. Nos extratos pobres a pregnância é a do discurso da religião - assistência social pura e simples. A lógica que se pratica hegemonicamente em instituição é completamente atravessada por isso.

Esse é o nosso desafio. Nós aprendemos a articular a psicanálise como reintrodução na consideração científica do Nome-do-Pai e que o discurso da ciência foraclui o sujeito. O discurso da ciência instala um regime de direitos e deveres que homogeneíza todos os sujeitos e a psicanálise reintroduz, então, o Nome-do-Pai - o significante em nome do qual se fala, a assimetria do simbólico em relação a esse imaginário generalizado. Nós estamos despreparados para lidar com situações onde nem o regime do discurso da ciência foi instalado, quando não há Nome-do-Pai a reintroduzir. Estamos em um país onde freqüentar o serviço público equivale a ser um "assistido social". No momento em que o sujeito ganha um pouco que seja a mais, ele irá colocar seu filho em uma escola particular. Perguntem aos porteiros, manicures, guardadores de carro da prefeitura, se não é exatamente isso que eles fazem quando têm a oportunidade. Se eles dão um passo na escala social, abandonam a escola pública e conseguem um convenio de saúde.

Intervenção: A classe média trata como punição enviar os filhos para a escola pública. Fazem disso ameaça.

TCS: É isso mesmo. A família faz um investimento onde, supostamente, seria dever do Estado fazê-lo. O sujeito não precisa sustentar este investimento se o outro não quiser.

Intervenção: O sistema de cotas mantém esse Estado de coisas.

TCS: Eu creio que o sistema de cotas seja algo um pouco mais complexo. Temos um Estado de direito, um regime supostamente democrático e governantes eleitos pelo voto. Os votos contam igualmente. Nossa sociedade é culturalmente muito diversa e isso produz uma massa enorme de segregação social. Resultado: não é o voto dos extratos médios, consciente e politizado, que prevalece. Neste sentido o voto obedece à mesma lógica que o serviço público, a escola, a medicina, que se oferecem como

assistência. O representante público também é um assistente social. Conseqüentemente, para se fazer política no Brasil é preciso oferecer benesses. Então, o que é o sistema de cotas? Não importa se ele funciona ou não, mas sim que ele sustenta o discurso político da assistência, da benesse, da distribuição de cadeiras de roda, de óculos, de dentadura e de vagas na universidade, qual a diferença? Eu não sei por que todo mundo está tão estarecido. As cadeiras de roda freqüentemente não funcionam, as dentaduras geralmente quebram, os óculos normalmente são vagabundos e as vagas na universidade que são distribuídas vão formar pessoas que não vão entrar no mercado. Não há novidade alguma. Mas isso funciona perfeitamente no mercado de ilusões, onde se oferecem apoios em troca de votos. Talvez não seja possível fazer política de modo diferente no Brasil. Se você fizer uma política ideológica e orientada para a cidadania você não se elege. Quem vai comprar esse produto, quantas pessoas podem discutir projeto político no Brasil? A maioria só pode discutir o que vai ganhar se fulano ou beltrano se eleger.

Não há nenhuma diferença entre o sistema de cotas e as práticas assistencialistas e coronelistas.

O problema, que é o limite dessa história, é que nós estamos entrando nessas instituições como analistas e não podemos desconhecer que nesse território onde estamos entrando não predomina o discurso da ciência. Onde o discurso da ciência domina, a entrada na universidade, por exemplo, se dá por mérito. Aí sim podemos dizer “mas o discurso da ciência desconsidera essa ou aquela particularidade do sujeito”, sim, a partir desse ponto se começa a fazer política, a apontar onde o discurso da ciência não dá conta. O *lower bound* é o mérito. O estudante pode ter entrado por mérito e não ter como se manter financeiramente, e para isso existem bolsas de iniciação científica e uma série de políticas, mas o discurso da ciência está assegurado. O que funciona é a prova, é o regime de competência. Aí estamos efetivamente no Estado de direito, onde se pode ver essa ficção, com seus limites, funcionar assegurando os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. A partir daí, então, é possível tentar reintroduzir alguma coisa na consideração científica.

No entanto, quando se está mergulhado na lógica da assistência social os operadores têm que ser outros. Um de nossos desafios é pensar até onde uma clínica do sintoma pode, ou não, ser uma

boa resposta nesses casos. Para a Escola Brasileira de Psicanálise e para a Escola de Orientação Lacaniana, na Argentina, pode. Isso não é claro para mim. Na Argentina a questão da pobreza – do ter, ou não ter dinheiro - passa ao largo da questão da qualidade dos serviços públicos de educação. Lá a escola pública cumpre seu papel, é para todos, homogênea. O nível cultural não corresponde à situação econômica. Quando você consegue que a população seja relativamente homogênea em relação ao capital cultural, aí sim podemos falar de psicanálise aplicada nas instituições públicas, uma vez que elas são para todos. As diferenças existem mas não engendram uma sociedade de castas.

Aqui nós estamos em uma sociedade de castas e não em uma sociedade de direitos. Estamos funcionando como a Índia, temos os párias, os menos párias, os bhrámanes, categorias estanques e não comunicáveis entre si. Aliás, é bastante interessante o papel do jogador de futebol entre nós. Ele nos induz à ilusão, ao mito da mobilidade social, do trânsito de uma classe social à outra. Com isso se alimenta a ficção democrática que obtura a crítica à real segregação e à real discriminação que nós praticamos sem qualquer pudor.

É isso o que está envolvido, por exemplo, no “descontrole” da natalidade. Qualquer país civilizado tem uma política de controle da natalidade, por que nós não temos? Alguém poderia dizer que é por causa da religião. Sim, mas não é por causa do veto de um cardeal. É por causa da religião porque nós segregamos uma parte da população mantendo-a no discurso da religião. O argumento é sofisticado. É na medida em que eles não advêm sujeitos da ciência que eles permanecem cativos de uma lógica religiosa. Junto com essa lógica vem outra: a de viver ao “Deus dará” – do tipo: hoje tem, amanhã não tem -, é a providência divina que dá.

Esses sujeitos jamais entram na perspectiva do projeto. Onde eu quero chegar? A que eu tenho que renunciar para atingir o que eu quero? Quais as etapas? Que caminho eu tenho que percorrer para chegar onde eu quero chegar”. Essa é a lógica do gozo contábil, do gozo planejado, regulado pelo princípio do prazer. No lugar do princípio do prazer nós temos o gozo *ao Deus dará*, do qual essas crianças, que são postas no mundo pela população mais pobre, fazem parte. Fazem um filho aqui, abandonam ali

adiante, jogam em cima do pai da criança que não quer nada, mandam a criança para um vizinho de boa vontade.

Em geral, essas famílias não são fragmentadas da mesma maneira que nas classes médias de hoje, onde os vínculos amorosos fazem e separam famílias ao sabor dos investimentos pulsionais. Nas classes menos favorecidas a fragmentação acontece de outra maneira. Muitas crianças são colocadas no mundo sem qualquer perspectiva clara e viável de conservá-las, educá-las, encaminhá-las na vida. Elas conservadas ou são doadas, ficam com um ou com outro dos pais. É bastante comum, na experiência que desenvolvemos em comunidades faveladas, encontrarmos crianças que já circularam por vários grupos familiares. Elas vêm ao mundo como parte de um movimento pulsional que passa ao largo de qualquer cálculo ou qualquer planejamento. Calcular, prever e organizar são a essência do discurso da ciência. São operações em jogo no processo de recalque, isto é, de separação do Outro. Quando se está fora disso, quando o indivíduo está indiferenciado no Outro, está também condenado à segregação social. O sujeito pode até conseguir um trabalho, mas será mendigo no modo de pensar, pois está à deriva, na dependência do acaso. Nesta situação o indivíduo é lançado na precariedade por uma série de fatores sazonais e ele se vira e sobrevive sabe-se lá como em meio a tanto desamparo. É, de fato, uma situação muito cruel.

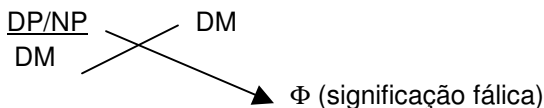
O que é ser analista em uma situação como esta? Certamente não é a mesma coisa que ser analista nos estratos médios da população onde os regimes do gozo, de prazer e de desejo se instalam de modo completamente diferente.

A pergunta é: a clínica do sinthoma pode nos servir de orientação na abordagem psicanalítica desses casos?

O primeiro e segundo ensino são equivalentes?

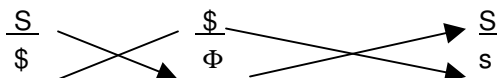
Miller vem inventando que há um “último ensino de Lacan”, acreditando que este retifica essencialmente o paradigma que organizou o primeiro e o segundo ensinamentos. O primeiro ensino se

instaura com “Função e Campo da Palavra e da Linguagem”⁷⁷ onde Lacan introduz a articulação entre o Nome-do-Pai e o significante, possibilitando então juntar a função do pai de família com a função do significante na linguagem. A essência do primeiro ensino de Lacan é essa grande “armação ilimitada”: coordenar o advento da linguagem, a introdução do significante, com a função do Nome-do-Pai. Com isso ele eleva, ele promove o complexo de Édipo freudiano à dignidade de uma metáfora, a metáfora paterna.



A metáfora paterna é essa “maquininha infernal” por meio da qual o desejo do pai (Nome-do-Pai) suprime e supera o desejo da mãe. Ela pretende explicar que o sujeito não é, pura e simplesmente, o indivíduo biológico. O sujeito advém enquanto significação fálica, fruto da operação que substitui um significante por outro significante, produzindo uma meia verdade. Verdade esta substituta, metafórica, meio-dita.

É este o sujeito do primeiro ensino quando Lacan formula que: um significante é o que representa o sujeito para um outro significante.



Isso funciona de tal modo que, resulta dessa operação, que o significante do desejo da mãe se torna o significado do significante do desejo do pai. O sujeito é uma metáfora, uma significação fálica, uma significação dividida. É isso o recalque. O sujeito primitivamente alienado no campo dos ideais paternos recalca o desejo materno. Identificado aos ideais paternos, ele recalca a sua sujeição ao desejo materno. Enquanto isso, no inconsciente, a verdade que prolifera é a dos pontos de fixação a esse desejo primordial da mãe.

O segundo ensino põe em questão que o sujeito possa ser reduzido à vertente significante-significado. Quando se tem essa fórmula – S/s -, a coisa, a coisa-em-si, “A Coisa freudiana”⁷⁸, das

⁷⁷ Lacan, J.(1953) “Função e Campo da Palavra e da Linguagem”. In: *Escritos*. RJ:JZE, 1995.

⁷⁸ Esse é o título de um texto de Lacan publicado em seus *Escritos*.

Ding, é completamente exterior à cadeia significante. Se algo da Coisa se insere na cadeia, é na dimensão de significado, ou seja, enquanto recalcado. O resto dessa Coisa, a Coisa materna, originária, comparece sob a forma do significado, logo, já reduzida pelo significante. O desejo paterno reduz a Coisa a significados. Com isso, não se produz nada estranho à cadeia significante, onde teremos sempre algo que é significante ou que é significado. Mesmo que tomemos o que é significado como recalcado, esse recalcado já foi tratado pelo significante. Assim, a Coisa é exterior à cadeia. Essa cadeia se constitui em torno de um real que é inabordável. Lacan diz, no *Seminário 7*, que a Coisa é inatingível. Quando muito, temos a ilusão de, pela transgressão, tocar em algo para além do significante. Na verdade, só temos acesso aos significados da Coisa. O sujeito está condenado a circular representado entre significantes. Isso praticamente equivale a reduzir o sujeito à representação.

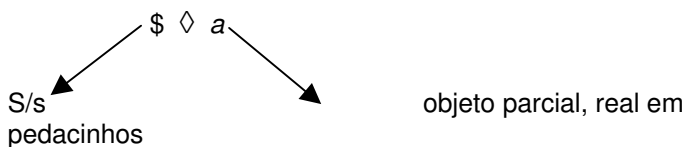
A crítica que muitos psicanalistas faziam nessa época a Lacan era a de que ele havia deixado o corpo de lado - o sujeito não teria corpo, seria pura metáfora? Se não se atinge a Coisa e se tudo o que temos são representações, o sujeito era, assim, desmaterializado e reduzido a não ser senão representação. Essas críticas surgiam principalmente entre os seus analisandos que se tornaram analistas na *International Psychoanalytical Association*. A tradição, na formação da IPA não promovia a dependência do inconsciente da linguagem. A pulsão era compreendida como algo fora da linguagem, freqüentemente ligado à experiência corporal “pura”.

O que parasita essa interrogação é “o que fazer com a angústia?”. Trata-se do tema do seminário da angústia⁷⁹. Lacan, no seminário anterior, o da identificação, havia pensado a identificação ao traço unário, reduzindo-a ao mínimo possível. Por isso, será forçado a reinventar o lugar da Coisa. Se ele a havia colocado do lado de fora, precisará reintroduzi-la através da fantasia.

A Coisa será então tomada sob a forma das “espécies da Coisa”, abrindo o caminho para transformar *das Ding* no objeto *a*. Ao mesmo tempo, formaliza a fantasia sob a fórmula $\$ \diamond a$ – de um lado, o sujeito barrado (\$) e, de outro, alguma coisa que é exterior à cadeia de significados e que são as espécies da Coisa (objeto

⁷⁹ Lacan, J.(1962-63) *Le Séminaire, livre 10: L'Angoisse*. Ed. Seul, Paris, 2004.

a), o real em pedacinhos. É o real do objeto *a*, do objeto parcial, um pedaço de real. Fazendo isso, ele conforma o real ao objeto parcial, fazendo equivaler um ao outro.



Esse procedimento cria a ilusão de que todo real é tratável pela fantasia. Isso vai evoluindo até o ponto onde se percebe que, se reduzimos o real ao objeto *a*, ele estará no mesmo regime da contabilidade do gozo que o significante. Começamos efetivamente a não poder fazer uma diferença, no plano da lógica, entre o significante e o real. O real é “real significantizado”, parte por parte. O real, na medida em que ele se deixa elementarizar, se comporta tal e qual um significante.

S1 → S2

\$ *a* S1, S2, S3, S3... ∴ *a, a, a, a, ...*

Isso é precisamente o que transparece no discurso do mestre. O elemento de real aqui é uma produção da cadeia discursiva. O gozo perde, assim, o seu caráter de alteridade absoluta, perde seu lugar de “fora da cadeia”, de “exterior” à cadeia, e se reduz a não ser mais que um resíduo, um resto, uma sobra. Quando falamos em resto como impossível estamos situados nessa lógica. Trata-se de algo perfeitamente domável, articulável na cadeia e não algo exterior à ela. É um excesso domado, domesticado, um excesso que cabe, que se inclui na cadeia significante.

O Real no último ensino

Com o *Seminário 20*, Lacan se pergunta novamente sobre *o que quer uma mulher?* (51:48) e avança uma nova fórmula da sexualização. Ele inventa uma sexualização feminina que não funciona no regime dos quatro discursos e cria uma alteridade em relação ao discurso do mestre, da histérica, do analítico e do universitário.

Fazendo isso, Lacan institui um outro avesso do discurso do mestre que não é o discurso analítico.

$\frac{S1 \rightarrow S2}{\$}$ Φ	$S(\cancel{A})$ a $\cancel{A}$
♂	♀ Outro avesso do discurso do mestre que não é o discurso analítico.

Trata-se de uma nova abordagem que implica em pensar um funcionamento ao avesso do discurso do mestre que não seja por meio da fórmula do discurso analítico. Estou tentando avançar por meio dessa nova fórmula da sexuação, uma outra maneira de pensar o sujeito (ser falante) mais além dos quatro discursos, e não alguém deles. É preciso pensar primeiro o real dos quatro discursos para pensar o real de outro modo. Essa outra maneira de pensar o real implica tomar o discurso analítico como avesso do discurso do mestre, mas, ao mesmo tempo, já questionando a relação da psicanálise com o discurso do mestre e apontando que há um outro jeito de fazer essa oposição ao discurso do mestre que é diferente do modo como o discurso do analista o faz. Talvez essa outra maneira tenha alguma coisa a ensinar à psicanálise em tempos de declínio da função paterna.

Discurso do mestre: $\frac{S1 \rightarrow S2}{\$}$ Discurso do analista: $\frac{a \rightarrow \$}{S2 \ S1}$

Lacan pensava que o discurso do analista era o avesso do discurso do mestre. Ora, quando ele questiona a promoção do objeto *a* em posição de agente, me parece que ele coloca em dúvida que essa seja a única ou a melhor maneira de praticar o avesso do discurso do mestre em tempos de declínio da função paterna. É uma interpretação mas, acho que é sustentável.

Ao longo desse curso, eu chamei a atenção de vocês para o fato de que a civilização contemporânea já tem o objeto *a* no lugar de

agente⁸⁰. O que nós chamamos de sociedade de consumo ou de sociedade do espetáculo, do olhar e da imagem, já é o efeito do declínio da função paterna. Trata-se de uma sociedade da imaginarização e escopização de todas as relações, da homossexualização dos vínculos, da homogeneidade entre os pares e da não assimetria entre as gerações, da destituição da função do mestre, da destituição da assimetria do simbólico, ou seja, uma sociedade onde já se instalou um regime que homogeneiza todos os indivíduos. Todos iguais perante o direito ao gozo. Portanto, a única coisa que representa uma certa alteridade no meio de tanta homogeneidade é a particularidade do objeto do gozo que, aliás, já vem industrializado e já não está tão particular assim.

Quando se suprime a função paterna, a singularidade desaparece. A globalização promove a extrema homogeneização. Por outro lado, entretanto, surge um outro modo do sujeito se particularizar: ele se serve da particularidade do objeto do seu gozo. E devido ao fato dessa sociedade ser uma sociedade de consumo, esse objeto torna-se um objeto anônimo. Ele é particular, mas não é singular, não é o resultado da produção de um sujeito. O objeto já está industrializado e é oferecido, é colocado à disposição do sujeito.

Daniel Santos de Barros: Não tem tradição nem passado.

TCS: Exatamente ele já é inventado para servir aos seus interesses. Portanto, como parceiro desse objeto *a* anônimo, nós encontramos os alcoólicos anônimos, os narcod dependentes anônimos, os compulsivos sexuais... O que acontece é a criação de novos grupos que, no lugar de terem o Nome-do-Pai como ponto em comum, isto é, no lugar de terem colocado um nome próprio na posição de ideal, colocaram o objeto *a* na posição de objeto do seu gozo. Comunidades inteiras são criadas com base num certo mais-de-gozar, que se caracteriza pela não particularidade.

A função do ideal ou do nome próprio é constituir comunidades “em nome de” alguma coisa. Junto com o “em nome de alguma coisa” vem uma série de diferenciações ideológicas, representativas, significantes.

⁸⁰ Ref.: Miller, J.-A. (2004). “Uma fantasia”. In: *Opção Lacaniana*, n.42. SP: Eólia, fev/2005, p. 7-18.

O objeto mais-de-gozar apaga a distinção, reduzindo os grupos à comunidades de adictos, isto é compulsivos. Pode-se ser adicto da comunidade X, Y ou Z, mas elas são só comunidades de adictos. Não há uma grande distinção a fazer entre elas. Isso chega a um ponto tal que, quando se quer discutir a diferença entre o bloco dos obesos e o dos drogados, nós encontramos mais semelhanças do que diferenças.

De fato, colocar o objeto *a* no lugar do Nome-do-Pai e fazer uma tribo tem o efeito de abolir as diferenças e não de instituí-las ou de promovê-las. Por quê? Porque a relação do sujeito com o Ideal do Eu requer dele uma operação psíquica de recalque: de interpretação, de subjetivação. Quando um objeto *a* é promovido em lugar de agente, isso funda um laço que prescinde da interpretação, da subjetivação. Uma comunidade de adictos costuma dispensar a singularidade do sujeito muito mais do que promovê-la.

É nesse contexto que eu acho que o discurso analítico – na medida em que coloca o objeto *a* na posição de agente – perde a sua capacidade de produzir distinções. É possível que, ao término de uma análise, se tenha um sujeito identificado ao objeto parcial. Um sujeito assim identificado pode criar a comunidade dos orais, a dos anais, a dos escópicos, a dos vocais... A promoção da via da singularidade do gozo numa análise, quando muito pode ter como efeito a promoção de sociedades anônimas de adições a um objeto parcial qualquer, que pode não ser droga, álcool ou compulsividade sexual, mas pode ser perfeitamente uma certa maneira de gozar da pulsão.

Ora, isso obriga o deslocamento da pulsão do campo dos objetos parciais. É preciso, então, pensar a pulsão noutra chave. Numa sociedade que já tenha a tendência a colocar o objeto *a* no lugar da identificação, no lugar do ideal, se a psicanálise fizer o mesmo, ela será muito pouco eficiente, opositiva ou subversiva em relação a esse modo de gozo.

Reencontramos, então, a questão posta ao início da aula de hoje. O meu grande problema metapsicológico na vida é saber como, numa cultura encharcada de psicanálise, ela pode produzir alguma outra coisa diferente de gente psicanalisada e integrada na cultura dos psicanalisados. Cadê a tal potência subversiva da psicanálise tão alardeada por Lacan? Depois de maio de 1968, quando a

liberação das mulheres e da sexualidade criou uma sociedade pós-repressiva, o que a psicanálise produz além de desreprimidos? A sociedade precisa da psicanálise para produzir um desreprimido? Ela já faz isso por ela mesma e, além disso, nós já sabemos que os desreprimidos pós maio de 1968 se tornaram compulsivos e adictos de hoje.

Eis a minha tese. Ela não é muito simpática. Quanto mais se abole o Nome-do-Pai e a repressão, mais se promove o aparecimento de novos sintomas. O que são novos sintomas? São novas identidades. São sujeitos cujo sintoma não é atravessado pelo ideal, mas vai diretamente ao ponto de gozo com um objeto *a* qualquer. São sujeitos com adições orais ou com compulsões de todo tipo.

Efetivamente, isso questiona o que uma análise pode propiciar numa época pós-repressiva. O que uma análise pode oferecer como solução para a subjetividade, quando o sujeito não é mais reprimido pela moral sexual civilizada? Isso era o que Freud fazia. Ele era revolucionário. Interrogava a monogamia, questionava a repressão sexual. Depois de maio de 1968, isso perdeu bastante da sua força e do seu poder. Se a psicanálise se oferece para desreprimir, tudo o que ela consegue promover é o objeto *a* em posição de agente, ou seja, novas compulsões e novas adições.

DSB: Freud anteviu isso no “Mal estar na civilização”. Naquela parte em que ele fala a respeito da [...], a questão é numa sociedade onde se começa a vislumbrar – é onde ele fala dos Estados Unidos – que os sujeitos identificam-se uns com os outros. Ele diz que a gente não tem resposta alguma, que não saberíamos o que fazer com isso.

TCS: Exatamente. Esse é precisamente o tema do artigo de Lacan, de 1938, “Os complexos familiares”. Ele se refere exatamente à ascensão da grande neurose narcísica e, provavelmente, faz eco a essa colocação freudiana que você acaba de recordar. O que se pode fazer numa sociedade narcísica onde todas as relações são de ego a ego. Com relação aos EUA, hoje isso é escandaloso.

Nós precisamos compreender o trajeto do objeto *a* ao real, isto é, como se constitui o real a partir do objeto *a*, distinguindo real e objeto *a* como objeto parcial. O problema é a passagem das pulsões parciais à pulsão numa outra chave: a do sinthoma. Trata-se de pensar as relações entre sintoma e pulsão e não entre objeto parcial e pulsão. De todo modo, é

o gozo e a pulsão que estão em jogo. Só que se trata da pulsão e do real numa outra chave que não reduz a pulsão ao gozo dos objetos parciais. Há aí uma abertura para o que Freud chamava de além do princípio do prazer. Porém, me parece que em Lacan o real não será mais pensado como além do princípio do prazer, mas será pensado como a mais – “a mais” e não “além”.

Vocês verão como chegamos a esse ponto a partir do momento em que se começa a subverter as perspectivas. Não é possível chegar a essa noção sem levar a sério a idéia de Miller de que em Lacan há um sexto paradigma do gozo e que, do primeiro ao quinto paradigma, ele só faz significantizar o gozo até o ponto de torná-lo quase indistinguível de um significante. O gozo chega a poder operar como significante.

Ana Paula Sartori: Ele está no lugar de semblante.

TCS: Sim. Está precisamente no lugar de S1, como agente de um discurso, de uma forma perfeitamente integrada. Portanto, foi preciso questionar essa redução do gozo ao significante, ou seja, foi preciso tomar uma outra via, esgotar essa logificação, essa significantização do gozo, levá-la às últimas consequências para, então, inverter a perspectiva a partir do *Seminário 20*.

Essa é a tese de Miller com a qual eu venho trabalhando nos últimos anos. Ela é a única maneira de ler o famoso último ensino de Lacan e, efetivamente, tirar consequências dessa leitura no lugar de fazer dissociações com os ensinamentos anteriores.

A abordagem da psicanálise no último ensino de Lacan

Joyce	Ressonância	Arte	Sinthoma	Gozo	alíngua	Redução
Freud	Racionalidade	Psicanálise	Sintoma	Verdade	Language	Interpretação
Non-sense	Uso	Nomeação	Buraco	Círculo de barbante	Real-aimais	Existência
Jouissance	Decifração	Comunicação	Traço	Significante	Real mais além	Inconsciente

Eu partiria da oposição Joyce
Freud

Todos esses pares de opostos foram retirados do curso de Miller desse ano – 2004/05. Ele nos propõe abordar a psicanálise pela via da arte e não pela do ensino freudiano. É uma outra perspectiva, visa reintroduzir a psicanálise a partir de um outro ângulo.

O parceiro de Lacan nesse projeto é Joyce e não Freud. O último ensino implica um certo abandono do que caracterizou o primeiro e o segundo ensinamentos, quando Lacan declarava que fazia um retorno a Freud.

O *Seminário 11* é considerado um seminário de ruptura porque coincide com a excomunhão do ensino de Lacan da IPA, após ter sido privado das suas funções de didata. É propriamente o início do ensino de Lacan, ou seja, trata-se de um corte com Freud. No entanto, ainda assim, este seminário é uma formalização dos conceitos freudianos.

O *Seminário 11* começa com a discriminação entre o inconsciente freudiano e o “nosso”, isto é, o dele, o lacaniano. Efetivamente, o que Lacan faz ali é trabalhar a diferença e a articulação entre o inconsciente do mito e o inconsciente da pulsão, temática absolutamente freudiana. Também em Freud o inconsciente tem duas faces: a do gozo, da pulsão parcial, que se esconde sob a outra face, a da estrutura de linguagem do sintoma. São formulações de 1905, quando Freud afirma que a perversão é o negativo da neurose. Ninguém mais duvida de que, sob o sintoma neurótico, vige a fantasia perversa. Meu ponto de vista é o seguinte: Lacan, no *Seminário 11*, formaliza essa dupla vertente do inconsciente: a perversa, pulsional, e a neurótica, sintomática. É espantoso! Vocês não acham? Acabo de reduzir a inovação lacaniana, a introdução do objeto a, a uma formalização criativa e muito bem sucedida de uma tese freudiana bem antiga.

No último ensino, então, Lacan abandona Freud e procura em Joyce uma outra maneira de lidar com a linguagem que não a freudiana, que se dá pela interpretação, pela decifração, pelo sentido. O significante, ou a palavra, será abordado pela via da ressonância e não pela da lógica, da racionalidade. No lugar de buscar interpretar o significante, ou decifrar a linguagem, Lacan tratará dos usos da linguagem, dos usos que podem ser feitos da palavra na via da ressonância. Fazer ressoar é diferente de decifrar.

A conseqüência é que a arte aparece como o Outro do saber psicanalítico baseado na decifração. Do mesmo modo, a noção de *sinthoma* se distingue da noção clássica de sintoma porque ela requer que partamos do uso que o sujeito pode fazer da linguagem pela via da ressonância do significante e não pela da decifração. Há uma torção no modo de abordar, de lidar, de tratar com o significante. O significante aparece, então, como puro meio de gozo. Falar é gozar – essa é a tese do *Seminário 20*. O ser falante fala e, falando, goza. A fala é meio de gozo e não quer, necessariamente, dizer alguma coisa. Não se trata de querer dizer ou de uma vontade de dizer, mas de puro gozo em falar, em fazer ressoar o vazio por meio do significante.

A questão da ressonância se distingue precisamente da questão da verdade. Há um gozo com a ressonância que se distingue do gozo com a verdade.

Pela vertente freudiana, ou analítica, é a verdade que domina. Nós abordamos o sujeito pela via do inconsciente, ou seja, pela via da suposição de um saber, de um querer dizer naquilo que se diz, querer significar no sintoma, no dizer, no tratamento com a linguagem. A ênfase fica, então, colocada na articulação entre significantes e no efeito de sentido que essa articulação pode produzir.

No último ensino, por sua vez, o valor é colocado em *lalangue*, alíngua – a língua enquanto puro campo de ressonâncias, onde o significante aparece o mais separado possível do sentido e da relação a um outro significante e o mais propício ao gozo.

Muitas vezes ouvimos a expressão significante “assemântico”. Eu já disse outras vezes que penso que essa é uma noção muito problemática. Quando dizemos “o significante o mais separado do sentido” estamos nos referindo ao significante que também mais insiste num mesmo sentido. Quando o significante é mediado pela relação a um outro significante (S1-S2), ele se dialetiza e possibilita o alcance de um sentido outro. É isso o que quer dizer a frase “um significante é o que representa um sujeito para outro significante”, ou seja, efeito de sentido, sujeito do sentido. Se ocorrer uma outra substituição significante (S2-S3) teremos outro efeito de sentido. Quando se retira a dependência de um significante em relação a outro, ele ganha uma insistência, uma fixidez, que faz eco com aquilo que Freud chamava de reação

terapêutica negativa, fixação ao sintoma e inacessibilidade narcísica do paciente.

Quando inserimos a noção de *lalangue* na clínica não é possível falar em significante *assemântico*. *Alíngua* não é propriamente *assemântica*. O gozo com *alíngua* é resistente à linguagem, isto é a articulação.

DSB: O modelo seria o delírio?

TCS: Sim. A inversão de perspectiva requer a abordagem da pulsão pela via da *foraclusão* generalizada e pela da *foraclusão* do Nome-do-Pai, que é própria do psicótico. Trata-se da *foraclusão* generalizada d'*alíngua* em relação à linguagem. Passamos, então, a ver que a linguagem domestica *alíngua*.

Os sentidos presentes em *alíngua* são devastadores, uma vez que eles não se deixam dissolver no efeito de sentido em consequência da linguagem. Portanto, eles não se deixam metaforizar ou substituir. Eles se mostram efetivamente resistentes a essa dialética. É a isso que assistimos na clínica. Sob o discurso do paciente corre um gozo com o sofrimento do qual ele não tem a menor idéia. É algo que resta incluído na cadeia do dizer intocado pelo que se diz. É por esta razão que eu não acho que seja conveniente chamar essa fixidez de “*assemântica*”. Ao contrário do que esse termo deixa entrever, a fixidez se coloca como um sentido fixo que não se deixa metaforizar.

Penso que, agora, então, vai ficar mais claro o que estou dizendo.

Nós operamos sob o significante, não pela interpretação – que seria apor um S2 a um S1. Pela interpretação, nós perguntaríamos o que quer dizer alguma coisa que o paciente afirmou, o que tal fragmento o faz recordar. É isso o que fazemos mesmo sabendo, há muito tempo, que isso não vai dar conta. Não há como passar pela psicanálise sem passar pelo instrumento da interpretação. Mas passar pelo instrumento da interpretação é uma coisa e acreditar que se vai chegar a algum lugar com ele, é outra.

APC: [inaudível].

TCS: De fato, o delírio é uma interpretação porque o que domina a produção delirante é o simbólico. Se nós reduzirmos o delírio, o que encontraremos é o significante sozinho, o significante puro.

A estratégia da interpretação leva à proliferação do sentido, enquanto que a da redução visa a extração do S1 sozinho, sem Outro. Isso nos dá uma dimensão completamente diferente do que seja a produção de S1.

Apor um S2 a um S1 visa produzir a queda das identificações para que o sujeito se dê conta da sua dependência em relação ao objeto *a*, às pulsões parciais. O caminho da redução não toma essa via. Nele, se trata de destacar a solidão de S1.

Como podemos ver a diferença?

Na perspectiva dos quatro discursos, os testemunhos de fim de análise produziram sujeitos desidentificados, separados das suas identificações, o mais esvaziados possível em relação aos ideais. Alguns testemunhos de final de análise falam de experiências de depressão e de grandes abalos.

Quando tomamos como orientação a redução do campo da identificação ao significante mestre(S1), o que parece como efeito de uma análise é outra coisa. O sujeito aparece o mais identificado possível com um significante puro, isto é, um significante que vale pelos seus ecos no vazio dessa grande caixa de ressonância que é o corpo. Um significante que não quer dizer especificamente isso ou aquilo mas que marca a posição sexuado de um sujeito. Poderíamos contrapor, que do ponto de vista da repetição em jogo, esse significante “parece querer dizer sempre a mesma coisa” (S1, S1, ...). Aqui nós nos aproximamos de uma positivação do sintoma.

DSB: Como se faz isso sem implodir o sujeito?

TCS: A sua pergunta não é ociosa. Ela requer, para começar, que levemos a sério que há tantas psicanálises quantas orientações ou doxas sobre essa prática e seus finais, o que, de saída, já nos faz desconfiar de um ideal de psicanálise pura. Há tantas psicanálises quantas doutrinas do que seja a prática analítica e visões do que seja um final de análise. Só isso já nos serviria para colocar as barbas de molho, porque o que significa ter sido analisado segundo o primeiro, o segundo ou o terceiro ensinamentos de Lacan por exemplo?

Vejam bem. Só em Lacan, nós já teríamos, de saída, três modos de pensar o final de análise. O primeiro seria pela via da assunção da castração e da desidentificação em relação ao falo. O segundo

pela identificação ao objeto *a* e o terceiro como identificação ao *sinthoma*.

Isso, por si só, soa como advertência. Definitivamente, quando se entra numa análise não podemos nos iludir. Não estamos nos submetendo a um processo garantido por um controle de qualidade. Não sabemos qual o produto, qual a orientação, qual a doutrina, o que está sendo proposto ali como término, alta, cura ou final.

Todas as vertentes têm alguma coisa esquisita. Eu estou falando apenas das vertentes psicanalíticas. Não estou me propondo a abrir esse leque e incluir outras práticas psicoterapêuticas porque seria mais complicado ainda.

Lembrei-me de Joyce Mac Dougall, que praticava a psicanálise em defesa de uma certa anormalidade. A defesa de uma certa anormalidade é um assunto bastante largo. Pode incluir o consentimento a uma certa perversão, ou inibição, ou sintoma neurótico. É algo bastante delicado, pois no limite, poderíamos concluir que uma análise concilia o sujeito com seus sintomas. Uma análise não poderia modificá-los.

O final da análise lacaniana como assunção da castração difundiu a idéia de que o gozo é impossível. Quando o professor começava a falar em Lacan, os alunos logo perguntavam: “mas o gozo não é impossível?” Eu respondia que sim e que, portanto, todos nós somos deprimidos; nós fazemos análise para assumir a castração, isto é, assumir que o gozo é impossível e, em seguida, passamos a fazer parte de uma comunidade de analistas deprimidos.

Era “legal” naquela época fazer análise e demonstrar uma certa negligência com a aparência, um ar de poeta baudelaireano, um certo abandono, falar frases um pouco sem sentido, enfim, demonstrar aquele desinvestimento libidinal de quem já não acredita mais que o gozo é possível. Esse é o tipo um, o desidentificado do falo, meio mendicante que, obrigatoriamente, tinha que passar por um certo estado de devastação, de desespero, para dar provas de que realmente havia passado por um final de análise. Era preciso um certo ar de existencialismo, de náusea.

O tipo dois é mais vivificante. A primeira maneira de conceber a análise começou a ser muito criticada porque correlacionada com

das Ding, que fica de fora do simbólico, que faz com que o sujeito não seja senão efeito que, ao final, desiste da Coisa e se reduz ao sentido. O segundo, por sua vez, descobre que há o objeto *a* e termina identificado a essa causa do seu gozo, o que dá como resultado um tipo muito especial de defesa de uma certa anormalidade: a promoção de umas pequenas perversões muito bobas. É a época do gozo fora do laço social. Não está muito distante do que descrevemos como efeito da civilização que coloca o objeto *a* no lugar do agente.

O folclore desta fase se faz presente pelo necessário surgimento, nos relatos de finais de análise, de coisas muito esquisitas. Enfim, a história do final de análise pela via da identificação ao objeto *a* deixa o sujeito nessa espécie de elogio da pulsão parcial e funciona como uma violenta crítica aos ideais.

Finalmente, penso que caberia perguntar qual a patologia se poderá estar promovendo com uma clínica da identificação ao sintoma. Essa é uma fase muito nova para que eu já possa descrever com todas as cores o que ela produz como consequência

Daniel falou do risco de termos um sujeito meio psicotizado pelo S1 que não faz cadeia, isto é, pelo S1 que não tem S2. De fato, esse é um risco enorme. Em relação a isso, eu só posso falar do que se faz pela via do passe na *École de La Cause Freudienne*, em Paris – eu não sei como isso funciona aqui. Ter que tratar esse gozo pela via do passe implica, nesta escola, que o final de análise não termina no isolamento de S1. O final fica dependente da nomeação de um analista. Essa nomeação é feita a partir do reconhecimento de que esse S1 foi extraído e engaja o sujeito no ensino no âmbito da Escola. Esse engajamento não leva o sujeito a uma modalidade perversa e autojustificada de gozo, mas a fazer disso uma obrigação doutrinária. O sujeito tem que ensinar, ele tem que formular alguma coisa nova sobre a psicanálise a partir da sua própria experiência. Isso, de alguma maneira, é colocar um S2 ligado ao S1 do sujeito.

A pergunta de Daniel me obrigou a dar uma resposta para uma questão que é uma das maiores preocupações da investigação que vimos fazendo. Não podemos perder de vista a nossa questão inicial: o que faz uma análise? E, principalmente, o que faz uma análise numa cultura psicanalítica?

A partir da resposta que dei, eu poderia dizer, então, que é preciso pensar como separar o sujeito e a cultura psicanalítica, onde diferentes versões do que seja um final de análise vão produzindo os analistas da geração do objeto *a*. A única maneira de interromper isso é pela via institucional, é transformar isso em matéria de formação, de doutrina. Do contrário, criaremos novas subjetividades e não uma exigência doutrinária.

DSB: Essa é uma preocupação que não é só da psicanálise, mas no que lhe toca é saber até onde podemos chegar com uma desconstrução. A pergunta é: como podemos construir alguma coisa com isso? Isso é possível?

TCS: Sobre a clínica do sintoma a pergunta seria a seguinte: dado que, em análise, há desconstrução e essa desconstrução vai evidenciar a carência do Nome-do-Pai, vai evidenciar que a linguagem (e a interpretação, o significante, a verdade, o traço, a comunicação, a racionalidade e a decifração) não dá conta e que ao final da análise, alguma coisa vai se afirmar como irreduzível, o que se constrói com base nesse irreduzível? Um novo grupo de Psicóticos anônimos ou uma Escola de psicanálise?

Para que uma construção seja possível é preciso que esse significante e seu gozo irreduzível sejam incluídos na tradição de um ensino ou de uma Escola. Sem isso, o final da análise produziria talvez um “novo sintoma”: os psicóticos anônimos pós-analíticos.

DSB: Não dá para pensar de modo retrógrado porque nossa realidade é essa: a do objeto *a*. não há como voltar atrás quanto a isso. A pergunta é: como andar para frente com isso?

TCS: É preciso conceber que essa redução, que visa extrair o significante do gozo com o sentido – (*jouis'sens*), proporcione um outro uso do significante e do gozo à serviço da nomeação do real. Se o real é sem lei, então o que faz a função da lei para cada um deve ser buscado neste traço irreduzível. A extração do sentido que se encontra fora do Outro deve permitir que se faça desse significante um novo uso como nomeação do real, pelo qual esse sujeito possa responsabilizar-se.

<u>Redução</u>	→	<u>Non –sense</u>
Interpretação		J'ouis sens

É isso o que Joyce faz. Sua obra é um modo de fazer com seu S1 sem S2. Sabemos que o pai de Joyce não deu conta de transmitir uma linguagem, ou seja, de funcionar como um S2 que permitisse a Joyce humanizar o seu desejo. Isolado na psicose com seu S1, ele sabe fazer um uso do significante para desconstruir a linguagem. Joyce é um modelo da pós-modernidade, operando de modo a separar palavra e sentido. O que ela não teve foi um pai que lhe transmitisse as significações comuns, aquelas que servem para todos e também aquelas que lhe são próprias, humanizando seu desejo, isto é, inserindo-o numa certa cadeia genealógica.

Quando, nessa visão do real, eu falo em “uso e nomeação”, estou enfatizando que o real desse S1 implica num modo de nomeação, implica que eu pense que a origem do sujeito não é o traço significante, mas o buraco. Essencialmente, o que o significante produz no simbólico é um buraco. Portanto, o sujeito é menos um significante que o representa para outro significante do que o buraco que resultou da presença do simbólico. É preciso pensar que esse buraco serve para alguma coisa. Ele não é apenas um déficit. Do contrário, vamos ficar na carência, vamos ficar dando ênfase justamente lá onde o sentido falta. Portanto, precisamos entrar na perspectiva do “real a mais”, do real que se acrescenta como ato mesmo de construção, como a própria potência de construção que essa falha representa. É preciso sair da carência, do déficit, do declínio da função paterna, para a potência do real. No real há uma potência e não apenas a carência de significante.

Lúcia Helena Cunha: A sublimação não seria uma solução ao final da análise?

TCS: De fato, é a idéia da pulsão de morte, da sublimação, do recomeçar com novos custos. No entanto, há uma coisa que não me agrada na época em que essa doutrina se espalhou entre nós – a gente vive muitas modas psicanalíticas -, virou moda falar em final de análise como sublimação. Naquela época eu já dizia que a noção de sublimação tinha que ser usada para pensar o final de análise e não a sublimação como conceito.

Com o conceito de sublimação nós somos expulsos do campo da psicanálise. O difícil é saber o que fazer com uma noção dessas quando se trata de formar analistas, quando se trata de pensar o que uma análise produz como efeito. Se começarmos a pensar a pulsão de morte e a sublimação fora disso, estarei simplesmente

chamando o sujeito para a psicose pura e simples ou para a arte e nenhuma dessas coisas coincide com ser analista. O problema da psicanálise não é explicar como se produz um artista, muito menos como se produz um psicótico. Nosso problema é explicar como o processo analítico pode produzir um analista. É disso que temos que dar conta. A sublimação é uma boa ferramenta desde que saibamos dizer como ela pode ser empregada para se produzir um analista.

Pessoalmente, eu penso que toda vez que saímos do campo psicanalítico, evitamos os problemas essenciais dessa prática. E, nesse aspecto, há alguns anos eu uso a universidade como pinça porque ela é uma máquina de produzir um discurso da psicanálise fora da prática psicanalítica. Portanto, de produzir verdades que não se coadunam absolutamente com a orientação dessa prática. O discurso universitário é completamente desarrimado, um discurso sem o lastro, sem o peso do que a prática implica do ponto de vista ético.

Esse real “a mais” implica pensar a ex-sistência numa certa oposição com o inconsciente que não é uma oposição exclusiva.

Aqui é importante uma anotação. Vocês sabem que o matema do inconsciente é o mesmo que o do discurso do mestre. Ora, no discurso do mestre a ex-sistência é o Nome-do-Pai como exceção. É a exceção que funda a cadeia – “ao menos um” fora da castração, então, todos submetidos à castração.

Discurso do mestre:

$$\begin{array}{c} \underline{S1} \rightarrow \underline{S2} \\ \$ \quad a \end{array}$$

Pensar a ex-sistência ou o real pela via do Nome-do-Pai é uma vertente que, obrigatoriamente, deve ser conservada no último ensino de Lacan. Pensar o real contra o Nome-do-Pai terá, como consequência, uma contra-clínica porque, efetivamente, o que nós temos na clínica é que, geralmente, um dos modos como o sujeito amarra, como um quarto nó, os três registros – simbólico, imaginário e real – é o Nome-do-Pai.

Como entender os três registros? O simbólico é o buraco que o significante introduz na subjetividade, o vazio. Esse foi o tema das primeiras aulas que dei esse ano. Eu dizia que o sujeito não tem nenhum significante que o represente, e nem um objeto que suplemente seu gozo, que o efeito que o significante tem sob o

sujeito é o de desrealizá-lo, apagá-lo. Quando o sujeito entra no campo do significante ele se perde porque passa a se reduzir a um significante que o representa para outro significante. Portanto, o efeito do significante é um buraco. Na subjetividade o simbólico é um buraco.

O imaginário é a forma do corpo, é o estágio do espelho que vocês conhecem. O que dá consistência ao sujeito que se representa como um significante para outro significante é a imagem do seu corpo. Essa é a única consistência. É essa consistência que nos dá o direito a um corpo.

Esse direito ao corpo é correlativo ao surgimento de uma alma, porque o sujeito tem um corpo quando ele se separa do Outro, quando ele se toma por alguma coisa em descontinuidade com o Outro. É na separação que o sujeito ganha um corpo.

Portanto, voltando ao tema da alienação e da separação, em razão do sujeito não ter um significante que o represente, ele vai buscar no Outro um S1 para suprir a sua falta de representação. Mas ele também não tem um objeto. Então, separado do Outro porque o Outro também não tem, o que se descobre entre dois significantes são duas faltas. O que é a interseção de duas faltas? Ali surge o sujeito com o direito ao seu corpo padecendo de uma alma, ou seja, ele sofre da separação do Outro – é a castração -, razão pela qual ele é levado a fazer a escolha de um outro corpo. Isso é o amor, que fecha o imaginário. O imaginário é esse direito ao corpo que, separado do Outro, implica numa alma que sofre e, conseqüentemente, busca outro corpo por meio do vínculo amoroso.

Ora, se o imaginário é consistência do objeto *a*, do corpo, se o simbólico é um buraco, para além disso o que há?

O real “além” e o real “a mais”

Agora, sim, eu vou falar do “real como além” que eu quero separar do “real a mais”.

Há um real além do princípio do prazer, articulado em Freud e retomado por Lacan. Mais além do princípio do prazer está a pulsão de morte, ou seja, o gozo parasitário que é a conseqüência de que o simbólico fragmenta o corpo vivo. Então, existe um real

como mortificação do simbólico sobre o vivo. O efeito desse real é o gozo como parasitário. Trata-se de um conceito de gozo com o qual estamos muito familiarizados porque desde o início de seu ensino, Lacan formaliza deste modo a pulsão de morte. O simbólico mortifica o corpo. O corpo mortificado é parasitado pela pulsão de morte.

Esse real onde os três registros se enodam é o suficiente para falar de sujeito. É o princípio do prazer, o além do princípio do prazer e o registro do simbólico. É uma interseção que resulta num gozo que eu definiria como decorrente do fato de que o simbólico parasita o vivo. Trata-se de um gozo parasita.

Isso não se arranja completamente bem. O buraco, o amor, o gozo parasitário – esse laço depende de um Outro, de uma amarração terceira que pode ser o Nome-do-Pai ou o sinthoma (Σ). Portanto, o Nome-do-Pai é uma das modalidades do real ex-sistir.

Por isso eu não endosso a tese de que o real no último ensino de Lacan nada tem a ver com o Nome-do-Pai. Eu digo que, muito pelo contrário: ou o sinthoma (Σ) ou o Nome-do-Pai.

Isso significa dizer que o Nome-do-Pai é uma modalidade de sinthoma. Ele não é “o” sinthoma, mas uma de suas modalidades. Isso implica também dizer que, quando se arruma as coisas deste modo, se sobrepuja a referência ao *Seminário 11* – alienação e separação. Sobrepuja-se seja a primeira teoria do significante, seja a teoria da alienação e separação. Entrar no campo dos nós borromeanos “rearruma” essas noções de uma outra maneira.

Vocês viram que eu não fiz o além do princípio do prazer desaparecer. O real como além do princípio do prazer existe, a pulsão de morte de morte existe. No entanto, uma prática analítica exige extrair o sinthoma no sentido dessa construção sem a qual os três registros não se amarram. É um outro real que se mostra ser o Nome-do-Pai ou alguma outra coisa que o sujeito é levado a inventar para suprir o Nome-do-Pai. Portanto, há dois modos de se pensar a ex-sistência.

Quando eu falo que há uma novidade introduzida pelas fórmulas da sexuação feminina, eu estou dizendo que há duas maneiras de se fazer suplência à relação sexual que não há. Duas e não apenas uma. Isso já está dito nas fórmulas da sexuação. Portanto,

o real como ex-sistência, o real como “a mais” não é o real como “mais além”.

O real “a mais” implica dois modos: o modo masculino, pela identificação ao Nome-do-Pai, e o modo feminino, pela invenção, que é tanto mais evidente na sua função de reparar a carência do Nome-do-Pai. Com isso, preservamos a idéia de que, numa determinada comunidade, o Nome-do-Pai pode funcionar precisamente e perfeitamente como este real “a mais”.

DSB: É preciso pensar uma experiência clínica onde encontraremos sujeitos ainda identificados ao Nome-do-Pai e outros, que não.

TCS: Outros para quem esse Nome-do-Pai não faz função de ex-sistência. Portanto, não é o caso de abolir todos os sujeitos para quem o Nome-do-Pai faz, precisamente, a função de real “a mais” só porque há alguns para quem o Nome-do-Pai não faz essa função.

Certamente, pensar o sujeito só pela vertente do Nome-do-Pai como real “a mais” já não dá conta. Observamos isso na clínica. É o ar dos tempos. Mas isso não significa que o Nome-do-Pai não valha mais para sujeito algum. O que se abre é, principalmente, a seguinte questão: o que pode fazer a função de Nome-do-Pai, de sinthoma, quando, em consequência do declínio da função paterna, isso já não dá mais conta.

Houve um dia em que Daniel fez uma pergunta sobre as patologias dos finais de análise. A questão atualíssima na Associação Mundial de Psicanálise, no Campo Freudiano, fala da seguinte patologia do final de análise e patologia do dispositivo do passe: muitas pessoas que fizeram passe conclusivo, que deram testemunho do seu final de análise e foram nomeados, pelos cartéis do passe, como analistas da Escola, voltaram para análise. Isso expôs um efeito do declínio da função paterna: os finais de análise não duram para sempre. E, então? O que se faz com isso?

De um lado, isso exige relativizar a idéia de passe conclusivo. Parece que o aspecto conclusivo é algo que se refere a um percurso e não a uma função. De outro, eu penso que isso expõe a precariedade dessa ex-sistência. Aquilo que vem amarrar os três registros padece de uma certa caducidade, de uma obsolescência,

de uma precariedade. Nós temos que tomar a construção ao final de uma análise como alguma coisa que pode não ser definitiva.

DSB: Como uma metáfora delirante.

TCS: Exato. Penso que essa associação é absolutamente legítima.

Fábio Azeredo: Aqui a separação estaria vinculada ao imaginário?

TCS: Para pensar a separação, eu teria que apagar o registro do real e pensar, como eu ensinei no início deste ano, o ponto de interseção entre o Um e o Ser enquanto designando, ao mesmo tempo, um ponto de alienação, ou seja, (S1) – o significante que o sujeito vai buscar no Outro para suprir o seu vazio – e um ponto de separação, o objeto *a*, por meio do qual o sujeito supre a interseção de dois vazios: o do Um e do Ser.

Isso é para ser aprendido de cor. Eu não quero ver ninguém escrevendo textos onde essas coisas não estejam bem colocadas, nos seus devidos lugares, para que possamos dar o passo para a clínica borromeana e discutir novas noções como a de psicose ordinária. Com uma noção muito clara de como um esquema dá conta precisamente do funcionamento neurótico e como é necessária uma outra concepção de sujeito para que não tratemos a psicose como déficit. A psicose, em tempos de declínio da função paterna, precisa de uma nova abordagem que não seja somente a da forclusão do Nome-do-Pai.

MCA: O real “a mais” é o que aparece quando o sujeito pode extrair o andaime do qual Miller fala no texto “A ex-sistência”⁸¹. Estou pensando nos estudos que fizemos⁸². Eu estou entendendo que esse real “a mais” é justamente o que pode aparecer como uma construção quando o sujeito extrai o andaime (S1,*a*) que ele criou para se constituir, aquilo que o suportava.

TCS: Acho que essa é uma tese que vale a pena ser discutida. Eu tenho bem poucas idéias sobre os andaimes e o real. Vale a pena voltar ao texto e verificar. Pode ser uma idéia muito válida.

⁸¹ Miller, J.-A. (2001). “A ex-sistência”. In: *Opção Lacaniana*, n.33. São Paulo:Eólia, jun/2002, p.8-21.

⁸² Coelho dos Santos, T. (2002). *Paradigmas do último ensino de Lacan*. Rio de Janeiro:Sephora, 257p. Publicado também no site www.nucleosephora.com – Laboratório de ensino da pós-graduação.

Acho que quando Miller propõe os andaimes do real, ele está falando da interpretação, da linguagem, de *j'ouïs sens* (*eu ouço sentido*), do inconsciente, do significante, do traço, da comunicação... A queda dos andaimes do real seria, de algum modo, o esgotamento dessa via. Não há como extrair esse real “a mais” sem, necessariamente passar por esse engodo todo. A análise é um processo clássico. Ela tem que passar pelas ficções, pelo Édipo, pela interpretação. Ela tem que extrair o gozo parcial da pulsão. Sinto muito se tudo isso não é o real, mas não se pode chegar ao real sem levar a sério tudo o que, na prática analítica, é o instrumento necessário para recortar isso como o que fica de fora, o que vai além, o que não dá conta, o que é “a mais”. Fazer curto-circuito disso, geralmente, só faz reforçar no sujeito um gozo que ele não consegue circunscrever nem localizar de maneira alguma. Todo esse processo serve para localizar o gozo. São ficções ou engodos completamente necessários.

A incompetência do analista, no sentido freudiano clássico, não é uma coisa elogiável. Um analista que pensa que hoje já não se pratica mais o processo psicanalítico como manda a tradição pode ser apenas alguém mal informado ou precariamente formado.

No próximo semestre leremos o *Seminário Le Sinthome*, de Lacan. Todos aqueles que tiverem a devida paciência para isso estão convidados a participar.

Bibliografia

BACHELARD, G. (1938). *A formação do espírito científico*. RJ: Contraponto, 2003, p.25, 294p.

CANGUILHEM, GEORGES (1977). *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977, 126p.

COELHO DOS SANTOS, T. (2001) *Quem precisa de análise hoje? – O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. RJ: Bertrand Brasil, 336p.

COELHO DOS SANTOS, T. (2002). *Paradigmas do último ensino de Lacan*. RJ: Sephora, 257p.

COELHO DOS SANTOS, TANIA. "Pela existência de um significante novo!", originalmente apresentado no IV Congresso da AMP. Publicado: "Por la existencia de un significante nuevo!" In: *Acheronta* n. 21, Clínica e transmission. Argentina. Disponível em: www.acheronta.org.ar

DONZELOT, JACQUES. *A polícia das famílias*. RJ: Ed. Graal.

DUMMONT, L. (1993) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. RJ: Rocco, 283p.

FREUD, S. (1916). "Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico". In: *Obras Completas*. RJ: Imago, Vol XIV.

FREUD, S. (1931). "Sexualidade feminina". In: *Obras Completas*. RJ: Imago, vol. XXI, p. 260

LACAN, J. (1962-63). *Le Seminaire Livre X: L'Angoisse*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

LACAN, J. (1963/64) *Le Seminaire Livre XI: Le quatre concepts fondamentales en Psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

LACAN, J. (1972-73). *O Seminário. Livro 20: Mais, ainda*. RJ: JZE, 1985, p. 105.

LACAN, J. (1975-76). *Le Seminaire. Livre 23: Le Sinthome*. Paris: Ed. du Seuil, 2005.

LACAN, J.. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, J.. *Escritos*. RJ: JZE, 1998, p.873.

LACAN, J. *Le Seminaire XIV: La logique du fantasme* (inédito).

LACAN, J.(1962-63) *Le Seminaire, livre 10: L'Angoisse*. Ed. Seuil, Paris, 2004.

- LAURENT, E. (1997) Alienação e separação I e II. In: FELDSTEIN, R., FINK, B., JAANUS, M. (1997) *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 31-51.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1944-56) *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s/d, 456p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. RJ:Vozes, 540p.
- MARIAGE, V. "Déloger l'amour". In: *La Cause Freudienne*, n. 51. Paris: Navarin, 2003.
- MILLER, J.-A. (1986-7) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998, cap. XIV, p. 237-254.
- MILLER, J.-A. (1991-92). *De la naturaleza de los semblantes*. B. Aires: Paidós, 2002, 304p.
- MILLER, J.-A. (1997-98). "Une répartition sexuelle". In: *Revue de La Cause Freudienne*, n.40. Paris, Navarin, 1998. (traduzido como: "Uma partilha sexual". In: *Clique*, n.2. Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano, BH, Editora IPSM/ MG, 2003, p. 12-29.)
- MILLER, J.-A. (1999) "Biologie Lacanienne et événement de corps", in: *La Cause Freudienne*, n. 44, Paris: Nacarin, 2000. p. 7-60 (traduzido como: "Biologia lacaniana". In: *Opção Lacaniana*, n.41. SP: Eólia, dez/2004, p.7-67).
- MILLER, J.-A. (2004) "Uma fantasia". In: *Opção Lacaniana*, n. 42. SP: Eólia, fev/2005, p. 7-18.
- MILLER, J.-A. (2004/05). *Pièces detachées*. Curso de orientação lacaniana, ministrado no Département de Paris VIII. In: *Revue de La Cause Freudienne*, n.60, 61, 61. Paris, Navarin, 2005, 2006.
- MILLER, J.-A. "L'ex-istence". In: *La Cause Freudienne*, n. 50, Paris: Navarin, 2002 (traduzido como: "A ex-sistência". In: *Opção Lacaniana*, n. 33. SP: Eólia, junho, 2002, p. 10-11.)
- MILLER, J.-A. "Le dernier enseignement de Lacan" in: *La Cause Freudienne*, n. 51, Navarin, Paris, 2002 (traduzido como: "O Último Ensino de Lacan" (2001). In: *Opção Lacaniana*, n.35. SP: Eólia, janeiro, 2004, p.6-24).
- MILLER, J.-A. "Les six paradigmes de la jouissance". In: *La Cause Freudienne*, n. 43, Paris: Navarin, 1999 (traduzido como: "Os seis paradigmas do gozo". In: *Opção Lacaniana*, n. 26/27. SP: Eólia, abril, 2000, p.87-105).
- MILLER, J.-A. "O sujeito sem qualidades". In: *aSEPHallus*, n. 1. Revista digital do Núcleo Sephora. In: www.nucleosephora.com

- MILLER, J.-A. *De la naturaleza de los semblantes* (1991-92). Buenos Aires: Paidós, 2002.
- MILLER, J.-A. *Le neveu de Lacan*. Ed. Verdier, Paris, 2003 (Traduzido como: *O sobrinho de Lacan*. RJ:Forense Universitária. 2005.)
- MILLER, J.-A. (1986-87). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998, 450p.
- MILLER, J.-A. (1998-99). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2003, 410p.
- MILNER, JEAN-CLAUDE (1996). **A obra clara – Lacan, a ciência, a filosofia**. RJ: JZE, 1996, capítulo "O doutrinal da ciência".
- Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o Moderno e o Contemporâneo – www.nucleosephora.com
- SENNETT, RICHARD. *A corrosão do caráter*. RJ: Ed. Record.
- VIGANÓ. CARLO. "Les nouveaux symptômes et la Question préliminaire. L'exemple de la toxicomane". In: *Mental*, n. 6 EEP, p. 47-65.
- VIGANÓ. CARLO. "Une nouvelle question préliminaire: l'exemple de la toxicomanie". In: *Mental*, n. 9. EEP, junho, 2001, p. 55-77.