Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia

HELOISA HELENA MARCON

Quando o sujeito descompleta o universal

São Paulo
2018

HELOISA HELENA MARCON

Quando o sujeito descompleta o universal

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutora em Psicologia.

Área de concentração:

Psicologia Escolar e do
Desenvolvimento Humano

Orientador: Prof Dr. Paulo Cesar
Endo.

São Paulo

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL, DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Marcon, Heloisa Helena

Quando o sujeito descompleta o universal / Heloisa Helena Marcon; orientador
Paulo Cesar Endo. – São Paulo, 2018.

175 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do
Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo,
2018.

1. psicanálise. 2. sujeito. 3. discurso. 4. laço social. 5. sinthoma. I. Endo, Paulo
Cesar, orient. II. Título.

Para meu amor pela insistência, insistência, insistência. Pelas infinitas conversas e leituras. Por apostar, comigo, a cada dia, na invenção de um outro viver-junto.

Para Billie Holiday e Chet Baker, os rabos abanantes mais sincronizados e faceiros desse universo, por tanta alegria e amor.

Para Maria Antônia, por ter existido no meu desejo e no meu coração ao longo da escrita da tese.

AGRADECIMENTOS

Ao Paulo Endo, por ter aceito o desafio.

À Ana Costa, por ajudar a iluminar o caminho com sua leitura, pelas conversas.

À Ângela Vorcaro, pelo carinho e generosidade nas indicações, leitura e interlocução.

À Cristina Lindenmeyer, pelo acolhimento e acompanhamento na Université Paris VII Denis Diderot.

À CAPES, pela concessão da Bolsa de Doutorado Sanduíche no Exterior, BEX0403/15-6, que permitiu uma temporada de estudos no UFR Études Psychanalytiques, Sorbonne Paris, Université Paris VII Denis Diderot.

Aos participantes do Grupo de Estudos que coordeno em Blumenau ao longo desse tempo, por terem me dado a chance de, para alguns apresentar, e com outros revisar os textos fundamentais da psicanálise em Freud e Lacan.

"Que antes renuncie à isso [à psicanálise] quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época." (Lacan, 1953/1998d, p.322)

RESUMO

A ideia de que há um mal-estar resultante da renúncia pulsional necessária para vivermos com outros já foi sustentada por Freud em 1930. A novidade de o mal-estar maior residir no próprio consumo de bens trazidos pela cultura é inaugurada pelo discurso do capitalista que está assentado sobre a convicção de que a ciência torna compreensível tudo o que teríamos a conhecer, a tecnociência fabricaria tudo de que temos necessidade e o mercado nos daria acesso a tudo que nos falta. O sujeito sugestionado por esse discurso, embora constituído como efeito da articulação significativa, acredita auto engendrar-se e poder completar-se com esse triplo tudo. Ele é seduzido pela promessa de poder completar-se com o objeto, se não esse, com o próximo objeto adquirido, transformando-se em indivíduo completado pelo gozo. Ele fica à deriva, errando de objeto em objeto, a não ser que consiga vincular o objeto causa de desejo com os objetos escolhidos. Esse trabalho apresenta o nascimento do sujeito, a passagem da "noite do mundo" ao domínio simbólico, assim como a entrada de cada um na linguagem a partir dos primeiros Outros no processo de alienação constitutiva. Sublinha a importância do processo de separação para a constituição do sujeito desejante. Apresenta as diferentes versões do sintoma em Freud e Lacan, assim como as funções do objeto *a*, destacando a função de nomeação do sinthoma como possibilidade de invenção de um Nome próprio para, com isso, apoiar-se sobre o que cada um é como objeto *a*, quando o sujeito descompleta o Outro, o universo simbólico, o universal.

Palavras-chave: sujeito, discurso, sinthoma, laço social.

ABSTRACT

The idea that there is a malaise resulting from the pulsional resignation necessary for us to live with others has already been sustained by Freud in 1930. The novelty that the greatest malaise resides in the consumption itself of goods brought by the culture is inaugurated by the capitalist's discourse which is settled on the conviction that science makes everything we would have to know comprehensible, technoscience would make everything that we need and the market would give us access to everything that we lack. The subject questioned by this discourse, although being constituted as an effect of the signifying articulation, believes to engender himself and to be able to be complete with this triple everything. He is seduced by the promise of being able to be complete with the object, if not with this present one, with the next object obtained, transforming himself into an individual completed by *jouissance*. He remains adrift, wandering from object to object, unless he is able to link the object that causes the desire to the chosen objects. This work represents the birth of the subject, the passage from the "night of the world" to the symbolic domain, as well as each one's entrance into the language from the first Others in the process of constitutive alienation. It stresses the importance of the separation process for the constitution of the desiring subject. It presents the different versions of the symptom in Freud and Lacan, as well as the functions of object *a*, when the subject discompletes the Other, the symbolic universe, the universal.

Key words: subject, discourse, sinthoma, social bond.

SUMÁRIO

I. Introdução	10
II. Apresentação do problema	12
2.1 Os discursos da religião, ciência e capitalismo	14
III. O Sujeito da Psicanálise	26
3.1 Constituição do Sujeito e Estrutura da Linguagem	34
3.1.1 Alienação Constitutiva	36
3.1.1.1 O Complexo de Desmame	39
3.1.1.2 Da Insuficiência à Antecipação	40
3.1.1.3 O Complexo de Intrusão	43
3.1.1.4 O Complexo de Édipo	45
3.1.2 Separação e Sujeito do Desejo	49
IV. As Origens da Civilização e o Conflito Sujeito X Social.....	52
V. O Sintoma em Freud e Lacan.....	66
VI. O <i>Falasser</i> e seu Habitat.....	76
VII. O Objeto <i>a</i> em Lacan	92
VIII. Os 4+1 Discursos de Lacan.....	106
8.1 Pequena Incursão no Problema da Verdade na Filosofia para Iluminar a Relação entre Saber e Gozo na Psicanálise	119
8.2 De volta aos Discursos em Lacan.....	122
IX. Considerações Finais	152
X. Referências	169

I. Introdução

O sujeito, que só surge num tempo segundo, tanto na história da civilização, quanto na história de cada humano, precisa entrar nesse universo Outro que é o universo da linguagem, do *logos*.

Ele vai ser introduzido e apresentado a esse universo a partir do desejo da mãe, tomada aqui como primeiro Outro. Os pais dão um lugar para esse recém chegado na sua cadeia discursiva. O sujeito, para entrar na linguagem, precisa pegar emprestado do Outro as palavras, a sintaxe, o ritmo, o código... Ele precisa alienar-se para poder constituir-se. No entanto, ele só se sustenta enquanto sujeito se ele faz objeção ao saber do Outro, se ele não se reduz ao mesmo, se se separa e se constitui como desejante.

Os discursos hegemônicos na atualidade, que foram engolidos pelo discurso do capitalista, se colocam como totais e colocam o sujeito como total, de tal modo que fazem passar que o sujeito não é efeito do Outro e nem precisa de laço com os outros. Que esse sujeito seria auto-engendrado e que ele e seu objeto de consumo se bastariam.

Esse discurso astuto, como diz Lacan sobre o discurso do capitalista, enquanto potência de cooptação pela via da promessa de completude do sujeito com o objeto, transforma o sujeito em indivíduo. Mas nada astuto enquanto funciona com velocidade, como num filme de ficção científica em que os extraterrestres gafanhotos invadem a Terra para devorarem tudo daqui e partirem para o próximo planeta para fazerem o mesmo. Esse discurso que, nos termos de Arendt (2013), reduz a vida à vida biológica cujo metabolismo é se alimentar das coisas devorando-as, devora tudo, inclusive o que nos torna humanos.

Essa modalidade de saber sem falha e com exigência de um pensamento único que tende a dominar a forma do laço social na atualidade funciona na ideologia ou lógica científica de determinação absoluta, assentada sobre a mentira estrutural de que haveria um simbólico sem falta que dobraria o real ao seu bel prazer. Trata-se de um resto do nazismo e outros totalitarismos, sistemas nos quais não há objeção, até a guerra é "limpa".

Essa tese surgiu dos meus inquietamentos na vida e do encontro deles com o que escuto na clínica: como estar nesse mundo sem ter que ser dissolvido na massa, renunciando à singularidade, mas sem tornar impossível a vida social sob o pretexto do

respeito à singularidade? Como sustentar a singularidade e dar lugar a ela frente a esse Outro que se apresenta como completo, pleno e total e, ainda mais, oferece e promete um mundo em que, com o objeto de consumo também se poderia ficar pleno, gozando? É possível um outro lugar nesse laço social que exclui o sujeito só oferecendo a posição de objeto de seu discurso? Quais as possibilidades de fazer objeção a esse saber sem ter que ejetar-se desse mundo como um último ato de protesto, como podem ser o caso de alguns suicídios? Em suma, como descompletar o Outro, como descompletar esse universo simbólico que se pretende total e universal?

Apresentar como se monta essa lógica e como se pode sair dela é a que se propõe essa tese, sendo uma aposta na renovação do laço social e do viver-junto.

II. Apresentação do Problema:

"Infelizmente, vejo esse registro[das psicologias] sem influência sobre uma impotência que só faz crescer à medida que temos mais oportunidade de operar os ditos efeitos. Impotência cada vez maior do homem de se reunir ao seu próprio desejo, impotência que chega a fazer com que ele perca a deflagração carnal. Ainda que esta permaneça disponível, esse homem não sabe mais achar objeto para seu desejo, não encontrando senão infelicidade em sua busca, a qual ele vive numa angústia que restringe cada vez mais o que poderíamos chamar de sua chance inventiva. " (Lacan, 1960/2005a, p.18)

O trabalho das representações só existe para os homens num segundo momento, pois no início, como coloca Endo (2011), havia apenas necessidade e urgência, ou, uma sucessão de ‘agoras’, pois todos, exceto o pai tirano, estavam num regime de sobrevivência.

Freud (1913), em *Totem e Tabu*, situa o início da organização social, das restrições morais e da religião no assassinato do pai da horda. Foi a partir desse ato criminoso que os irmãos, unidos, não apenas fundaram a civilização como se identificaram com o pai na medida em que ele era não apenas temido como invejado modelo para cada um do grupo de irmãos, e, por isso, o devoraram numa refeição totêmica.

Os irmãos mataram o pai e colocaram o totem como seu substituto, proibindo a sua morte, impedindo, assim, que qualquer outro viesse a ocupar seu lugar. O totem, dessa forma, instaura a lei. De acordo com Endo (2011, p.69) “A lei surge, portanto, não como promotora de justiça, mas como inibidora da injustiça. Sua função é impedir que novos tiranos ocupem a posição daquele que acabara de ser aniquilado e devorado”.

O ato criminoso, juntamente com a colocação do totem, instauram a perspectiva de uma outra vida, supostamente mais civilizada, mas arrastam consigo, como atenta Endo (2011), algo que permanecerá para sempre não-dito e que marcará a civilização

pela ambivalência e pelo paradoxo, a saber, a inspiração do desejo e da possibilidade do pai-tirano.

Dessa maneira, a aliança entre os irmãos consiste em um pacto de ocultação e esquecimento do ato originário que os engendra: o assassinato do pai da horda. A partir do momento que se instaura a lei, e junto com ela, o desejo, começa o trabalho coletivo de construção das representações.

Tal trabalho implica a necessária renúncia à satisfação das pulsões para podermos estar no mundo com os outros, conforme Freud (1930) já apontava no *Mal-estar na civilização*, pois é preciso uma regulação das relações sociais para que não fiquemos sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo mais forte que decidiria na direção de seus próprios interesses e pulsões. No mesmo texto, Freud afirma que o resultado do desenvolvimento civilizacional seria um estatuto legal para o qual todos contribuiriam com o sacrifício de suas pulsões e que não deixaria ninguém à mercê da força arbitrária.

No mesmo sentido, o trabalho da representação implica uma perda originária de gozo, segundo Costa (2011). De acordo com ela, no lugar dessa perda de gozo originária se colocam propostas civilizatórias que instituem possibilidades de satisfação para o sujeito, constituindo a possibilidade de um gozo que circula e que Lacan denominou de gozo fálico.

Mas é preciso lembrar que as propostas civilizatórias têm como fundo a necessidade de fazer algo com o ato criminoso que as institui: o assassinato do pai da horda. E o que se poderia fazer com um ato como esse? Esquecer. De acordo com Endo (2011), esta é parte importante da tarefa das instituições de uma cultura e/ou civilização: passar adiante o recalcado e os mecanismos de defesa capazes de impedir que se recorde as origens,

(...) para que se preserve o que Fédida denominou de o *recalcamento do recalcamento* ou o esquecimento do mito (do pai da horda) na linguagem, o que seria o mesmo que dizer, o esquecimento da linguagem. Trata-se de um esquecimento radical que captura a própria linguagem como coisa, comportamento e mero veículo da objetividade (Endo, 2011, p.75).

Dessa forma, o trabalho coletivo de construção das representações – trabalho da civilização – é marcado, assim como a própria civilização, pela ambivalência e pelo paradoxo, pois ele precisa encontrar coisas (representáveis) que possam ser colocadas no lugar dessa perda originária que desnatura o corpo, e essas coisas precisam levar adiante o recalcado coletivo.

Nesse processo, algumas coisas se colocam nesse lugar ao invés de outras. Mas não se trata senão de uma eleição fraudulenta, pois a civilização acaba “(...) posicionando uns valores sobre outros, ao mesmo tempo em que constrói e ratifica, ao longo do processo histórico, hegemonias tão aceitas quanto insuperáveis” (Endo, 2011, p.72).

2.1 Os discursos da religião, ciência e capitalismo

Desde Freud sabe-se que foi devido à fraqueza e o desamparo do ser humano diante das forças impiedosas da natureza e das dificuldades de relação com os outros homens que se criou a cultura/civilização. Assim, “(...) a palavra civilização descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distingue nossas vidas das de nossos antepassados animais (...)” (Freud, 1930, p.109).

No entanto, uma vez que as tentativas de controle da natureza se mostraram falhas, o homem seguiu sentindo-se em desamparo e, por isso, inventou a ilusão de uma Providência benevolente (Deus Pai) que velava por todos. Desse estado de coisas nasceram as idéias religiosas, sistemas de crenças que fornecem a ilusão de proteção e segurança, como podemos acompanhar em Freud:

A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do Destino. Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai. (...) A origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil (Freud, 1930, p.90).

O desamparo aparece na origem da civilização, mas ele segue mesmo depois de estarmos em comunidade como necessidade de proteção do Destino, o que Freud denomina de sentimento de desamparo infantil.

No entanto, como traz Costa Pereira (2008), o desamparo não se resume, para Freud, num sentimento exclusivo do pequeno ser humano quando é ainda incapaz de sobreviver por seus próprios meios – o que Lacan (1949/1998c) vai chamar de fetalização em *O estádio do espelho como formador da função do eu* -, mas de uma “(...) dimensão fundamental da vida psíquica que indica os limites e as condições de possibilidade do próprio processo de simbolização” (Costa Pereira, 2008, p.127).

Nesse sentido, como destacam Lindenmeyer e Ceccarelli (2012), o pensamento mágico (a crença segundo a qual certos pensamentos levariam não apenas à realização de desejos, mas também à prevenção de eventos problemáticos ou desagradáveis) persiste na vida moderna, seja sob a forma degradada da superstição, seja como a base viva de nossa fala, nossas crenças e nossas filosofias.

Dessa forma, a religião vem tentar dar conta de algo que, como vimos, é impossível de representar completamente e que, portanto, é, em termos lacanianos, do registro do real: o desamparo humano. E como ela faz isso e quês efeitos produz no sujeito?

Em *O futuro de uma ilusão* (1927) Freud está muito menos interessado nas fontes do sentimento religioso que naquilo que o homem entende como sua religião: o sistema de doutrinas e promessas que lhe explicam os enigmas do mundo com perfeição invejável e lhe garante uma Providência cuidadosa que velará por sua vida e o compensará numa existência futura de quaisquer frustrações experimentadas na vida terrena. Como vimos acima, em *O Mal-estar na civilização*, essa Providência é imaginada pelo homem comum sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido, na medida em que “(...) Tudo é tão patentemente infantil, tão estranho à realidade, que, para qualquer pessoa que manifeste uma atitude amistosa em relação à humanidade, é penoso pensar que a grande maioria dos mortais nunca será capaz de superar essa visão de vida” (Freud, 1930, p.92).

Trata-se, portanto, de uma visão de vida ou visão de mundo que explica aos homens com perfeição os enigmas do mesmo e, ainda mais que isso, lhes promete felicidade, ainda que numa vida futura, depois da morte. De acordo com Bernardes (2007) a religião, ao assegurar proteção e felicidade, dirige o pensamento dos homens pela imposição de preceitos autoritários, com um absolutismo incomparável, que persiste até os dias de hoje.

Freud (1930) vai classificar a operação efetuada pelo discurso religioso na tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento de um remodelamento delirante da realidade. “As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio, jamais o reconhece como tal” (Freud, 1930, p.100).

Mesmo sendo um delírio de massa, Lacan (1974/2005a) sublinha o quão poderosa é a religião na medida em que é capaz de dar um sentido realmente a qualquer coisa.

Desde o começo, tudo que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais. Não é porque as coisas vão se tornar menos naturais, graças ao real, que se vai parar de secretar o sentido. E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando (Lacan, 1974/2005a, p.66).

A religião, portanto, produz um sentido que é compartilhado por muitos, um sentido para o que, antes dela, era lido pelos homens como as coisas da natureza. Importante colocação de Lacan de que, não importa o que aconteça com o real, não pararemos de tentar lhe dar sentidos. Nesse contexto, as coisas da natureza não andam conforme os desejos do homem, elas podem ser assombrosas, pois, funcionam à nossa revelia e, nesse sentido, elas não funcionam. Para Lacan (1974/2005a), o real é o que não funciona, em oposição às coisas do mundo, que funcionam. Por isso ele vai afirmar que “A religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona” (Lacan, 1974/2005a, p.72). O real de que ela trata, segundo Askofaré (2009) é o real da origem, o real do pai, em última instância, o real do tempo e da morte.

Nesse caminho, como atenta Lacan (1965/1998g), o religioso entrega à Deus a incumbência da causa – a causa de tudo, inclusive de seu próprio desejo – e, precisamente nisso, corta seu próprio acesso à verdade, a instalando num status de culpa.

Por isso Di Ciaccia (2005) vai afirmar que o discurso religioso se propõe como mediador da relação de cada sujeito com seu desejo e com seu gozo, uma vez que barra de modo muito particular o corpo, o corpo que deseja, o corpo que goza. O desejo deve ser sublimado para além da carne e o gozo é prometido, mas para o corpo eterno, após a morte.

Como vimos, a religião promete uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento, na medida em que garante sentido para tudo.

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais. Existem, como dissemos, muitos caminhos que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa (Freud, 1930, p.104).

É preciso sublinhar que a restrição efetuada pela religião, conforme apontado por Freud (1930) é a da imposição de um único e igual caminho para todos no acesso à felicidade e proteção contra o sofrimento. É nesse sentido que ela consegue poupar algumas pessoas de uma neurose individual, pois, como vimos acima, elas estão numa construção delirante compartilhada. Em troca da segurança prometida pela religião, o sujeito restringe a possibilidade de construir uma solução particular possível aos homens e que não está de antemão garantida.

Para Freud a inclinação para a agressão constitui no homem uma disposição original e auto-subsistente, sendo ela o maior impedimento à civilização. Nesse sentido ele aponta que os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade consistem na introjeção e internalização da agressividade, quando a mesma é enviada de volta para o lugar de onde proveio, o próprio ego. A mesma é assumida por uma parte do ego que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que sob a forma de consciência está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade que teria colocado sobre outros indivíduos a ele estranhos. Importante destacar que os outros indivíduos - a nós estranhos - são sentidos como uma ameaça, conforme chamam a atenção Reino e Endo (2011). Para Freud, portanto, o surgimento do superego dá origem ao sentimento de culpa.

Enquanto que a autoridade provém de uma autoridade exterior e o sujeito se submete por medo da perda do amor e conseqüente perda da proteção deste de quem o sujeito depende, ele se encontra num estado completo de infantilidade. Nesse contexto, “Uma grande mudança só se realiza quando a autoridade é internalizada através do estabelecimento de um superego” (Freud, 1930, p.148).

O sentimento de culpa surge, então, com o superego para dar algum destino à agressividade constitutiva. Ele tem, portanto, uma função importante na manutenção da civilização. E, como aponta Freud, “As religiões, pelo menos, nunca desprezaram o papel desempenhado na civilização pelo sentimento de culpa. Ademais (...), elas alegam redimir a humanidade desse sentimento de culpa, a que chamam de pecado” (Freud, 1930, p.160).

E de que maneira as religiões alegam redimir a humanidade do sentimento de culpa – o pecado? Usando da agressividade constitutiva e dirigindo-a, como o faz o superego em direção ao ego, como se ele fosse os outros indivíduos a ele estranhos. Para tanto, a formação de um grupo é fundamental, como aponta Freud:

Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. Sem ela, eles não se sentem confortáveis. A vantagem que um grupo cultural, comparativamente pequeno, oferece, concedendo a esse instinto um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos, não é nada desprezível. É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Dei a esses fenômenos o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’ (Freud, 1930, p.136).

Dessa forma, constituindo um grupo, como aparece na religião sob a forma dos ‘filhos de Deus’ ou ‘irmãos em fé’, podemos justificadamente direcionar nossa agressividade para os que não são como nós ‘filhos de Deus’. “Afim, os integrantes de uma massa supõem-se todos irmãos indiferenciados, como se tivessem a mesma forma, uni-form-izados” (Reino e Endo, 2011, p.21). E, assim, o outro, a alteridade pode ser o destino da nossa agressividade.

Uma outra maneira de tentarmos dar alguma ordem de funcionamento ao real, neste caso, o real da natureza, uma das fontes, conforme Freud, de sofrimento para o homem, é tentar controlá-lo. A ciência moderna, desde seus primórdios, se apresenta com tal intenção. Desde que rompeu com a *epistheme* grega, a ciência moderna é o exame dessa Natureza e tornou-se tecnociência. Apenas é saber e conhecimento desta mesma natureza para melhor submetê-la e dominá-la. Vontade de saber e vontade de domínio se tornam por assim dizer homotéticas nesta figura do saber que é a ciência moderna, conforme Askofaré (2009).

Nesse contexto, “Aquilo que a religião pretende, prendendo com a verdade do sentido, a ciência procura mediante o saber”, indica Rebollo (2010, p.6).

A ciência, conforme propõe Lacan (1974/2005a), nos dá acesso ao real real, ao verdadeiro real - a realidade física - que, mais adiante ele vai dizer ser plena, totalmente inumana.

Para Lacan (1965/1998g), a ciência moderna inaugura uma nova posição de sujeito e a reforça. O sujeito, de acordo com Lacan (1965/1998g) é tomado numa divisão constitutiva entre o saber e a verdade. Essa relação com o saber preserva, desde Descartes, o nome de *Cogito*. Em *A ciência e a verdade*, Lacan (1965/1998g) também afirma que o sujeito sobre quem operamos na psicanálise só pode ser o sujeito da ciência, pois, desde seu advento, nada mais temos para conjugar saber e verdade senão esse sujeito.

Mas o que Lacan pode querer dizer com isso – que o sujeito sobre quem operamos na psicanálise só pode ser o sujeito da ciência? Que o sujeito da consciência – esse que

pensa e duvida, como nos demonstra Descartes no seu *Cogito* - e o sujeito do inconsciente – esse a quem temos acesso a partir das manifestações do inconsciente tal como desde Freud o sabemos - são a mesma coisa?

No artigo intitulado *A subjetividade no trabalho com saúde mental* (2007) trabalhei justamente a diferença entre essas concepções de sujeito e os efeitos – limites e possibilidades - na clínica de se escutar esses com quem trabalhamos desde uma concepção ou desde outra. O ponto de partida foi tensionar a concepção de sujeito que a quase totalidade de nós que vivem no século XXI tem e que é, de tal modo arraigada – quase “naturalizada”- que chegamos a perder de vista que se trata de uma construção particular a que se chegou ao longo da história e que advém como resposta a questões e problemas aos quais se propõe resolver.

Esta concepção de sujeito não é natural, ela não é algo da “natureza do homem” (o que quer que isso possa querer dizer), ou inata, isto é, ela não é da ordem de um dado da natureza e, por isso, determinadamente óbvia e necessária, apesar de que toda a ciência atual, que se constrói a partir desta concepção, se esforce para sustentá-la com esse suposto estatuto de natureza.

A noção de sujeito da ciência moderna é, como vimos acima, a que foi proposta por Descartes no seu *Cogito*. A célebre formulação de Descartes, “*cogito ergo sum*” do seu *Discurso do Método* tem diferentes interpretações, portanto também diferentes traduções. “Penso, logo sou” e “Penso, logo existo” são as mais conhecidas. A questão do estatuto do articulador “logo” presente nas proposições recém referidas é o que esclarece do que se trata para Descartes, uma vez que não se trata de uma proposição dedutiva, que é justo o que o “logo” leva imediatamente a pensar. Assim, não é porque penso que sou ou existo, mas antes, que o estatuto do meu ser ou do meu existir é todo dado pelo pensar. Por isso, Vallejo e Magalhães (1981) afirmam que o “*cogito ergo sum*” deve ser tomado como uma proposição de natureza analítica “na qual o que se formula no predicado tem que estar incluído no sujeito do enunciado” (p.15). Dessa forma, o pensar envolve em si mesmo o ser ou existir, de modo que não haveria nada da ordem do ser ou do existir do sujeito fora desse pensar.

É justamente na pura reflexividade de Descartes que se postula uma perfeita coincidência do sujeito consigo mesmo e brota a concepção do sujeito como agente absoluto, ponto de partida da totalidade de seus atos e plenamente coincidente consigo mesmo. O sujeito cartesiano não é marcado por nenhuma ruptura, há uma perfeita possibilidade de que o sujeito coincida consigo mesmo na reflexão. As duas teses, a do sujeito agente e a do sujeito

adequado, são básicas na colocação tradicional da noção de sujeito (Vallejo e Magalhães, 1981, p.15).

Descartes (1999), dessa forma, propõe que nossa existência é dada no registro da consciência, no registro do pensamento, da reflexão, de modo que há uma coincidência entre eu, sujeito, consciência e pensamento, pois o sujeito se identifica com o *cogito* e através deste se identifica com a consciência. Trata-se, portanto, de um sujeito agente, centrado no *Cogito*.

De acordo com Lacan (1954-1955/1985) é a partir de Freud que se produz a irrupção de uma nova perspectiva que revoluciona o estudo da subjetividade e que mostra justamente que o sujeito não se confunde com o indivíduo. Com o descobrimento do inconsciente freudiano, o modo como Freud compõe o inconsciente no seu sistema de pensamento altera de forma completa a conceitualização tradicional - pré-freudiana - de sujeito. Tal descoberta altera de tal modo a noção de sujeito que Lacan, no seu segundo *Seminário*, a nomeia de “*revolução copernicana*” (Lacan, 1954-1955/1985, p.10). O sujeito na teoria freudiana é um sujeito fendido, é um sujeito marcado por um intervalo aberto entre as tópicas – pré-consciente, consciente e inconsciente. É um sujeito subordinado a uma outra cena, a um outro lugar além dele – o inconsciente – destinado a uma não-convergência consigo mesmo, a “uma impossibilidade de nomeação do sujeito como área completa ou adequada” (Vallejo e Magalhães, 1981, p.17), uma vez que o sujeito é determinado a partir de uma ordem inconsciente. É esse – de que o sujeito não é igual à consciência, mas é determinado a partir do inconsciente - o descentramento que permite Lacan nomear a descoberta freudiana do inconsciente de revolução copernicana, pois, de fato, descentra, tira do centro o sujeito, até então idêntico ao eu ou à consciência. De acordo com Lacan, “Tudo o que Freud escreveu tinha por meta restabelecer a perspectiva exata da excentricidade do sujeito com relação ao eu” (Lacan, 1954-1955/1985, p.63).

Portanto, o que Lacan parece estar dizendo ao afirmar que o sujeito sobre quem operamos na psicanálise é o mesmo da ciência é que a psicanálise não existiria sem que a ciência moderna a precedesse logicamente, uma vez que ela “é a prática e a teoria que serve para tratar os fatos que a ciência excluiu para poder constituir-se (o inconsciente e suas formações)”, conforme Lapeyre e Sauret (2008, p.274).

E por que a ciência precisou excluir o sujeito do inconsciente para poder constituir-se? De acordo com Costa (2011, p.135) “A ciência precisou excluir o sujeito para produzir os seus sistemas, na busca de produzir um saber objetivo”. Ou seja, o que é

próprio do sujeito enquanto cada sujeito singular – “(nome, sobrenome, relação com o sexo e com o gozo, não forçosamente fantasma e sintoma como tais, mas o que o sujeito faz deles...)” (Lapeyre e Sauret, 2008, p.298) – não produz um saber objetivo que pode servir a todos os outros sujeitos – objetivo desta ciência que, como vimos anteriormente, se tornou tecnociência.

Assim, a condição para que a ciência produza um saber objetivo é excluir o sujeito enquanto sujeito singular. E que efeitos provoca essa exclusão?

Mais grave, uma ciência que apaga singularidades priva os sujeitos do apoio do sintoma; ela faz deles indivíduos equivalentes uns aos outros, capazes de serem reunidos não somente numa mesma amostra, mas numa mesma massa, de mesma natureza que aquela que se observam todos os totalitarismos, conforme Arendt (A origem do totalitarismo) (Lapeyre e Sauret, 2008, p.302).

É nesse contexto que Hannah Arendt (2014) afirma que a estatística tornou-se o principal instrumento técnico da sociedade de massas, constituindo a ciência social por excelência.

Dessa forma, assim como vimos quanto à religião, também a ciência produz um efeito de massa, mas desta vez, não nos colocando necessariamente uns, os ‘filhos de Deus’, em oposição aos outros, os não ‘filhos de Deus’, mas nos tornando a todos equivalentes uns aos outros, numa mesma massa uniforme, padrão. E, assim como a religião, a ciência também afeta a produção do sintoma, agora não poupando o sujeito como dizia Freud, mas o privando de seu apoio.

Todavia, o problema se torna complexo no momento em que a própria ciência passa a ocupar o lugar do Sujeito-suposto-Saber. Desse modo, ela tenta ocupar um lugar digno de todo respeito no discurso religioso. Assim, por um lado, a ciência abala e enfraquece o Sujeito-suposto-Saber da religião, mas, por outro, a própria religião utiliza aquilo que se apresenta como discurso científico em prol dos seus próprios fins (Di Ciaccia, 2005, s/p.).

O exemplo dado por Di Ciaccia do uso da ciência por parte da religião diz respeito à justificação científica dada pela igreja para sua posição contra o aborto. Esta justificativa não é dada a partir das Sagradas Escrituras, mas das afirmações de um médico do século XVII da Universidade de Louvain que as apresentou como científicas. Esta ajuda pedida pela religião para a ciência tem como objetivo, nas palavras de Di Ciaccia (2005, s/p.) “(...) restabelecer um acordo entre o sentido e o real, a fim de que eles possam caminhar tranquilamente de mãos dadas”.

Esta tentativa de acordo entre o sentido e o real, entre religião e ciência, foi também assinalada por Lacan (1960/2005a).

Por um lado, encontramos a religião buscando na ciência argumentos para justificar suas posições e para explicar o que ela mesma não encontra mais como manejar, e, por outro, a ciência delegando à religião isso que diz respeito ao que se relaciona com a verdade e não com o saber. Lacan (1965/1998g) nos diz que o que está em causa na ciência é a estrutura de suas relações da verdade como causa. Mas assinala que “(...) da verdade como causa, ela [a ciência] não quer-saber-nada”, (Lacan, 1965/1998g, p.889) a delegando para a religião.

Dessa forma, assim como vimos que a religião, ao assegurar proteção e felicidade, dirige o pensamento dos homens pela imposição de preceitos de caráter autoritários, do mesmo modo a ciência não pode se furtar ao fato de que das suas aplicações se derivem “normas e orientações quanto à conduta de vida” (Freud, 1933, p.197), as quais, muitas vezes, são coincidentes com as da religião. As medidas sanitaristas e higienistas o mostram bem, como nos lembra Bernardes (2007).

Religião e ciência, pela via do sentido e pela via do saber, respectivamente, procuram, portanto, tamponar isso que não anda em cada momento dos avatares dos vínculos sociais: o real. Apesar de Lacan afirmar que o caminho científico é o único que dá acesso ao real real – o real físico – ele também nos diz “Mas o real ao qual acessamos com pequenas fórmulas, o verdadeiro real, é coisa totalmente diferente. Até o presente, só temos *gadgets* como resultado disso” (Lacan, 1974/2005a, p.77).

Lacan (1974/2005a) procurava sublinhar que os produtos da ciência, os *gadgets*, não são o real da ciência e guardam neles uma deficiência estrutural, já que tudo que o homem produz sempre cai sob a marca da falta.

Da falta, da falta de garantias, da falta de segurança, da falta de proteção, da falta de felicidade plena, da falta de representabilidade total do mundo, isto é, do que é próprio do *fallasser*, o homem, como vimos, está sempre tentando encontrar uma solução: religião, ciência, religião com ciência e ciência com religião (Cientologia, por exemplo). A última novidade, não tão nova assim, pois data do século passado, é a ciência ter contraído núpcias com o capitalismo e, assim, oferecerem o objeto – não o saber – *sob medida* para cada um de nós, dando a pensar, obviamente, que se conseguem nos dar o objeto de que precisamos é porque teriam um saber também específico ou *sob medida* sobre cada um de nós.

Esses objetos são, de acordo com Lacan, (1969-1970/1992) *latusas*, pequenos objetos *a* feitos para causar o desejo. Gerados e governados pela ciência, esses objetos são consumidos freneticamente. O desejo do sujeito se encontrando, assim, a serviço das produções de mercado, de modo que passamos a ter um sujeito determinado por esses objetos.

Dessa forma, o capitalismo, com a ajuda da ciência, vai criando esse objeto *sob medida*, visando instaurar um sujeito que dele necessite. E que sujeito seria esse? “O objeto produzido em série – todos iguais – pelo interesse capitalista trará a moldura na qual o sujeito deve adaptar-se: para um objeto padrão, um sujeito massificado” (Voltolini, 2011, p.270).

E como o capitalismo consegue esse sujeito massificado?

O sujeito massificado é fruto de um discurso que, como Lacan (1965/1998g) já assinalava quanto à ciência, inclui a modalidade da comunicação, suturando o sujeito que a implica, pois o reduz à condição de receptor de signos estereotipados transmitidos pelos meios de comunicação de massa. Esse sujeito adormecido é facilmente capturável pelo mercado, pois está à espera dos objetos que lhe são oferecidos para usufruto de seu gozo que, nesse mercado, passa a ser também o mesmo para todos os sujeitos, um gozo homogeneizado. No capitalismo, com a ajuda da ciência, temos, assim, um sujeito massificado, um objeto padrão e um gozo homogeneizado.

Mas não basta criar mercadorias, é preciso gerar demandas a partir dessas relações significantes que produzem os signos estereotipados da publicidade. As demandas são produzidas a partir da sedução que objetiva cativar o consumidor e aprisioná-lo, se possível interminavelmente, na necessidade de um objeto específico, *feito para ele, sob medida*.

De acordo com Haug (1997) a aparência dos objetos de consumo na qual caímos é como um espelho, onde o desejo se vê e se reconhece como objetivo. Graças a um engodo abominável se produzem sequências intermináveis de imagens que se apoderam do sujeito atuando como espelhos, com empatia, observando seu íntimo, trazendo à tona os seus segredos mais inconfessáveis.

Nessas imagens evidenciam-se às pessoas os lados sempre insatisfeitos de seu ser. A aparência oferece-se como se anunciasse a satisfação; ela descobre alguém, lê os desejos em seus olhos e mostra-os na superfície da mercadoria. Ao interpretar as pessoas, a aparência que envolve a mercadoria mune-a com uma linguagem capaz de interpretar a si mesma e ao mundo. Logo não existirá mais nenhuma outra linguagem, a não ser aquela transmitida pelas mercadorias (Haug, 1997, p.77).

Portanto, o capitalista tem a importante tarefa de propor modos de sedução. Nessa sedução, se utiliza da própria dinâmica do desejo para suprimi-la, instaurando *o reino da necessidade*. Na sedução se usa do brilho da miragem do objeto perdido (fundo de ausência do objeto no campo do desejo) tentando dar-lhe uma outra consistência que se sustenta na oferta e na promessa do capitalista que “(...) entra, então, com um novo objeto, que reimpulsiona a crença em um objeto que pode completar o vazio da falta” (Voltolini, 2011, p.271).

Esses novos objetos moldam o gozo às necessidades forjadas pela publicidade e alimentadas pela ciência, descortinam para o homem contemporâneo, reduzido à condição de sujeito massificado, ou objeto de consumo do capitalista, um admirável mundo novo, conforme Ferreira (2010), o mundo em que supostamente vamos encontrar um objeto – se não é esse último que adquiri, certamente será o próximo – que nos complete tal como imaginamos que um dia fomos completos, antes do corpo ser desnaturado pela linguagem e pelo gozo.

Objetos que sustentam a promessa de não apenas aliviar o mal-estar, mas, de levar o sujeito de volta (nostalgia neurótica do paraíso perdido) à completude. É por isso, afirma Voltolini (2011), que a sedução consiste em um retorno a um campo eminentemente materno. De acordo com Cifali (1998, p.193) citado por Voltolini (2011) “A sedutora originária seria a mãe. (...) Ela introduz uma criança ao prazer, jogo de olhar e de captação, ela abre à relação. Ela joga com intensidade e fusão.” Segundo este último (2011), há nesse convite um voto, mortífero quando se consuma, à não distinção, à não separação.

Lacan (1969-1970/1992) chama a atenção à dominância da mulher na condição de mãe: mãe que diz, que ordena, a quem se demanda e que institui a dependência do filho. “A mulher permite ao gozo ousar a máscara da repetição” (Lacan, 1969-1970/1992, p.74), apresentando-se, portanto, como a instituição da mascarada, ensinando seu pequeno a se exhibir, o conduzindo ao mais-de-gozar, pois como mulher mergulha suas raízes no gozo mesmo.

É nesse mesmo sentido que aponta Endo (2011, p.69) quando afirma que: “(...) o pai da horda – o velho Orango, como o disse Lacan – não era pai, de modo algum, mas mãe incestuosa embebida em seu próprio gozo. Na origem, radicalmente falando, não há função paterna”.

A sedução realizada pelo capitalismo opera via mãe toda gozante, prescindindo do recurso à lei. Portanto, o capitalismo, na sua lógica da sedução, só pode, de fato, reduzir o sujeito à lógica da necessidade em oposição à do desejo, pois para operar a lógica do desejo é preciso a função paterna que fica, perversamente, posta de lado.

Por isso, a agressividade supostamente docilizada pela sedução retorna de maneira fulminante sob todas as formas de violência ou, como nas palavras de Roudinesco (2000), não nos surpreende que a infelicidade que fingimos exorcizar através da religião e da ciência retorne de maneira fulminante no campo das relações sociais e afetivas sob a forma de sofrimento. De modo que encontramos um panorama sombrio. “O assassinato do sujeito e a substituição do desejo pelo gozo são as condições para o Império dos Sentidos. Lá, os seres falantes são classificados pelo usufruto dos objetos: famosos, uniclass, vip, top, personnalité, cliente especial etc” (Ferreira, 2010, p.431).

O assassinato de que se trata é, como vimos, o do sujeito do desejo. O sujeito fica capturado por “(...) uma estrutura de discurso na qual o consumo ordena a dimensão do sacrifício no nosso tempo” (Costa, 2011, p.139), ou seja, o capitalismo visa criar no sujeito uma nova necessidade a fim de obrigá-lo a um novo sacrifício, de obrigá-lo a uma nova dependência, de induzi-lo a uma nova forma de gozo, revelando a dupla vertente do mal-estar na cultura antecipado por Freud: “(...) o sujeito não apenas sofre ao se ver impedido de gozar irrestritamente de seus bens em favor da cultura. Seu mal-estar maior reside no próprio consumo dos bens trazidos pela cultura” (Bernardes, 2007, p.142).

Nesse panorama sombrio, como podemos pensar a esperança trágica anunciada por Hölderlin na seguinte frase: “Lá onde cresce o perigo cresce também o que salva”?

III. O Sujeito da Psicanálise

"(...) a psicanálise defende a irreducibilidade do sujeito a qualquer teoria: inclusive a sua." (Sauret, 2008, p.25, tradução minha)

A psicanálise se situa nos confins da relação da natureza com a cultura: ponto de disjunção que modula essas duas dimensões da experiência. Por isso o mito do assassinato do pai da horda como o ato pelo qual ingressamos na cultura a partir dessa falta no nível do ser, ser vivo, natural, como o único modo pelo qual o sujeito tem condição de emergir como tal, pois o que eu sou como vivo não é o que eu sou como sujeito.

Assim, "(...) só há falta no nível do ser se houver sujeito, e (...) o sujeito é o *correlativo ativo da falta*" (Elia, 2010, p.48).

Na experiência psicanalítica, trata-se dos traços da passagem traumática dessa "noite do mundo" [domínio pré-simbólico hegeliano] para nosso universo cotidiano do *logos*. O elo perdido que deve ser pressuposto para explicar a passagem do ambiente "natural" para o âmbito simbólico refere-se, assim, à tensão entre a forma narrativa e a "pulsão de morte", como o recolher-se-a-si-mesmo" constitutivo do sujeito, de acordo com Zizek (2016). "Um Nada que é contado como Algo, talvez seja a fórmula mais concisa do sujeito "barrado" lacaniano" (Zizek, 2016, p.176) enquanto que é preciso a forma narrativa para dar existência para Algo que até então era Nada.

Se falamos, em psicanálise, de 'constituição do sujeito', é porque ele não é inato, não é um membro inato de seu corpo.

Que tipo de existente o termo sujeito designa? Ele não é um nome de um referente empírico que se encontra na realidade, que existe por aí. É um operador que se impõe a nós analistas antes do que uma categoria construída pelo nosso trabalho teórico.

A experiência analítica, uma vez colocada em operação através da instalação do dispositivo freudiano da associação livre, produz as condições de emergência do sujeito do inconsciente, justamente através da repetição e da transferência, e cria as condições de produção das chamadas formações do inconsciente - atos falhos, lapsos, sonhos, sintomas e chistes -, outra modalidade de emergência do sujeito, esta de caráter metafórico e pontual. O

sujeito, assim, é uma categoria que se impõe à experiência, na exigência de elaboração teórica que esta faz ao psicanalista (Elia, 2010, p.16-17).

Sujeito é uma categoria introduzida por Lacan e é das mais essenciais do *corpus* teórico da psicanálise. Ela só pode surgir após Descartes e seu *Cogito*, conforme visto anteriormente na Apresentação do Problema, pois é a primeira vez na filosofia que o discurso do saber se volta para o agente do saber, permitindo tomá-lo, ele próprio, como questão de saber. Assim, inaugura-se a possibilidade de colocar em questão o próprio pensar sobre o ser, que se torna, desse modo, também pensável. Nesse movimento pelo qual se coloca no ato de conhecer, o sujeito se desdobra, é suposto a este ato, mas não mais como mero correlato do objeto conhecido ou como um ser dentre os outros.

"Não é anódino que o sujeito apareça em um momento que poderíamos qualificar de *momento de angústia* na história do pensamento" (Elia, 2010, p.13), o que nos possibilita afirmar com Elia que "(...) a emergência da angústia é a emergência do sujeito" (Ibidem, p.13).

É nesse sentido a função mediana - ou termo intermediário - da angústia entre o gozo e o desejo, conforme apresentada por Lacan (1962-1963/2005b) no *Seminário 10*, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui. O sujeito desejante se constitui a partir da queda do objeto que surge na divisão do sujeito no campo do Outro e que se perde na esfera da "significatização", o objeto *a*.

A ciência moderna, tornada possível pela operação do *Cogito* cartesiano e seu método, estabelece as condições de aparição real do sujeito, mas não o toma em consideração e não opera com ele e nem sobre ele. "O sujeito é suposto pela ciência para, no mesmo ato, ser excluído do campo de operação da ciência" (Elia, 2010, p.14), pois, como vimos, é preciso excluir qualquer coisa da ordem da subjetividade para poder constituir um saber objetivo.

O surgimento da subjetividade moderna acontece quando o sujeito se percebe *excluído* da "ordem das coisas", da ordem positiva dos entes. "Por essa razão, o equivalente ôntico do sujeito moderno é inerentemente *excrementício*: não há subjetividade propriamente dita sem a ideia de que, em outro nível, e em outra perspectiva, eu sou um mero pedaço de merda" (Zizek, 2016, p.176-177).

Zizek estabelece, assim, uma correlação entre a subjetividade cartesiana e sua contraparte excrementícia objetual. Dada a separação entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado, o sujeito cartesiano só pode surgir no nível da enunciação se

estiver reduzido à condição de um "quase nada", ou seja, de um excremento descartável no nível do conteúdo enunciado.

Assim, o sujeito, ao pensar e ao falar, não está no mesmo lugar que o conjunto dos seres ou entes sobre os quais ele vai refletir e enunciar sob a forma de proposições.

O sujeito é estritamente correlato à lacuna ontológica entre o universal e o particular - à indecidibilidade ontológica (...): o "sujeito" é o *ato*, a *decisão* pela qual passamos da positividade de uma certa multiplicidade para o Acontecimento-Verdade e/ou Hegemonia (Zizek, 2016, p.177-178).

Ou ainda, dito de outro modo filosófico, estes seres ou entes se situam numa certa ordem ontológica positiva que não é infringida em função da liberdade e contingência do sujeito porque o

(...) "sujeito" é, antes, a contingência que fundamenta a própria ordem ontológica positiva, é o "mediador evanescente" cujo movimento transforma a caótica multiplicidade pré-ontológica no semblante de uma ordem "objetiva" positiva da realidade. Nesse sentido preciso, toda ontologia é "política": baseia-se num ato de decisão contingente renegado (Zizek, 2016, p.178).

É o sujeito que elege, de modo fraudulento, certas coisas para colocar nessa ordem objetiva da realidade e não outras, o que nos autoriza a pensar toda ontologia como política.

Não se trata, portanto, de uma *limitação epistemológica* de nossa capacidade de apreender a realidade, mas da *condição ontológica* positiva da própria realidade. O sujeito é, assim, ao mesmo tempo a lacuna ontológica e o gesto da subjetivação. "(...) é o sujeito que introduz a indeterminação, que é indeterminação (buraco no saber), incerteza, contingência!" (Sauret, 2008, p.153, tradução minha). Nesse sentido, Sauret (2009) acrescenta que a questão da política se confunde com essa possibilidade de decisão do sujeito: o sujeito pode dizer não à orientação do mundo? Será que ele sempre tem os meios de fazer valer o que ele é como indeterminação?

A pura negatividade da pulsão de morte antes de sua reversão na identificação com algum novo Significante-Mestre é o sujeito que temos antes da subjetivação, segundo Zizek (2016).

O sujeito não é simplesmente a *hybris* excessiva por meio da qual um elemento particular perturba a ordem do Ser postulando a si mesmo - um elemento particular - como seu centro; o sujeito é, antes, o paradoxo de um elemento particular que sustenta o próprio marco universal (Zizek, 2016, p.180).

"O sujeito psicanalítico é o sujeito dividido da Lei (simbólica) (...)" (Zizek, 2016, p.182), ou, o sujeito lacaniano dá nome à lacuna no simbólico, como vimos, mas seu *status* é real.

Para indicar o lugar do sujeito Freud precisou recorrer ao mito no qual o pai primordial que nunca existiu é assassinado: esse ato funda a sociedade civilizada, a Lei, o desejo, enfim, o campo da experiência a que se chama sujeito. Em oposição ao que existia na horda, antes da linguagem, na noite do mundo, pré simbólico, em que não havia sujeito porque não havia Lei, vivia-se numa sucessão de 'agoras', no registro do vivo, da sobrevivência.

Em *Totem e Tabu* Freud (1913) vai procurar na organização do que ele chama de povos primitivos - aborígenes da Austrália e polinésios - traços desse ato que inaugura a civilização. Apresenta os trabalhos de antropólogos (Frazer, Atkinson, Lang e Smith) para pensar o totemismo, o animismo e a função do tabu acompanhando as proibições e restrições que se colocam e sobretudo a função da exogamia ou o horror ao incesto no nascimento da Lei. Mas é no biólogo Darwin que encontra o que nomeia, curiosamente, de 'tentativa histórica de solução' da questão da passagem de uma forma primitiva de organização para outra, civilizada.

Darwin deduz dos comportamentos dos símios superiores que, originalmente, o homem vivia em pequenos grupos ou hordas dentro das quais o que impedia a promiscuidade sexual era o ciúme do macho mais velho e mais forte. Levanta duas possibilidades: a primeira, de pequenas comunidades formadas por um homem e suas esposas; a segunda, de um homem sozinho com esposas, mas que disputa pelo domínio com um novo macho quando este cresceu, de modo que o mais forte, matando ou expulsando os outros, estabelece-se como chefe da comunidade. A exogamia para os jovens masculinos seria, então, uma consequência prática das condições da horda primeva. Cada um deles poderia fazer uma horda semelhante. "Com o decorrer do tempo, isto produziria o que se tornaria uma lei consciente: 'Nenhuma relação sexual entre os que partilham de um lar comum'. Após o estabelecimento do totemismo, a regra assumiria outra forma e diria: 'Nenhuma relação sexual dentro do totem'" (Freud, 1913, p.153).

A hipótese de Freud (1913), que ele mesmo admite parecer fantástica, é de que o estado primitivo da sociedade descrito por Darwin e nunca observado nos humanos é a forma original de organização de onde surgiu a outra - dos membros com direitos iguais

e sujeitos às restrições do sistema totêmico - que podemos observar. Desse modo ele descreve o que teria acontecido com os humanos nesse início:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (...) Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas mataram, mas também devoraram a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião (Freud, 1913, p.170).

Após terem se livrado do pai, portanto, satisfeito o ódio, a afeição que tinham recalcado todo esse tempo que estiveram fora se faz sentir e provoca o surgimento do sentimento de culpa. Assim, o pai morto se tornou mais forte do que quando era vivo, de modo que os filhos mesmos proibiram o que antes o pai, com sua presença real, interditava: a morte do totem (pai) e a satisfação dos instintos sexuais com as mulheres do mesmo clã (incesto). Proibições que, não por acaso, correspondem aos dois desejos proibidos do complexo de Édipo, conforme veremos mais adiante. Os dois tabus fundamentais do totemismo são, portanto, criados a partir do sentimento de culpa dos filhos. A culpa surge como a dimensão subjetiva que dá sentido ao assassinato do pai.

Essa nova organização evita nova luta de todos contra todos.

O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai - proteção, cuidado, indulgência - enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real (Freud, 1913, p.173).

O sentimento de culpa dos filhos inaugura não apenas a religião totêmica, mas, de alguma forma, todas as outras, na medida que seguem tentando aliviá-lo, pois desde que a civilização começou esse sentimento não concedeu um minuto de descanso à humanidade.

O sacrifício do animal totêmico precisava ser repetido a cada tanto tempo como uma repetição do crime do parricídio, sempre que a apropriação dos atributos paternos ameaçava desaparecer.

A sequência lógica de proibições ficando assim: proibido matar o totem estende-se à proibido matar os irmãos e, depois, assume a forma simples do 'Não matarás' (não só aos irmãos do clã).

O desenvolvimento de sua hipótese leva Freud a admitir a origem simultânea do totemismo e da exogamia e nos faz sentir a afirmação de Žižek de que o sujeito da psicanálise é o sujeito dividido da Lei. Lei que, ao interditar certas coisas e permitir outras, torna possível a linguagem e o sujeito, que, portanto, nasce porque saiu do registro do vivo.

Mas, ao mesmo tempo, o sujeito existe porque o animal humano não se "ajusta" à linguagem. Há uma tensão entre o animal humano e a linguagem, um impacto propriamente traumático da própria "passividade" de ser capturado na linguagem. A *existência* do sujeito, o que ele é como vivo, está em conflito com a prisão do *ser* formatado que ele recebe do Outro.

Nesse mesmo sentido Lacan (1961-1962/2003b) apresenta no *Seminário 9* o sujeito como -1, enquanto forcluído do vivo. Como um conjunto vazio em que sempre cabe mais uma classificação, como no exemplo da classe dos mamíferos que surge a partir do destaque dado pelo zoólogo para a mama: no início há a ausência da mama - os outros vertebrados não a tem - para depois ela estar presente e dizermos que não pode acontecer dela faltar - para haverem os mamíferos.

O sujeito como tal é -1. É a partir daí, do traço unário enquanto excluído, que ele decreta que há uma classe onde universalmente não pode haver ausência de mama: -(-1). É a partir disso que tudo se ordena, sobretudo nos casos particulares, para todos e qualquer um, há ou não há (Lacan, 1961-1962/2003b).

O sujeito está, portanto, como promessa, como potência.

Encontramos também o sujeito como promessa quando, pensado a partir do esquema do vaso invertido no espelho no *Seminário 10* (Lacan, 1962-1963, 2005b), no modo como se atam a relação especular e a relação com o Outro, temos o menos-*phi* como o falo ou a forma da falta, não sendo visível nem presentificável porque não entrou no imaginário. Nesse sentido o menos-*phi* e o objeto *a* correspondem, tanto que no esquema o menos-*phi* se encontra à direita no mesmo lugar que encontramos o objeto *a* à esquerda. A angústia estando ligada ao que pode aparecer no lugar do menos-*phi*.

No texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* Lacan (1960/1998f) explica a diferença desse sujeito com o sujeito da linguística: ele não está nem no sujeito gramatical nem no valor deduzido da frase. Ele precisará afirmar a negativa (*Verneinung*) que supõe a presença anterior, opondo-se num: 'não é isso!'. Assim, surge mais uma leitura do *Wo Es war, soll Ich werden* freudiano "Lá onde isso era, estava no instante exato, lá onde isso era, estava um pouquinho, entre a extinção que ainda brilha e a eclosão que tropeça, [Eu] posso vir a sê-lo, por desaparecer do meu dito" (Lacan, 1960/1998f, p.816).

O sujeito não é nem o organismo biológico, nem o eu ou o psiquismo, nem o indivíduo, nem a pessoa, mas o sujeito é o que fala no humano, sendo ligado a todos eles, mas irreduzível a um deles ou a sua, ainda que complexa, interação.

Trata-se, portanto, de operar o ato de dizer, além de qualquer dizível e de qualquer dito. Embora se fiar no dizer seja se fiar em algo que provavelmente nos engana, como Lacan (1973-1974/1995) chama a atenção no Seminário *Les non-dupes errent*, esse engano nos leva a errar e esse errar é nossa única chance de fixar o nó que enoda Real, Simbólico e Imaginário realmente em sua existência, pois ele é só ex-sistência enquanto nó. Desse modo que um dizer é da ordem de um acontecimento e se sustenta no inconsciente enquanto um saber enodado e particularmente suportado em cada um de nós, como encontramos no Seminário *RSI*.

"Sujeito designa "o que fala no humano". Esta definição nos obriga a tomar o duplo nascimento do humano: uma vez como organismo biológico, e uma vez como falante - como sujeito" (Sauret, 2008, p.38, tradução minha). Mas o sujeito é apenas representado na linguagem, reencontrando nela o enigma do que ele é, para o que, ali, ele só dispõe de palavras para responder. Nas palavras que usa, o sujeito não é senão representado, portanto, ausente: ele não está em presença, ele falta a ser. A linguagem permite ao sujeito num só movimento colocar a questão de seu ser e de se confrontar com a falta a ser. Tal é o que Freud descobriu como sendo a essência do humano sob o nome de desejo. Nesse sentido que o real do sujeito é um buraco no saber.

Esse ser que o sujeito encontra como perdido desde que fala e que ele forja uma ideia do que seria seu ser (real) se ele tivesse tido acesso: o ser de gozo. O gozo é a substância negativa da qual seria fabricado o ser real do sujeito. Só há sujeito separado desse ser de gozo, o reencontro significaria a morte do desejo. Assim, os homens não estão exatamente separados dos animais por uma questão de divisão de espécies, mas a

fronteira é traçada entre o habitat languageiro e o que não é da linguagem, o gozo. Em *Eu falo aos Muros* Lacan (1971/2011) define o gozo como a dimensão que distingue o ser falante do animal como um fosso por onde ele se perderia, por onde lhe seria permitido operar sobre o corpo ou os corpos.

É nesse sentido também que é preciso tomar o mito do assassinato do pai da horda: enquanto marco dessa passagem do humano que nasce e existe apenas como organismo fisiológico ou como ser de gozo para o habitat languageiro e nascimento do humano como falante, e desse modo, como sujeito.

O sujeito é (...) sempre *suposto*. Não o encontramos na realidade, mas o supomos. Ou melhor, somos forçados a supô-lo a partir do momento em que reconhecemos a incidência do significante na experiência humana, esse *átomo de simbólico* que, por não ter em si mesmo significação alguma, convoca, no ser vivo, quando ele é falante (ou seja, quando é habitado pelo simbólico), a resposta que se chama de sujeito. Somos forçados a supor o sujeito quando reconhecemos o significante porque na verdade é o significante (e não nós) quem supõe o sujeito. O sujeito é, pois, uma suposição do significante que se impõe a nós (Elia, 2010, p.70).

A subversão da psicanálise é não apenas ter criado as condições de operar com esse sujeito, mas ter introduzido uma outra dimensão do mesmo no campo do discurso.

3.1 Constituição do Sujeito e Estrutura da Linguagem

"O primeiro efeito da linguagem é sem dúvida o próprio sujeito: o sujeito é resposta do real ao significante." (Sauret, 2008, p.125, tradução minha)

Para explicar o modo como o sujeito se constitui é preciso considerar o campo do qual ele é o efeito: o campo da linguagem. Após Lacan, o sujeito só pode ser concebido a partir do campo da linguagem. Só há sujeito se a linguagem lhe preexiste, logo, só há sujeito se outros concretos lhe a transmitem.

Obrigatoriamente o ser da espécie humana tem de entrar em uma ordem social a partir da família ou de seus substitutos sociais e jurídicos para se constituir como humano propriamente dito. Sem isso, não apenas ele não se humanizará, como ele morrerá em função do desamparo. Ele precisa de um Outro, e um Outro encarnado, para sobreviver; não apenas um adulto próximo, mas alguém que encarne para o recém-aparecido a cena de um mundo já humano, social e cultural. O Outro como esqueleto material e simbólico da ordem social e cultural, sua estrutura significante. Nesse sentido, o Outro, geralmente encarnado na mãe, é a ordem significante (e não significativa) que transmite uma estrutura significante inconsciente para ela própria, não simplesmente o conjunto de valores culturais. Trata-se, na medida que é inconsciente para o próprio Outro encarnado, de uma ordem furada, subtraída da dimensão que lhe daria consistência e completude.

Desse modo, "O que chega a ele [o bebê] é um conjunto de marcas materiais e simbólicas - significantes - introduzidas pelo Outro materno, que suscitarão, no campo do bebê, um ato de resposta que se chama sujeito" (Elia, 2010, p.41). O significante, portanto, pode ser entendido como o que convoca o sujeito.

O que fala no humano, o sujeito, recebe sua estrutura da linguagem. Nesse sentido, sua situação depende de sua relação ao saber, ou seja, das modalizações que ele inventa para sair de uma apreensão ingênua da linguagem, na demanda, para a interrogação do que lhe faz alteridade e do que quer.

Encontramos nessa estrutura o S, o significante; o S1, o significante que chama um outro significante para significar o que o primeiro é incapaz. "Em razão desse chamado imperioso, ele será denominado significante-mestre" (Sauret, 2009, p.49, tradução minha). S2 é o significante que responde, que trabalha na significação: ele é 2 menos porque é segundo que porque é preciso ao menos 2 significantes para produzir uma significação. A significação como o mínimo do saber de modo que S2 será o saber. De onde temos o \$, "(...) o sujeito [que] é o *efeito* do significante-mestre desde que ele é articulado, antes mesmo que seja produzida toda outra significação" (Sauret, 2009, p.50, tradução minha).

Assim, o sujeito existe enquanto ele se verifica no um a um da articulação significante, onde ele faz efeito de falta. A articulação sendo sempre simbólica, quando há articulação significante há *efeito sujeito*. O que o sujeito inventa no saber, colocado a trabalho, é sempre saber.

Do fato de que é preciso que haja ao menos dois significantes, S1 e S2, um representando o sujeito para o outro, Lacan (*Lacan en Italie*) vai afirmar que o sujeito é tudo o que há de determinado por esse efeito de significante. O sujeito, assim, indo mais longe que o que é consciente ou conivente: "É essa a descoberta de Freud: é que dos efeitos do significante, há toda essa parte que escapa totalmente ao que, de modo corrente, chamamos o sujeito. O sujeito, notemos bem, é determinado até todos os detalhes pelos efeitos do significante" (Lacan, 1972, p.38, tradução minha).

O significante representa as coisas que ele evoca na ausência delas. Assim como o faz na ausência do sujeito: o sujeito só é representado pelo significante na sua ausência. O que está ausente do sujeito é seu ser real ou o ser de gozo, o que causa o desejo, pois enquanto representação ele passa a estar presente pela articulação S1 e S2. Daí a divisão - constitutiva - do sujeito entre ser de fala - falar - e ser de gozo - existir. Encontramos em Lacan (1964/1979) um modo de dizer dessa divisão do sujeito muito parecido com o anteriormente trazido de Žižek (um Nada que passa a ser contado como Algo...): "(...) por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante" (Lacan, 1964/1979, p.188).

3.1.1 Alienação Constitutiva

"(...) vocês são todos e cada um de vocês tão inconsistentes quanto os seus pais, mas é justamente pelo fato de tanto estarem inteiramente suspensos neles que vocês estão no estado presente" (Lacan, 1974-1975, p.32).

No *Seminário 11 - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* Lacan (1964/1979) propõe uma topologia para dar conta da constituição do sujeito, onde aparece, a partir dos processos de alienação e separação, seu caráter paradoxal.

Temos dois campos opostos em relação à entrada do inconsciente: o campo do sujeito e o campo do Outro. Nesse último está a cadeia de significantes que vai comandar tudo que vai poder se presentificar do sujeito, sendo o campo onde o sujeito vai aparecer.

Há duas faltas que se recobrem no campo do Outro. A primeira, uma espécie de defeito central, diz respeito ao fato de o sujeito depender do significante e do significante estar primeiramente no campo do Outro; defeito em torno do qual vai girar a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro. A segunda falta, falta real, da reprodução sexuada, é retomada pela primeira no sentido de a primeira situar a segunda no advento do vivo, ou seja, a falta real é retomada pela falta simbólica.

A relação de dependência significante do sujeito ao Outro pode ser pensada como um processo de hiância, como um intervalo no qual a função sujeito pode surgir como efeito do significante. Entre o sujeito e o Outro se dão processos circulares, mas sem reciprocidade e dissimétricos: "(...) do sujeito chamado ao Outro, do sujeito pelo que ele viu a si mesmo aparecer no campo do Outro, do Outro que lá retorna" (Lacan, 1964/1979, p.196).

Em seu nascimento no campo do Outro, o sujeito do inconsciente está num lugar indeterminado sob as redes e cadeias significantes que constituem sua história. São duas as operações que articulam a relação do sujeito com o Outro: a alienação e a separação.

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo

movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito (Lacan, 1964/1979, p. 197).

Temos os dois movimentos da operação da alienação: a necessária alienação significativa ao campo do Outro que produz, por um lado, o sujeito como sentido ou o sujeito da significação do significante, e por outro, a afânise ou o desaparecimento letal do sujeito, sua petrificação.

A alienação é a primeira operação em que se funda o sujeito e que o condena a só aparecer nessa divisão: se aparece como sentido produzido pelo significante de um lado, de outro aparece como afânise. Lacan nomeia de *vel* da alienação e o diferencia de outros usos do *vel* na lógica como 1) vou para lá *ou* para cá, tenho que escolher 2) vou para lá *ou* para cá, mas dá na mesma ir para lá ou para cá. Situa o *vel* da alienação num terceiro tipo em que não importa o que eu escolha, não terei nem um, nem outro. Para tanto, é necessária a forma lógica da reunião, sendo a escolha, nesse caso, "(...) apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso" (Lacan, 1964/1979, p.200).

Esse *ou* da alienação não é uma invenção arbitrária de Lacan, ele está na linguagem, ele existe. Já foi muito usado por Hegel na dialética do reconhecimento sob a forma "A liberdade *ou* a vida!". Trata-se da primeira alienação, aquela pela qual o homem entra na escravidão, na medida que "Se ele escolhe a liberdade, pronto, ele perde as duas imediatamente - se ele escolhe a vida, tem a vida amputada da liberdade" (Lacan, 1964/1979, p. 201). Para deixar ainda mais clara a letalidade na alienação, Lacan introduz a morte no "jogo" de escolha, quando se produz um efeito de estrutura um pouquinho diferente: "A liberdade *ou* a morte!", mostrando que, qualquer escolha que eu faça, terei os dois, liberdade e morte, pois escolhendo a liberdade, escolhemos a liberdade de morrer. "Coisa curiosa (...), a única prova de liberdade que vocês podem fazer nas condições que lhes indicam, é justamente a de escolher a morte, pois aí, vocês demonstram que vocês têm a liberdade de escolha" (Lacan, 1964/1979, p.202). Ou seja, não há propriamente escolha no *vel* da alienação, uma vez que de qualquer modo, ao final da escolha, não teremos mais as mesmas coisas de antes dela, por isso temos o fator letal como característica principal dessa operação.

Como se dá a transmissão disso que no nascimento do sujeito é indeterminação e, com a transmissão dessas marcas, tornam o sujeito determinado 'até todos os detalhes', ou seja, como acontece a entrada na alienação constitutiva do sujeito no campo do Outro?

Em *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, Lacan (1938/2003a) nos apresenta esse processo a partir de 3 complexos: o complexo de desmame, o complexo de intrusão e o complexo de Édipo.

A entrada e a transmissão da cultura é feita fundamentalmente pela família porque

(...) a família prevalece na educação precoce, na repressão dos instintos e na aquisição da língua, legitimamente chamada materna. Através disso, ela rege os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico, a organização das emoções segundo tipos condicionados pelo ambiente, que é a base dos sentimentos (...); em termos mais amplos, ela transmite estruturas de comportamento e de representação cujo funcionamento ultrapassa os limites da consciência (Lacan, 1938/2003a, p.30-31).

É desse modo que a família transmite informações psíquicas que estabelecem uma continuidade psíquica entre as gerações.

Encontramos desde as formas primitivas de família, proibições e leis que já têm os principais traços de suas formas acabadas: autoridade, modo de parentesco, herança e sucessão. Do mesmo modo como, já nas formas primitivas, evidencia-se que o parentesco não se deve aos laços naturais de consangüinidade, mas, a ritos que legitimam os laços de sangue e criam, se necessário, laços fictícios como encontramos no totemismo e na adoção. Hoje em dia temos no casamento a demonstração da filiação, de onde surge a ideia de família conjugal de Durkheim.

Para dar conta do concreto Lacan (1938/2003a) toma os fatos da família como complexos uma vez que o complexo

(...) liga de forma fixa um conjunto de reações que pode concernir a todas as funções orgânicas, desde a emoção até a conduta adaptada ao objeto. O que define o complexo é que ele reproduz uma certa realidade do ambiente, e o faz de maneira dupla:

- 1) sua forma representa essa realidade no que ela tem de objetivamente distinto numa dada etapa do desenvolvimento psíquico; essa etapa especifica sua gênese.
- 2) sua atividade repete na vivência a realidade assim fixada, toda vez que se reproduzem certas experiências que exigiriam uma objetivação dessa realidade; tais experiências especificam o condicionamento do complexo (Lacan, 1938/2003a, p.33-34).

Apesar de seu aspecto tríplice de relação de conhecimento, forma de organização afetiva e experiência no choque com o real, os complexos são essencialmente inconscientes, e são causa de efeitos psíquicos não dirigidos pela consciência como os atos falhos, sonhos e sintomas. De onde Lacan se vê obrigado a reconhecer uma entidade paradoxal como elemento fundamental do complexo, nomeada de imago e definida como uma representação inconsciente.

Os complexos mais estáveis e mais típicos, que funcionam como organizadores no aparelho psíquico, se passam na família.

3.1.1.1 *O complexo de desmame*

O complexo de desmame representa a forma primordial da imago materna. Ela fixa, no psiquismo, ao modo parasitário exigido pelo bebê humano, a relação de amamentação, fundando os sentimentos que unem o indivíduo à família. Constitui o complexo mais primitivo do desenvolvimento psíquico. Representa, no psiquismo, a lactação, que é uma função biológica. Apesar de ter relação com uma função biológica, trata-se de um complexo e não de um instinto na medida que não é regulado fisiologicamente, como são os instintos. O que condiciona o desmame, no homem, é a regulação cultural, tanto que, da prática clínica, sabemos que tal regulação pode operar com dificuldade e a amamentação seguir até a puberdade.

O que fica registrado no psiquismo humano é a marca da relação biológica que o complexo interrompe, ou seja, a amamentação, sendo, portanto "(...) a recusa do desmame que funda o positivo do complexo, isto é, a imago da relação de amamentação que ela tende a restabelecer" (Lacan, 1938/2003a, p.37).

No entanto, não é possível falar de uma escolha na aceitação ou recusa ao desmame, apesar de se tratar de uma resolução mental e não biológica, por tratar-se de um eu ainda rudimentar que, nessa medida, não consegue negar ou afirmar algo. Essa impossibilidade determina uma atitude essencialmente ambivalente que tomará destinos diversos ao longo da constituição psíquica.

Ambivalência que foi também vivida na medida que, na amamentação, "(...) o ser que absorve é todo absorvido, e o complexo arcaico encontra correspondência no abraço materno" (Lacan, 1938/2003a, p.38), constituindo um canibalismo fusional próprio da imago materna. Enquanto que, do lado da mãe, é necessário pensar no quanto a realização dessa imago dá à mulher uma satisfação psíquica privilegiada, do lado da criança, devido à prematuração fisiológica própria do bebê humano, ela acaba sendo salva pela maternagem dessa mãe satisfeita na realização dessa imago.

Tão fundamental quanto essa maternagem na construção psíquica do bebê é a posterior sublimação da imago materna, pois só assim podem surgir novas relações com o grupo social e, nessa medida, novos complexos. "Na medida em que resiste a essas

novas exigências, que são as de progresso da personalidade, a imago, salutar em sua origem, transforma-se num fator de morte" (Lacan, 1938/2003a, p.41).

Na tentativa de reencontrar a imago da mãe abandonando-se à morte, Lacan situa certas formas de suicídio, tais como o regime de fome das neuroses gástricas, a greve de fome da anorexia nervosa e o lento envenenamento de certas toxicomanias pela boca.

Por outro lado, há ainda formas abstratas em que encontramos a estrutura da imago materna, formas em que se propõe "uma assimilação perfeita da totalidade ao ser" (Lacan, 1938/2003a, p.42), como nas nostalgias da humanidade de harmonia universal, de uma fusão afetiva ou de uma tutela totalitária, todos aspirando à morte em função da obsessão com o paraíso perdido de antes do nascimento. Nesse sentido o desmame atualiza a imago mais obscura de um desmame mais antigo: o do nascimento, que separa a criança da matriz. Desse modo também podemos pensar a fixação na imago materna e uma resistência ao seu abandono como uma nostalgia de retorno à noite do mundo em que supomos que, como vivo, ou seja, antes da entrada na linguagem estávamos em harmonia com a natureza ou numa tutela totalitária do pai da horda, no caso aqui, a mãe satisfeita com a realização de sua imago. Temos um eu ainda rudimentar que não consegue afirmar ou negar algo e tampouco possui diferenciação com o outro.

O arremate do complexo de desmame acontecendo quando se dá o abandono das garantias comportadas pela economia familiar, quando se sai, então, da "barra da saia da mãe". Assim, "A saturação do complexo funda o sentimento materno; sua sublimação contribui para o sentimento familiar; sua liquidação deixa vestígios em que se pode reconhecê-la: é essa estrutura da imago que fica na base dos progressos mentais que a remanejam" (Lacan, 1938/2003a, p.42).

3.1.1.2 *Da insuficiência à antecipação*

Ainda antes de sua função de sujeito, ou seja, antes da entrada na linguagem, no que Lacan (1949/1998c) chamou de 'estádio do espelho', já encontramos, na matriz simbólica em que o [eu]¹ se precipita numa forma primordial de onde se originam as

¹ Lacan utiliza a grafia de [eu] e eu aproveitando-se da existência de dois pronomes em primeira pessoa em francês: je e moi, o primeiro referindo-se ao sujeito do inconsciente e sendo vertido para o português entre colchetes, enquanto o segundo referindo-se ao sujeito da consciência e aparece escrito em português como eu.

identificações posteriores, a heteronomia que se confirma na entrada do humano na linguagem. O humano não apenas precisa e recebe do Outro as palavras e os significantes, como também seu corpo.

O estágio do espelho refere-se ao acontecimento que se passa no pequeno humano entre seis e dezoito meses de, diante do espelho, sem ainda caminhar, sustentar sua postura e fixar um aspecto instantâneo da imagem como sua imagem, como nos dando a experiência do [eu], o sujeito do inconsciente, na psicanálise.

Trata-se da transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem; o estágio do espelho, nessa medida, como uma identificação com essa imagem. O júbilo pelo qual é tomado o bebê dá a ver a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial ainda antes de sua função de sujeito.

Como encontramos em *A Agressividade em Psicanálise* (Lacan, 1948/1998b), a criança antecipa no plano mental a conquista da unidade funcional de seu corpo próprio ainda inacabado. A primeira captação pela imagem corresponde com o início da dialética das identificações. Percepção da criança, muito precoce, da forma humana como um fenômeno de *Gestalt*. O júbilo triunfante e o ludismo no fenômeno de reconhecimento dessa *Gestalt* são os sinais da presença da subjetividade.

O que chamei de *estádio do espelho* tem o interesse de manifestar o dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica primordialmente com a *Gestalt* visual de seu próprio corpo: ela é, em relação à descoordenação ainda muito profunda de sua própria motricidade, uma unidade ideal, uma *imago* salutar; é valorizada por todo o desamparo original, ligado à discordância intra-orgânica e relacional do filhote do homem durante os primeiro seis meses de vida, nos quais ele traz os sinais, neurológicos e humorais, de uma prematuração natal fisiológica (1948/1998b, p.115-116).

Lacan situa a instância do eu, eu da consciência, do registro da imagem, numa linha de ficção nessa forma ortopédica de corpo, de modo independente de como o [eu] vai tentar, dialeticamente, resolver as discordâncias de sua própria realidade.

Essa imagem que vem do espelho dando a forma total do corpo lhe é dada como uma *Gestalt* que simboliza a permanência mental do [eu], na medida que vem congelada, estática, ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante, pois vem do exterior, do outro (espelho), une o [eu] à estátua em que o homem se projeta, e ao autômato que tende a se consumir no mundo que fabrica.

A imagem especular situando-se no limiar do mundo visível e relacionada com a imago do corpo próprio e sua falta de firmeza, assim como no fenômeno do duplo, em

que dá a ver uma eficácia simbólica na penumbra, na medida que realidades psíquicas heterogêneas caem sob o mesmo totalizante da imagem *Gestáltica* do espelho.

Lacan lembra do efeito, até mesmo sobre o biológico, da visão *Gestáltica* do espelho sobre os animais, por exemplo, na maturação da gônada na pomba que acontece a partir da visão do congênere que ela identifica a sua própria imagem no espelho.

Nos humanos, a função do estádio do espelho é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade constituindo-se num

drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica - e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (Lacan, 1949/1998c, p.100).

Mas essa ortopedia não consegue ser total e a vemos reaparecer nos corpos despedaçados das pinturas de Hieronymus Bosch², no duplo, e nos sintomas nos corpos de nossos pacientes, na hipocondria, na psicose, na histeria e até na neurose obsessiva.

É desse modo que, oniricamente, a formação do [eu] se simboliza por um campo fortificado, uma muralha, dois campos de luta opostos - um estádio, de onde Lacan tira o nome do fenômeno aqui descrito- "(...) em que o sujeito se enrosca na busca do altivo e longínquo castelo interior" (Lacan, 1949/1998c, p.101), simbolizando o *isso* de maneira surpreendente.

A conclusão do estádio do espelho vai inaugurar a dialética que ligará o [eu] às situações sociais elaboradas, portanto, com a marca da identificação com a imagem do semelhante e pelo drama do ciúme primordial, como veremos abaixo no complexo de intrusão. A partir do que, todo ser humano basculará pela mediatização no desejo do outro, constituindo objetos em concorrência com o outro, báscula que podemos pensar ser efeito do salto entre despedaçamento do corpo e totalidade ortopédica do corpo, ou salto-báscula da insuficiência à antecipação. Daí o perigo e a necessidade de uma intermediação cultural, pois é a agressividade o que se destaca da relação da libido narcísica com a função alienante do [eu]. Sob o nome de ressentimento encontramos no nosso momento cultural o nó central da agressividade ambivalente, assinala Lacan (1948/1998b).

² Hieronymus Bosch "(...) o atlas de todas as imagens agressivas que atormentam os homens." (Lacan, 1948/1998b, p.108)

3.1.1.3 *O complexo de intrusão*

O complexo de intrusão diz respeito ao drama do ciúme na experiência do sujeito com o semelhante, experiência desencadeada pela percepção do sujeito quando se reconhece entre irmãos. Nesse sentido, ele dá a ver o papel do ciúme infantil na gênese da sociabilidade e do próprio conhecimento humano.

Lacan apresenta, além da conhecida descrição de Santo Agostinho da criança que empalidece de ciúme ao ver seu irmão mamando, a situação de crianças, com pouca diferença de idade, sozinhas se relacionando, quando aparece o seguinte paradoxo:

(...) cada parceiro confunde a pátria do outro com a sua e se identifica com ele, mas cada um pode apoiar essa relação numa participação propriamente insignificante do outro e vivenciar toda a situação sozinho, como se evidencia na discordância, às vezes total, entre suas condutas (Lacan, 1938/2003a, p.44).

Ideia retomada em 1948 no *A Agressividade em Psicanálise* onde encontramos a ausência do 'sentir com' ou da empatia na primeira infância - entre os seis meses e os dois anos e meio - no mesmo momento em que o que domina a dialética do comportamento da criança na presença do seu semelhante é a captação pela *imago* da forma humana. Período no qual podemos perceber as reações emocionais e os testemunhos articulados de um transitivismo normal.

A criança que bate diz que bateram nela, a que vê cair, chora. Do mesmo modo, é numa identificação com o outro que ela vive toda a gama das reações de imponência e ostentação, cuja ambivalência estrutural suas condutas revelam com evidência, escravo identificado com o déspota, ator com o espectador, seduzido com o sedutor (Lacan, 1948/1998b, p.116).

Isso porque, nesse momento, o sentimento do outro tem apenas valor imaginário, no sentido que acabamos de ver no estádio do espelho, o que significa, radicalmente, que esse mundo ainda não contém o outro propriamente dito. Mesmo assim, Lacan fala em identificação, como vimos no estádio do espelho, e também em amor na relação a esse objeto.

Identificação com o estado do irmão como primitiva à agressividade, essa, secundária, ou seja, só há agressividade quando, antes, houve identificação com esse outro ainda apenas imaginário. É a identificação com o irmão que fixa um dos pólos do

masoquismo primário, o qual pode ser explicitado pela já famosa brincadeira do neto de Freud conhecida sob o nome de *Fort-Da*, na qual o que está em jogo "(...) é o patético do desmame que o sujeito inflige a si mesmo outra vez tal como o sofreu, só que agora triunfando sobre ele, por ser ativo em sua reprodução" (Lacan, 1938/2003a, p.46).

Atividade do sujeito que encontramos também no estágio do espelho em que o sujeito reconhece no espelho sua imagem como uma unidade, pois até então vivia seu corpo como despedaçado. Unidade que se instala no centro da consciência e fornece o modelo de todos os objetos.

Nesse complexo podemos situar o surgimento da imago do duplo, pois é justo desse outro imaginário, o duplo, que o sujeito tem ciúme, exatamente porque ele é como um outro dele mesmo e não exatamente, ou radicalmente, um outro. Por isso ele é sentido como um intruso, uma tendência estrangeira. E também por isso ele funciona na constituição do eu como intrusão narcísica na medida que o eu se confunde com essa imagem que o forma, mas que o aliena primordialmente, restando essa estrutura ambígua do espetáculo - desejo de ver e de ser visto.

A natureza da agressividade no homem e sua relação com o formalismo de seu eu e de seus objetos só pode ser compreendida a partir do que aparece no *A Agressividade em Psicanálise* (Lacan, 1948/1998b) como paixão narcísica: "Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*" (1948/1998b, p.116).

A agressividade como tensão correlata à estrutura narcísica, ou seja, muito investimento libidinal no eu, mas nessa imagem que o aliena em si mesmo num eu ainda pouco diferenciado do outro, logo, tendo seu desejo despertado pelo objeto do desejo do outro e nisso a concorrência agressiva, de onde nasce a tríade do outro, do eu e do objeto. Assim, desde a origem o eu se vê marcado por essa relatividade agressiva.

Apesar do papel traumatizante do irmão no complexo de intrusão, "Seja como for, é através do semelhante que o objeto, assim como o eu, se realiza: quanto mais pode assimilar de seu parceiro, mais o sujeito reforça sua personalidade e sua objetividade, garantes de sua eficácia futura" (Lacan, 1938/2003a, p.51).

Encontramos no complexo de intrusão a experiência da vivência do sujeito enquanto - um pouco, muito pouco ainda - diferente do outro, ou, o que dá no mesmo, a constituição da alteridade enquanto - um pouco, muito pouco ainda - diferente do

sujeito, logo, identificações entre eles e, por esse excesso de proximidade ou pela pouca diferenciação, a imagem do duplo e fenômenos de agressividade. De qualquer modo, trata-se do que veremos com Freud atualizar-se nos fenômenos de massa ou na psicologia de grupo.

3.1.1.4 *O complexo de Édipo*

Lacan coloca o complexo de Édipo na origem do termo complexos, por ter sido a partir dos fatos edipianos das neuroses que Freud cunhou tal conceito. Este complexo define as relações psíquicas na família humana, assim como define a família na história da família patriarcal, por isso esclarecedor da neurose contemporânea.

O complexo de Édipo tem origem na frustração das pulsões genitais da criança por seu genitor do sexo oposto quando, aos quatro anos, encontra-se em seu apogeu, constituindo uma puberdade psicológica prematura em relação à puberdade fisiológica. Frustração que será relacionada, pela criança, ao genitor do mesmo sexo, que fica como o agente da interdição sexual e o exemplo de sua transgressão. A tensão é resolvida por um duplo processo: o recalçamento da tendência sexual operado pelo supereu, e a sublimação da imagem parental pelo ideal do eu; inscrições que representam a conclusão da crise edipiana.

O complexo de Édipo, drama psíquico da família, tem como desdobramento para o ser humano a repressão sexual e o sexo psíquico.

Lacan lembra da dissimetria apontada por Freud na situação entre os dois sexos em relação ao Édipo, passando pelo complexo de castração - de macho para macho, inicialmente - como protótipo da repressão edipiana. Nesse sentido que, através da sociologia, Freud se deu conta do caráter universal da proibição do incesto, tendo reconhecido no tabu da mãe a lei primordial da humanidade. Mas entende a hipótese do assassinato do pai, conforme proposta por Freud em *Totem e tabu* (1913), como de caráter abusivo, vendo ali petições de princípio do tipo "(...) atribuir a um grupo biológico a possibilidade do reconhecimento de uma lei, que é justamente o que se trata de fundamentar" (Lacan, 1938/2003a, p. 55). O que leva a pensar que Lacan parece ter feito uma leitura dinâmica do texto freudiano, dado que, em *Totem e tabu*: 1) a família totêmica não era, de modo algum, um grupo biológico e 2) não se trata de

reconhecimento de uma lei, mas da necessidade de instauração de uma lei que evitasse novo estado de horda, como vimos.

O complexo de Édipo deixa marcas em todos os níveis do psiquismo, constitui a realidade na medida que ela é o efeito da projeção da evolução da sexualidade. Assim, o complexo de Édipo produz na realidade um efeito muito particular: uma certa profundidade afetiva do objeto, uma vez que possibilita a transferência da energia vital para os objetos, não ficando mais investida apenas narcisicamente.

Mas, se o complexo de Édipo marca o auge da sexualidade infantil, ele é também o que promove a repressão, lançando as promessas sexuais para a puberdade e permitindo a entrada na latência. Ele tem seus efeitos perpetuados pela via consciente e inconsciente, no ideal do eu e no supereu.

Lacan vai situar, diferentemente de Freud, a fantasia da castração, concepção em que repousa a repressão da sexualidade, não na mãe fálica, mas nos fantasmas de despedaçamento do corpo, que regredem ainda em desmembramento, evisceração, desventramento, devoração e sepultamento. Fantasias que têm valor de defesa contra a angústia de dilaceração vital que é obra da prematuração do humano, como vimos no estádio do espelho. Mas acaba por concordar que a fantasia de castração representa a defesa que o eu narcísico (antes da demarcação do corpo próprio, portanto, identificado com seu duplo especular) opõe à renovação da angústia pela irrupção do objeto que ele reatualiza, diz Lacan, a mãe, tomada imaginariamente. Assim, "Embora o supereu já receba da simples repressão materna (disciplinas do desmame e dos esfíncteres) traços da realidade, é no complexo de Édipo que ele ultrapassa sua forma narcísica" (Lacan, 1938/2003a, p.60). Isso porque na solução do drama, isto é, na saída do Édipo, temos a identificação edipiana com o genitor do mesmo sexo ao mesmo tempo que a preservação da função sexual sob forma inconsciente, protegida pelo desconhecimento. "Assim, a tendência se resolve nas duas grandes formas - inconsciência e desconhecimento - em que a análise aprendeu a reconhecê-la, a imago em si aparece sob duas estruturas cuja distância define a primeira sublimação da realidade"(Lacan, 1938/2003a, p.60-61).

Uma chave de leitura para pensarmos o ultrapassamento da forma narcísica no complexo de Édipo é a identificação secundária a partir da introjeção da imago do genitor do mesmo sexo: "Mas é claro que o efeito estrutural de identificação com o rival não é evidente, a não ser no plano da fábula, e só é concebível se tiver sido preparado

por uma identificação primária que estrutura o sujeito como rival de si mesmo" (Lacan, 1948/1998b, p.119). Rival de si mesmo no sentido visto no estágio do espelho, no texto sobre a agressividade e no complexo de intrusão, ou seja, numa identidade alienante do eu no outro ou numa identificação primária.

A agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva é transcendida pelo sujeito na identificação edipiana, a partir do que se instaura uma distância desde onde se pode realizar a assunção afetiva do próximo.

Essa concepção faz-nos compreender a agressividade implicada nos efeitos de todas as regressões, de todos os abortamentos, de todas as recusas do desenvolvimento típico do sujeito, e especialmente no plano da realização sexual, ou, mais exatamente, no interior de cada uma das grandes fases determinadas na vida humana pelas metamorfoses libidinais cuja grande função a análise demonstrou: desmame, Édipo, puberdade, maturidade, ou maternidade, ou mesmo clímax involutivo. E dissemos, muitas vezes, que a ênfase inicialmente depositada pela doutrina nas represálias agressivas do conflito edipiano no sujeito correspondeu ao fato de que os efeitos do complexo foram inicialmente percebidos nos *fracassos* de sua solução (1948/1998b, p.122).

Dessa forma, o complexo de Édipo tem papel na sublimação da realidade e, nesse sentido, na originalidade da identificação edipiana, pois não há surgimento, a partir do desejo, de um objeto em sua nova realidade, mas, antes, uma defesa narcísica do sujeito pela via da identificação com o genitor do mesmo sexo. Lacan assinala aí o protótipo da sublimação: "(...) é aquela luz do assombro que transfigura um objeto, dissolvendo suas equivalências no sujeito, e que o propõe não mais como um meio para satisfação do desejo, mas como um pólo para as criações da paixão" (Lacan, 1938/2003a, p.61). Assim, o objeto da sublimação não é um objeto para a satisfação de desejo, mas um objeto para a criação do mesmo. Nesse mesmo sentido que podemos pensar a importância da imago do pai, na medida que ela concentra em si tanto a função da repressão como a da sublimação na família patriarcal.

Mas, "É (...) por ser investida da repressão que a imago paterna projeta a força original desta nas próprias sublimações que devem superá-la; é por atar nessa antinomia o progresso de tais funções que o complexo de Édipo extrai sua fecundidade" (Lacan, 1938/2003a, p.63). Ou seja, encontramos na função da repressão da imago paterna uma semelhança com a esperança trágica anunciada por Holderlin, pois onde cresce o perigo - na repressão da realização pulsional, que produz desconhecimento - cresce também o que salva - as atividades sublimatórias que podemos realizar com a pulsão sexual reprimida. Ou seja, há aqui uma ideia de que é possível fazer coisas melhores, neste

sentido a superação, com a pulsão sexual reprimida do que realizá-la, e que precisamos dessa energia sexual reprimida para fazer algo. É nesse lugar que Lacan coloca o patrimônio cultural: ideais normativos, estatutos jurídicos e inspirações criadoras. No entanto, como veremos com Freud (1908) em *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna*, nem toda energia sexual pode ser reutilizada, precisando uma parte dela ser usada para fins propriamente sexuais.

A interdição da mãe provoca, assim, um processo real de abertura para o social. O complexo de Édipo representando a efetivação e atualização em cada um da passagem da natureza à cultura efetuada pelo assassinato do pai da horda - a mãe toda gozante - no nascimento da civilização na medida que vemos aqui, internalizadas, as duas proibições que vimos aparecer na lógica totêmica: não matar o pai - totem - e não ter relações sexuais com a mãe. A passagem de um estado em que a mãe não estava interditada para o que ela está é tornada possível pela existência da lei da linguagem que é terceira, como a função paterna, na relação entre a mãe e a criança. Passagem/abertura também para identificações secundárias.

3.1.2 Separação e Sujeito do Desejo

A segunda operação topológica da constituição do sujeito, a separação, conforme proposta por Lacan (1964/1979), termina a circularidade, ou seja, as idas e vindas do circuito pulsional, da relação do sujeito ao Outro, produzindo aí uma torsão essencial. O campo em que a separação vai se produzir é onde estão os elementos que pertencem aos dois conjuntos (campo do sujeito de um lado, e campo do Outro, de outro lado) e é onde podemos situar o despontar da transferência. Estranho pensar que a operação lógica da separação se dê justamente no que há em comum nos dois campos, pois a tendência é pensar que se separe uma coisa X de outra coisa Y a partir do que elas têm de diferente e não de comum.

Lacan retoma o termo separação e chega à origem da palavra: engendrar, pôr no mundo. E o que há de elementos comuns é o que produz essa parturição: a falta, nas duas modalidades, a falta que faz falar e a falta que faz falar para alguém, destacando, sobretudo, a pergunta que ela coloca: o que o outro quer com isso que ele fala? o que ele quer me dizer? e por que? Do fato de não se ser respondido diretamente, acontece a junção do desejo do sujeito com o desejo do Outro e a instauração da dialética dos objetos do desejo. Assim, porque não se é respondido direta ou totalmente, que a pergunta segue aberta e se pode seguir perguntando e procurando novas respostas vida afora, situando-se na dialética mesma do desejo.

Como vimos no processo de alienação, há um primeiro acasalamento significativo quando o sujeito aparece primeiramente no Outro: esse significante primeiro que surge no campo do Outro, o significante unário, conforme nomeado por Lacan, representa o sujeito para um outro significante. Quando essa representação se dá, temos a afânise do sujeito, logo, sua divisão em, de um lado, sentido, e de outro, afânise ou desaparecimento. Havendo aí uma questão de vida e morte entre o significante unário e o sujeito enquanto significante binário. Através da separação o sujeito pode achar

(...) o ponto fraco do casal primitivo da articulação significativa, no que ela é de essência alienante. É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe. É no que seu desejo está para além ou para alguém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito (Lacan, 1964/1979, p.207).

Assim, é porque há falta na mãe que o sujeito pode se constituir como desejante, pois essa falta, por mais que a mãe tente recobri-la produzindo sentido e, nisso, alienação no filho, se ela é desejante, haverá um intervalo entre o significante unário e o sujeito como o que fecharia o circuito, logo, como significante binário, representado na relação entre dois significantes. A falta como tal, então, se torna falta de afânise, na medida que o que o sujeito reencontra não é o que anima seu movimento de tornar a achar. A mãe só é faltante porque é atravessada também ela pela lei, pela função paterna, e, assim, não é uma mãe toda gozante ou pai da horda.

Como, então, se dependemos do Outro para nos emprestar o que precisamos para falar - "as palavras para dizê-lo" - nós não nos reduzimos, enquanto sujeito, ao saber do Outro? Porque só sou sujeito se, depois dos movimentos da alienação - sujeito da significação do significante, portanto, afânise, - me separo desse circuito fechado em que, como sujeito, sou idêntico e sou reduzido à essa articulação S1 e S2. Se me separo, não me deixo reabsorver nesse saber. Assim,

(...) o tal *sujeito* do qual falamos ao longo de todas essas páginas é uma *coisa* muito estranha, que *tanto* mais existe e se realiza *quanto* mais ele é abolido, elidido, barrado. Esse é seu modo próprio de existir, como *o modo do fogo é quente*. O que o abole, elide e barra é precisamente o significante que o funda e constitui (Elia, 2010, p.69).

O sujeito é elidido pelo significante, portanto, quando o circuito (S1 - S2 - \$) se fecha e há correspondência. Nesse sentido, podemos pensar que ele está mais como objeto da articulação S1 e S2, o que, no nascimento do sujeito no campo do significante, como vimos, é inevitável e indispensável. Podemos entender nesse sentido o inconsciente como o Outro lugar em que vai haver afânise do sujeito, conforme proposto por Lacan. De onde a consequência de Descartes como o ponto inaugural do *vel* da alienação na história e na nossa experiência, sendo, a partir de então, impossível desconhecê-lo.

No entanto, esse lugar em que o circuito significante se fecha é para onde não se pode ser reabsorvido, pois para estar como sujeito é preciso o intervalo em que não há coincidência, em que ele não é coincidência (entre S1 e S2). Esse intervalo constitui o campo do desejo. Para o *vel* da alienação só há, portanto, uma saída: a via do desejo. Dito ainda de outro modo: o desejo é o que faz com que o sujeito resista à sugestão de se reduzir ou de ser reabsorvido ou limitado a ser apenas essa articulação do casal primitivo do significante.

Desse modo, o paradoxo que encontramos é que o que o sujeito fantasia como o que lhe restituiria seu ser em falta, o gozo, é exatamente o que não lhe é preciso sob pena de desaparecer como tal, ou seja, como sujeito.

(...) o sujeito é paradoxal: por um lado ele aspira à simbolização do que ele é de indizível, ele reclama respostas, ele persegue sua tomada de simbolização como se, precisamente, ele aspirasse ser aliviado do peso de sua singularidade; por outro lado, ele reivindica sua singularidade, ele protesta contra sua redução ao saber do Outro, ele se defende contra o simbólico (Sauret, 2008, p.191, tradução minha).

IV. As Origens da Civilização e O Conflito Sujeito X Social

"A lei simbólica se enuncia simplesmente: é a articulação da linguagem que condiciona a produção do sentido. Ela exige, então, a participação daquele que Lacan chama "fala-ser" "
(Sauret, 2008, p.124, tradução minha).

Como vimos com Freud (1913) em *Totem e Tabu*, à diferença da família na civilização, na família primitiva ou horda primeva, a vontade do chefe, o pai, era arbitrária e irrestrita. A vida comunal surgindo quando o grupo de irmãos descobre que, juntos, são mais fortes do que isolados. Assassnam o pai, instituem o totem como restrição para conservar esse novo estado de coisas e o tabu como primeiro direito ou lei.

A civilização, que pode se desenvolver a partir desse assassinato, constituindo-se, portanto,

(...) [n]a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar seus relacionamentos mútuos. Da primeira parte, é fácil reconhecer todas as invenções de instrumentos que protegem o homem da natureza, a ponto de terem tornado o homem uma "espécie de Deus da prótese (Freud, 1930, p.111).

O trabalho e a necessidade - Ananké - de ter outros homens trabalhando com ele, e não contra ele, como antes da civilização, podem ser pensados como o que impulsionou o curso da civilização. A vida comunitária dos seres humanos tendo um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa de proteção contra a natureza, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual - a mulher - e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada - o filho. Eros e Ananké [Amor e Necessidade] tornando-se os pais da civilização humana.

No que diz respeito à Ananké, Freud (1930) nos lembra que, mesmo com tantas 'próteses' para se proteger da natureza, não se pode dizer que o homem tenha se tornado mais feliz. Quanto aos regulamentos que visam ajustar os relacionamentos entre os

homens, seus relacionamentos sociais, o direito é um passo decisivo da civilização na medida que substitui o poder do indivíduo - força bruta - pelo poder de uma comunidade, constituindo a primeira exigência da civilização, na medida que seu objetivo é impedir que seja violada em favor de um indivíduo. Desse modo, todos contribuem com um sacrifício de seus instintos e, em contrapartida, ninguém fica à mercê da força bruta. Nesse sentido, já podemos perceber que a liberdade do indivíduo não é um dom da civilização e que "Se a perda [da satisfação de um instinto] não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso" (Freud, 1930, p.118).

O conflito que se coloca com o nascimento do sujeito, estruturado conforme vimos anteriormente, que é correlato ao nascimento da civilização, é, como já conseguimos adiantar, que as exigências pulsionais não poderão ser plenamente satisfeitas para que as exigências civilizatórias o sejam. Encontramos esse conflito já na origem das regras de evitação dos povos primitivos para com parentes próximos - irmãos, cunhada, sogro, sogra.

Entre os bantos orientais, 'o costume exige que o homem "tenha vergonha" da mãe de sua esposa, isto é, que se esquive deliberadamente à sua companhia. Não deve entrar na mesma cabana que ela e se por acaso se encontrarem num caminho, um ou outro volta-se para o lado, ela talvez escondendo-se por trás de um arbusto, enquanto ele oculta o rosto com o escudo. Se não puderem evitar-se assim e a sogra não tiver nada com que se cobrir amarra um talo de capim em volta da cabeça, como símbolo de evitação cerimonial. Toda comunicação entre os dois - seja através de terceiros, seja gritando um para o outro a uma certa distância -, tem de ter alguma barreira interposta entre eles, como p.ex., a cerca do *kraal*. Não podem nem mesmo pronunciar o nome próprio um do outro (Freud, 1913, p.32).

Devido à existência de tantas regras para um mesmo fim, podemos concluir com Freud que eles seriam mais sensíveis à questão do incesto do que nós na medida que se precisam de mais proteção é porque, provavelmente, estão mais sujeitos à tentação de cometê-lo. Nesse mesmo sentido encontramos a afirmação do antropólogo Frazer "Para essas pessoas um encontro a sós entre um homem e uma mulher conduz naturalmente a uma intimidade imprópria entre eles" (Freud, 1913, p.31). Ou seja, um encontro a sós entre um homem e uma mulher conduz à realização de suas exigências pulsionais em detrimento da exigência de renúncia pulsional feita pela civilização para que possamos estar em comunidade, de onde a necessidade de regulamentos para ajustar as relações entre os homens.

Encontramos em *Psicologia de grupo e análise do ego* (Freud, 1921) a exigência de justiça, de tratamento igual para todos, como uma formação reativa que surge num grupo de crianças deixadas a sós.

O filho mais velho certamente gostaria de ciumentamente pôr de lado seu sucessor, mantê-lo afastado dos pais e despojá-lo de todos os seus privilégios; mas, à vista de essa criança mais nova (como todas as que virão depois) ser amada pelos pais tanto quanto ele próprio, e em consequência da impossibilidade de manter sua atitude hostil sem prejudicar-se a si próprio, aquele é forçado a identificar-se com as outras crianças (Freud, 1921, p.152).

Reativa porque se origina do ciúme de seu irmão mais novo, como já vimos no complexo de intrusão, e que é invertido numa tonalidade positiva de justiça devendo ser aplicada a todos, igualmente, a impossibilidade de ser o favorito dos pais, depois dos professores e etc. Assim, "A justiça social significa que nos negamos muitas coisas a fim de que os outros tenham de passar sem elas também, ou, o que dá no mesmo, não possam pedi-las" (Freud, 1921, p.153).

Já podemos antever o poder de Eros no curso da civilização, poder que faz o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada.

Apesar do amor estar ligado, assim, à fundação da família, e na sua forma modificada - inibida em seus fins - à amizade, há uma incompatibilidade entre amor e civilização que fica evidente na dificuldade de muitas famílias de introduzir seus filhos no social, conforme encontramos na clínica. Frequentemente, é na ida para a escola que aparece que algo não vai bem com a criança que, por exemplo, não consegue cumprir nenhuma regra diferente do funcionamento de sua casa, ou que come apenas comida pastosa quando já pode comer alimentos sólidos e etc. Há um conflito entre a família e a comunidade maior no sentido de, quanto mais estiverem estreitamente ligados os membros de uma família, mais difícil será ingressar na cidade ou na civilização.

Ao crescer, o indivíduo liberta-se da autoridade dos pais, o que constitui um dos mais necessários, ainda que mais dolorosos resultados do curso de seu desenvolvimento. Tal liberação é primordial e presume-se que todos os que atingiram a normalidade lograram-na pelo menos em parte. Na verdade, todo o progresso da sociedade repousa sobre a oposição entre as gerações sucessivas (Freud, 1909, p.243).

Esses sintomas que aparecem nas crianças na atualidade denunciam uma fratura entre o funcionamento social e o funcionamento da família, que passa a se opor ao social. Assim, a criança, por não ser mais forçada a se inscrever no social pelos seus

primeiros outros, "(...) encontra-se espontaneamente convidada a recusar o trabalho de subjetivação que a ordenava aos mesmo tempo a renunciar à sua onipotência infantil e a separar-se de seus primeiros outros" (Lebrun, 2010, p.6).

Uma grande quantidade de energia psíquica utilizada para a civilização tem de ser retirada da sexualidade, o que leva Freud (1930) a afirmar que a vida sexual do homem civilizado está em involução enquanto função, como os dentes e os cabelos.

Em 1908, no texto *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna*, Freud já advertia dos prejuízos advindos dos sacrifícios exigidos pela moral sexual civilizada poderem vir a colocar em perigo os próprios objetivos culturais.

Encontramos ali que a supressão (ou recalque, dependendo da tradução) dos instintos (ou pulsões, dependendo da tradução) é a base na qual repousa nossa civilização, enquanto que cada indivíduo precisa renunciar a uma parcela do seu sentimento de onipotência e às inclinações agressivas provocadas pelos sentimentos familiares derivados do erotismo, como vimos anteriormente nos 'complexos'.

O instinto sexual podendo deslocar seus objetivos sem restringir muito sua intensidade de modo a trocar seu objetivo sexual inicial por outro não sexual, deslocamento que Freud (1930) nomeou de sublimação. A civilização pode fazer uso dessa energia sexual deslocada para outros objetivos. Mas nem toda energia sexual pode ser assim deslocada sob pena de provocar doenças.

O desenvolvimento do instinto sexual vai do auto-erotismo ao amor objetual quando, então, as outras partes do indivíduo que não são úteis para a reprodução seriam inibidas, segundo Freud (1908). No entanto, no mesmo texto, encontramos que "(...) no homem o instinto sexual não serve originalmente aos propósitos da reprodução, mas à obtenção de determinados tipos de prazer" (Freud, 1908, p.194).

A moral sexual civilizada seria o desvio da obtenção de determinados tipos de prazer, para a reprodução. Freud (1908) apresenta os três estágios da civilização no que concerne à evolução do instinto sexual:

(...) um primeiro em que o instinto pode manifestar-se livremente sem que sejam consideradas as metas de reprodução; um segundo em que tudo do instinto sexual é suprimido, exceto quando serve ao objetivo da reprodução; e um terceiro no qual só a reprodução *legítima* é admitida como meta sexual. A esse terceiro estágio corresponde a moral sexual 'civilizada' da atualidade (Freud, 1908, p.194, grifo do autor).

As consequências da colocação em prática dessa moral sexual civilizada são o empobrecimento de energia para os indivíduos, o sofrimento no matrimônio, e o

aumento da neurose tanto em homens quanto em mulheres. Isso porque a supressão ou recalque do instinto sexual tem como consequência fenômenos substitutivos: as psiconeuroses.

Os neuróticos são uma classe de indivíduos que, por possuírem uma organização recalcitrante, apenas conseguem sob o influxo de exigências culturais efetuar uma supressão *aparente* dos seus instintos, supressão essa que se torna cada vez mais falha. Portanto, eles só conseguem continuar a colaborar com as atividades culturais com um grande dispêndio de energia e às expensas de um empobrecimento interno, sendo às vezes obrigados a interromper sua colaboração e adoecer (Freud, 1908, p.196, grifo do autor).

Apesar de Freud (1908) afirmar que uma maior evolução da civilização equivale à mais renúncia pulsional ou instintual, é preciso atentarmos para o preço pago para estarmos na civilização e para evoluirmos como civilização: o recalque ou a renúncia pulsional por conflito com as exigências da civilização, logo, as neuroses, assim como uma certa fraqueza que aparece na tendência desse homem que permaneceu por longo período em abstinência sexual, mesmo quando liberado dela, de seguir o homem mais forte.

Mas não é apenas a moral sexual civilizada que restringe a vida sexual dos sujeitos, a amizade é uma relação erótica com finalidade inibida e ela é convocada pela civilização para fortalecer o laço comunal dando um destino à agressividade que está na base de toda relação de afeto e amor entre as pessoas, como vimos a partir do texto lacaniano *Agressividade em psicanálise*. A sociedade civilizada é permanentemente ameaçada de destruição por essa mútua hostilidade primária dos seres humanos, logo, é fundamental encontrar destinos para ela.

Hostilidade que coloca o outro

(...) não apenas um ajudante em potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (Freud, 1930, p.133).

Como vimos na origem da justiça, um dos métodos da civilização para manter sob controle as manifestações agressivas são as formações psíquicas reativas como o mandamento cristão do amar ao próximo como a si mesmo, o que, como no caso da justiça, vai completamente contra a natureza original do homem: "É precisamente

porque teu próximo não é digno de amor, mas, pelo contrário, é teu inimigo, que deves amá-lo como a ti mesmo" (Freud, 1930, p.132). Já no caso das amizades, a estratégia é proporcionar identificações ao invés de hostilidade entre as pessoas.

Um grupo cultural, isto é, um pequeno número de pessoas reunido em função de um atributo comum, é uma outra possibilidade de escoadouro da agressividade na direção dos intrusos, isto é, dos que não partilham daqueles atributos. Freud (1930) nomeia de 'narcisismo das pequenas diferenças' a esse movimento de se unir no amor um considerável número de pessoas, desde que sobrem outras para receberem as manifestações da agressividade.

Num grupo (ou massa, dependendo da tradução) os dotes particulares dos indivíduos - a heterogeneidade - se apagam, se homogeneizando. Em *Psicologia de grupo e análise do ego* (Ou *Psicologia das massas e análise do eu*, dependendo da tradução), encontramos o que provoca a alteração do funcionamento do indivíduo quando está num grupo: "(...) quando indivíduos se reúnem num grupo, todas as suas inibições individuais caem e todos os instintos cruéis, brutais e destrutivos, que neles jaziam adormecidos, como relíquias de uma época primitiva, são despertados para encontrar gratificação livre" (Freud, 1921, p.102). Reunião que faz lembrar o festim classificatório dos povos primitivos, conforme analisado por Freud (1913) em *Totem e tabu*, quando os homens, além de matarem e comerem cru o animal totêmico, em todos os demais momentos proibido, faziam orgias sexuais justamente com as pessoas com quem nos demais dias era interditado, dando vazão à livre gratificação.

Trata-se de uma descida de degraus na escada da civilização feita pelos indivíduos quando estão num grupo, pois se tornam bárbaros, criaturas que agem pelos instintos. No grupo, a noção de impossibilidade desaparece, assim como surge a não tolerância da espera entre seu desejo e a realização do mesmo. A faculdade crítica ausenta-se enquanto sentimentos simples e exagerados, sem lugar para a dúvida e a incerteza, se fazem presentes, levando os indivíduos a extremos.

O mecanismo fundamental desse retorno à barbárie promovido pelo grupo é a queda ou o não funcionamento do recalque ou repressão dos instintos ou pulsões as quais o sujeito teve de renunciar para entrar na civilização.

Assim, para permanecer em harmonia com a maioria, o indivíduo, num grupo, funciona numa espécie de compulsão automática a fazer o mesmo que os outros do grupo, na medida que

Um grupo impressiona um indivíduo como sendo um poder ilimitado e um perigo insuperável. Momentaneamente, ele substitui toda a sociedade humana, que é a detentora da autoridade, cujos castigos o indivíduo teme e em cujo benefício se submeteu a tantas inibições. É-lhe claramente perigoso colocar-se em oposição a ele, e será mais seguro seguir o exemplo dos que o cercam, e talvez mesmo 'caçar com a matilha'. Em obediência à nova autoridade, pode colocar sua antiga 'consciência' fora de ação e entregar-se à atração do prazer aumentado, que é certamente obtido com o afastamento das inibições (Freud, 1921, p.110).

O grupo, então, promove a queda das inibições individuais e, portanto, o não funcionamento do recalque, para que todos fiquem homogêneos ou uniformes, isto é, numa mesma forma. O que faz com que isso possa acontecer é Eros, o amor, amor sexual com fins desviados do objetivo sexual, ao que Freud (1921) chamou de libido. Libido que vai servir para manter o líder, o único no grupo que, assim como o pai da horda, não está na mesma posição que os demais, e que vai servir para as identificações entre os membros do grupo. Assim, é possível pensarmos o grupo como uma revivescência da horda primeva de tal modo que

Ainda hoje, os membros de um grupo permanecem na necessidade da ilusão de serem igual e justamente amados por seu líder; ele próprio, porém, não necessita amar ninguém mais, pode ser de uma natureza dominadora, absolutamente narcisista, auto-confiante e independente. Sabemos que o amor impõe um freio ao narcisismo, e seria possível demonstrar como, agindo dessa maneira, ele se tornou um fator de civilização (Freud, 1921, p.157).

O amor impondo um freio ao narcisismo dos membros do grupo ou dos irmãos, mas não impondo freio ao narcisismo do líder do grupo ou do pai da horda. Vemos, nessa medida, como a civilização se desenvolve pelos irmãos que 1) foram compelidos pelo pai à abstinência sexual e, por isso, forçados a ter laços inibidos em suas finalidades e 2) querem ser igualmente amados pelo pai, o que é atualizado no grupo na relação ao líder. Essa ilusão no grupo de todos serem igualmente amados pelo pai é uma transformação idealística do que se passava na horda onde todos se sabiam igualmente perseguidos pelo pai e, nessa medida, o temiam. Perseguição e temor que foram invertidos em amor.

Se tomamos como exemplo de grupo as relações no interior do exército e da Igreja é possível vermos como no primeiro, o líder é o objeto que substitui o ideal do ego ou ideal de eu para os soldados, mas que a relação entre os soldados é de tipo diferente, constituindo-se em identificação de um com o outro, ou seja, de ego ou eu com objeto. Já na igreja Católica, Cristo é colocado como ideal, mas em acréscimo, também se exige

dos fiéis identificação com ele, enquanto o vínculo entre os fiéis segue sendo inicialmente de identificação e, também de acréscimo, exige-se amor objetal, amando aos irmãos como Cristo os ama.

Freud (1921) destaca a facilidade com que se coloca alguém no lugar de líder: basta que esse indivíduo dê a impressão de ser mais forte e ter mais liberdade de libido, para arrastar os demais, por sugestão, à identificação com ele, e ser colocado como ideal de todos do grupo.

Uma massa se constitui por submissão à mesma ordem simbólica *via* identificação ao mesmo traço - traço unário - que dá um mesmo modo de se reconhecer em relação à falta de gozo. Assim se passa quando o sujeito pega um significante que pode representá-lo e ligá-lo aos outros sujeitos que pegam emprestado do mesmo discurso. Massa uniforme que se impõe, desse modo, um mesmo tipo de funcionamento e de gozo e tenta identificar o estrangeiro que lhe permitiria traçar sua própria fronteira. "Na ocasião, ela [a massa] colocará seu inimigo como ladrão de seu gozo e responsável por tudo que não vai bem para ela (...)" (Sauret, 2008, p.27, tradução minha). Esse inimigo é o estrangeiro, o outro, a alteridade, que, em comunidades que excluem Thanatos pretensamente para salvar Eros, constituem sociedades da identidade e não da identificação.

Por mais que tentemos excluir Thanatos ou a inclinação para a agressão, Freud (1930) nos alertava tratar-se de uma disposição instintiva original e auto-subsistente, tanto que já em 1920, no *Mais além do princípio do prazer*, precisou formular o instinto ou pulsão de morte para explicar esse tipo de pulsão ou instinto que leva à compulsão à repetição e não à preservação da substância viva.

Essa agressividade sem qualquer intuito sexual, a "(...) mais cega fúria de destrutividade" (Freud, 1930, p.144), provoca alto grau de fruição narcísica porque presenteia o ego com a realização de seus antigos desejos de onipotência, que constitui uma das renúncias pulsionais para uma moral sexual civilizada. A satisfação das necessidades vitais e o controle sobre a natureza são resultado desse mesmo instinto ou pulsão de destruição, mas moderado, domado e inibido em sua finalidade (de destruir mesmo) quando dirigido para os objetos.

A inclinação para a agressão - derivado e principal representante da pulsão ou instinto de morte - é o maior impedimento à civilização, para Freud (1930). Sendo a civilização um processo especial que a humanidade experimenta e que está à serviço de

Eros, na medida em que visa combinar indivíduos humanos isolados, primeiro em famílias, depois em povos e nações numa única grande unidade, a humanidade. O resultado da evolução da civilização, portanto, é o resultado dessa batalha de gigantes: Eros e Thanatos.

É possível compreender agora que Freud (1927) tenha destacado outra dimensão da função dos regulamentos e regras na civilização que não apenas ajustar as relações entre os homens, mas de defesa da civilização contra os indivíduos, pois nossa fúria cega de destrutividade pode destruir a civilização.

No *Futuro de uma ilusão* (Freud, 1927) temos já o germe da ideia sobre civilização que aparece depois em 1930 no *Mal estar na civilização* conforme apresentada no início desse capítulo. A civilização humana, compreendendo tudo que nos diferencia da condição animal da vida, incluindo todo conhecimento e capacidade de controlar as forças da natureza e dela extrair riquezas, assim como todos os regulamentos para ajustar as relações entre os homens e para distribuir a riqueza. Essas duas tendências da civilização não são independentes uma da outra, mas mutuamente influenciadas 1) porque as relações entre os homens são influenciadas pela satisfação que a riqueza possibilita e 2) porque os homens podem funcionar como riqueza uns em relação aos outros - no trabalho ou no amor. Mas Freud (1927) já atenta que, embora a civilização seja supostamente um objeto de interesse de todos os homens, todo indivíduo é virtualmente inimigo da mesma, daí a necessidade de regulamentos, instituições e ordens para defender a civilização contra o indivíduo.

Nesse sentido também podemos pensar sobre a distribuição da riqueza e do trabalho nas culturas atuais em que "(...) a satisfação de uma parte de seus participantes depende da opressão da outra parte, parte esta talvez maior" (Freud, 1927, p.23), o que sabemos ser cada vez mais assim, uma vez que a riqueza e o controle do trabalho está na mão de cada vez menos pessoas, o que torna compreensível que as pessoas oprimidas "(...) devolvam uma intensa hostilidade para com uma cultura cuja existência elas tornam possível pelo seu trabalho, mas de cuja riqueza não possuem mais do que uma quota mínima" (ibidem, p.23). Condição que impulsiona à revolta e ao fim dessa civilização. Ao lado do que, com Freud (1927), podemos acrescentar a ciência e a tecnologia, criações humanas, que podem ser utilizadas para a destruição e aniquilação do próprio homem.

Vimos acima, alguns métodos utilizados pela civilização para inibir ou para livrar-se da inclinação à agressão, tais como a identificação na amizade ao invés da hostilidade para com o outro, as formações reativas como os mandamentos cristãos ao invés da hostilidade para com o outro, a formação de grupos constituindo no estrangeiro o escoadouro da hostilidade e agressividade.

No capítulo anterior, acompanhamos como se dá, a partir do assassinato do pai e do retorno do amor que tinham recalcado todo aquele tempo anterior ao ato, a origem do sentimento de culpa como dimensão subjetiva que dá sentido a esse assassinato. É nesse mesmo momento que devemos situar o surgimento do superego na história da humanidade. O superego sendo, assim, a coerção externa que se tornou gradativamente interna - como um progresso mental que teria feito com que a internalização das primeiras exigências culturais - não devorar o outro, não dormir com os pais e não matar - tivesse sido conseguida. As privações que afetam a todos, as mais antigas, têm relação com desejos instintuais que nascem de novo em cada criança, a saber, canibalismo, incesto e ânsia de matar. Segundo Freud (1927), o primeiro deles, o canibalismo, parece ter sido universalmente proscrito, enquanto os desejos instintuais ainda se vêem, como fica evidente no complexo de Édipo, e o matar não apenas é praticado como é ordenado por nossa civilização.

Assim, no desenvolvimento do indivíduo, num primeiro momento, a criança tem medo da autoridade externa e por isso renuncia a suas satisfações instintivas, o que, num segundo momento, é feito por medo do superego (ou supereu, dependendo da tradução) que "(...) sob a forma de 'consciência', está pronta para pôr em ação contra o ego [eu] a mesma agressividade rude que o ego [eu] teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos" (Freud, 1930, p.146). De modo que a severidade do superego representa nossa própria agressividade para com o objeto externo que nos fez renunciar à satisfação instintiva e que acabamos por reprimir e internalizar, formando a consciência. Freud (1930) chega a colocar uma nota de rodapé para sublinhar que a frustração do instinto desencadeia a agressividade e que a experiência de ser amado faz com que a agressividade se volte para dentro e seja transferida para o superego.

"Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edipiano, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa" (Freud, 1930, p.156). E como a civilização leva os seres humanos a se agruparem pela via do impulso erótico, ela acaba os levando a um

acréscimo de sentimento de culpa que, começado na relação ao pai, é completado na relação ao grupo.

A "primeira renúncia pulsional", ela própria "imposta pelas forças exteriores", "exige nova renúncia pulsional". É isso o que constitui a "gulodice" do superego a que se refere Lacan. A recusa da agressão se "interioriza" por meio de um superego que se torna cada vez mais "feroz" a cada renúncia pulsional (Assoun, 2012, p.19).

Assim, o sujeito se vê confrontado com uma exigência mais cruel de seu superego cada vez que ele cede a uma moção pulsional ou instintual, abrindo para uma dialética do ódio e da cultura, pois sabemos, desde Freud (1930), que quando reprimimos uma tendência instintiva, transformamos seus componentes libidinais em sintomas e os componentes agressivos em sentimento de culpa. Por isso ele coloca o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, e o preço pago por nosso avanço em termos de civilização como uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa.

O sentimento de culpa produzido pela civilização pode não ser percebido como sentimento de culpa e ficar inconsciente e, assim, aparecer como mal-estar ou insatisfação para a qual se procura outros motivos.

A religião nunca desprezou o papel do sentimento de culpa na civilização, alegando redimir a humanidade desse sentimento a que chama de pecado. O cristianismo propõe a redução da culpa de todos através do sacrifício de um, ao que Freud (1930) relaciona com a culpa primária, a do assassinato do pai, de que todos somos culpados.

As ideias religiosas são apresentadas por Freud (1927) como o mais importante item do 'inventário psíquico de uma civilização' e nomeadas de ilusões para diferenciá-las de erros ou delírios. Para tolerar o desamparo e as lembranças de desamparo de sua própria infância e da infância da raça humana, criou-se o cabedal de idéias religiosas que protege o homem 1) contra os perigos da natureza e do destino e 2) contra os danos que o ameaçam das relações com os outros homens e a sociedade, como vemos abaixo.

O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs (Freud, 1927, p.29).

As ideias religiosas dão sentido à vida deste mundo, tudo é explicado segundo o propósito de Deus que ordena todas as coisas para o melhor e nos protege das forças

impiedosas da natureza. A própria morte passa a não ser mais um fim, mas o começo de uma outra vida, na qual seremos recompensados ou punidos, dependendo da nossa vida terrena. Isso porque, quando o indivíduo descobre que nunca poderá passar sem a proteção contra estranhos poderes superiores e, nesse sentido, que está destinado para sempre a permanecer uma criança, empresta para esses poderes as características correspondentes à figura do pai, "(...) cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana" (Freud, 1927, p.36).

As ideias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa ou interna que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e, por isso, reivindicam nossa crença. Ideias que, portanto, não dependem do reconhecimento da razão e que devem ser acreditadas porque os antepassados também nelas acreditavam, tendo sido transmitidas desde os tempos primevos e sobre as quais está proibido levantar a questão da autenticidade.

Dessa forma encontramos a definição de 'ilusão': as ideias religiosas são apresentadas como ensinamentos, mas não são oriundas da experiência e tampouco são resultado do pensamento. Elas correspondem, assim, aos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade e, diferente de erros ou delírios, são derivadas de desejos humanos, em função do quê são insuscetíveis de prova e verificação.

Uma vez que se trata de ilusões que são transmitidas entre gerações e porque o homem não pode passar sem proteção contra poderes estranhos em função de seu desamparo estrutural, será que devemos considerar a todos como religiosos?

Os críticos insistem em descrever como 'profundamente religiosos' qualquer um que admita uma sensação de insignificância ou impotência do homem diante do universo, embora o que constitua a essência da atitude religiosa não seja essa sensação, mas o passo seguinte, a reação que busca um remédio para ela. O homem que não vai além, mas humildemente concorda com o pequeno papel que os seres humanos desempenham no grande mundo, esse homem é, pelo contrário, irreligioso no sentido mais verdadeiro da palavra (Freud, 1927, p.46).

Podemos, então, pensar que o irreligioso, que reconhece a impossibilidade e a pequenez e não tenta remediar tal condição, transforma essa suposta impotência em potência, pois pode fazer outras coisas com ela e em função dela que não remediá-la colocando seres ou um ser todo poderoso que garanta sentido para nossa pequenez e insignificância no mundo.

Freud (1927) chama a atenção para uma importante função na manutenção das doutrinas religiosas: a sustentação pela via divina do impedimento para matar o próximo, sem o que, como sabemos, teríamos de nos garantir apenas pela força terrena. Mas ao mesmo tempo entende que a civilização corre um risco maior se mantivermos nossa atual atitude para com a religião do que se a abandonarmos.

O pai primitivo, de acordo com Freud (1927), sendo a imagem original de Deus, o modelo a partir do qual se deu forma à figura de Deus, leva a explicação religiosa - de que a proibição de matar foi emitida por Deus - a estar correta. Ou seja, não foi a racionalidade dos homens ou uma compreensão interna da necessidade social que levou ao mandamento do 'Não matarás', mas foi 'Sua influência', tanto que no início, no totemismo, a proibição estava restrita ao substituto paterno e, só depois, foi estendida às outras pessoas, embora ainda não seja universalmente obedecida.

Nesse sentido, ao aproximarmos Deus do pai, podemos aproximar a doutrina religiosa das neuroses infantis:

Assim, a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e nos encontramos exatamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento (Freud, 1927, p.57).

Os crentes devotos ficando salvaguardados do risco de certas neuroses por já estarem na neurose universal da religião e isso lhes poupar o trabalho de elaborar uma neurose pessoal.

As pessoas em quem não se instalou o doce veneno das ilusões religiosas, talvez não precisem de intoxicante para amortecer a neurose, mas se encontrarão numa situação difícil porque terão de admitir que não são o centro do mundo, o objeto de cuidado da providência divina, admitindo para si mesmas seu desamparo e pequenez frente ao universo, assim como a criança que abandonou a casa dos pais em que estava confortavelmente instalada.

O infantilismo está destinado a ser superado, segundo Freud (1927). Os homens precisam crescer e sair para a 'vida hostil' e, então, aprenderão a suportar com resignação as grandes necessidades do Destino contra as quais não há remédio.

O curso da civilização é determinado por essa batalha de gigantes: Eros e Thanatos. Freud (1930) se interroga se o desenvolvimento cultural conseguirá, e até que ponto, dominar o instinto de agressão e de autodestruição, já que, através do controle

adquirido sobre as forças da natureza, poderíamos exterminar a todos. Do que Lacan (1974), numa entrevista à revista italiana *Panorama*, com seu modo irônico, discorda, afirmando que nada acontecerá em função do homem ser uma porcaria, e, nesse sentido, não ser nem mesmo capaz de destruir a si próprio. Expõe que acharia maravilhosa a produção pelo homem de um flagelo total na medida que seria uma prova de que ele conseguiu fazer alguma coisa com suas mãos, sua cabeça, sem intervenção divina, natural ou outros.

Todas essas belas bactérias superalimentadas para a diversão, espalhadas através do mundo como os gafanhotos da Bíblia, significariam o triunfo do homem. Mas isso não acontecerá. A ciência atravessa felizmente essa crise de responsabilidade, tudo entrará na ordem das coisas, como se diz. Eu anunciei: o real levará vantagem, como sempre. E nós estaremos como sempre ferrados (Lacan, 1974, p.5-6).³

Freud (1930) adverte quanto a possíveis ilusões de harmonia na batalha entre Eros e Thanatos, lembrando que a agressividade é uma característica indestrutível da natureza humana que seguirá a civilização não importa as aberturas que possamos fazer, por exemplo, no direito à riqueza, na liberação completa da vida sexual, na abolição da família e etc., ou seja, nas instituições sociais que exigem renúncia e controle pulsional.

A dupla face da civilização, como renúncia e como criação, ou, o mal-estar e a sublimação, são dois destinos do "trabalho do negativo" na cultura, ou, dito de outro modo, da efetivação, do vir à existência no mundo do que antes era em potência. Tratando-se, portanto, do "Combate interminável que faz do "mal-estar" coletivo o sintoma incurável do qual se alimenta o empreendimento sublimante" (Assoun, 2012, p.20).

³ <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1072/entrevista-1974-magazine-litteraire.pdf>

V. O Sintoma em Freud e Lacan

"A destituição subjetiva (...) é o reconhecimento de que o saber não está no sujeito, mas que ele está no sintoma que o suporta."

(Sauret, 2008, p.47, tradução minha)

O sintoma orienta a prática psicanalítica e marca os limites terapêuticos, sendo, por isso, um conceito fundamental. Ao longo de suas obras, Freud e Lacan tomaram o sintoma de diferentes modos, como trabalharemos nesse capítulo. De acordo com Maia, Medeiros e Fontes (2012) o sintoma aparece em Freud como expressão de um conflito psíquico, como mensagem do inconsciente e como satisfação pulsional, enquanto Lacan, a partir de seu retorno à Freud, apresenta o mesmo primeiramente como mensagem-metáfora, e posteriormente como gozo e como invenção-criação.

Seguiremos a proposta dos referidos autores dividindo o tema do sintoma na obra freudiana em três momentos: antes de 1900, entre 1900 e 1920, e após 1920.

O sintoma está na origem da psicanálise porque foi ao dar lugar, ou seja, ao escutar a fala das histéricas, que até então eram tomadas como enganadoras, que Freud começou seu trabalho clínico. Ele, portanto, via verdade ali onde seus colegas viam mentiras.

Em 1893, com Breuer e ainda fazendo uso da hipnose, Freud estava ocupado com o mecanismo dos sintomas histéricos quando descobre que tais sintomas se formam em função de um fator externo, um trauma, ao qual o paciente não teve reação ou ab-reação, por exemplo, "(...) porque as circunstâncias sociais impossibilitavam uma reação, ou porque se tratava de coisas que o paciente desejava esquecer, e portanto, recalcar intencionalmente do pensamento consciente, inibindo-as e suprimindo-as" (Freud, 1893, p.47). Assim, quando a ação é reprimida, o afeto permanece vinculado à lembrança, fazendo com que Freud afirme que os histéricos sofrem de reminiscências. De modo que o que está na origem do sintoma é o paciente se protegendo de um afeto aflitivo porque conflitivo, quando encontramos o sintoma, portanto, como a expressão de um conflito psíquico.

Até 1897, Freud vai pensar que o trauma que está na origem dos sintomas na histeria é uma experiência sexual prematura e traumática que, por isso, teve de ser recalçada. Hipótese que é abandonada em favor da realidade dos conteúdos inconscientes, e a cena traumática como uma parte fundamental de sua realidade psíquica, a fantasia, como encontraremos explicitamente afirmada em 1917 na Conferência XXIII, mais abaixo citada.

As ideias do sonho como realização de desejo, mesmo que sob a forma distorcida, presentes em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900) vão provocar a passagem para um outro modo de conceber o sintoma em Freud: como mensagem cifrada do inconsciente. Assim como nas outras manifestações do inconsciente, os conteúdos dos sintomas são submetidos à torções para que o desejo, que é sempre sexual, possa se realizar sem provocar desagradados, de modo que o sujeito não reconheça no sintoma uma realização. Mas ela existe. Encontramos, assim, na Conferência XVII (1917 [1916-1917]a), a partir de um exemplo de neurose obsessiva, que

(...) no ritual, o que se verificou não foi o resultado de uma única fantasia, mas de diversas, embora tivessem um ponto nodal em alguma parte, e, ademais, que as regras estabelecidas pelo ritual produziam os desejos sexuais da paciente, num ponto positivamente, e noutro, negativamente - em parte representavam esses desejos e em parte serviam de defesa contra os mesmos (p.318).

É desse período, de 1900 a 1920, a ideia do sintoma como um acordo ou formação de compromisso entre as duas forças que entraram em luta - a que representa o desejo e a que se defende do mesmo -, tornando o sintoma tão resistente, pois é apoiado por ambas as partes em luta. Um dos componentes do conflito, a libido insatisfeita, é substituído no sintoma pela criação de um outro caminho, a regressão da libido a épocas anteriores, retorno a estádios anteriores de escolha objetual ou de organização para algum ponto do seu passado no qual sua libido não se privava de satisfação, quando eram felizes. É assim que "(...) o sintoma se constitui em algo irreconhecível para o indivíduo que, pelo contrário, sente a suposta satisfação como sofrimento e se queixa deste" (Freud, 1917 [1916-1917]b, p.427). Logo, há realização ou satisfação pulsional no sintoma, mas ela é sentida como sofrimento pelo paciente.

É também na Conferência XXIII que encontramos destaque para a ideia da fantasia como uma forma de alternar entre o vivo que busca prazer e o ser falante, civilizado, que precisa renunciar ao prazer: "(...) na atividade da fantasia, os seres humanos continuam a gozar da sensação de serem livres da compulsão externa, à qual

há muito tempo renunciaram, na realidade" (1917[1916-1917]b, p.434). A fantasia ganhando lugar de realidade psíquica e sendo, nas neuroses, a realidade decisiva.

Após a formulação freudiana de um *Além do princípio do prazer*, em 1920, a dimensão da repetição no sintoma pode aparecer pela via dessa pulsão ou instinto mais primitivo que o princípio do prazer, a pulsão de morte.

Essa perpétua recorrência das mesmas coisas, repetição das mesmas experiências "(...) que não incluem possibilidade de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos" (Freud, 1920, p.34), dão a aparência de alguma força demoníaca em ação e indicam uma nova dimensão no sintoma para além de uma mensagem possível de ser interpretada.

Um "(...) primeiro instinto: o instinto a retornar ao estado inanimado" (Freud, 1920, p.56), "(...) expressão da inércia inerente à vida orgânica" (ibidem, p.54) ou "(...) a hipótese de que todos os instintos tendem à restauração de um estado anterior de coisas" (ibidem, p.55) permitem à Freud avançar na sua concepção de sintoma e poder pensá-lo também como satisfação pulsional, e nessa medida, o que resiste ao tratamento.

Assim, por longo tempo talvez, a substância viva esteve sendo constantemente criada de novo e morrendo facilmente, até que influências externas decisivas se alteraram de maneira a obrigar a substância ainda sobrevivente a divergir mais amplamente de seu original curso de vida e a efetuar *détours* mais complicados antes de atingir seu objetivo de morte. Esses tortuosos caminhos para a morte, fielmente seguidos pelos instintos de conservação, nos apresentariam hoje, portanto, o quadro dos fenômenos da vida (Freud, 1920, p.56).

Tratando-se, para Freud, não mais de uma oposição entre instintos do eu ou ego e instintos sexuais, mas de uma associação entre instintos ou pulsões de vida e instintos ou pulsões de morte.

Em *Inibição, Sintoma e Ansiedade* (Freud, 1926) (ou *Inibição, Sintoma e Angústia*, dependendo da tradução) encontramos a formulação do sintoma como sinal e substituto da satisfação instintual ou pulsional que permaneceu constante, cuja ideia foi reprimida e o afeto deslocado para o substituto, como o medo de cavalo do pequeno Hans que era, na origem, angústia de castração. Desse modo chegamos ao sintoma como defesa frente à ansiedade (ou angústia, dependendo da tradução): na histeria relacionada à perda do amor, nas fobias à ameaça de castração e na neurose obsessiva

ao medo do superego - todos relacionados à ambivalência própria do complexo de Édipo, conforme já apresentada anteriormente.

Vemos, assim, como o sintoma associa pulsões de vida e de morte na sua própria existência, isto é, sendo um *détour* no caminho para a morte, para a repetição, pois o que repete é a satisfação pulsional, mas literalmente deslocada num desvio por um outro caminho que não o inicialmente tentado.

Seguindo a proposta de Maia, Medeiros e Fontes, (2012), assim como em Freud, encontramos em Lacan diferentes modos de pensar o sintoma, dependendo do momento da construção de sua teoria. Mas acrescentaremos a temporização proposta por Porge (2010) em *Lettres du Symptôme* que apresenta o sintoma em Lacan primeira e expressamente a partir de 1957 como metáfora, sendo articulado com o gozo a partir de 1960 e chegando, em 1972 com o encontro do nó borromeano, no sintoma como letra, formulação que ultrapassa a sua primeira noção de metáfora como substituição para separá-la da metonímia e colocá-la como o que faz nó em 1975, no ponto decisivo de mudança de paradigma, o Seminário *RSI*, como veremos mais abaixo.

Assim, num primeiro momento, em que Lacan estava se detendo em apresentar o simbólico e o inconsciente como estruturado a partir das leis do mesmo, ou seja, da linguagem, obviamente o sintoma aparece como languageiro, especificamente como mensagem-metáfora.

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (Lacan, 1953/1998d) Lacan sustenta que o cerne da função da fala numa análise é ter um ouvinte, ou seja, é ser uma fala endereçada e, nessa medida, com chance de abertura de uma pergunta, mesmo que tal fala fique sem resposta, que se depare com o silêncio. Desse modo chamando a atenção para que não se escute a fala vazia, aspecto mais ingrato da fala na análise, como se fosse fala plena; trata-se, justamente, de fazer a detecção do que ouvir e de diferenciá-las, pois na fala vazia o que predomina é a relação imaginária de maneira que o sujeito parece falar em vão de alguém que se assemelha com ele, mas que nunca o levará à assunção do seu desejo, antes o levando ao gozo do Outro.

Lacan (1953/1998d) lembra que, já na *Psicopatologia da vida cotidiana* de Freud, encontramos a sobredeterminação no sintoma, num duplo sentido entre o que chama de um conflito defunto e um conflito presente, ambos simbólicos na medida que encontramos e podemos detectar na linguagem simbólica os pontos em que as formas verbais se cruzam nas associações livres, dando a ver que o sintoma é languageiro

enquanto que ele é estruturado como uma linguagem cuja fala deve ser libertada. "O sintoma, aqui, é o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito. Símbolo escrito na areia da carne e no véu de Maia, ele participa da linguagem pela ambiguidade semântica (...)" (Lacan, 1953/1998d).

É preciso introduzir a fala do sujeito para liberá-la na linguagem de seu desejo, linguagem primeira em que ele fala à sua revelia e para além do que pensa dizer de si, quando podemos introduzi-lo nos símbolos do sintoma, assinala Lacan (1953/1998d).

A sobre-determinação que encontramos no sintoma e a ambiguidade semântica da linguagem são elucidados por Lacan (1957/1998e) em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, onde, a partir do algoritmo do signo da linguística de Saussure, ele vai afirmar a estrutura do significante enquanto articulada e sendo o que se antecipa ao sentido, "(...) desdobrando como que adiante dele sua dimensão" (p.505), impondo, portanto, "(...) a noção de um deslizamento do significado sob o significante" (p.506). "Donde se pode dizer que é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento" (p.506).

As duas vertentes do campo efetivo que o significante constitui são a metonímia - sendo o deslocamento o transporte da significação na metonímia - e a metáfora - sendo a condensação a estrutura de superposição dos significantes que ali tomam corpo, estabelece Lacan (1957/1998e). Afirma que o sintoma no sentido analítico tem o mesmo mecanismo de duplo gatilho da metáfora:

Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual passa a centelha que fixa num sintoma - metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante - a significação, inacessível ao sujeito consciente onde ele pode se resolver (Lacan, 1957/1998e, p.522).

A relação entre o desejo, o gozo, o prazer de saber e o de dominar é apresentada aqui como a captação dos instintos ou pulsões nos trilhos - "(...) eternamente estendidos para o *desejo de outra coisa*" (Lacan 1957/1998e, p.522) - da metonímia. A verdade desse desejo inconsciente que insiste em se reproduzir na transferência sendo o que o sujeito grita através de seu sintoma.

O sintoma no sentido freudiano de satisfação pulsional, conforme mais acima apresentado, se aproxima da formulação lacaniana do sintoma como gozo enquanto o limite apontado por Freud em *Análise Terminável e interminável*, o resto que sobra

como incurável da pulsão que sempre se satisfaz, um núcleo duro intocável pelo sentido (Maia, Medeiros e Fontes, 2012).

Na distinção estabelecida por Lacan (1962-1963/2005b) no *Seminário 10* entre *acting out* e sintoma já encontramos o sintoma não mais como mensagem dirigida ao Outro, uma vez que ele não chama à interpretação, mas se satisfaz autisticamente, é um modo de gozo que se basta.

Por natureza, o sintoma não é como o *acting out*, que pede a interpretação, pois - esquecemos disso em demasia - o que a análise descobre no sintoma é que ele não é um apelo ao Outro, não é aquilo que mostra ao Outro. O sintoma, por natureza, é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida, *untergebliebene Befriedigung*, não precisa de vocês como o *acting out*, ele se basta. É da ordem daquilo que lhes ensinei a distinguir do desejo como sendo o gozo, isto é, aquilo que vai em direção à Coisa, depois de ultrapassar a barreira do bem - referência a meu Seminário sobre a ética - ou seja, do princípio do prazer, e é por isso que tal gozo pode traduzir-se num *Unlust* - para os que ainda não entenderam, esse termo alemão significa *desprazer* (Lacan, 1962-1963/2005b, p.140).

No *Seminário 14*, Lacan reapresenta o gozo como distinto do prazer e como constituindo o mais além, que no sintoma aparece como essa coisa em que o sujeito se sustenta enquanto tende para a satisfação, apesar do nó de mal-estar e sofrimento, como lemos abaixo:

O gozo, isto é, essa alguma coisa que tem relação com o sujeito, enquanto confronto com esse buraco deixado num certo registro de ato questionável, o do ato sexual. Ele é, esse sujeito, suspenso por uma série de modos ou de estados que são de insatisfação. Eis o que, por si só, justifica a introdução do termo de *gozo*, que, do mesmo modo, é o que, a todo instante, - e especialmente no sintoma - se propõe a nós como indiscernível desse registro da satisfação. Pois que, a todo instante, para nós, o problema é saber como um nó, que não se suporta senão de mal-estar e de sofrimento, é justamente isso pelo qual se manifesta a instância da satisfação suspensa: propriamente isso onde o sujeito se sustenta enquanto *tende* para essa satisfação (Lacan, 1966-1967/2008a, p.381-382).

Nesse sentido que o gozo não coincide com o prazer, mas, através da satisfação, leva o sujeito em direção ao seu pior: a pulsão de morte (Maia, Medeiros e Fontes, 2012).

A condição de escravo é a única que dá acesso ao gozo, porque enquanto sujeitos não saberemos nada disso. O princípio do prazer marca seus traços e seus limites nessa coisa, enquanto substancial, que é o gozo. De onde Lacan (1966-1967/2008a) propõe o princípio de que só há gozo do corpo ao mesmo tempo que afirma a disjunção do gozo e do corpo, separados pela intervenção significativa. Intervenção significativa que, a partir da relação S1 e S2s, produz o sujeito e o *objeto a*, como já visto anteriormente e como

será aprofundado adiante. "Esse resto - e esse resto que só surge do momento em que é concebido o limite que funda o sujeito - esse resto que se chama o *objeto a*, é nele que se refugia o gozo que não cai sob o golpe do princípio do prazer" (Lacan, 1966-1967/2008a, p.424).

Ainda no sentido do pior, encontramos no *Seminário 17*, o gozo como tendência para o Nirvana ou retorno ao inanimado, logo, como caminho para a morte. O saber sendo colocado por Lacan (1969-1970/1992) como uma resistência da vida para que ela se detenha em direção ao gozo.

O sintoma, nesse contexto, de acordo com Maia, Medeiros e Fontes (2012), se revela como a solução singular que o sujeito encontrou para dar conta de seu lugar no mundo dos falantes. No entanto, essa face do sintoma, que para Sauret (2008) é o próprio *sinthoma*, talvez possa ser pensada na terceira formulação lacaniana: do sintoma como invenção-criação, conforme veremos agora.

Segundo Sauret (2008), o sintoma consiste no modo como o sujeito faz laço com seus semelhantes, recriando para si e para os outros o laço social que os liga e o situando na linguagem: "No fundo os humanos estão juntos porque habitam a linguagem e porque o significante se articula" (p.17, tradução minha). O sintoma, na sua função de solução e não na sua dimensão patológica, é a resposta de cada sujeito ao modo como vai executar a tarefa de se ligar aos outros num "viver-junto" evitando dois rochedos: "(...) de uma parte, se dissolver na massa, renunciar à sua singularidade por adaptação, acomodação, assimilação, e, de outra parte, tornar impossível a vida social sob o pretexto do respeito à singularidade (a cada um sua verdade, sua liberdade e seu gozo)" (p.20, tradução minha).

Sauret (2008) atenta que o gozo esburaca o sujeito no mais íntimo, constitutivo de sua estrutura, de modo que dele não conseguimos nos desembaraçar. Ainda que pela operação castração o sujeito simbolize o que ele perde de gozo ao falar, "(...) o gozo não se deixa reduzir totalmente ao significante nem forcluir pela técnica. Há um resto que o sintoma de cada um testemunha" (p.88, tradução minha).

Ao lado do fantasma - teoria íntima que o sujeito se dá para regular sua relação com o Outro, com o saber, com os objetos e com o gozo -, Freud descobriu o sintoma como a solução inventada pelo sujeito para alojar sua singularidade no comum: "Tudo, mas não isso" é a fórmula de Lacan para o sintoma, atenta Sauret. Assim, o sintoma participa da resistência do sujeito à sua dissolução no Outro e constitui uma abertura em

direção ao "não-todo". "O sintoma é, assim, abertura sobre a alteridade a partir da alteridade que é o sujeito (...)" (Sauret, 2008, p.243, tradução minha).

O singular é aquilo que convence cada um de que é radicalmente diferente do outro. Ele está incluído no sintoma, é ponto de apoio para uma emancipação do Outro, e é feito de não importa o quê que assegura o sujeito de que ele não é redutível a nenhum saber não sendo, portanto, mensurável. Dessa forma, quanto mais o sujeito chama o Outro mais ele sofre do seu sintoma. O sintoma na sua dimensão patológica é apresentado por Sauret (2008, p.28, tradução minha) como "Eu sofro justamente da tensão entre o que eu sou e a "normalidade", o "comum" que eu fantasio e no qual eu estou espremido, restrito". Só a *confiança no seu sintoma*, consequência do seu "ateísmo", o alivia, ou seja, o sintoma na sua dimensão de solução, é um meio do sujeito se emancipar do Outro, alojando sua singularidade no social. Trata-se aqui da função sinthoma do sintoma: um nó entre o real de meu ser (a tensão com o comum), a linguagem (sua significação) e o gozo (que dá conta de um tipo de *Cogito* do neurótico: "Eu sofro, então eu sou"). É graças ao corpo na medida que ele é irreduzível a qualquer saber, e à função paterna na medida que permite reconhecer o que do gozo excede à castração, que o sujeito pode inventar sua solução singular, seu sintoma, que evita sua dissolução no comum e igualmente evita que o social se suprima sobre a rocha da singularidade.

Há um impasse sobre a matematização da psicanálise, tentada por Lacan sobretudo com a topologia, sintomático do estado de transmissão de seu ensino ainda na atualidade. Resulta desse impasse que a nova abordagem do sintoma trazida por Lacan em seus últimos *Seminários* permanece desconhecida ou recoberta por comentários que fazem curto-circuito, atenta Porge (2010). A novidade de que se trata é da identificação ao sintoma (ou de saber fazer com ele) no final de análise, expressão altamente enigmática, pois aparentemente oposto ao que se esperaria dela: redução dos sintomas.

Como antecipado anteriormente, Porge (2010) faz uma periodização quanto às significações do sintoma em Lacan. Parte de 1957 em que Lacan afirma o sintoma como uma metáfora. A partir dos anos 60, quando surgem outras referências como o gozo, a metáfora deixa de ser o único modo de representar o Nome do Pai e estende seu domínio até a questão do sujeito.

O encontro do nó borromeano em 1972 permite à Lacan formalizar as relações entre real, simbólico e imaginário, assim como as do desejo e do objeto *a*.

Mas se o nó borromeano resolve questões em suspenso, ele também abre outras. Especialmente esta: como conciliar a nominação de um de seus anéis como real, o que lhe dá sentido, com o fato que o real, identificado à própria triplicidade do nó borromeano, se define como fora de sentido? (Porge, 2010, p.10, tradução minha).

É a metáfora que pergunta de sua errância em 1974 no Seminário *RSI*. O real se encontra desdobrado entre aquele do nome de um anel do nó e aquele do nó. A resposta à errância da metáfora diz respeito ao surgimento da dimensão da nominação como tal encarnada numa consistência que forma o nó de quatro a partir do nó borromeano de três. O sintoma é definido, então, como nomeação simbólica. "(...) nomeação simbólica, dimensão de nomeação associada a uma dimensão simbólica, enodada ao real tal como o nó borromeano pode apreendê-la" (Porge, 2010, p.11, tradução minha).

O sintoma como nomeação simbólica muda o paradigma do sintoma que não é mais o da metáfora enquanto substituição significativa e passa a ser justamente o que coloca limite à metáfora no jogo das equivalências entre as dimensões - Real, Simbólico e Imaginário. É assim que, como visto acima no desdobramento do Real, a errância da metáfora se torna o R do real da metáfora.

O nó borromeano é uma escrita a partir da gramática que se apresenta nos seus cruzamentos. O trio freudiano - inibição, sintoma e angústia - ressurge nesse contexto como funções nomeantes, mais que nomeadas, sublinha Porge. É nesse sentido que "(...) o sintoma seria a colocação em evidência da relação de letra a letra na qual o sujeito está encurralado" (Porge, 2010, p.11, tradução minha).

A letra como o precipitado dessa transformação na identificação ao sintoma, e também como constituindo a sintaxe do implacável automatismo de repetição. Sintoma ou sinthoma como a identidade determinada pela relação de letra a letra.

É nesse contexto que no *Seminário 23* (1975-1976/1999) Lacan apresenta o sinthoma a partir da escrita de Joyce quando coloca o Imaginário, o Real e o Simbólico enquanto separados um do outro e o sinthoma como a possibilidade de ligá-los. "(...) o texto de Joyce. O modo como é feito. É feito igualzinho a um nó borromeano. E o que marca, é que só ele não percebia" (Lacan, 1975-1976/1999, p.127).

Apresenta o nó borromeano como um nó de três na medida que enoda os três registros e o sinthoma como um quarto elemento. No nó borromeano estes três registros fazem metáfora. O nó borromeano é uma escritura na mesma medida que o sinthoma é

uma invenção. Nesse sentido que Lacan afirma que o Real é sua resposta sintomática à descoberta freudiana do inconsciente: é sua invenção, seu sinthoma.

VI. O *falasser* e seu habitat

"(...) *um desejo não é concebível sem o meu nó borromeano*"

(Lacan, 1974-1975, p.63).

"(...) *nada é menos natural (...) que pensar esse nó*" (Lacan, 1974-1975, p.69).

A topologia, que não é uma teoria sobre o Real, mas o próprio tecido estrutural do Real, é utilizada por Lacan para dar conta da constituição do sujeito e vai sendo modificada e complexificada ao longo de sua obra.

Assim, a proposta do *Seminário 11* (Lacan, 1964/1979) do *vel* da alienação e do *vel* da separação como sendo as operações implicadas na estruturação do ser em sujeito vai ganhar outros contornos, por exemplo, a partir da topologia do nó borromeano que permite a escritura dos três registros: Real, Simbólico e Imaginário.

É o *falasser*, mais que o sujeito, que é levado em conta na topologia do nó borromeano e o modo como ele habita as três dimensões: Real, Simbólico e Imaginário. O sujeito passa a ser determinado pelo cruzamento do nó e pelo seu estreitamento nos pontos triplos. É essa topologia que, como visto no capítulo sobre o Sintoma, transforma a concepção de Lacan sobre o sintoma e permite chegar no *sinthoma*, além de permitir situar o sujeito como à deriva ou como ligado à causa de seu desejo, o que transforma sua relação com os objetos e nos interessa sobremaneira nesse trabalho de pesquisa. Nos dedicaremos nesse capítulo, por isso, a apresentar essa formulação a partir dos Seminários *RSI* e *Les non-dupes errent* de Lacan, com a ajuda do *Lettres du symptôme* de Porge.

A topologia conjuga a espacialidade do psiquismo e a função tempo. O homem pensa com seu corpo, cuja imagem lhe vem do exterior. É assim que, na psicanálise, temos o retorno do que foi recusado pela geometria do tempo e do espaço kantiana e cartesiana (Porge, 2010). Nos *Seminários* trabalhados neste capítulo (*Seminário 21* e *22*), Lacan repete inúmeras vezes que as três dimensões do espaço são tributárias de nosso imaginário do corpo que só depende de duas dimensões da superfície. As três dimensões (*dimensions*), *diz-mansões* (*dit-mansions*) ou *dito-mensões* (*dit-mensions*) do

falasser são o Simbólico, o Imaginário e o Real que não correspondem às dimensões cartesianas.

Lacan apóia-se sobre uma topologia, a do nó borromeano, para que alguma coisa de impossível seja mostrada: "Mostrar isso que quer dizer a ex-sistência" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo II, p.44). A topologia supõe uma consistência no que é do espaço, implica que há qualquer coisa outra que seja na mesma vizinhança. Ela suporta as letras - R S I - no Real. Que cada um seja um é o que elas têm de Real. "Tudo que eles têm de Real é que isso faça três" (Lacan, 1973-1974/1995, s/p). "É pelo três que se introduz o Real" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo II, p.40). E ainda: "(...) o Real, ele mesmo é três, a saber, o gozo, o corpo, a morte. Enquanto que eles estão enodados, que estão enlaçados, bem entendido, por este impasse inverificável do sexo (...)" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo II, p.45).

O nó borromeano é fabricado em três planos como as coordenadas cartesianas, embora sejamos seres de duas dimensões. Ele não tem nenhuma espécie de ser, não tem a consistência do espaço geométrico, porque tem limites no seu corte em pedaços. Não importa o que se faça com o nó borromeano, no seu coração, temos uma célula vazia, assinala Lacan (1973-1974/1995).

O nó borromeano a três é um Real que consiste exatamente em que sejam três anéis, uma vez que é somente a partir de três que eles se mantêm juntos sem estar encadeados dois a dois. O caráter primeiro do três que constitui o nó do Real enquanto que é preciso três para começar a contar um. O Real, assim, é o três de antes do enodamento.

No nó borromeano, que eles sejam três - Simbólico, Imaginário e Real - é o que sustenta o Real. Encontramos aqui o Real duplicado, como Porge (2010) aponta. O Real enquanto um elo do nó e o Real como o Real do nó, sua triplicidade. "Que haja três em tal caso, (...), tem certamente relação com isto que haja o Um" (Lacan, 1973-1974/1995, s/p). O Real entra como três, como uma 'coisa bastarda', difícil de manipular logicamente, assinala Lacan. O Real como tendo um buraco: *troumatisme*, ou seja, o traumatismo do buraco ou o buraco do traumatismo.

No entanto, ao nomear de Real a um dos anéis do nó - ou ao três do Real do nó - saímos do Real, uma vez que lhe atribuímos sentido, e o transformamos em um elemento simbólico, metafórico, a um elemento de linguagem, enquanto ele se situa do lado da *lalíngua*, lembra Porge (2010).

Temos, desse modo, um desdobramento do Real: o Real do nó borromeano e o Real de um dos anéis do nó borromeano; dito de outro modo, o Real do três borromeano e o Real nos confins do simbólico. O caráter primeiro do três borromeano é o verdadeiro Real, o R, porque "(...) os três [R, S, I] são estritamente equivalentes do ponto de vista do corte, a substituição entre eles não é limitada por uma cadeia de dois, R, S, I não se diferenciam mais como sentido" (Porge, 2010, p.32, tradução minha).

As três dimensões do espaço habitado pelo falante que se chamam o Simbólico, o Imaginário e o Real, são estritamente equivalentes. Designamos essas três categorias por letras - R S I. O que é suficiente, afirma Lacan (1973-1974/1995), é que o Real fique antes. Há um ponto em que as três se engatam, mas desde que sejam três elas podem se enganchar de forma a ficarem inseparáveis: no nó borromeano.

Enlaçar Real, Imaginário e Simbólico no nó borromeano é a forma de dar a estes termos uma medida comum. O nó borromeano se define partindo de três, e se um dos anéis se rompe, os outros dois se soltam e os três ficam livres. O nó borromeano é uma escritura que suporta um Real, como encontramos em *RSI* (Lacan, 1974-1975).

Nesse *Seminário* (Lacan, 1974-1975), Real, Simbólico e Imaginário são trazidos à tona como três termos veiculadores de sentidos diferentes. O Real como o que é estritamente impensável, o Simbólico como o equívoco fundamental para com alguma coisa em que se sustenta o inconsciente, e o Imaginário como o suporte do sentido. Este sentido de cada um deles como o que os distingue.

No *RSI* encontramos que o nó borromeano enquanto se sustenta pelo número três é do registro do Imaginário em função do Imaginário se enraizar, pela via do corpo, nas três dimensões do espaço. O Imaginário dá consistência ao nó. Mas o gozo está fora, existe no Real, fazendo buraco. E o significante, como o que sobra e, por isso, desprovido de sentido, como interveniente neste gozo. O objeto *a* conjugando estas três superfícies que se cruzam, e nesse ponto central ficando situado o gozar a vida.

Desse modo temos três registros com ex-sistência - Real -, consistência - Imaginária -, e o buraco de cada um - Simbólico, - que se definem um em relação aos outros. Assim, por exemplo, é pela intuição imaginária que se comunica a consistência real. "(...) a ex-sistência do nó se suporta (...) a partir desse campo que, planeado, é intermediário ao que, do buraco, faz essa interrogação, intermediário ao que, do buraco, faz corpo, enquanto que o que sustenta o corpo é outra coisa, é a linha (...) da consistência" (Lacan, 1974-1975, p.36).

Na definição de cada anel do nó borromeano encontramos, portanto, três termos: o furo, a consistência e a existência ou ex-sistência. Cada um deles é

(...) colocado em correspondência com um dos sentidos imaginário, simbólico, real: o real com a existência, o furo com o simbólico, a consistência com o imaginário. Imaginário, simbólico, real não tem, portanto, identidade a si. Cada uma dessas dimensões tem uma identidade tripla: o real é real por sua existência, simbólico por seu furo e imaginário por sua consistência. Ocorre o mesmo para as outras duas dimensões (Porge, 2010, p.37-38, tradução minha).

Eles são equivalentes, portanto, porque podem desempenhar a mesma função em relação aos outros dois; o que os faz a cada um, um, é sua consistência, conforme encontramos em *Les non-dupes errent* (Lacan, 1973-1974/1995). As consistências se distinguem por se nomearem Imaginário, Simbólico e Real (Lacan, 1974-1975).

O mundo como representação depende da junção das três consistências - o Real, o Imaginário e o Simbólico -, que tem como consequência que nossa representação do espaço seja em três dimensões.

No *RSI* Lacan retoma a ideia de ser tolo [*dupe*, de *Les non-dupes errent*] para operar com o nó borromeano de forma conveniente.

Ele começa o *Seminário Les non-dupes errent* (Lacan, 1973-1974/1995) falando sobre o título do mesmo. Traz o sentido do "errent" enquanto o impulso ou embalo de uma coisa depois que pára aquilo que a propulsa e, então, ela fica errante. Atenta que não por acaso o título soa também como 'os nomes do pai', por se tratar do mesmo saber, o saber inconsciente no qual o sujeito pode se decifrar. Saber pelo qual, ao mesmo tempo, somos atormentados pela via do gozo que é o trabalho de relações com esse saber.

O saber inconsciente como o contrário do instinto e do que se relaciona com a ideia de natureza e de harmonia. Como visto a partir do *Totem e tabu* freudiano, para nós, *falasseres*, a natureza não se impõe e é nesse sentido que o saber inconsciente é "Feito de alguma coisa que parte de um defeito no ser, de uma desarmonia entre o pensamento e o mundo, e que esse saber está no coração dessa alguma coisa que nós denominamos ek-sistência, porque ela insiste de fora e é transtornante" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo III, p.38).

O saber em que consiste o inconsciente se apresenta, sob a forma do nó borromeano, como uma escritura, no caminho que nos leva ao Real. Em relação ao eu (*moi*) e o que o emparelharia tão bem ao mundo, o corpo àquilo que o cerca, o

inconsciente se apresenta como essencialmente diferente dessa harmonia. "(...) essa feliz relação, pretensamente harmônica entre isso que vive e isso que o rodeia, é perturbada pela insistência desse saber (...)" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo III, p.48) que o ser falante habita com todo tipo de inconvenientes.

Os não-tolos são aqueles que se recusam à captura do espaço do ser falante e nisso cometem não a errância, mas o erro de imaginar que sua vida não é mais que uma viagem. Lacan retoma a origem de errar em 'iterare' que quer dizer repetir. Repetir está relacionado com a estrutura, com a relação a um certo saber, o "(...) saber desse inconsciente que afinal de contas é nosso único quinhão de saber" (Lacan, 1973-1974/1995, s/p). Por isso "É preciso ser tolo, quer dizer, colar, colar na estrutura" (Ibidem). O desejo se produz logo na entrada no campo da linguagem e, indestrutível, passeia sobre a linha da viagem. Ele é sempre o mesmo durante toda a vida. "Simplesmente pelas relações de um ser particular em seu surgimento (...) em um mundo onde já é esse discurso que reina, ele está perfeitamente determinado quanto a seu desejo, do começo até o fim" (Lacan, 1973-1974/1995, s/p).

Mas não basta ser tolo para não errar, atenta Lacan. É necessário ser tolo especialmente sobre alguma coisa: o Real. A boa tolice, aquela que não erra é aquela que tem em uma parte um Real do qual ela é tola.

"Os não-tolos são duas vezes tolos" coloca Lacan (1973-1974/1995, s/p) enquanto são dois e não três, como sublinha o tempo todo nesse *Seminário* sobre a primariedade do três para que haja nó borromeano: o Imaginário, o Simbólico e o Real. Neste nó triplo, os três elos permanecem juntos; mesmo que se corte um, os outros dois se sustentam. Quando um desses elementos falta, ou quando se parte, ficamos verdadeiramente loucos. É por isso que o Cristianismo é, para Lacan, a verdadeira religião, a que inventou essa 'coisa sublime da trindade'.

Sobre a presença do três, da trindade, encontramos ainda nesse *Seminário* uma espécie de revisão de sua fórmula de ligação de S1 a S2 no saber, pois ali Lacan acrescenta a decifração: "Aquele que não faz 2 senão porque você acrescenta decifração. O que permite logo contar 3" (Lacan, 1973-1974/1995, s/p). É nesse sentido que o S1 é um significante como a letra o indica; e o próprio de um significante é que todo significante pode se reduzir ao alcance do significante Um, de modo que temos, a partir de então, não mais a relação de um S1 a um S2 numa cadeia, mas a relação entre S1s enlaçados pelo Outro, via decifração.

Do mesmo modo, encontramos em *Les non-dupes errent* uma revisão da verdade, na necessidade de um terceiro termo para sair da dualidade do verdadeiro e do falso, um Um terceiro não da mesma ordem dos dois elementos conectados no saber, mas proveniente da nodalidade. Esse terceiro elemento que diz respeito à metáfora - enquanto é ela que, por exemplo, aparece na clássica e já vista à exaustão fórmula do sujeito ser representado por um significante na relação com outro significante - e que, como atenta Lacan acima, é preciso Um terceiro proveniente da nodalidade, que não seja da mesma ordem dos outros elementos.

É nesse sentido que vimos o caráter bastardo, duplicado e logicamente complicado do Real no nó: o Real como mais um elo ao lado do Imaginário e do Simbólico, e o Real do nó. Os três registros só consistem pela ligação entre si, logo, suportados pelo Real, o que implica a questão da metáfora e da errância, o errar da metáfora. O R da errância da metáfora. Qual o limite da metáfora, da substituição de um significante por outro?

Como visto no capítulo sobre o Sintoma, o sintoma, que é inicialmente tomado por Lacan como metáfora, se transforma, pelo encontro com a topologia do nó borromeano, no sintoma como letra.

A metáfora do Nome-do-Pai é a metáfora que coloca este nome, por substituição, no lugar simbolizado pela operação de ausência da mãe. Como atenta Porge (2010) a força da metáfora vem de que, nessa substituição, não se trata de comparação, mas de identificação. É assim que, desde 1957, a função paterna e o sintoma são metáforas.

A partir dos anos 60 a problemática do sintoma se desliga da do Nome do pai; pai que a partir de então não é mais relacionado ao ideal, mas ao traço unário. A metáfora se aproxima, em 1961, à questão do sujeito quando aparece a famosa definição do sujeito de ser representado por um significante na relação com outro significante.

Segundo Porge (2010), a partir de 1965, a materialidade do sintoma continua sendo a do significante e de suas leis de composição, mas não é mais suficiente e é nesse contexto que surge pela primeira vez para Lacan a dimensão topológica, necessária para precisar o lugar irrepresentável do sujeito como corte. A verdade que surge no *Cogito* sendo a colocação do sujeito no *fading* entre o "eu penso" e o "eu sou", de onde o sujeito fica dividido *entre* saber e verdade. "Entre é uma categoria que apareceu bem recente na matemática (...)"(Lacan, 1974-1975, p.17). Nesse *entre* saber e

verdade se instala o que Porge (2010) chama de terceiro jogador: a realidade da diferença sexual.

Quanto ao Nome do Pai, Porge (2010) destaca que a metáfora não é sua única referência na obra de Lacan. Lembra que no *Seminário 17* (1969-1970) o Nome do Pai é reduzido à produção de um significante-mestre no discurso analítico, o S1, tendo, assim, perdido seu lugar de destaque. Assim como, no ano seguinte, em 1971 no *Seminário De um discurso que não fosse do semblante*, surge uma função pai que, não apenas não se enquadra na metáfora paterna propriamente dita, como lhe faz exceção. Desde a histeria Lacan diferencia duas funções no Nome do pai: uma função "apelo a falar" e a função propriamente metafórica que ele deixa reservada para tratar da psicose. Nesse "apelo a falar" "O pai chamado a falar é uma antecipação do pai nomeante. O pai falante, e mais tarde nomeante, não é o pai nomeado (pela mãe) da metáfora, ele não é função metafórica" (Porge, 2010, p.23, tradução minha). Assim, se o Nome do pai é não todo metáfora, o mesmo se passa com o sintoma que deve ser visto como não todo ligado à substituição de significantes.

É em 1975 no *Seminário RSI* e em 1976 no *Seminário O Sinthoma* que Lacan lança as bases de uma nova concepção do sintoma, como visto no Capítulo sobre o Sintoma. A palavra "eRrância" faz parte de um novo vocabulário imposto por este novo paradigma, surgida no *Seminário* dos anos de 1973-1974, *Les non-dupes errent*. Ambas as eRrâncias - do *RSI* e do *Les non-dupes errent* - dizem respeito ao pai, mas não do mesmo modo, elas não tem o mesmo sentido, mas permanecem no mesmo saber, assinala Porge (2010). Trata-se, num caso, da eRrância da vida tomada como viagem por aquele que quer ficar não-tolo, e em outro caso, da eRrância da estrutura da metáfora, a da repetição, da ética de ser sempre mais fortemente tolo desse saber, do inconsciente. Afinal, "(...) quem não está enamorado do seu inconsciente, erra" (Lacan, 1973-1974/1995, p.57).

O sujeito é, desse modo, tomado no equívoco dessas duas eRrâncias, a da estrutura e a da viagem.

Sendo três os elos, nunca se sabe qual dos três é o Real, sendo, por isso, necessário um quarto elo que suporta o Simbólico daquilo pelo que ele é feito, o Nome do Pai. É a nomeinação que faz buraco e ela não está necessariamente no Simbólico. A nomeinação como quarto elemento. "É que sem o quarto [elemento] nada é posto em evidência"

(Lacan, 1974-1975, p.69). Ele abre possibilidades de nominações do Simbólico, do Imaginário e do Real.

Temos, então, o R do três borromeano, mas não conseguimos abordá-lo fora da linguagem, ao menos de um modo que sirva para pensá-lo, situá-lo. A solução passa por distinguir os anéis e ao mesmo tempo não distingui-los, sendo o nó borromeano de quatro a solução encontrada por Lacan.

O quarto anel seria justamente o que permite distinguir os outros três, identificando e dando um sentido propriamente borromeano ao nó. O quarto anel é a nomeação que não é a mesma que a nomeação metafórica, enquanto ela nomeia uma relação, ela "(...) respeita o "laço enigmático" de um três primeiro, ao mesmo tempo que dá um sentido" (Porge, 2010, p.34 , tradução minha). Esta nomeação suporta a distância entre o dizer e o dito, sendo um acontecimento do dizer, logo, sendo um ato de corte e comportando uma dimensão real e ao mesmo tempo o dito simbólico. Um dizer é da ordem de um acontecimento, diferente de uma fala.

O dizer não é a voz e também não é o escrito. Ele se sustenta no inconsciente enquanto um saber enodado e particularmente suportado em cada um de nós (Lacan, 1973-1974/1995). Por isso encontramos no *RSI* (Lacan, 1974-1975) o equívoco de dimensão (*dimension*) com diz-mansão (*dit-mansion*) que Lacan nomeia como mansão do dizer, sendo o dizer o que faz nó. O dizer como fazendo nó com o que o inconsciente diz.

O dizer é se fiar em algo que provavelmente nos engana. Mas é preciso ser enganado, pois o não-enganado (*non-dupe*) [não-tolo] erra. E, no entanto, esse errar é nossa única chance de fixar o nó realmente em sua existência, pois ele é só ex-sistência enquanto nó. O nó é uma coisa que só ex-siste por estar atado de tal maneira que só possa mais se estreitar. O Real é caracterizado por se atar, mas é preciso fazer o nó, o nó borromeano.

A contagem de um quarto anel borromeano resolve em parte a contradição da nomeação do real pois faz coexistir um real triplo, fora de sentido, de três anéis desenodados, e uma dimensão de nomeação dando sentido (imaginário, simbólico e real) de tal forma que *cada um* dos anéis pode ser portador dessa função de nomeação, ser nomeado e nomeante (Porge, 2010, p.33, tradução minha, grifos do autor).

É assim que o que estava implícito no nó a três, mas que não podia ser dito sem reduzir o real à metáfora, é explicitado pelo quarto anel no nó de quatro, havendo a

conjunção-disjunção de um sentido do real e do real fora do sentido. A função de nomeação excede o sentido; no entanto, o quarto anel não escapa à questão do sentido.

Em Freud, Real, Simbólico e Imaginário são deixados à deriva, independentes, e, por isso, ele precisou da realidade psíquica para atar essas três consistências. A realidade psíquica em Freud se chamando Complexo de Édipo, Nome do Pai ou realidade religiosa. Enquanto para Lacan, o que pode atar com um quarto termo o Simbólico, o Imaginário e o Real é o objeto *a*. "(...) se quanto àquilo de que se trata, a saber, o atamento do Imaginário, do Simbólico e do Real, é preciso, essa ação suplementar em suma de um toro a mais, aquele cuja consistência seria de referir-se à função dita do Pai" (Lacan, 1974-1975, p.31-32). Por isso Lacan não falou do Nome do Pai no *Seminário* anterior, mas dos Nomes do Pai [*Les non-dupes errent*]: "Pois bem, os Nomes do Pai é isso: O Simbólico, o Imaginário e o Real (...)" (Lacan, 1974-1975, p.44).

A função do pai como nome e o pai nomeante, que se sustentam de uma topologia dos nós, surgem no *RSI*. O Nome do Pai enquanto função radical, de dar nome às coisas, é a maneira de atar as três consistências independentes - Simbólico, Imaginário e Real. A nomeação não é mais privilégio do Nome-do-Pai nomeado (pelo desejo da mãe), mas se pluraliza em nomes do pai nomeantes dando origem à nomeações que também podem vir do Imaginário e do Real e não mais apenas do Simbólico. Embora seja preciso o Simbólico para que apareça, individualizado no nó, o Nome do Pai, o Pai enquanto Nome, e mais, o pai como nomeador. O Pai, o "Eu sou o que eu sou", os judeus o colocaram num buraco. "É daí que, por um movimento inverso (...), um buraco turbilhona, ou melhor, engole, mas há momentos em que cospe de volta. Cospe o quê? O Nome. É o Pai enquanto Nome" (Lacan, 1974-1975, p.64).

Em *Prefácio à 'O despertar da primavera'*, Lacan nos traz, a partir da peça homônima de Wedekind, o personagem do Homem Mascarado em meio aos Nomes-do-Pai, explicitando: "Mas o Pai tem tantos e tantos Nomes que não há Um que lhe convenha, a não ser o Nome de Nome de Nome. Não há Nome que seja seu Nome-Próprio, a não ser o Nome como ex-sistência" (Lacan, 1974/2003b, p.559).

Porge (1998) nos ajuda esclarecendo que porque o Pai como Nome é sem Um Nome que precisamos de um Nome de Nome de Nome. Um outro Nome para além do Nome que nomeia a coisa Pai na linguagem e na palavra da mãe; um Nome sintomático, secreto, que é o significante de um sujeito qualquer: Nome de Nome de Nome. "Para

um sujeito qualquer, a coisa do Nome de Nome de Nome se nodulará entre nome próprio, nome sintomático que tece a constelação de significantes que aí se ligam no desejo do sujeito e nome de pai pelo qual ele conecta os dois primeiros nomes" (Porge, 1998, p.185).

O Nome de Nome de Nome é o quarto anel a partir do qual será possível diferenciar Real, Simbólico e Imaginário. Ele se reabsorve nas nomeações que ele permite: "(...) com o anel *a-mais* se pode articular um simbólico do real do imaginário, um imaginário do real do simbólico..." (Porge, 1998, p.186).

É nesse contexto que o trio freudiano - inibição, sintoma e angústia - ganha novos contornos, sendo pensados como nomeações. Quando o quarto anel da nomeação faz par com o simbólico, temos o sintoma: nomeação simbólica [Ns]. Nomeação Simbólica diz respeito ao nomear enquanto nome de cada um, enquanto nome próprio, a 'fina flor do Simbólico', o sintoma (Lacan, 1975-1975). O sintoma duplica a função nomeante do simbólico, dado que ele nomeia o simbólico a partir do simbólico, esclarece Porge (2010). Quando o quarto anel faz par com o imaginário, temos inibição: nomeação imaginária [Ni]. Nomeação Imaginária como o que faz barra no próprio nível da imaginação devolvendo o corpo enquanto orifício. E quando o quarto anel faz par com o real encontramos a angústia: nomeação real [Nr].

O quarto anel borromeano designa, portanto, tanto o sintoma quanto a angústia e a inibição, parceiros na mesma problemática, como esquematiza Porge (2010, p.45):

Porge (2010) sublinha que o nó a quatro, vindo reparar as falhas do nó a três, nos permite agora pensar o sintoma como vindo reparar ao menos três tipo de faltas: entre R e S, entre I e R e entre S e I. Podemos estender este modo de pensar o sintoma, como reparando falhas do nós a três, para a inibição e a angústia. É importante atentar que antes do estreitamento do nó, feito pelo quarto elo, temos uma ordem volátil entre os anéis e suas falhas, pois os anéis já são marcados como R, como S e como I, mas não estão enodados, dando a ver os tipos de faltas que inibição, sintoma e angústia podem

reparar, e que surgem como uma ordem não qualquer no só-depois, ou seja, retroativamente, no tempo do sujeito.

A identificação ao sintoma no fim de análise diz respeito a saber fazer com esse sintoma, saber manipulá-lo, desenrolá-lo, e corresponde ao que o homem faz com sua imagem, sem, entretanto, tomá-lo no nível do ideal. É por isso que a identificação ao sintoma não é a identificação ao analista, nem é redutível às identificações conforme definidas por Freud e vistas anteriormente em *Psicologia das massas*, e tampouco é a identificação a seu inconsciente uma vez que ele permanece o Outro.

Porge (2010) aponta da similitude de vocabulário utilizado por Lacan para falar do saber fazer aí - na falha no saber - com o sintoma e aquele empregado para a manipulação dos nós. Não se trata de um acaso: significa, antes, que não se saberia aceder a uma transmissão da significação da identificação ao sintoma sem passar pela manipulação dos nós borromeanos, pois ao manipulá-los não se cessa de cometer enganos, de se enrolar, e a toda hora é preciso se desenrolar.

A identificação ao sintoma é uma identificação borromeana, ou melhor, à natureza borromeana do sintoma, na medida em que essa é portadora de um real que Lacan procura determinar, ligar a uma nomeação, senão a nomeá-lo. A identificação ao sintoma é o encontro do real do sintoma no e com o nó borromeano, um real, lembremos, que provém do impossível da escrita da relação sexual, do impossível gozo comum, como Um, de um homem e uma mulher. O gozo opaco do sintoma aí advém. É ao mesmo tempo obstáculo ao gozo sexual, ou pelo menos um saber sobre esse, e a indicação do seu real. Falta e reparação (Porge, 2010, p.90, tradução minha).

Quanto ao fazer algo com sua imagem, acima apontado na identificação ao sintoma, é preciso lembrar que existe diferença entre o corpo com sua leveza e a imagem do corpo - a *Gestalt* que construímos de uma imagem ortopédica do corpo - com sua fixidez. Na identificação especular há a conjunção dos dois, por isso fazer com sua imagem é uma coisa complexa, porque é fazer com a imagem, mas também com a leveza, coloca Porge (2010).

Como vimos no *estádio do espelho*, na fundação do eu, a identificação à imagem no espelho é uma estruturação que enoda conhecimento e desconhecimento. Saber fazer com sua imagem diz respeito a retornar a isso que a funda, essa forma de impotência que vem da prematuração do nascimento, a insuficiência que apresentamos no *estádio do espelho*. Mas fazer com a imagem diz respeito à imagem tirar sua potência dessa impotência ao reconhecê-la.

Na identificação ao sintoma trata-se de identificação como transformação. Que transformação? Tomando o estádio do espelho como uma identificação, encontramos que se trata de uma identificação de alguma coisa em potencial - um sujeito informe, aos pedaços - à unidade do eu. "O que ocorre em um dado momento dá existência, depois, ao que era antes" (Porge, 2010, p.102 tradução minha).

Assim, temos em Lacan, duas identificações: a do eu (moi) à imagem, e a identificação ao sintoma. E o tempo lógico, conforme anunciado na pequena citação de Porge (2010) do final do parágrafo acima, como o fator lógico comum a toda identificação.

No que diz respeito ao tempo, como encontramos desde *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*, Lacan (1945/1998a) propõe três dimensões ou tempos. Não se tratando de tempos cronológicos ou hipostasiados em continuidade, mas de qualidades de tempo, cada um sendo apreendido na relação com os outros dois aos quais se articula e entre eles retroage.

Para propôr os tempos lógicos, nesse texto de 1945, Lacan apresenta um problema de lógica com uma contingência dramática: três prisioneiros, o primeiro dos quais por motivos lógicos conseguir resolver o problema, o diretor da prisão beneficiará com a liberdade. São três os prisioneiros e cinco os discos: três brancos e dois pretos. Atrás de cada um deles será colado um dos discos sem que cada um saiba que disco é portador, mas vendo o disco dos outros e sem poder se comunicar. O primeiro que puder deduzir sua própria cor, deverá sair da sala e explicar logicamente, em reservado, como chegou a essa conclusão.

O problema se monta na medida que se lhes coloca três discos brancos de modo que cada um deles enxerga dois brancos nas costas dos outros e pode, portanto, em igual proporção, ser branco ou preto. O único modo de resolver o sofisma sendo levar em conta o outro, o comportamento real dos outros, suas dúvidas que se apresentam como escansões suspensivas, e deixando agir um tempo sobre o outro, assim apresentado por Lacan (1945/1998a, p.198) como a solução perfeita:

"Sou branco e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: 'Se eu também fosse preto, o outro, devendo imediatamente reconhecer que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto.' E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estava fazendo nada, é que eu era branco como eles. Ao que saí porta afora, para dar a conhecer minha conclusão." Foi assim que todos três saíram simultaneamente, seguros das mesmas razões de concluir.

Em cada um dos movimentos do sofisma, a instância do tempo se apresenta de um modo diferente. O instante de ver se insere no que a linguagem instaura como sincronia, enquanto o tempo para compreender se inscreve na diacronia e o momento de concluir se produz na antecipação, na pressa, e sua certeza provém do Real. Por isso que se o sujeito não conclui imediatamente não poderá mais fazê-lo depois.

A identificação que acontece na situação dos prisioneiros, ou seja, no tempo lógico, não é uma identificação em termos de identidade, de ser. Essa identificação passa pelo objeto *a*, objeto apressado ou precipitado, é sustentada apenas na conta comum, como *um* de uma falta, um resto. É o objeto *a* quem desempenha a função de superfície e tempo, conclui Porge (2010). "O que faz função de superfície e tempo no tempo lógico não se faz nem pelo mensurável do tempo, nem pelo mensurável (métrico) e visível do espaço, mas é de ordem topológica" (Porge, 2010, p.114, tradução minha).

Identificação ao sintoma como essa ordem não qualquer dos registros no estreitamento do nó, quando o *falasser* não fica mais à deriva, de objeto em objeto, mas quando o objeto *a*, essa causa que causa sempre, e que só é notável por sua escritura, ata Real, Imaginário e Simbólico, combinando o que faz função superfície e tempo a uma só vez. Dito de outro modo, quando o objeto *a* ata os Nomes do Pai como Nome de Nome de Nome.

A transformação de sintoma em sinthoma, ou a identificação ao sintoma no final de análise, diz respeito à escrita. Por isso, em *Les non-dupes errent*, Lacan introduz a ideia do objeto *a* como uma imagem escrita, a que deu no nó borromeano. "O objeto pequeno *a* é aí que isso se ata. Há portanto aqui duas faces do objeto pequeno *a*, uma face que é tão real quanto possível somente pelo fato de que isso se escreve" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo III, p.8). O escrito situado sobre a borda do Real, como um lugar de borda.

O sintoma enquanto função nomeante mais que nomeada participa do real da escrita próprio ao nó borromeano do número três e da nomeação deste real por seu acoplamento ao simbólico, não excluindo a metáfora enquanto o sintoma faz sentido, mas tocando seu limite: a eRrância da metáfora, que é a mesma do real do gozo e do impossível da escrita da relação sexual.

O anagrama - relação entre as mesmas letras que mudam de lugar e nisso mudam o sentido - permite pensar a função do escrito. Há ali uma ligação entre letra e lugar, assim como entre um lugar e outro lugar, pois uma letra não está no mesmo lugar que

outra e elas mudam de lugar. O anagrama expressa a função lógica e topológica do deslocamento. Ele torna possível uma articulação do laço enigmático da letra ao lugar. É o que se passa na escritura dos quatro discursos de Lacan, como veremos num Capítulo adiante.

É de uma relação do escrito ao escrito que se trata no nó e não uma relação à realidade das coisas ou dos sons. Na escrita dos nós, o que está em jogo, como sempre, é o sujeito, de modo que podemos afirmar que qualquer que seja o fracasso ou falta ou falha num nó, ele indica a presença de um sujeito (Porge, 2010).

Assim, na fórmula do fantasma, o objeto *a* vem suportar o sujeito no momento em que ele é destituído pelo significante, quando ele não pode mais se identificar e se identificar a um significante no campo do Outro, logo, num momento de *fading* do sujeito. Coerente com a escrita dos nós, podemos agora pensar que o *objeto a* vem do imaginário para suprir uma nomeação falha. É desse modo que ele é colocado no coração do nó como o que amarra os três elos ou dimensões.

Porge (2010) sugere que a escrita *sinthoma* ao invés de sintoma seja para especificar a relação do escrito ao escrito de que se trata no sintoma. "O *sinthoma* designaria essa passagem do sintoma ao escrito, não de uma letra apenas, mas de uma *relação* de letra a letra" (Porge, 2010, p.81, tradução minha).

A letra é o que tem em comum o sintoma e a identificação. Porge (2010) faz um apanhado da conceitualização lacaniana da letra partindo da *Carta Roubada*, em 1957, em que a diferença entre letra e significante ainda não estava clara. Mas de 1962, com *A Identificação*, até 1975 em *RSI*, uma nova função da letra se destaca como ligando identificação e sintoma com a repetição.

De suporte do significante, a letra tomará sua autonomia em relação a ele já no final de *A Identificação*, embora o caráter de sua unariedade - do traço unário - persistirá. Em *Lituraterre* (1971) a letra se torna litoral, borda do furo no saber. Em *Mais, ainda* (1973) a letra não é para ser compreendida e designa um lugar que não se mantém. Em *Les non-dupes errent* (1974) a letra se define por uma função de borda e o objeto *a* é inicialmente uma letra, uma borda do real. Em *La troisième* (1974) *lalangue* se precipita em uma letra. Em *O Sinthoma* (1975), com o nó borromeano, a letra que é o objeto *a* se encontra no lugar de amarrar o Real, o Simbólico e o Imaginário.

Sem entrar no detalhe dessa evolução da concepção de letra, percebe-se que é essencialmente sua função de borda do real que acaba por caracterizá-la. A letra é *a*, entre desejo e gozo, borda de demanda, causa de desejo e mais-de-

gozar. Como letra ela é identificada, antes da aparição do nó borromeano, a um dos quatro objetos topológicos, no meio dos quais ela é apreensível. Ela não é, portanto, absolutamente idêntica a si mesma (Porge, 2010, p.124-125 tradução minha).

Sendo a letra não idêntica a si mesma e tendo seu lugar entre desejo e gozo, causa de desejo e mais-de-gozar, ela fica situada do lado da estrutura, do lado do Real, enquanto o significante, o *um* da diferença significativa, do lado do Simbólico.

Porge (2010) destaca que a nomeação da identidade do Real no nó borromeano é o que conduziu Lacan a contar a nomeação depois o sintoma no nó. É do retorno da identidade do Real e da letra na caracterização da identificação ao sintoma que essa última se torna sintoma da identificação, discurso sobre a identidade, a estrutura escrita da identificação. "Ela [a letra] eleva a identidade à potência segunda, ela é discurso sobre a identidade. Ela é *sinthoma*. Modificando a ortografia da palavra *sintoma* Lacan não quer dizer nada mais do que a inscrição da letra e do problema de sua identificação no sintoma" (Porge, 2010, p.133, tradução minha).

Quanto às formulações lacanianas relativas ao final de análise, encontramos em Porge (2010) que o sintoma ou *sinthoma* é o nome do que resta de irreduzível do *isso* na identificação, em que interior e exterior se comunicam topologicamente. No que diz respeito à ideia do atravessamento do fantasma como fim de análise, encontramos que se trata antes de franquear o ideal do eu no plano da identificação, destacando o objeto *a* e, assim, alcançar uma identificação ao desejo. Nesse processo o analista terá sido o sujeito suposto saber quando sua função se reduz à de semblante do objeto *a*: "O *a* é o "terá sido" do sujeito suposto saber" (Porge, 2010, p.158, tradução minha). Toda a verdade do sintoma não se torna saber, há um resto: o objeto *a*.

Uma análise, portanto, não leva o *falasser* ou o sujeito à totalidade, ao ideal de plenitude e harmonia, pois o objeto *a* nunca é incorporado, ele sempre resta. De onde podemos pensar do que atenta Lacan em *Les non-dupes errent* de, por um fato de estrutura, o ofício de psicanalista não ser para todos e mesmo estar interditado para aqueles que recusam a desordem do mundo e a substituem pela ideia de ordem. Na psicanálise não se trata de produzir a desordem do mundo, mas de ler aí o não-todo. Não é o sentido do lamento que nos importa, mas o que se poderia encontrar além, de Real.

O Real é a escritura: "A escritura de nada mais que esse nó, tal que ele se escreve pelo dizer (...)" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo III, p.27). O que se pode inventar, ou seja, o que pode haver de novo é uma certa distribuição de letras, disso que emerge do Real sob a forma de letras. Nessa medida há uma certa ligação entre o inventar do saber

e o que se escreve. O que especifica a escritura é que seja possível de ler e que quando se lê, isso faz um dizer.

VII. O Objeto *a* em Lacan

"(...) os *a* encarnados que somos todos nós a títulos diversos
(...)"

(Lacan, 1971/2011, p.70, tradução minha).

"(...) filme *Hiroshima, meu amor*, essa é uma história perfeita
para nos mostrar que qualquer alemão insubstituível pode
encontrar de imediato um substituto perfeitamente válido no
primeiro japonês encontrado numa esquina de rua"

(Lacan, 1962-1963/2005b, p.363-364).

O objeto *a*, como vimos anteriormente, é o único conceito que Lacan afirma ter introduzido na psicanálise, seu *sinthoma*. Assume diversas funções de acordo com o momento da teoria: resto, mais-de-gozar, causa do desejo, objeto do fantasma, dentre outras.

Na psicanálise, podemos situar a pré-história do objeto *a* na definição de Freud de objeto perdido do desejo, considerando a relação desse objeto com o objeto contingente da pulsão. Na filosofia, encontramos o *ágalma* grego, ou seja, o brilho que enxergamos no objeto de amor, como o que tinha Sócrates para que fosse amado no *Banquete* de Platão, o que será retomado por Lacan no *Seminário 8*. Ou ainda, as relações da Coisa freudiana, a *das Ding*, com a coisa em Kant, Hegel, Heidegger e outros. Mas o objeto *a* de Lacan é diferente dos objetos que encontramos nessa genealogia, uma vez que é um objeto que se faz presente por nominação, mas é e seguirá sempre sendo um objeto ausente, uma falta (Peskin, s/d).

Desde os anos 50, o objeto *a* vinha sendo esboçado por Lacan. No *Seminário 4* encontramos as operações que configuram a castração como aquelas mediante as quais se define o estatuto do sujeito frente aos objetos quando temos a castração, a frustração e a privação, tratando-se aqui do objeto perdido freudiano, ainda que esteja articulado ao falo, conforme Peskin (s/d). No *Seminário 6* o objeto *a* começa a ser descolado do pequeno outro [autre] no matema da fantasia ou fantasma. No *Seminário 7* Lacan retoma o matema a partir do estudo do objeto em Freud. Como apontado acima, no

Seminário 8, o objeto *a* é abordado enquanto ágalma, o objeto contido no amado que teria o suposto poder de preencher o amante. Já no *Seminário 9* é trabalhado no matema da fantasia ou fantasma e principalmente a partir da topologia (do Rio Teixeira, s/d). Mas é só depois da aparição do conceito de gozo, quando Lacan define o núcleo de qualquer sujeito como irrepresentável que se configura uma nova concepção na qual se destaca a não-relação possível com um objeto enquanto incapacidade dele ser adequado.

O objeto *a* só é um objeto no sentido que ele substitui a noção de um objeto suportado por um sujeito, como numa relação de conhecimento em que um sujeito conhece um objeto e nessa medida o objeto é por ele suportado; mas toda relação de saber o produz. Nessa medida o objeto *a* não é um objeto, mas é o que vai permitir tetraedrar cada um dos 4 discursos a seu modo, conforme atenta Lacan (1971/2011) em *Eu falo aos muros*. Nesse mesmo seminário, no ano seguinte, ele coloca que cada um de nós tem o germe em potência do objeto *a*. E que a força desse objeto e ao mesmo tempo de cada um em particular está no fato de o objeto *a* ser absolutamente estrangeiro ao sentido. "O sentido é uma pequena pintura acrescentada sobre este objeto *a* com o qual cada um de vocês têm uma amarra particular" (Lacan, 1972/2011, p.93, tradução minha).

É esse o contexto que permite que o objeto *a* apareça como um resto que cai da operação de constituição do sujeito no momento em que ele passa a existir simbolicamente. Entre a pulsão e o inconsciente persiste a brecha aberta pela entrada do ser na linguagem, momento de desnaturação do corpo: é aí que se instala o objeto *a*. Ele é esse real residual que não pode ser incluído na simbolização nem é imaginável. No final de seu ensino, Lacan, no *Seminário 22*, retoma a sexuação a partir da topologia e o objeto *a* aparece em relação ao menos ϕ enquanto o falo é o significante do desejo e o objeto *a* como vindo preencher, ainda que provisoriamente, essa falta; assim como aparece no meio do nó borromeano. Já no *Seminário 23* os enodamentos do nó borromeano incluem suplências para resolver o nó e o sujeito, e assim, encontrar uma solução para um gozo pendente que fica desenodado. O sinthoma como o suporte para uma identificação que fundaria uma subjetividade que se suporte a si mesma e não mais dependente das dúvidas e reclamações do Outro. Aqui, o lugar do objeto *a* é uma invenção, de onde, ao invés de produzir completamento, ele pode até redobrar a ausência da qual emanou, conforme assinala Peskin (s/d).

Vamos acompanhar agora um pouco dessa construção do objeto *a* em Lacan com vistas a nos ajudar a pensar o astuto funcionamento do discurso do capitalista na produção de objetos para o sujeito. Tentaremos iluminar os pontos principais que definem o objeto *a* como resto, como causa do desejo, como objeto do fantasma para chegar a sua função de mais-de-gozar.

Nas aulas 20 e 21 do *Seminário 6* vamos encontrar o caráter cego da busca do desejo como sendo o tormento do homem, e o desejo como uma experiência de perturbação do tipo das maldições dos poetas, que perturba a percepção do objeto e pode chegar até a dissolver o sujeito da percepção.

A história do desejo como um discurso que se desenvolve no insensato porque no inconsciente, mas onde o sujeito não reconhece algo que se desloca. A experiência da análise se desenvolveu em torno da exploração deste discurso do inconsciente que Lacan (1958-1959/2002) situa na diacronia do discurso.

No entanto, o esforço está em supor no princípio algo que necessita do mecanismo de reenvio de voto em voto em que o movimento do sujeito se inscreve; o esforço está, assim, em situar o desejo na sincronia, na estrutura da linguagem como sistema sincrônico. A articulação sincrônica é a verdadeira articulação entre o desejo e o que se chama seu objeto. Corresponde à fórmula do fantasma $S \diamond a$ e assegura a estrutura mínima ao que deve ser o suporte do desejo. É na relação terceira com este fantasma que o sujeito constitui-se como desejo: "(...) a perspectiva terceira deste fantasma fazendo passar a assunção do sujeito por *a*, o que é tão legítimo quanto fazê-lo passar por *\$*, sendo dado que é na relação de confrontação à $S \diamond a$ que se mantém o desejo" (Lacan, 1958-1959/2002, p.387).

O objeto *a* aparece como suporte que o sujeito se dá na medida em que se apaga na sua certeza de sujeito, ou, na medida em que ele desfalece na sua designação de sujeito.

É na medida em que no Outro, no discurso do Outro que é o inconsciente, algo falta ao sujeito (...) que permite ao sujeito identificar-se a isso como, precisamente, o sujeito deste discurso que (...) algo faz com que o sujeito desapareça aí como tal, na medida que este discurso é o discurso do inconsciente, que o sujeito emprega a esta designação algo que é tomado as suas custas - a suas custas não de sujeito constituído na palavra, mas de sujeito real, belo e bem vivo, quer dizer de algo que por si só não é de maneira nenhuma um sujeito - que o sujeito pagando o preço necessário a esta determinação do lugar dele mesmo na condição de apagado é introduzido a esta dimensão sempre presente cada vez que se trata do desejo, ou seja, de ter de pagar com a castração (Lacan, 1958-1959/2002, p.388).

A relação que interessa é que o sujeito pagante de sua pessoa deva suprir esta relação que é a relação do sujeito ao significante, na qual ele não pode designar-se, não pode nomear-se como sujeito. Ele é alguma coisa que designa aquele que fala como Eu [Je], quando o objeto *a* intervém, no sentido sincrônico, para suportar este momento em que o sujeito apaga-se para se designar no nível do desejo. O objeto *a* é, desse modo, efeito da castração e não objeto da castração, que é o falo. Ele é o objeto no fantasma e é o suporte do desejo porquanto é o suporte do sujeito na iminência da relação castradora.

O Outro como personagem real na constituição do sujeito, pois como princípio permanente, para Lacan (1958-1959/2002, p.392) "Não há (...) sujeito a não ser para um sujeito", lendo e interpretando a demanda, faz passá-la, qualquer que ela seja ao valor de demanda de amor. Se estabelece, assim, uma nova relação ao Outro pelo que ele tem a se fazer reconhecer como sujeito; não mais como demanda, não mais como amor, mas como sujeito.

Nada de real do lado do Outro pode suprir a falta que surge na relação do sujeito ao Outro senão por uma série de adições que não serão jamais esgotadas, ou seja, que o outro barrado só se situará na margem desta falta fundamental que se encontra como tal ao nível do significante. Ou seja, o Outro também é marcado pelas necessidades da linguagem e é nessa medida que se torna possível que um sujeito possa apreender-se como sujeito no outro enquanto o outro pensa nele como sujeito.

Mas o outro responde mais além do que o sujeito formulou em sua demanda, o sujeito, então, tendo de dar o passo em que quer se apreender no além da fala, fica marcado por alguma coisa que o divide dele próprio como sujeito de fala, sujeito barrado. É aí que se produz da parte do sujeito este *a* que surge no lugar onde se põe a interrogação do sujeito sobre o que ele é verdadeiramente, sobre o que ele quer verdadeiramente.

O osso da função do objeto no desejo diz respeito ao sujeito não poder se situar no desejo sem se castrar, sem perder o mais essencial de sua vida:

É aí que na medida em que ele mesmo encontra-se marcado por este apagamento, por esta não garantia ao nível da verdade do Outro, que ele terá a instituir este algo (...), *a*; este algo que se encontra submetido a esta condição de expressar sua tensão última, esta que é o resto, esta que é o resíduo, esta que está na margem de todas as suas demandas e que nenhuma de suas demandas pode esgotar; este algo que está destinado como tal a representar uma falta e a representá-la com uma tensão real do sujeito (Lacan, 1958-1959/2002, p.394).

O objeto *a* enquanto objeto do desejo, enquanto o objeto que entra em jogo no fantasma é no quê o sujeito encontra suporte diante da carência, no nível do Outro, do significante que lhe responde. É nesse sentido que Lacan coloca o fantasma como o afrontamento perpétuo deste sujeito barrado quando, frente ao *fading*, vem o *a* no momento em que o sujeito tenta identificar-se com o discurso inconsciente. Assim, "(...) o sujeito (...) está à borda desta nominação desfalecente que é o papel disto que é visado no momento do desejo" (Lacan, 1958-1959/2002, p.402) quando, conforme trabalhado anteriormente na topologia da alienação e separação, o circuito S1->S2 se fecharia não fosse o objeto *a* suportar o sujeito e não permitir que ele coincida inteiramente com os significantes que o representam, pois, como vimos, o *a* não entra na significantização. Esse ponto de nominação desfalecente é o ponto supremo do efeito alienante de sua implicação no *logos*.

A cadeia simbólica estruturada como um discurso não é acessível ao sujeito como um objeto em que ele se reconhece; antes ao contrário, ali ele se desconhece. "E em toda a medida em que ele tenta abordar esta cadeia, onde ele tenta aí se nomear, referir-se, é ali precisamente que ele não se encontra. Ele não está aí senão nos intervalos, nos cortes" (Lacan, 1958-1959/2002, p.405). O objeto *a* é o que é necessário e, segundo Lacan (*ibidem*), suficiente, no sentido do sujeito se separar de uma parte sua, que ele seja capaz de se mutilar. O que resta dessa mutilação é uma marca. "É isto que faz com que o sujeito que sofreu a mutilação como um indivíduo particular no rebanho, leve doravante sobre si a marca de um significante que o extrai de um estado primeiro para levá-lo, identificá-lo a uma potência de ser diferente, superior" (Lacan, 1958-1959/2002, p.408-409).

Temos o sujeito como sendo no intervalo, como sendo isto que está no intervalo do discurso do inconsciente, ou, a metonímia deste ser que se exprime na cadeia inconsciente.

Desde as primeiras formulações de Freud encontramos um objeto impossível para o desejo, que vai ser alucinado pelo bebê na tentativa de reencontrar uma primeira experiência de prazer. Para Lacan, trata-se de um objeto mítico, ou seja, que nunca existiu, mas que foi estabelecido retroativamente na experiência de satisfação. Esse não-existente ou ponto de fuga funda o desejo e passa a conduzir o sujeito na tentativa de reencontrá-lo, onde tantos são os objetos empíricos que podem ali se colocar quanto o número de sujeitos desejantes. Objetos que, assim que são tidos, perdem seu valor que

passa para outro, configurando a relação do desejo com a metonímia do objeto. Relação, como lembram Viola e Vorcaro (2009), que é desdobrada ao longo de todo ensino de Lacan, mas que, a partir da retomada sobre a angústia aparece na relação de extração do objeto *a*.

Trata-se, no *Seminário 10*, de situar o objeto *a* causa do desejo, nesse sentido, fundando o desejo e, portanto, logicamente anterior ao desejo, tendo de distingui-lo dos objetos desejáveis, enquanto objetos comuns partilháveis e logicamente posteriores ao objeto *a* como causa de desejo, como uma espécie de objetos formados pelo trajeto do desejo. Dito de outro modo, o objeto *a* enquanto objeto caído e que por sua queda constitui o próprio sujeito barrado é imaterial, intangível e não subjetivável, e os objetos *a* do circuito da pulsão e do desejo, objetos cedidos, imaginários, que se situam no corpo (do Rio Teixeira, s/d).

A constituição do objeto *a* como causa de desejo é resultado de uma operação da linguagem que o exclui da cadeia significante; a partir daí a própria linguagem tentará em vão capturá-lo, o que é impossível, pois a metonímia remete sempre o significante a outro significante, não ao objeto - como diz Lacan (1968-1969/2008b, p.21) no *Seminário 16*, "E o outro significante [ao qual o primeiro remete] não tem cabeça, é um significante". Isso faz com que o sujeito tente dar corpo a esse objeto supondo objetos que atenderiam ao desejo do Outro. O sujeito oferece, então, ao Outro, sua libra de carne, conforma coloca Lacan (1962-1963/2005b) a partir do *Mercador de Veneza*, ou seja, cede o objeto que o sujeito supõe ser o que o Outro deseja, quando o desejo do Outro aparece como angustiante na medida que não sei que objeto *a* sou para esse desejo.

Assim, o objeto *a* é o que resta de irreduzível no advento do sujeito no lugar do Outro, uma vez que o sujeito se inscreve no Outro a partir de uma primeira pergunta: "o que ele quer de mim?", pergunta que não tem como ser plenamente respondida uma vez que o simbólico não "cobre" totalmente o Real. O objeto *a* é justamente essa diferença, logo, o resto dessa operação e é o que temos para lidar com a angústia, por um lado, e com o desejo, por outro. Angústia e desejo, então, como verso e reverso do mesmo objeto.

Dado que sua origem está na expulsão da cadeia significante, o objeto *a* "(...) é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como

perdido, como o que se perde para a "significantização" (Lacan, 1962-1963/2005b, p.193). Por isso o objeto *a* permanece como um resto jamais assimilado, um resto da constituição do sujeito no lugar do Outro. A teoria do objeto *a* é, assim, correlata à operação de dedução do sujeito, conforme encontramos no seguinte esquema da divisão:

A	S
<i>a</i>	A
\$	

O nível mítico em que temos, conforme assinalado acima, o objeto mítico de satisfação, corresponde à primeira linha do esquema, a partir do qual o sujeito pode ganhar existência, pressupondo a anterioridade do significante. Nesse primeiro nível temos, do lado esquerdo, um Outro originário (O A sem barra) - como a cadeia significante que comanda tudo que vai poder se presentificar do sujeito - e, do lado direito, o sujeito ainda inexistente porque não dividido pelo significante.

O que temos acesso enquanto sujeitos da linguagem, portanto, enquanto vivenciado, é o segundo nível, pois encontramos aí, no campo do Outro, o sujeito barrado marcado pelo traço unário do significante, "(...) o único a que nossa experiência tem acesso" (Lacan, 1962-1963/2005b, p.129). No campo do sujeito, inversamente, encontramos o Outro barrado (A com barra) indicando que dele foi extraída alguma coisa que, ao faltar, inscreve a possibilidade do sujeito existir: o objeto *a*. O *a* como resto inquantificável e irreduzível da operação de divisão é a "(...) prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro (...)" (Lacan, 1962-1963/2005b, p.36).

Mas o sujeito para se constituir como tal também sofrerá inevitavelmente uma perda, cuja operação aparece no *Seminário 10* sob o nome de separação e onde encontramos a condenação e a fecundidade do sujeito. A ideia da separação será apresentada e desdobrada no ano seguinte no *Seminário 11* na forma da dupla operação topológica de constituição do sujeito, conforme já apresentadas: a alienação e a separação.

Acima, no esquema da divisão, encontramos a alienação na passagem da primeira para a segunda linha: do A e do S não barrados para o S e o A barrados. Já a separação

pode ser localizada na passagem da segunda para a terceira linha do esquema: do S e do A barrados para o *a*. Fica claro, portanto, que é na separação que cai ou se destaca o objeto *a*.

Não sem a angústia que lhe é própria, é a operação de separação que introduz a função de causa de desejo ao objeto *a*. O desejo passa a ser consequência do objeto *a*, logo, o objeto *a* como causa é o ordenador ético de qualquer busca. Enquanto da alienação não é possível escapar, pois é a partir dela que entramos no campo do Outro, na separação o sujeito vai tentar escapar do assujeitamento ao Outro. E ele também precisa ceder uma parte de si próprio, um pedaço de seu corpo, precisa separar-se justamente do que se constitui como objeto *a* e que ficará para sempre perdido e tentará ser recuperado.

Assim, o objeto *a* é o representante lógico tanto da perda sobre o Outro quanto da perda de si próprio. A extração do objeto *a* instaura o furo vital que dá lugar à existência do sujeito; por isso, quando, do lado do sujeito, esse espaço vem a ser ocupado por algum objeto, o Outro se completa e o sujeito perde seu lugar, interrompendo o movimento do desejo. É, então, que surge a angústia: quando a falta vem a faltar. Nesse sentido podemos entender a afirmação de Lacan (1962-1963/2005b) da angústia como a única tradução subjetiva do objeto *a*.

No *Seminário 10* Lacan vai abordar a angústia pela experiência do estranho freudiano, pela *Unheimlichkeit*, como a experiência "(...) [d]aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o *menos-phi*" (Lacan, 1962-1963/2005b, p.51).

O *unheimlich* que temos traduzido para o português como estranho ou sinistro, foi traduzido por Lacan para o francês como o horrível, o suspeito, o inquietante. Lembra do que chamou a atenção de Freud, de que o que é mais estranho (*unheimlich*) é, etimologicamente, também o mais familiar (*heimlich*): "(...) a definição do *unheimlich* é ser *heimlich*. É o que está no lugar do *Heim* que é *Unheim*" (Lacan, 1962-1963/2005b, p.57).

O *Unheimlich* freudiano é lembrado por Viola e Vorcaro (2009) como o desaparecimento da tela que, no fantasma, servia de anteparo para o sujeito na relação ao objeto *a* encenando o desejo. Uma vez que esta tela é o que separa o desejo do gozo, e que o desejo detém o sujeito no caminho do gozo, a angústia é o sinal, o que denuncia quando a borda do desejo toca a dimensão do gozo que extravasa a lei. A angústia, portanto, revelando o campo do gozo. De modo que a angústia não é somente sinal do

desejo do Outro, mas ela emerge quando o sujeito é tomado como objeto do desejo do Outro. É como no fenômeno do duplo em que ele perde sua subjetividade e vacila como sujeito. No *unheimlich* o sujeito se identifica à imagem do objeto que é seu real irreduzível, perdendo-se como sujeito; perdendo-se no labirinto das imagens duplicadas que inviabilizam a única imagem em que ele se reconhece. O sujeito ficando à deriva, perdido no labirinto da imagem do objeto que está escancarado.

O esquema de Lacan (1962-1963/2005b) da angústia entre o gozo e o desejo dá a ver que a angústia precede o desejo e é constitutiva da função do objeto *a*, ou seja, que o *a* é primeiramente o produto da angústia para depois ser causa do desejo, enquanto, como vimos, diz respeito ao momento mítico antes da extração do objeto e o desejo só existir depois da extração, que é sua causa.

A	S	Gozo
<i>a</i>	<i>A</i>	Angústia
\$		Desejo

No movimento do desejo se desenha um trajeto pulsional que é marcado pelos pontos de passagem em que o objeto *a* aparece como objeto cedido, como os objetos parciais que não são parciais em si, senão que representam parcialmente o objeto, conforme aponta Peskin (s/d). Se desprendem do corpo a partir dos orifícios que operam como borda para fazer passar esses restos: boca, ânus, olhos e ouvidos. São formações do objeto *a* que está no centro do trajeto e o faz funcionar por ser o furo do circuito, ou, dito de outro modo, são as formas que o vazio assume ao ser delimitado por bordas específicas do corpo.

É na via da cessão dos objetos que é preciso pensar o contexto do nascimento enquanto que é a função do corte que funda uma relação do sujeito com uma parte separada de seu corpo. Assim, no nascimento, a separação não é da criança e da mãe, mas da criança e seus envoltórios enquanto feto, assim como posteriormente o seio que, enquanto a criança está pendurada nele, faz parte de seu corpo. Assim podemos

entender que "(...) o trauma do nascimento, que não é a separação da mãe, mas a própria aspiração de um meio intrinsecamente Outro" (Lacan, 1962-1963/2005b, p.355).

Conforme Viola e Vorcaro (2009) encontramos nesse *Seminário*, o da Angústia, o entrelaçamento entre o imaginário e o simbólico para dar conta do objeto *a*. Como vimos anteriormente, o estágio do espelho funda tanto a relação do homem com a imagem do corpo quanto a relação com os objetos do corpo que são tomados como pedaços do corpo original no momento que se forma a imagem especular que torna possível a constituição do sujeito posteriormente. Desse modo, a instituição do campo do objeto acontece também no estágio do espelho, uma vez que ali ocorre a primeira identificação com a imagem especular e também com o outro imaginário, o semelhante, o *a* enquanto outro [autre]. O que a forma especular tem de satisfatório, nos lembra Lacan, é mascarar o aparecimento do *unheimlich*, uma vez que "(...) o olho institui a relação fundamental desejável porque sempre tende a fazer desconhecer, na relação com o Outro, que por trás do desejável há um desejante" (Lacan, 1962-1963/2005b, p.296). É, então, no nível escópico que a estrutura do desejo está mais plenamente desenvolvida em sua alienação fundamental.

Dado que o desejo do sujeito se articula e se constitui a partir do desejo do Outro, há uma impossibilidade de o sujeito encontrar sua causa em si mesmo no nível do desejo. Assim como

(...) não há nenhum sujeito humano que não tenha que se colocar como objeto, um objeto finito a que estão presos desejos finitos, os quais só assumem a aparência de infinitizar na medida em que, ao fugir uns dos outros para cada vez mais longe do seu centro, afastam o sujeito mais e mais de qualquer realização autêntica (1962-1963/2005b, p.366).

Mas, adverte Lacan (1962-1963/2005b) que o desconhecimento do *a* deixa uma porta aberta: quando situamos o *a* como tal no campo do Outro, na medida em que ele é nossa existência mais radical, o desejo pode nos revelar de que modo podemos reconhecer em nós o objeto *a*. Dito de outro modo, só há superação da angústia quando o Outro é nomeado, pois só há amor por um nome, nos lembra Lacan.

É assim que, no ano seguinte, Lacan (1963/2005c) vai tratar dos *Nomes-do-pai*, em referência à metáfora paterna e à função do nome próprio. Mas não sem retomar a relação da angústia com o objeto *a* enquanto que ela deve ser substituída pelo que deve

ser operado por meio do *a* para o sujeito, ou seja, que ele deve encontrar seu instrumento, a função inicial desse objeto perdido sobre o qual Freud insiste.

A diversidade das formas do objeto *a* são retomadas enquanto formas assumidas pelo objeto que cai e que estão em relação com o modo como o desejo do Outro é apreendido pelo sujeito. Destaca a função do objeto *a* no nível da pulsão escópica enquanto a realização da essência do *a*, uma vez que ali o sujeito fica cativo da função do desejo, quando, então, o objeto é estranho, *unheimlich*.

Na pulsão escópica, o sujeito encontra o mundo como espetáculo que o possui. Ele é aí a vítima de um logro, pelo qual o que sai dele e o enfrenta não é o verdadeiro *a*, mas seu complemento, a imagem especular, (*i*)*a*. Eis o que parece ter caído dele. O sujeito é arrebatado pelo espetáculo, regozija-se, esbalda-se. E o que santo Agostinho denuncia e designa de forma tão sublime, (...), como concupiscência dos olhos. Ele acredita desejar porque se vê desejado e não vê que o que o Outro quer lhe arrancar é o olhar (Lacan, 1963/2005c, p.68-69).

Encontramos o sujeito no extremo do desconhecimento do objeto como causa do desejo no ágalma grego, logo, em todas as situações passionais.

É no quinto termo da pulsão - depois do seio, fezes, falo e olhar - que temos a voz do Outro como objeto caído do Outro, como "(...) única testemunha de que o lugar do Outro não é apenas uma miragem" (Lacan, 1963/2005c, p.70), quando, "Com efeito, se a voz é o produto, o objeto caído do órgão da fala, o Outro é o lugar onde *isso* fala." (ibidem, p.71).

Segundo Lacan (1963/2005c), Freud nos permite traçar a clivagem de um caminho muito mais profundo, que vai além do que ele colocou sob a forma do mito do assassinato do pai, no fundamento mesmo da tradição eclesiástica. Uma vez que "(...) não há causa senão depois da emergência do desejo, e que a causa do desejo não poderia ser sustentada de forma alguma por um equivalente da concepção antinômica da causa de si" (Lacan, 1963/2005c, p.65), é preciso colocar em questão Deus como *causa sui* ou causa de si ou causa primeira. E Lacan aponta uma saída no Deus que fala com Moisés na sarça ardente como o Outro enquanto o lugar onde *isso* fala.

O pai primordial, anterior ao surgimento da cultura, cuja satisfação é irrefreável, conforme vimos anteriormente, o pai da horda, é chamado por Freud de totem. No entanto, assinala Lacan (1963/2005c), é preciso colocar no nível do pai um segundo termo depois do totem: a função do nome próprio. "O nome (...) é uma marca já aberta à leitura - eis por que ela será lida da mesma forma em todas as línguas - impressa sobre

alguma coisa que pode ser um sujeito que vai falar, mas que não falará de modo algum obrigatoriamente" (Lacan, 1963/2005c, p. 74).

No mito do pai da horda há um equilíbrio singular da Lei e do desejo, que nascem juntos dentro da lei do incesto, e então acrescenta Lacan (1963/2005c), também da suposição do gozo puro do pai como primordial. Como Lacan (1969-1970/1992) vai retomar no *Seminário 17*, a equivalência entre o pai morto e o gozo como o operador estrutural do *Totem e tabu* freudiano. O pai real enquanto esse que depois de morto, de assassinado, permite a fundação de um segundo tempo - segundo em relação ao primeiro em que o pai gozava de todas as mulheres, em que não havia lei -, um tempo da incidência do significante, quando o enunciado de uma interdição - a castração - pode fazer algum sentido, produzir algum efeito. O pai real como agente da castração que é, como vimos, a causa do desejo. O pai, portanto, como Nome.

O nome do Deus de Moisés "(...) é somente *O Nome*, o que se diz *Shem*", e que diz a Moisés na sarça ardente: "*Eu sou aquele que sou*" (Lacan, 1963/2005c, p.77).

Sobre o sacrifício do cordeiro de Abraão, Lacan (1963/2005c) assinala tratar-se do Cordeiro primordial, o ancestral que dá o nome - epônimo -, o Deus da sua raça:

Marca-se aqui o gume da faca entre o gozo de Deus e o que, nesta tradição, presentifica-se como seu desejo. Aquilo de que se trata de provocar a queda é a origem biológica. Aí está a chave do mistério, em que se lê a aversão da tradição judaica a respeito do que existe por todo lado. O hebraico odeia a prática dos ritos metafísico-sexuais que, na festa, unem a comunidade ao gozo de Deus. Valoriza, ao contrário, a hiância que separa desejo e gozo (Lacan, 1963/2005c, p.85).

O objeto *a* como mais-de-gozar começa a ser trabalhado por Lacan (1966-1967/2008a) já no *Seminário 14* na fundação do objeto mercadoria que resulta da falsa identificação do valor de uso ao valor de troca, que é sustentado por alguma coisa no nível do inconsciente. Trata-se, assim, da igualação de dois valores diferentes, o valor de uso e o valor de gozo que desempenha aí o papel do valor de troca.

Adverte que o valor de gozo coloca problema em todo *discurso da verdade* a menos que esse discurso entrasse em competição com o discurso do inconsciente, que é articulado por esse valor de gozo. Valor de gozo que está no princípio da economia do inconsciente, que fala do sexo, pois, como vimos acima, *isso* fala. "O sujeito, *sob a forma* de seu suporte, o *pequeno a*, se mede, se MEDE PELO SEXO, (...), é isso o Um, a *unidade sexo*, nada mais!" (Lacan, 1966-1967/2008a, p.317). O valor de gozo tem sua

origem na falta ou no valor de *menos* do complexo de castração, o falo, que é o que marca a distância do pequeno *a* à unidade do sexo, coloca Lacan (ibidem).

O motor do mercado da verdade é o valor de gozo. "Algo se troca, de fato, que não é a verdade em si mesma. Dito de outro modo, o laço de *quem fala* à verdade não é o mesmo conforme o ponto que sustenta seu gozo" (Lacan, 1966-1967/2008a, p.309).

Mas é no *Seminário 16* que encontramos o mais-de-gozar como uma função essencial do objeto *a* que é situada a partir de um nível homológico à Marx. A novidade em Marx é o lugar que ele situa o trabalho no mercado: o trabalho é comprado, há um mercado de trabalho que é o que funda a mais-valia. Assim, o que há de novo, segundo Lacan (1968-1969/2008b), não é a renúncia ao gozo que constitui o senhor que pretende fazer dela seu princípio de poder. "O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamamos de função do *mais-de-gozar*. É essa a essência do discurso analítico" (Lacan, 1968-1969/2008b, p.17).

A função do mais-de-gozar é decorrência do próprio discurso na renúncia ao gozo. É o discurso que detém os modos de gozar e, assim, o mais-de-gozar é feito da enunciação e dá lugar ao objeto *a*. O mais-de-gozar é o que permite isolar a função do objeto *a* desde o momento que o mercado definiu como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano que carrega em si algo da mais-valia.

Na análise, instauramos um discurso que suspende a função de sujeito na medida que o sujeito fica dispensado de sustentar o que enuncia. Nesse processo artificial, o analista está ali para representar o sujeito dispensado "(...) para lhe sustentar o tempo todo que ele não pode se reencontrar no tocante à causa de seu discurso" (Lacan, 1968-1969/2008b, p.20). Como visto diversas vezes anteriormente, um significante é o que representa um sujeito para outro significante, e quando esse circuito se fecha, em que o sujeito se reúne em seu representante de significante e se produz essa identidade, nesse momento há uma perda: o objeto *a*. Ou seja, se produz o sujeito, ele é ali representado, mas não totalmente representado, pois o *a* sobra, resiste, não entra na significantização.

Na realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso e é nessa brecha que se produz e cai a mais-valia, segundo Marx; "Já não idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais. Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar" (Lacan, 1968-1969/2008b, p.21).

Lacan assinala que no sintoma a conduta do sujeito funciona em torno desse mais-de-gozar ao qual ele é incapaz de dar um nome.

Embora o objeto *a* seja essa alguma coisa que nos impede para sempre de apreender totalmente o sujeito, na fórmula do fantasma, isto é, em torno do mais-de-gozar se precipita algo que, segundo Lacan, faz com que possamos unificar um sujeito como sujeito de todo um discurso ou sujeito de todos os significantes. Parte da primeira fórmula para sublinhar que o *S* barrado, o sujeito, é o que jamais se pode apreender na relação entre um significante *S1* e outro significante *S2*. Mas é possível, como vemos na segunda fórmula, que outro significante na cadeia, *S3*, se relacione com o objeto *a*. De onde ele chega na terceira fórmula em que, a partir da escrita do fantasma, a relação do sujeito com o objeto ganha consistência e na qual "A partir daí, os outros significantes, ao se encadearem, ao se articularem e, ao mesmo tempo, ao se cristalizarem no efeito de significação, podem introduzir o efeito de metonímia que consolida o sujeito" (Lacan, 1968-1969/2008b, p.23).

Lacan (1968-1969/2008b) situa a verdade naquilo que corresponde à função do *a*, uma vez que não é possível assegurá-la em nenhuma parte do Outro. E o verdadeiro esteio do sujeito na sua fabricação como objeto *a*. Assim, o não-gozo, a miséria, o desamparo e a solidão aparecem como contrapartida do *a*, desse mais-de-gozar que constitui a coerência do sujeito.

Esse pequeno *a*, eu o chamei de mais-de-gozar, por ser isso que é procurado na escravização do outro como tal, sem que nada senão a obscuridade seja assinalada quanto ao gozo próprio do escravo. É nessa relação de risco e de jogo, é no fato de o senhor dispor do corpo do outro sem ter nenhum poder sobre o que acontece com seu gozo, que reside a função do pequeno *a* como mais-de-gozar (Lacan, 1968-1969/2008b, p.358).

Lévi-Strauss é trazido à tona, pois, segundo Lacan (ibidem) estamos no mesmo nível de civilização dos astecas, ali a situação em relação ao *a* era apenas mais gritante, uma vez que ele era arrancado do peito da vítima nos altares.

Na formulação do nó borromeano, como vimos, o objeto *a* é o que ata Real, Simbólico e Imaginário, ou os Nomes do Pai. É o Nome do Pai, pluralizado nos três registros, enquanto Nome de Nome de Nome, que deve garantir, em sua intrincação, que haja subjetividade e um lugar para esse resíduo de gozo corporal. É o enodamento das três dimensões do *falasser* que cria um lugar para o objeto *a* habitar.

VIII. Os 4-+1 Discursos de Lacan

"Certamente o primeiro laço social apareceu com a humanidade nascente, criado pelo sujeito chamando um mestre que responde, e o segundo é aquele do mestre comandando no saber chamado" (Sauret, 2008, p.69, tradução minha).

"Pela primeira vez na história, lhes é possível a vocês, errar, quer dizer, recusarem-se a amar seu inconsciente, pois que afinal vocês sabem o que ele é: um saber que chateia" (Lacan, 1973-1974/1995, Fascículo III, p.57).

Freud, como vimos anteriormente, formulou uma teoria do grupo e da massa nos oferecendo, assim, uma teoria do social, mas deixando em aberto a questão do laço social propriamente dito. O problema do laço social em termos freudianos seria: "(...) como manter os sujeitos juntos sem que eles renunciem ao desejo, sem que eles o sacrifiquem na comunidade numa hipnose coletiva?" (Sauret, 2009, p.48, tradução minha). Nesse sentido que o mal-estar na civilização é um mal-estar secundário ao fato que a civilização seja de seres falantes. Mas, atenta Sauret (2009), só há laço social fundado sobre isso que é mais heterogêneo, o gozo, enquanto que não é linguagem, não é significante, não é saber. Assim, a questão do laço social só se coloca quando saímos de nossa comunidade, do habitual, do entre si, do grupo, o social. O laço social sendo não a relação entre os sujeitos, mas a relação dos sujeitos ao laço social ele mesmo (Sauret, 2009). Lacan (1969-1970/1992), no *Seminário 17*, formulará uma teoria do laço social como discurso, conforme trabalharemos agora.

O *Seminário* realizado por Lacan nos anos de 1969 e 1970 e intitulado "O avesso da psicanálise" situa-se no contexto de Maio de 1968, movimento estudantil francês que colocou em questão as instituições de ensino, assim como o saber. Como psicanalista, ele se propôs a tratar, portanto, do que se impunha a partir desse período de turbulência no laço social. O contexto universitário aparece, então, como estopim para pensar o discurso do mestre, o da universidade, assim como o da histórica, e o discurso do analista como o que pode produzir aberturas nos demais. A partir do discurso da

universidade, ele ilumina, ainda, a ciência e o capitalismo. Assim, a partir da escrita dos discursos, da sua formalização, propõe uma leitura das formas de fazer laço social (Castro, 2009).

Lacan sugere tomar a psicanálise pelo avesso no sentido que, anos antes, tinha dito ser seu discurso - uma retomada do projeto freudiano pelo avesso. O avesso a que está se referindo aqui não é a psicanálise como sendo o avesso ou o contrário do que Freud propôs, mas que nesse *Seminário* não irá tomar as enunciações efetivas da psicanálise, mas tomá-la enquanto o que subsiste em certas relações fundamentais, para além das palavras, como um discurso sem palavras. O que quer dizer que não vai trabalhar na definição, por exemplo, do conceito de inconsciente ou de angústia ou de representação. Mas vai pôr os conceitos a trabalhar numa estrutura que funciona sem o significado dos conceitos, na medida em que funciona a partir da estrutura da linguagem constituindo-se num aparelho de discurso que sustenta o mundo e não que é sustentado por ele como os enunciados que, como veremos adiante, pretendem corresponder com o mundo. Assim, "Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem as palavras, que vem em seguida alojar-se neles" (Lacan, 1969-1970/1992, p.158-159).

Como metáfora para falar dos discursos, isto é, de como as palavras vêm alojar-se neles, Lacan (1969-1970/1992) refere-se a dois jornais de linhas editoriais contrárias e propõe que se recortarmos alguns parágrafos de ambos e misturarmos, não saberemos mais a qual jornal pertenciam. Ou seja, as mesmas palavras que, dependendo em qual lugar se encontram nos discursos, logo, dependendo do discurso, produzem diferentes efeitos na sua enunciação. Como nos anagramas, como visto anteriormente.

Sublinha, ainda, que, vez por outra, não se toma a palavra sem saber o que se está fazendo, ou seja, na maioria das vezes, não se sabe o que se está fazendo quando se fala, desde que lugar falamos, em que lugar colocamos o outro, o que circula ali, como se produz gozo e mais-de-gozar. Portanto, na maioria das vezes, não sabemos desde que discurso falamos ou somos falados.

Esse aparelho de quatro patas, como Lacan (1969-1970/1992) vai nomeá-lo, necessita da estrutura da linguagem na medida que ela define, como vimos na topologia da alienação e separação a partir do *Seminário 11* (Lacan, 1964/1979), a relação de um significante com um outro significante, de onde resulta a emergência do sujeito, assim

como define a exterioridade do significante S_1 em relação ao S_2 (a bateria de significantes que integra a rede do que se chama um saber).

A partir destas relações que são relações derivadas da estrutura da linguagem, Lacan (1969-1970/1992) faz surgir o primeiro dos 4 discursos: o discurso do mestre (conforme o vemos abaixo, junto aos demais), ponto de partida dos outros discursos ou estruturas. Ponto de partida justamente por ser a própria estrutura ($S_1 \rightarrow S_2$) que possibilita a entrada do homem no mundo da linguagem, $\$$, tendo como resto o objeto a ; entrada ao modo da escolha forçada, como já trabalhado anteriormente desde o *Seminário 11* (Lacan, 1964/1979). Sobre o discurso do mestre ser o ponto de partida dos outros discursos, no *Eu falo aos muros* Lacan (1971/2011, p.65, tradução minha) diz que "(...) isso mantém sempre e ainda".

No nível do saber, existe a necessidade de que algo se produza que cumpra a função de significante-mestre, de onde é possível pensar que não há contingência na posição do escravo. O discurso do mestre escreve o significante-mestre, que é o que distingue um texto como legível, retomando a metáfora do jornal. "Tudo o que se pode pensar como sendo da ordem de uma busca do meta na linguagem é sempre, simplesmente, uma pergunta sobre a leitura" (Lacan, 1969-1970/1992, p.181).

É possível, segundo Lacan (1969-1970/1992), fazer funcionar esse aparelho a partir do discurso do mestre e, ao efetuar-se a operação de um quarto de giro, a cada vez, fazer surgir um dos outros discursos ou estruturas algébricas. Tais estruturas que o psicanalista nomeou de *matemas* foram tomados, de acordo com Bueno (2015), da lógica matemática como um recurso visando a apreensão do real sem representação. Nesse sentido, no *Eu falo aos muros*, Lacan (1971/2011) coloca os *matemas* como uma parte do que a matemática não conseguiu esvaziar do patético na relação à verdade, situando-se para além do princípio de não-contradição sobre o qual a lógica filosófica está assentada, como veremos mais adiante. Desse modo, o que diferencia um discurso em relação à fala é que ele é determinado pelo real. O *matema* é isso: "O real do qual eu falo é absolutamente inabordável, a não ser por uma via matemática" Lacan (1971/2011, p.68, tradução minha).

Mestre	Histórica	Analista	Universidade
$S_1 \rightarrow S_2$	$\$ \rightarrow S_1$	$a \rightarrow \$$	$S_2 \rightarrow a$
—	—	—	—
$\$$ a	a S_2	S_2 S_1	S_1 $\$$

Assim, o aparelho produz, a cada vez que as constantes ou os elementos são arranjados numa certa posição, um discurso diferente. Aparelho de 4 elementos, com 4 posições, que define 4 discursos radicais.

Os 4 elementos sendo S1 (significante mestre), S2 (saber), \$ (sujeito barrado) e *a* (objeto *a*). Os 4 lugares ou posições sendo o do agente, da verdade, do outro do discurso e do produto ou resto, como vemos abaixo:

Os 4 elementos		Os 4 lugares	
$\overline{S_1} \rightarrow \overline{S_2}$		<u>agente</u> $\rightarrow$ <u>trabalho</u>	
$\overline{\$}$ $\overline{a}$		<u>verdade</u> <u>produção</u>	

Ao longo do *Seminário 17* Lacan (1969-1970/1992) nomeou os 4 lugares ou posições ainda de outros modos:

<u>desejo</u>	<u>outro</u>	<u>agente</u>	<u>trabalho</u>	<u>semblante</u>	<u>outro</u>
<u>verdade</u>	<u>perda</u>	<u>verdade</u>	<u>produção</u>	<u>verdade</u>	<u>produção</u>

Dois lugares de alteridade são instituídos a partir da divisão vertical: à esquerda o campo do sujeito do discurso ou do agente do discurso e à direita o campo do outro significante. O laço social que define cada um dos discursos depende da conexão entre esses dois lugares. Já a divisão no sentido horizontal diz respeito ao que está manifesto, na linha superior, e o que está recalcado, ficando sob a barra da significação (Bueno, 2015).

A passagem de um discurso a outro a partir do giro de 1/4 de volta, como antecipado acima, não significa progressão histórica, no sentido de melhora ou crescimento e pode dar-se tanto no sentido horário quanto no sentido anti-horário. O primeiro caracteriza uma regressão enquanto que traz à tona o que emerge sob a barra do recalque. O segundo, ao contrário, caracteriza uma progressão, mas no sentido do pior, enquanto aumento da censura e da dominação do que estava no discurso de onde o seguinte progrediu (Bueno, 2015). Regressão e progressão em relação à verdade: a verdade da castração, como atenta de Leão D'Agord (2013). Já os discursos opostos ou avessos aparecem pelo giro de 1/2 volta.

Lacan (1969-1970/1992) começa a articulação dos discursos pelo discurso do mestre e imediatamente remete-se a Hegel nomeando tal discurso também como discurso do senhor e instalando nesse nível o discurso filosófico.

A estrutura do discurso do mestre é dada pela seguinte posição do aparelho:

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

o que, para Lacan (1969-1970/1992), quer dizer que a essência do senhor é o S1, a função de significante, enquanto o campo próprio do escravo é S2, o saber - o escravo como suporte do saber. O escravo é aquele que tem um saber-fazer, função que é arrebatada no plano do saber pela operação do senhor que consiste em roubar, raptar ou subtrair da escravaria seu saber, extrair sua essência e transmutá-lo em saber de senhor, saber teórico.

O S1 na posição de agente é localizável como instituinte, o que define, diz do que se trata e nomeia. Ele nomeia e governa em nome de uma ordem na qual ele mesmo se inscreve. Já o S2 na posição de outro é da ordem do sabido, do conhecido, correspondendo, mais amplamente, a todo campo do sentido (Herlédan, s/d).

Encontramos nesse *Seminário* o discurso de Marx como retorno do recalcado do discurso do mestre. Podemos pensar isso na medida em que ele é um discurso furioso, como efeito do não reconhecimento que o recalque provoca, assim como ele é apenas a inversão de lugares, o que antes estava como escravo no campo do outro, quer estar, agora, como senhor no campo do agente, mantendo a lógica, ou seja, a estrutura do discurso do mestre intacta. Vai no mesmo sentido a afirmação encontrada no *Eu falo aos Muros* (Lacan, 1971/2011) de que a Revolução Francesa teve como resultado a instauração de uma raça de mestres mais ferozes que tudo o que tínhamos até ali visto. Mas por que o escravo quer ser senhor? O que foi recalcado na operação do senhor?

Lacan (1969-1970/1992) coloca o surgimento da ciência não como fruto do discurso do mestre, mas como só tendo sido possível no dia em que se renunciou ao saber do senhor, saber teórico, quando Descartes extraiu a função do sujeito como tal da relação estrita entre S1 e S2, a separando de sua encarnação no mestre ou no senhor. Ciência, portanto, constituindo-se numa relação de saber desencarnado. E o sujeito como o que fica embaixo da barra, recalcado. Temos dadas as condições de possibilidade para o surgimento da psicanálise enquanto o que dá lugar a isso que precisou ser excluído nessa operação de origem da ciência como saber desencarnado.

Traz à tona a pulsão de morte como resistência da vida à tendência para o Nirvana (ou retorno ao inanimado), colocando o saber do lado dessa resistência da vida, fazendo "com que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo" (Lacan, 1969-1970/1992, p.16), esse sim, o caminho para a morte. Por isso é preciso que o gozo vá para algum lugar, é preciso pagá-lo para tê-lo e depois é urgente gastá-lo, "se não se o gasta, isso traz todo tipo de conseqüências" (Lacan, 1969-1970/1992, p.17). De modo que já podemos antever que é preciso 1) que algo limite o gozo e 2) que o saber pode limitar o gozo e 3) que o gozo se perca, que ele não fique acumulado. O gozo não pode ficar acumulado porque seu princípio é o aumento ou a produção de tensão no corpo que o abriga, afinal, "(...) de que gozar a não ser que se produza uma tensão?" (Lacan, 1971/2011, p.29, tradução minha).

De quê o discurso do mestre é representante?

Lacan define o saber como "algo que liga, em uma relação de razão, um significante S1 a um outro significante S2" (1969-1970/1992, p.28). Mas ele já deixa claro que essa relação não se sabe - o saber não se sabe - e nessa medida é possível ler no nível de algum saber inconsciente o trabalho que foi feito do qual "decanta o que efetivamente é a verdade de tudo que se acreditou ser" (Lacan, 1969-1970/1992, p.28). Ou seja, a verdade de tudo que o eu, o senhorzinho sabe é o que decanta do trabalho feito pelo saber inconsciente ou pelo trabalho escravo. De modo que o trabalho escravo constitui um inconsciente não revelado e invisível que dá a conhecer se a vida do senhor ou do mestre vale a pena de ser falada. É o trabalho do escravo que dá a verdade do saber do mestre, que ilumina algo dessa relação entre S1 e S2. Para ter algum acesso à sua verdade, o senhor precisa do escravo e de seu trabalho; no entanto, essa necessidade fica recalcada. Mas e por que o escravo aceita isso? Por que ele trabalha para o senhor? O que ele ganha com essa relação?

Lacan (1969-1970/1992) indica um caminho de resposta quando afirma que o que faz a manutenção do discurso do mestre é a junção da idéia imaginária do todo tal como nos é dada pelo corpo (e que ele afirma sempre ter sido usada na política) com a ideia da satisfação. Conforme vimos no *Estádio do espelho* (1949/1998c), a forma total do corpo é dada como uma *Gestalt* que vem congelada e estática do exterior, do espelho que é o outro, prefigurando, assim, nossa destinação alienante. De modo que podemos pensar que o discurso do mestre se mantém através da alienação necessária para a sustentação do corpo do escravo como uma totalidade que o mestre garantiria, pois se trata de uma

ortopedia que não consegue ser total devido ao salto, como vimos, da insuficiência à antecipação. A ideia da satisfação talvez na segurança narcísica que o mestre garante, logo, numa relação de complementaridade entre mestre e escravo. Assinala que pela via da ideia imaginária do corpo como um todo com a de satisfação perdemos a direção e nos vemos obstruídos no trabalho pelas vias do inconsciente. Em 1972, em Milão, Lacan apresentou o que podemos pensar como uma síntese dessas ideias do todo do corpo e da satisfação na afirmação da existência do Um - há Um - enquanto significante-mestre no nível do discurso do mestre.

Coloca o discurso universitário - mesmo que não tenha a estrutura do discurso do mestre, pois a dominante no discurso universitário é S2 (e não S1) como tudo-saber - na esteira de manutenção de um discurso do senhor e coloca o capitalista como o senhor moderno, dando a ver algum acordo entre o discurso universitário e o discurso do capitalista. Então, assim como o escravo foi despossuído do seu saber pela operação do senhor, passando, pela via inaugurada no estádio do espelho, a precisar imaginariamente do senhor para garantir sua unidade e poder obter alguma satisfação nessa relação complementar, o proletário foi despossuído da propriedade e, do mesmo modo, fica imaginariamente em falta disso pelo que ele luta (de acordo com a doutrina de Marx) para que lhe seja restituído. No entanto, o proletário não se dá conta que o que lhe é restituído não é a sua parte, não é o seu saber, que a exploração capitalista torna inútil, "Mas o que lhe é devolvido é (...) um saber de senhor. E é por isto que ele não faz mais do que trocar de senhor" (Lacan, 1969-1970/1992, p.30). Nessa operação o que sobra é a essência do senhor - o fato de que ele não sabe o que quer. Aí Lacan situa a verdadeira estrutura do discurso do senhor: o escravo sabe muitas coisas e, sobretudo, o escravo sabe o que o senhor quer. Sem esse não saber ele não seria um senhor. Sem o saber do escravo sobre o que quer o senhor, ele não seria escravo, não teria função de escravo. E é por isso que a coisa funciona, se mantém há muito tempo, diz Lacan (1969-1970/1992), porque se completa: imaginariamente ficam os dois, agente e outro, senhor e escravo, completos, satisfeitos.

Podemos vislumbrar essa relação entre senhor e escravo a partir de um fragmento clínico. Uma jovem procura análise, num primeiro momento por brigas com seus pais e, depois, por não fazer boas escolhas amorosas. O que vem à tona é que seus pais exigiam que fosse "bela, recatada e do lar", e para tanto, se casasse com um "bom partido". O que ela fazia para não se converter no objeto da demanda do Outro ou se reduzir ao

saber do Outro e desaparecer como sujeito? Ela escolhia sempre alguém ao lado de quem de nenhum modo pudesse corresponder aos imperativos parentais, então, jovens pobres ou de alguma maneira marginalizados. Assim, seu suposto fracasso no campo amoroso era, ao contrário, um sucesso na manutenção dessa relação de completude imaginária com seus pais na medida que sua função de escravo é justamente saber a verdade do desejo deles, o que é que eles querem, no caso, que ela seja "bela, recatada e do lar", e o que ela tinha de volta desse circuito é o modo - o saber teórico - sobre como ela devia se portar para conseguir isso, sendo constantemente criticada por não seguir os tais "bons modos". Sua escolha amorosa pela via da oposição é, ainda assim, uma escolha que a mantém presa nos ideais de seus pais e é a partir de onde eles, como senhores, têm notícia do seu desejo.

A mudança no novo discurso do mestre, o discurso universitário, é que o S2 como tudo-saber, tenha passado para o lugar de senhor, fundando uma nova tirania do saber e tornando impossível que nesse lugar (do S2) apareça o que cabe à verdade, que, como vimos no antigo discurso do mestre, aparecia a partir do S2 do escravo. A verdade nesse novo discurso vai ser produzida pelos que substituem o antigo escravo, os estudantes, agora eles próprios produtos consumíveis como qualquer produto, diferença importante em relação ao antigo discurso do mestre na medida que ali o escravo não era consumível como qualquer produto, sendo, ao contrário, indispensável para o senhor aceder à verdade do seu desejo.

E do discurso universitário - em que o saber (S2) do lado do senhor transforma o saber que antes era *savoir-faire* do escravo em tudo-saber - Lacan passa para o discurso da histérica para dizer que nesse a dominante é \$ que, por ser sujeito e por ser barrado, logo, tratar-se do sujeito desejante, fabrica "um homem motivado pelo desejo de saber" (1969-1970/1992, p.32), de saber qual o valor dessa pessoa que está falando. Por esse motivo que ele vai dizer ser "a introdução estrutural do discurso da histérica" (Lacan, 1969-1970/1992, p.31) o próprio fundamento da experiência analítica, e que esse homem motivado pelo desejo de saber que valor tem vai pôr a trabalhar o saber que não se sabe (S1) a partir da associação livre com o que se sabe (S2).

O discurso do analista vai aparecer a partir da interpretação, do enigma e da citação, que são recursos do analista na medida que dizem respeito a um semi-dizer (a verdade só se pode dizê-la pela metade, é um semi-dizer, portanto) de um autor. E o autor não é o psicanalista que, apesar de poder falar como um estouvado ou como um

mestre, é refém, assim como o psicanalista, do verdadeiro mestre: o sujeito do inconsciente ou o desejo do Outro, desejo que o próprio escravo predispõe na medida em que, como vimos, o senhor não sabe de seu desejo sem o trabalho do escravo que recolhe a verdade do saber do senhor. No *Eu falo aos muros* Lacan (1972/2011) vai afirmar que o mestre do jogo é o significante e que nós somos apenas supostos ao olhar de um Outro, mas não somos nós que damos o sentido; nós damos um corpo ao significante que nos representa, o significante-mestre, S1. "Digamos que [o inconsciente] é o trabalhador ideal, aquele que Marx considerou a flor da economia capitalista na esperança de vê-lo tomar a continuidade do discurso do mestre" (Lacan, 1974/1993).

Da pergunta com a qual Lacan começou - de que coisa o discurso do mestre é representante? - já conseguimos ver aparecer uma resposta: o discurso do mestre é representante do funcionamento do Eu (Moi) ou da consciência ou da razão com o Isso, o inconsciente ou o sujeito do inconsciente (Je) ou ainda o desejo do Outro, pois o verdadeiro mestre é o sujeito do inconsciente, que está no lugar do escravo e que trabalha para a produção do saber da consciência. Mas a consciência ou o Eu (Moi) faz de tudo para desconhecer da verdade desse saber, o transformando em outra coisa, em um saber teórico, auto-referente e autônomo. Introduce, assim, que o que motiva a função do saber é sua dialética com o gozo.

A partir do discurso do analista cuja dominante é o objeto *a*, discurso que Lacan afirma ser distorcido pelo discurso universitário, encontramos a especificação do que é a dominante: "o lugar de onde se ordena o discurso" ou "o que me serve para denominar esses discursos" (Lacan, 1969-1970/1992, p.41).

No discurso do mestre, como vimos, o S1 ocupa o lugar de dominante, o que ele chama agora de a lei, "leis de estrutura que fazem com que a lei seja sempre a lei situada nesse lugar que chamo de dominante no discurso do mestre" (1969-1970/1992, p.41), na medida que, como vimos, S1 governa em nome de uma ordem na qual ele mesmo se inscreve, a lei.

No discurso da histérica em que a dominante é \$, que aparece sob a forma do sintoma, temos o sujeito desejante em luta contra seu desejo. No discurso do analista o objeto *a* é a dominante na medida que "o próprio analista tem que representar aqui (...), o efeito de rechaço do discurso, ou seja, o objeto *a*" (Lacan, 1969-1970/1992, p.41) enquanto o que sempre escapa à simbolização e, mesmo, à imaginarização. Quanto ao

discurso da universidade, Lacan vai dizer que é difícil encontrar o que constitui sua essência ou sua dominante, embora já a tenha nos apresentado anteriormente como sendo S2 enquanto tudo-saber. É difícil encontrar na medida que se trata de um saber desencarnado, ou seja, que é independente que seja este ou aquele que enuncia e é independente de sobre o que está sendo enunciado. Clavreul (1983), no já clássico livro intitulado *A ordem médica – poder e impotência do discurso médico*, nos ajuda a explicitar esse saber desencarnado do discurso universitário através do discurso médico:

(...) o discurso médico não se sustenta senão por sua objetividade, sua cientificidade, que é seu imperativo metodológico. Ele deve poder ser enunciado por qualquer pessoa sobre qualquer pessoa, o primeiro estando colocado em posição de médico, o segundo em posição de doente. O mal-estar provém de que não é suportável ser qualquer um e que, sobre isso, a medicina nada tem a dizer (Clavreul, 1983, p.30).

Assim, S2 na posição de agente dirigindo-se para o outro que, no discurso universitário é o *a*, produz essa forma de enunciação desencarnada, fonte de mal-estar.

Para constituir-se como saber científico, o discurso médico precisou eliminar "(...) qualquer outro discurso, e conseqüentemente, o do próprio doente (...)" (Clavreul, 1983, p.84), afastando inúmeros elementos que têm interesse em si mesmo, mas que não cabem na grade de saber do discurso médico. São elementos singularmente insistentes, uma vez que os doentes os apresentam continuamente aos médicos. Mas esses elementos são verdadeiramente "não fatos" para a medicina, na medida em que dizem respeito ao que não entra nesta grade lógica, ao que alguém pode produzir como fala quando ali está como sujeito singular, logo, destacado da massa. É quando o paciente cansa o médico, pois para funcionar a relação ao modo "científico", é preciso que o doente não fale. O sofrimento

(...) existe para o médico apenas como um *sintoma*, isto é, na medida em que é formulável nos significantes constituintes de uma síndrome que caiba na nosologia. No fundo, o doente não fala enquanto tal ao médico: ele fala dele comoalaria de um outro, e o interesse do que ele diz se deve somente ao fato de que ele é um observador privilegiado de sua doença. O que ele diz é sempre da ordem desse "33" que ele deve repetir em voz alta para que o médico, na ausculta pulmonar, avalie a "pectoriloquia". Do que é dito o médico só retém o que ressoa no discurso médico. Pouco importa para ele se o doente teve sua primeira dor precordial no dia da morte de seu irmão! (Clavreul, 1983, p.157-158).

O modo anônimo - enquanto o que funciona como agente é um saber desencarnado - de funcionar do discurso universitário fica explícito na seguinte situação clínica. Como psicanalista num hospital de trauma, recebo pedido de consultoria para

avaliar uma paciente vítima de acidente de carro que não estava aceitando o tratamento e solicitava alta, apesar da gravidade de sua condição clínica. Ela me recebeu agressivamente, dizendo que iria embora e não queria conversar. Mesmo assim, acabou falando do acidente em que estavam ela, seu marido e suas duas filhas recém-nascidas, ocasião em que começou a chorar. Contou-me que sentia angústia e precisava ir embora porque queria cuidar de suas filhas, que estavam internadas em outro hospital, e porque não tinha certeza do estado de saúde de seu marido. Assim, a paciente conseguiu, pouco a pouco, se acalmar; foi quando lhe assegurei de seu direito de ter "alta a pedido" desde que assinasse um termo de responsabilidade por esse pedido. Perguntei-lhe, então, como faria para cuidar de suas meninas. Nesse momento ela se dá conta de que não conseguiria. Indaguei sobre o que ela sabia a respeito do estado de suas filhas e se havia algum familiar ocupando-se delas, ao que ela respondeu que sua mãe as estava acompanhando no hospital e que ela sabia cuidar de crianças. Ao final da entrevista, tive a ideia de promover um encontro entre ela e o marido, que estava internado no mesmo andar, na ala masculina da traumatologia, o que foi providenciado posteriormente pela enfermagem.

O que se passava entre essa paciente, os médicos, a enfermagem e a assistência social, para que eles a tomassem como alguém que não queria melhorar e só atrapalhava a condução do tratamento, é que eles todos se dirigiam a ela desde o lugar de agente do discurso universitário, consequentemente a posicionando no lugar de ser qualquer um sobre quem eles enunciavam desencarnadamente seu tudo-saber, o que provocava esse insuportável mal-estar que se encarnou nesse impasse no tratamento.

Na raiz do que é um fato de estrutura encontramos uma ligação significativa e um elemento de impossibilidade, atenta Lacan (1969-1970/1992). Para dizer desse fato de estrutura, retoma Freud e situa que num primeiro tempo da enunciação freudiana - o da dinâmica do inconsciente - o inconsciente permite situar o desejo. Como? Através das ligações significantes. No entanto, é apenas num segundo tempo, a partir de *Além do princípio do prazer*, que Freud (1920) precisou levar em conta a repetição e a relação da repetição com o gozo, na medida em que "(...) a repetição não é apenas função de ciclos que a vida comporta, ciclos de necessidade e satisfação, mas de algo diferente, de um ciclo que acarreta a desapareição dessa vida como tal, que é o retorno ao inanimado" (Lacan, 1969-1970/1992, p.43).

O gozo necessita da repetição na medida que ele busca esse retorno ao inanimado, esse retorno a uma situação que se perdeu no momento que o sujeito entrou na linguagem. Nesse sentido, o gozo e a repetição são efeitos da própria estrutura do discurso. E o elemento de impossibilidade do fato de estrutura de que fala Lacan se encontra nessa articulação entre gozo e repetição. É impossível, isto é, é logicamente impossível, depois da entrada na linguagem, haver, na repetição, retorno ao gozo pleno, ao inanimado. Então o gozo necessita da repetição e a repetição se funda em um retorno do gozo. No *Eu falo aos Muros* Lacan (1971/2011) situa o gozo na repetição como a insistência com a qual o inconsciente nos entrega o que ele formula. Há repetição como tentativa de retorno do gozo, no entanto, no próprio movimento da repetição, o que há é desperdício de gozo, ou seja, se perde gozo e não se acumula gozo. O objeto perdido se situa nesse ponto de perda de gozo do movimento da repetição, daí sua função que não é ser encontrado, mas, justamente, manter-se perdido causando o desejo.

A partir da função do traço unário (forma mais simples de marca e, nesse sentido, origem do significante), Lacan vai afirmar que "(...) é no traço unário que tem origem tudo o que nos interessa, a nós, analistas, como saber" (1969-1970/1992, p.44). Isto porque o saber que nos interessa é o saber construído pelo sujeito do significante e não o saber natural ou o saber do sujeito do conhecimento. E o saber construído pelo sujeito do significante, isto é, o sujeito que resulta da entrada do homem na linguagem, vem a ser o meio de gozo, "do gozo precisamente na medida em que ultrapassa os limites impostos, sob o termo prazer, às tensões usuais da vida" (Lacan, 1969-1970/1992, p.46).

Esse tipo de saber como meio de gozo é aproximado por Lacan (1969-1970/1992) à lógica moderna enquanto escrita, portanto, à sobreposição da rede de significantes no mundo. Como exemplo dessa sobreposição traz a energética para destacar que quando passamos para a esfera das ligações significantes e sua escrita é possível que uma operação que deu muito trabalho - como descer 500m com 80kg nas costas e, depois de descer, reerguê-lo 500m acima novamente - tenha zero como resultado, isto é, o equivalente a nenhum trabalho, pois na escrita da lógica há reversibilidade. É a repetição - o sobe e desce os 500m - que faz gozar. Sobretudo essa repetição que faz parecer que não se perdeu nada no caminho, que ultrapassa os limites impostos às tensões da vida, pois sabemos que no que diz respeito às tensões usuais da vida e não à sobreposição da rede de significantes ao mundo, quando descemos 500m com 80kg nas costas, mesmo se voltamos pelo mesmo caminho, esse voltar não apaga o fato de termos

descido e, muito menos, não apaga ou reverte o trabalho que tivemos para descer, e depois para subir. É para atentar a essa dimensão de irreversibilidade que Lacan traz à tona a entropia, pois, na física - diferente da escrita da lógica - depois que transformamos trabalho em calor, não é possível revertê-lo novamente em trabalho, ali perdemos algo. Lacan articula essa irreversibilidade a "quando o significante se introduz como aparelho de gozo" (1969-1970/1992, p.46) e é apenas nesse efeito de entropia, portanto, de desperdício e de perda que o gozo se apresenta e adquire seu status; logo, gozo é igual a perda de gozo. Mas

(...) alguma coisa é necessária para compensar, por assim dizer, aquilo que de início é número negativo - que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, faz gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte - há um mais-de-gozar a recuperar (Lacan, 1969-1970/1992, p.48).

O mais-de-gozar a recuperar seria, na metáfora da entropia, o trabalho que se transformou em calor e, nessa operação, se perdeu.

Desse modo, é possível ficar, pela via do saber, tentando reverter o irreversível, "tapar o sol com a peneira", fazer de conta que a castração não existe, tentando colar a lógica da linguagem e sua escrita nas coisas do mundo, como encontramos em *Totem e tabu* (Freud, 1913) quanto ao animismo, quando, aproximando à magia, Freud esclarece que parte do princípio de tomar equivocadamente uma conexão ideal por uma real. Princípio equivocado que Freud (1913) assinala que encontramos também nas neuroses em que os sintomas são determinados pela realidade do pensamento e não da experiência e que, como vimos no capítulo sobre o sintoma, se refere à fantasia.

No lugar da perda, que equivale ao mais-de-gozar a recuperar, se pode colocar diferentes coisas e diferentes objetos. Objetos-tampão e saberes como o da lógica moderna ou a religião, feitos para servir de tampão para essa ferida ou falta ou perda ou irreversibilidade a que estamos condenados. Por isso Lacan (1969-1970/1992) diz que a dimensão do gozo no ser falante é ambígua: é essa perda de gozo que faz do homem humano ou *falasser*, mas é disso que ele tenta fugir, por exemplo, pela via do saber. "É com o saber como meio do gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade"(1969-1970/1992, p.48).

8.1 Pequena incursão no problema da verdade na filosofia para iluminar a relação entre saber e gozo na psicanálise

Heidegger, filósofo alemão, dedicou grande parte de sua obra a pensar a enorme ruptura que ocorreu no pensamento a partir de Platão e Aristóteles. Ele mostra como nosso modo de pensar tão habitual e tido como natural, não tem nada de natural. O que achamos natural, para ele, é aquilo "em que já não se pensa mais", e, então, "Podemos fazer valer esta ausência de pensamento como padrão de medida das coisas" (Heidegger, 2002, p.47).

E no que é que não pensamos mais e tomamos como natural, segundo o filósofo?

Uma das poucas coisas que são unanimemente assentes na história da filosofia, afirma Heidegger (2009), é a concepção de verdade como verdade proposicional, "a verdade é algo que, como propriedade, seria primeiramente inerente ao enunciado, ao juízo" (Heidegger, 2009, p.47); ou seja, hoje, e isto desde Aristóteles, para pensarmos a verdade precisamos de proposições, pois o ser verdadeiro se tornou a verdade da frase, a sua correção.

Landim Filho (1992) retoma a definição aristotélica da verdade que é dizer do que é, que é, e do que não é, que não é. A proposição, o enunciado ou o juízo são esse dizer em conformidade com a coisa, ou seja, com sua verdade. Landim Filho ainda afirma que tanto S. Tomás de Aquino como filósofos modernos retomaram esta definição de verdade "tematizaram o seu significado e a fundamentaram no quadro conceitual dos seus sistemas" (1992, p.12), dentre os quais ele cita Descartes, Spinoza, Kant e Wittgenstein.

É nesse sentido que Heidegger (2008) atenta para a necessidade de sabermos que "Esta lógica, assim formada e fundamentada em Aristóteles, manteve-se essencialmente inalterada, na sua substância e no seu caráter, numa história de 2 milênios até aos dias de hoje"(Heidegger, 2008, p.43), mesmo que a maioria das pessoas não suspeite disso.

Um outro modo de dizer sobre a verdade ser a verdade proposicional é: "verdade é a conformidade com as coisas, correspondência com as coisas" (Heidegger, 2002, p. 42), do que resulta também a verificação daquilo que é verdadeiro ou falso e a idéia de que é necessário, para tanto, "(...) que a estrutura da verdade seja um reflexo da estrutura da coisa" (ibidem, p.42).

O enunciado como proposição, como o enunciar *a* ou *b* de *X*, é o sítio da verdade. Na construção de uma proposição, quer dizer, de uma verdade simples, distinguimos o Sujeito, o Predicado e a Cópula; o objeto da proposição, o enunciado-da-proposição e a palavra de ligação. A verdade reside no fato de o Predicado convir ao Sujeito e, sendo aquilo que lhe convém, ser posto e dito na proposição. A construção da verdade e os elementos dessa construção, quer dizer, da proposição verdadeira, estão em conformidade com aquilo por que a verdade, enquanto tal, se guia, ou seja, a coisa enquanto suporte e suas propriedades (Heidegger, 2002, p.44).

Ninguém, assim como Heidegger, tem dúvida, de que essa determinação da verdade é autêntica, ou seja, "É óbvio que a proposição "A neve é branca" é verdadeira, se de fato a neve é branca" (Landim Filho, 1992, p.14).

O que faz Heidegger neste momento da obra - *O que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais* - é tirar do repouso a questão "o que é uma coisa?" inserindo nas possibilidades e determinações platônico-aristotélicas da coisa, da proposição e da verdade, e pôr essas possibilidades à prova. E então, desse movimento, aparece a seguinte série de questões:

(...) a estrutura essencial da verdade e da proposição mediu-se pela estrutura da coisa? Ou passa-se o contrário: a estrutura essencial da coisa, considerada um suporte de propriedades, foi interpretada a partir da estrutura da proposição, como unidade de "sujeito" e "predicado"? Será que o homem leu a estrutura da proposição na estrutura da coisa, ou terá transportado para as coisas a estrutura da proposição? (Heidegger, 2002, p.51).

A idéia de Heidegger é que ter transportado para as coisas a estrutura da proposição, logo, verdade ser correspondente à verdade proposicional, é o problema do edifício da metafísica e é o que precisa ser abalado.

Por que termos transportado a estrutura da proposição para a estrutura das coisas causaria algum problema? Porque, com isso, acabamos esquecendo que a linguagem não espelha os fatos, ou seja, que, por mais que a linguagem e a lógica se determinem mutuamente, quando a gente afirma algo de alguma coisa, mesmo que a proposição esteja correta, isto é, que ela corresponda ou esteja adequada à coisa (*adequatio intellectus et rei*), isto não quer dizer que esta seja a estrutura da coisa, mas, antes, que esse é o modo correto ou verdadeiro de dizer a coisa proposicionalmente ou como enunciado. Mas é preciso não perder de vista que "O enunciado é um tipo de falar muito especial - diferente da fala no sentido do ordenar, do exigir, do louvar, do propor, do repreender" (Heidegger, 2008, p.37). De modo que a lógica trata deste enunciar que é pronunciado, enunciado e repetido por outros (qualquer outro), complementa Heidegger. O enunciado é, portanto, o tipo de produção discursiva do discurso

universitário e da ciência, conforme vimos acima na sua formulação de tudo-saber desencarnado.

No sentido de que a linguagem não espelha os fatos e nem consegue dizer tudo, Hannah Arendt lembra que Hegel disse que o pensar da filosofia é solitário, assim como Platão afirmou que é solitário não apenas por estarmos sós num diálogo consigo mesmo, "(...) mas porque nesse diálogo sempre entra algo de "indizível" que não pode ser totalmente trazido à voz pela linguagem, e tampouco propriamente à palavra, pois não se comunica nem aos outros, nem mesmo ao interessado" (Arendt, 1987, p.226). Ou seja, nem o pensar é única e exclusivamente proposicional.

A verdade, portanto, não entra toda na proposição. Tem algo dela que fica sempre de fora. Tem de haver um outro modo de pensar a verdade que não seja proposicional para podermos pensar outras falas que não enunciados, mas enunciações. Por isso Heidegger retoma muitas vezes a palavra grega para verdade, *aletheia*, que ele diz se traduzir bem por descobrimento, mas já adverte que a gente compreende provisoriamente o que quer dizer *aletheia* quando traduzimos a verdade para os gregos como "(...) desencoberto, não velado, não encoberto" (Heidegger, p.2007, p.110). Isso porque

Nosso conceito de verdade e o conceito grego da verdade tiram sua respectiva *inteligibilidade intuitiva* de *áreas* e *conjunturas de relações intuitivamente diferentes*. Aletheia, descobrimento, provém do feito e do fato de *encobrir*, *velar*, respectivamente, desvelar, descobrir. "Correção" provém do feito e do fato de *reger* uma coisa *por* outra, de *medida* e *medir*. "Desvelar" e "medir" são feitos e fatos internamente diferentes (Heidegger, 2007, p.111, grifos do autor).

Assim, há 2000 anos, regemos ou medimos a estrutura da coisa pela estrutura da proposição e julgamos que estamos lidando com a estrutura das coisas e dizendo a verdade das coisas. Não será isso uma espécie de animismo parecido com o que Freud (1913), em *Totem e tabu*, apontou nos povos primitivos e afirmou ser o sistema mais completo de pensamento?

Talvez por isso Hannah Arendt (1987) diga que Kant é a grande exceção no que ela identifica como "tendência ao tirânico" nas teorias de quase todos os grandes pensadores, porque ele passou a vida afirmando que não conhecemos a coisa em si (a estrutura da coisa) mas só temos acesso à coisa a partir do nosso - sabido - modo de conhecer a coisa (aqui no caso, proposicional, logo, via estrutura da proposição). Assim, Kant não colou nem transpôs o modo como conhecemos a coisa na coisa, ele as

manteve separadas, mantendo aberto o intervalo que o impede dessa deformação profissional da tendência ao tirânico.

Essa pequena incursão filosófica sobre o conceito de verdade pretende nos ajudar a acompanhar a tensão que Lacan reintroduz na verdade a partir da sua relação com a linguagem - o saber como meio de gozo - e que parece ser a mesma apontada por Heidegger, além de elucidar a forma proposicional do enunciado do discurso universitário e da ciência. Quanto a tais discursos, Lacan atenta que "(...) é tentador sugar o leite da verdade, mas é tóxico. Isso dá sono, e é tudo que se espera de vocês" (Lacan, 1969-1970/1992, p.175). Para que as palavras possam ser subversivas, é preciso que elas não estejam muito grudadas no caminho da verdade, e na situação universitária, é tentador colar-se e ficar-se preso ao S1, significante-mestre, segredo do saber na Universidade.

8.2 De volta aos discursos em Lacan

No *Seminário 17*, Lacan (1969-1970/1992) declara que "nada é tudo" para chamar a atenção de que "tudo" é uma palavra que só tem existência de linguagem e, como tal, se refuta. Repara, ainda, que o termo "avesso" é assonante, isto é, tem sons semelhantes com verdade. E que " (...) verdade não é uma palavra a ser manipulada fora da lógica proposicional" (Lacan, 1969-1970/1992, p.52). Atenta que as mulheres têm um frêmito particular com a palavra verdade, enquanto os homens não, por serem uma criação de discurso.

Traz Frege à tona na problemática da verdade para lembrar que o que é verdade é aquilo que é dito (a frase, ou a proposição), que não tem como se sustentar senão no significante (sentido no linguajar de Frege) e não no objeto (referente para Frege) ao qual se refere. E que "(...) o que nos leva por uma via em que o que concerne ao ser depende do sentido, é aquilo que mais ser tem" (Lacan, 1969-1970/1992, p.53) e, nessa medida, tem peso - o peso do ser - e não pode deixar de existir. Ao fato de que o peso do ser é dado pelo sentido e não pelo referente, Lacan chama de sentido-algum. No entanto, ele não situa a verdade do lado do sentido, mas antes, ao lado dele, como no chiste e no ato falho, em que a verdade levanta vôo nisso que escapa ao ser, que escapa ao sentido e comparece no dito, na frase ou na proposição como falta de sentido. A

verdade para Lacan aparece como estando ao lado da proposição e não, como para Frege e os demais que apontamos acima, na proposição.

Usando Wittgenstein, vai ainda um pouco mais longe, pois no seio da estrutura gramatical que para o filósofo constitui o mundo, Lacan vai reintroduzir a necessidade do sujeito para poder existir o verdadeiro, pois o verdadeiro depende da enunciação, "O verdadeiro não é interno à proposição, onde só se anuncia o fato, o factício da linguagem" (Lacan, 1969-1970/1992, p.57). É a fala que define o lugar disso que se chama a verdade, por isso Lacan lhe confere uma estrutura de ficção "(...) quer dizer, também de mentira" (Lacan, 1971/2011, p.25, tradução minha). Nesse seminário intitulado *Eu falo aos muros* ele constrói o paradoxo da verdade: "Na verdade (...), a verdade só diz a verdade, e não metade, num único caso - quando ela diz *Eu minto*" (ibidem, p.25, tradução minha). Ao menos, é o único modo que ela sabe que diz a verdade, pois Outramente, quando ela fala, enuncia o saber do Outro, isto é, inconsciente, quando "(...) é bem possível que ela também diga a verdade sem o saber" (ibidem, p.25, tradução minha). É o que Lacan pretende ter formalizado na escrita do significante do Outro barrado.

Assim, a enunciação está ligada ao outro, à razão que tenho para dizer algo. No exemplo dado por Lacan (1969-1970/1992) a proposição "Faz bom tempo", mesmo que não faça bom tempo (isto é, sendo falsa pela lógica proposicional), pode ser verdadeira se for uma incitação para fazer alguém acreditar que poderá ver minhas intenções claramente já que o tempo é bom. É nesse sentido que, no *Eu falo aos Muros* Lacan (1971/2011) diferencia verdade de valor de verdade. O valor de verdade sendo relativo à fala não é isolável de outras funções da mesma e é bivalente: verdadeiro ou falso. Quanto à verdade, ele coloca duas possibilidades: verdade ou semblante, não sendo opostas porque "(...) se ela é semblante, ela é semblante precisamente de verdade" (Lacan, 1971/2011, p.54, tradução minha). De modo que compara o encontro com a verdade com o encontro com um torpedo. O torpedo seria o encontro não acordado entre dois campos, no caso da psicanálise, o campo da fala e o campo da linguagem, ambos constituídos pela *lalangue*, lembra Lacan. Mas nós não somos capazes de articular na *lalangue* nada que tenha relação com esse real, o que equivale ao que ele enuncia como 'não há relação sexual' para os seres que falam. A fala funcionando no nível do semblante e sendo de onde procede o gozo, enquanto "A verdade em questão na psicanálise é o que, por meio da linguagem, eu escuto pela função da fala, aproxima

um real" (Lacan, 1971/2011, p.60, tradução minha). Portanto, é a fala que, da relação ao gozo, garante a dimensão da verdade, por isso dizer que o tempo está bom quando, de fato não está, pode ser verdade.

Como vimos no Capítulo em que foram trabalhados os *Seminários 21* e *22*, vai nesse mesmo sentido a 'coisa sublime da trindade' de haver um terceiro elemento, advindo da nodalidade, diferente dos dois significantes que se articulam no saber fazendo cadeia. "Esse três primeiro comporta os dois significantes (sem relação) mais a relação de um ao outro (à alteridade) que é contada como tal" (Porge, 2010, p.47, tradução minha). Passamos a ter, não mais a relação entre S1 e S2, mas a relação entre S1s no laço com a alteridade, sendo justamente o motivo pelo qual enunciar 'o tempo está bom' mesmo que esteja chovendo pode ser verdade, pois pressupõe o laço com o Outro e não apenas entre significantes, "(...) respeita o 'laço enigmático' de um três primeiro, ao mesmo tempo que dá um sentido" (Porge, 2010, p.34, tradução minha).

No contexto da verdade e dos valores de verdade, Lacan (1969-1970/1992) retoma a legitimidade das três implicações da lógica: que o falso implica o falso, o verdadeiro implica o verdadeiro, e que não podemos descartar de nenhuma maneira que o falso implique o verdadeiro, esta última diferente da clássica implicação de que uma proposição verdadeira só saberia engendrar uma outra proposição verdadeira, essa 'estranha genealogia da implicação', pois, se assim fosse é óbvio que depois de algum tempo teríamos apenas proposições verdadeiras, como chama a atenção em *Eu falo aos Muros* (Lacan, 1971/2011). Da mesma maneira que não é necessário que não haja falso sem verdadeiro, de modo que não existiria um primeiro verdadeiro do qual não poderíamos mais declinar, um verdadeiro que nos garantiria da totalidade dos verdadeiros e falsos. É justamente essa a pretensão de Wittgenstein: de que haveria um primeiro verdadeiro do qual não podemos mais declinar - com a sua tautologia da totalidade do discurso que constituiria o mundo e, portanto, para quem não haveria verdadeiro que não fosse uma proposição composta que compreendesse a totalidade do mundo, nesse modo de identificar a estrutura gramatical com o mundo.

Nesse sentido é possível pensar o que Lacan sinalizou quanto à diferença entre as mulheres e os homens no que se refere à verdade é que as mulheres teriam a possibilidade de tocar algo da verdade que não está dentro da proposição, enquanto os homens, não. Ou ainda, que a verdade é como a mulher, não está toda no discurso, pois no *Seminário 17* ele vai acabar por afirmar que só se encontra o verdadeiro fora de toda

proposição. Para Lacan a verdade é inseparável dos efeitos da linguagem como tais, o que inclui o inconsciente.

No discurso universitário, portanto na lógica moderna, a verdade se restringe à verdade proposicional para poder manter o mito do Eu transcendental, um Eu que sabe, que é idêntico a si mesmo, Eu ideal, que domina, o Eu do mestre, o S1, "o significante cujo sentido seria absoluto" (Lacan, 1969-1970/1992, p.59). O discurso universitário, portanto, exclui o inconsciente e suas formações.

Vislumbramos na posição discursiva de Márcia, paciente de um grupo terapêutico que coordenei por anos num CAPS em que atuei como psicanalista, o discurso universitário em ação quando conta no grupo que havia pego um martelo e quebrado todo o carro do ex-marido no final de semana. Algumas participantes do grupo riem, outras ficam chocadas, mas ninguém se atreve a dizer nada, pois Márcia era sabidamente grosseira. Pergunto, então, o que tinha acontecido. Ela diz: "Eu sou bipolar, doutora". Intervenho dizendo que não entendi o que tinha a ver ela ter o diagnóstico de bipolaridade e ter quebrado o carro do ex-marido com um martelo. Irritadíssima ela me olha e pergunta já em tom alterado de voz: "Mas a doutora é burra ou o quê?". Alguns sorrisos, novo choque, mas ainda silêncio no grupo. Digo que "Sou, sim, um pouco burra" e, então, ela me explica que "porque é bipolar não tem controle de impulsos". Repito que ainda não tinha entendido por que ela não ter controle de impulsos a levaria a quebrar o carro do ex-marido com um martelo ao invés, acrescento dessa vez, de fazer alguma outra coisa. E então ela começou a contar sua história de amor com esse homem a quem ela ainda amava e por quem tinha sido abandonada, mas com quem tinha de conviver porque tinham um filho, a quem ela amava e odiava por ser filho desse homem e em quem, muitas vezes, ela já tinha contado para o grupo ter batido.

Márcia nos permite entender por que Lacan coloca a verdade estando fora do discurso tomado como sentido, como proposição, pois ela ter o diagnóstico médico de bipolaridade, sua proposição, não tinha relação com a verdade de sua história de sujeito do desejo. O discurso do analista fazendo furo no discurso da universidade, como efeito de rechaço de discurso, a "burra"; como objeto *a* no lugar de dominante, me ofereci como ponto de mira, o que fez com que o sujeito se enveredasse pelo desejo de saber.

Em *Televisão* encontramos a metáfora do santo para dizer do lugar do analista no discurso do analista que permite ao sujeito do inconsciente tomá-lo como causa de seu

desejo. "Só o santo para ficar frio, nonada [de gozo] para ele. (...) O santo é o refugio do gozo" (Lacan, 1974/1993, p.33).

Lacan (1969-1970/1992) sustenta que o que dá consistência a um sistema lógico é o designar de sua incompletude, onde se marca seu limite. Daí a importância da psicanálise, como marcando o limite do discurso universitário.

Um discurso quer sempre dominar, amestrar, e nisso é possível aparentar todos os discursos com o discurso do mestre, segundo Lacan (1969-1970/1992). Isso que o discurso quer dominar é sua referência. De onde resulta a dificuldade do discurso do analista na medida que ele deve estar no polo oposto a qualquer vontade de dominação, de mestria. Nesse mesmo sentido, em *Televisão* (Lacan, 1974/1993), na metáfora do santo, encontramos que às vezes há uma folga com a qual o analista ou o santo não se contenta e, não mais que todo mundo, ele goza, quando, então, não está operando.

A origem do discurso, como vimos, sendo o gozo, o discurso toca nisso sem parar desde que tenta retornar a essa origem. Encontramos aí o mérito do discurso de Freud: "Está à altura de um discurso que se mantém tão próximo quanto possível do que se refere ao gozo (...). Não é cômodo situar-se nesse ponto onde o discurso emerge, e mesmo, quando a ele retorna, tropeça nos arredores do gozo" (Lacan, 1969-1970/1992, p.67).

Freud sustentava que o sujeito do discurso não se sabe como o sujeito que sustenta o discurso, conforme lembra Lacan. O que não equivale e não se reduz à idéia de que o sujeito não sabe o que diz ou que diz mais do que pensa dizer. O que Lacan (1969-1970/1992) está sublinhando é que o sujeito não sabe quem diz, quem enuncia. O que enuncia, o enunciado, o dito, o saber "(...) não é dito por ninguém - ele se desfia sozinho" (Lacan, 1969-1970/1992, p.66). No mesmo sentido, Lacan (1965/1998g) já havia dado voz à forma "Eu, a verdade, falo" para explicitar a diferença entre a possibilidade de fazer falar a verdade e a impossibilidade de dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, o que constituiria uma metalinguagem. É a verdade que fala no agente/semblante do discurso, pois senão seria semblante de nada. É a verdade quem fala e não o que é dito ou a proposição que corresponde ao saber. A verdade que, portanto, está fora da proposição, fora do saber, é quem o enuncia. Encontramos, assim, a divisão do sujeito entre saber e verdade: "(...) a inscrição não se grava do mesmo lado do pergaminho quando vem da impressora da verdade ou da do saber" (Lacan, 1965/1998g, p.878). Mas essas inscrições se misturam, como podemos ver a partir da

topologia da banda de Moebius onde o direito e o avesso podem se juntar por todo lugar.

Seguindo no retorno à Freud, Lacan traz que o discurso freudiano não se centra no dado biológico da sexualidade - o falo não é o pênis - e que é em torno do falo que gira todo o jogo do (des)encontro sexual "(...) de que um não tem e o outro não sabe o que fazer" (Lacan, 1969-1970/1992, p.72) para poder chegar na idéia de gozo fálico e do mais-de-gozar. O único gozo que daria a felicidade, o gozo fálico, é excluído (essa é a significação do Complexo de Édipo, afirma Lacan) justamente por ser ele que nos daria a felicidade, que nos colocaria como uma planta, inteiramente entregue ao gozo, aí sim, reduzido à biologia do corpo. O gozo fálico é da ordem do Um, coloca Lacan (1973-1974/1995) em *Les non-dupes errent*. Podemos pensar nas tentativas que vimos apontando desde o animismo como tentativas de colocar o gozo fálico como possível, como incluído, de modo que nada ficaria excluído e onde tudo se arranjará, haveria harmonia e gozo em função dessa harmonia - princípio do prazer. Já para Lacan, em suplência à interdição do gozo fálico aparece o mais-de-gozar que está além do princípio do prazer, do lado de um "saber perfeitamente articulado, pelo qual, falando propriamente, nenhum sujeito é responsável" (Lacan, 1969-1970/1992, p.73), saber que aparece na repetição e pelo qual os sujeitos são ou aspirados por ele [saber] ou o repelem. O *vel* da alienação e da separação, conforme apresentados anteriormente, estariam nesse ou-ou de ser aspirado/alienado ou repelido/separado desse saber perfeitamente articulado. No sentido da suplência feita pelo mais-de-gozar, encontramos no *RSI* (Lacan, 1974-1975) que ele é tudo que temos para encher a barriga, por se tratar do gozar que se acredita.

Lacan (1969-1970/1992) se coloca a questão do lugar da psicanálise na política, quando lembra que não há discurso (não apenas o analítico) que não seja do gozo e faz uma ressalva: que é assim pelo menos quando se espera do discurso o trabalho da verdade. Desde aí vai afirmar a verdade como irmã do gozo.

Retoma o discurso do mestre e recoloca que a verdade do discurso do mestre está sobreimpressa - e não escondida - necessitando ser desdobrada para ficar legível. Ela vai ser desdobrada a partir do trabalho do escravo que transfere o saber para o senhor. Mas como esse saber que agora está do lado do senhor - como vimos anteriormente, transmutado em saber teórico - era antes do escravo, quando for enunciado pelo senhor não vai ser completamente entendido pelo escravo, pois foi transformado, o que vai

gerar inúmeros mal-entendidos. Esses mal-entendidos, portanto, são fruto da entrada do senhor no discurso, o que produz como efeito o surgimento do objeto *a* anexado ao mais-de-gozar. O mais-de-gozar sendo o que o senhor vai fazer o escravo pagar e, claro, ele vai determinar o modo, pois é o único possuidor dos meios de gozo e tem o poder na medida que está no campo do sujeito, dominando, amestrando o que se coloca no discurso. A verdade do mestre não é o saber que estava antes do lado do escravo, "(...) uma verdade que se afirma por sua igualdade a si mesma " (Lacan, 1969-1970/1992, p.75). A verdade do senhor está, antes, nisso que se perdeu na operação de roubo, espoliação do saber do escravo: o mais-de-gozar, o objeto *a*, que ele fica cobrando que o escravo lhe pague, lhe restitua, mas que não é possível de ser restituído porque já se entrou no jogo, e no jogo do discurso não há como voltar ao ponto de partida como se nada tivesse acontecido, conforme vimos a partir da entropia, conceito da termodinâmica. No discurso do mestre o escravo, portanto, se insere na ordem do saber na medida que ele tem a tarefa de fazer o senhor gozar, ele que paga ou doa ao senhor o mais-de-gozar. De acordo com Herlédan (s/d), o gozo produzido por esse discurso é o de poder nomear, ato que é necessário no lugar dos pais ou responsáveis, por exemplo. Ele destaca que o discurso do mestre só se volta à opressão quando aquele que tem o lugar de onde se enuncia o significante-mestre ignora demais sua implicação desejante.

O quarto de giro que acontece com o discurso do mestre fazendo surgir o discurso universitário cujo estatuto é a nossa ciência diz respeito a dar primazia ao que está no princípio e no final e não dar nenhuma importância ao intervalo, ao que acontece durante o jogo, configurando o mundo das puras verdades mnêmicas - como na operação já citada de descer 500m com 80kg nas costas e depois subir os mesmos 500m com os mesmos 80kg nas mesmas costas e ter como resultado zero, isto é, o mundo ideal da formalização, em que há reversibilidade porque somem os homens na sua humanidade de sujeitos da linguagem e aparecem números, unidades de valor. Discurso que vai instaurar "(...) no lugar do senhor, uma articulação eminentemente nova do saber, completamente redutível formalmente, e que surja, no lugar do escravo, não uma coisa que iria se inserir de algum modo na ordem desse saber, mas que é antes seu produto"(Lacan, 1969-1970/1992, p.76). Discurso da totalidade do saber e da acumulação, em que o mais-de-gozar não é mais-de-gozar, é apenas "(...) valor a registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula" (Lacan, 1969-1970/1992, p.76). Lacan aproxima esse discurso com a sociedade de consumidores quando essa sociedade

dá - entenda-se, vende - um produto da indústria que equivale de modo homogêneo a um mais-de-gozar qualquer, forjado pela indústria com o auxílio da publicidade. Encontramos aqui a ciência reduzida à tecnociência, à produção de objetos de consumo para o mercado e um produto qualquer cujo consumo produz um mesmo gozo, homogêneo, nos consumidores.

A diferença entre o senhor e o rico é que na sociedade de consumidores (discurso do capitalista) não há circulação de mais-de-gozar e, especificamente, há uma coisa que o rico nunca paga - o saber. "Imagina-se que ele paga, por razões contábeis que têm a ver com a transformação do mais-de-gozar em mais-valia" (Lacan, 1969-1970/1992, p.77), ou seja, transformar a perda de gozo ou esse gozo que se acredita nesse a mais do trabalho que nunca se paga, conforme encontramos abaixo.

Como vimos, do lado do mais-de-gozar há entropia, isto é, não há reversibilidade e, portanto, há perda (perda de gozo, objeto *a*, mais-de-gozar). No entanto, há alguma outra coisa que se passa pelo lado do mais-de-gozar, diz Lacan (1969-1970/1992, p.77): "(...) é que o saber implica a equivalência entre essa entropia e uma informação". Ou seja, o saber, no discurso do capitalista, faz parecer que não há perda na medida que coloca a informação, algo positivo, no lugar dessa perda. Daí, por exemplo, a ideia atual de chamar de investimento o pagamento de faculdades, especializações e, até, psicanálises. Onde encontramos claramente as núpcias da tecnociência, produzindo objetos ou informações, com o mercado que oferece e vende esses objetos aos sujeitos para colocarem no lugar da perda, logo, para que a perda não possa ser sentida enquanto perda. Então, você não perdeu dinheiro, noites de sono e convívio com amigos e amores, você ganhou, porque investiu, um diploma, ou seja, o mais-de-gozar, que fez perder o que foi perdido se transformou nesse objeto sonhado que, no entanto, na qualidade de mais-valia, não paga o que foi gasto ou perdido do trabalho, que não se paga.

Lacan estabelece a diferença entre o rico que é senhor, porque tornou a comprar-se, e um escravo que se resgatou e que só é senhor porque começa a arriscar tudo no sentido de comprar tudo sem pagar, apontando no caso desse último que ele não repete o gozo, ele repete a compra, por isso volta a comprar tudo que se apresentar. O que ele quer comprar aí? A essência de rico do rico. "Só que, nesse negócio, o que perdem é o saber de vocês - que lhes dava, a vocês, seu status. Esse saber o rico o adquire de quebra, abaixo do mercado. Simplesmente, justamente, ele não o paga" (Lacan, 1969-

1970/1992, p.78). De modo que o saber, na função do rico, é apenas aparelho de exploração e não circulação de gozo. E o sujeito consumidor do discurso do capitalista equivale ao escravo que se resgatou e continua à deriva repetindo a compra na tentativa de comprar a essência de rico do rico, que não está à venda.

O discurso analítico é o avesso do discurso do mestre, assinala Lacan (1969-1970/1992). Ele é o único contraponto do discurso do mestre, por ser obtido pelo seu arremate.

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

Existe uma objetividade na configuração subjetiva, que é localizável pela ligação significante, nessa cadeia significante que funciona como se fosse pensamento e que determina a posição do sujeito como sede das defesas. No ponto de ligação absolutamente primeiro, do S1 ao S2, "(...) é possível que se abra essa falha que se chama sujeito" (Lacan, 1969-1970/1992, p.82) de modo que o sujeito vai poder ser representado nessa relação entre outros significantes, mas nunca totalmente representado porque ele não é unívoco. "Está representado, é claro, mas também não está representado. (...) alguma coisa fica oculta em relação a esse mesmo significante" (Lacan, 1969-1970/1992, p.83): o significante-mestre.

O significante-mestre é um significante que se destaca dos demais e que fica fora da cadeia, como um fato de estrutura, assim como o recalçamento originário freudiano enquanto que não teve que ser recalçado, ele já o estava desde a origem. "Esse saber sem cabeça" (Lacan, 1969-1970/1992, p.84) do qual ninguém entende nada, mas em função do qual se produz todo o trabalho, os S2s.

O mito ultra-reduzido do discurso do mestre é o de ser idêntico ao seu significante, ser idêntico a S1. Nesse sentido, representar-se, dizer-se e significar-se a si mesmo, autonomamente, sem necessidade do Outro, na presunção da possibilidade da não existência do recalque.

A ciência é o saber do mestre que se produz inteiramente autônomo do saber mítico porque construído em cima do insustentável pressuposto de que o significante é capaz de significar a si mesmo. O "(...) significante, pode significar tudo, salvo, certamente, a si mesmo" (Lacan, 1969-1970/1992, p.84). Lacan identifica nessa insustentabilidade, novamente, o problema da lógica proposicional e da sua redução da verdade a um mero jogo de valores (V ou F): tautologia que rejeita e exclui o trabalho

da verdade e, portanto, também, o sujeito da enunciação. Nesse sentido que Herlédan (s/d) atenta que não se trata, aqui, da verdadeira atividade científica, a pesquisa, mas de uma ideologia, o cientificismo, que pretende dar à ciência um estatuto de natureza aplicado a todo objeto, desconsiderando o que a condiciona.

E para que serve essa forma de saber que rejeita e exclui a dinâmica da verdade? Para manter recalcado aquilo que habita o saber mítico, que se torna um saber disjunto, inconsciente, estranho ao saber da ciência, que não retornará mais sob nenhum modo ao discurso da ciência, nem às suas leis estruturais. Por isso, afirma Lacan (1969-1970/1992), é assombroso que o discurso do inconsciente se imponha. "Por mais besta que seja esse discurso do inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É isso que se chama de inconsciente. Ele se impõe à ciência como um fato" (Lacan, 1969-1970/1992, p.85). O discurso do inconsciente se impõe pela via da repetição. Quanto mais o sujeito se apóia no discurso do mestre, e isso não é ao acaso, pois "(...) o discurso está ligado aos interesses do sujeito" (Lacan, 1969-1970/1992, p.86), mais recalca e se distancia das suas questões, mais repete.

Lacan exemplifica essa imposição do discurso do inconsciente ligado à instituição do discurso do mestre a partir da escuta de três médicos do interior que estavam ocupados com a idéia colonialista - discurso do mestre - que lhes haviam vendido de subir na hierarquia médica da metrópole. "Era o inconsciente que tinham vendido a eles", de modo que "(...) o inconsciente deles não era o de suas lembranças de infância (...), mas sua infância era retroativamente vivida em nossas categorias familiares (...)" (Lacan, 1969-1970/1992, p.85). Isso apesar de que "(...) seus inconscientes funcionavam segundo as boas regras do Édipo" (Lacan, 1969-1970/1992, p.85), isto é, apesar de serem neuróticos, terem constituído um Eu e defesas, ainda assim, em função dos interesses do sujeito, ele pode se distanciar tanto da sua história que consegue lê-la retroativamente a partir do discurso que comprou, que se engatou para conseguir seus interesses, economia do sujeito que na sociedade capitalista é mercantil - no caso, ser médico-mestre na metrópole. Cada vez que S1 se aplica no S2, como no discurso do mestre, todo o tesouro de significantes disponível é reorganizado, delimitando o que fica dentro e o que fica fora dessa ordem, aponta Hélerdan (s/d). O exemplo dos médicos dado por Lacan exemplifica também o que trabalhamos do *Seminário II*: a necessária alienação ao campo do Outro que produz o sujeito de um lado pela via do sentido, sentido a ser dado pelo campo o Outro, ser médico-mestre na metrópole, e, de

outro, produz o desaparecimento do sujeito enquanto sujeito de suas lembranças ou significantes de infância. Mas também podemos pensar após os *Seminários* 21 e 22 que o sujeito compra esse discurso a partir de uma relação com essa alteridade presente e que enlaça na relação entre os S1s.

Lacan (1972/1978), em seu ensino na Itália, formula no quadro negro, ao lado dos 4 discursos radicais, um quinto discurso, anunciado muitas vezes no trabalho do *Seminário* 17, o discurso do capitalista:

Tal discurso é apresentado como substituto do discurso do mestre e como estando em crise. Lacan (1972/1978) caracteriza o discurso do capitalista como loucamente astucioso, mas dedicado à morte. É o que nós fizemos de mais astucioso como discurso, mas é insustentável porque é "(...) apenas uma pequena inversão entre o S1 e o \$... que é o sujeito... o que é suficiente para que isso ande como sobre rodinhas, isso não pode andar melhor, mas justamente por andar muito rápido se consome, se consome tão bem que se consuma" (Lacan, 1972/1978, p.36, tradução minha).

Trata-se de uma inversão dos elementos no campo do sujeito, o campo à esquerda tomado na verticalidade, que faz aparecer o sujeito barrado acima da barra do recalque, logo, como dominante do discurso (como no discurso da histórica), e o significante-mestre abaixo, no lugar da verdade (como no discurso da universidade). Mas há ainda outra modificação na escrita do discurso do capitalista em relação aos discursos radicais: ambas as flechas, tanto do campo do sujeito, quanto do campo do Outro estão voltadas para baixo, o que faz com que nada do lugar da verdade, no caso, do S1, possa

aparecer no agente, o \$. Embora o sujeito siga se constituindo do mesmo modo, logo, a partir da relação de S1 com S2, o fato de o S1 estar abaixo da barra do recalque com a flecha para ele e sem nenhuma possibilidade de relação com \$ nos dá a ver a origem do famoso *self made man*, ou seja, do mito do sujeito que se auto engendra, que é totalmente autônomo e independente do Outro.

Encontramos em Dufour (2005), ainda que ele tome o sujeito no sentido filosófico para propor sua tese da destruição do duplo sujeito da modernidade - o sujeito crítico de Kant e o sujeito neurótico de Freud -, a lembrança de que não há sujeito autônomo, como cada vez mais desde a modernidade se quer afirmar. O sujeito, antes, como se tem tendência a não mais saber é, em latim, o *subjectus*, o que designa o estado do que é *submisso*. O sujeito é, portanto, primeiro o assujeitado, o submisso. O assujeitado e submisso ao Outro, como vimos, na necessária alienação constitutiva. Mas, ao mesmo tempo, só sou sujeito na medida em que puder opor uma resistência ao Outro. "Nesse sentido, o sujeito é tanto a sujeição quanto o que resiste à sujeição. Em outras palavras, o sujeito é o sujeito do Outro e é o que resiste ao Outro" (Dufour, 2005, p.33).

Dufour (2005) entende que estamos passando para uma outra forma sujeito, "pós-moderno" cuja novidade seria a redução dos espíritos produzida pela inteligência do capitalismo como pleno desenvolvimento da razão instrumental. Situa o problema no jogo das trocas, "Em uma palavra, hoje a troca mercadológica tende a dessimbolizar o mundo" (Dufour, 2005, p.12), de tal forma que "Os homens não devem mais entrar em acordo com os valores simbólicos transcendentais, simplesmente devem se dobrar ao jogo da circulação infinita e expandida da mercadoria" (ibidem, p.13).

Dessa forma, ele levanta a hipótese de que esse novo estado do capitalismo, para o qual é preciso que circulem os fluxos de mercadorias, produzirá um ser aberto a todas as conexões - ao contrário da neurose, em que haviam cristalizações rígidas, nesse sentido, anti produtivas - definido como esquizóide (Dufour, 2005).

(...) um sujeito precário, acrítico e psicotizante que é doravante requerido - entendo por "psicotizante" um sujeito aberto a todas as flutuações identitárias e, conseqüentemente, pronto para todas as conexões mercadológicas. O cerne do sujeito progressivamente dá lugar ao vazio do sujeito, um vazio aberto a todos os ventos (Dufour, 2005, p.22).

O problema da hipótese do Dufour (2005) está em que, mesmo reconhecendo e advertindo que não se pode sair da submissão ao Outro, ou seja, alienação constitutiva, sem ter nela entrado, ele afirma como possível essa lei ser infringida, e que seria esse o

caso do novo sujeito, que se encontra livre, mas em parte alguma, num espaço caótico sem referência, num fora do tempo e do lugar, por isso esquizóide e psicotizante. Quanto a isso, Sauret (2009), desde sua prática clínica, nos ajuda esclarecendo que não se trata de uma psicose clínica, mas da submissão a uma determinação sem falha.

A forma do laço social que tende a dominar impõe a concepção de uma racionalidade, de uma modalidade de saber sem falha. Se impõe a ideia de uma organização que eliminaria toda forma de alteridade, que valeria para todos. É por que a globalização convém tanto hoje: reduzir os sujeitos em pane de autoridade à exigência de um pensamento único (Sauret, 2008, p.20).

Assim, a questão do sujeito que se deixa suggestionar pelo discurso do capitalista é, antes, acreditar-se livre, justo como vemos na escrita do discurso: o \$ em cima da barra, ele mesmo produzindo o S1, e não o contrário, como na constituição do sujeito ou discurso do mestre.

No entanto, trata-se de uma falsa autonomia e liberdade, pois o novo mestre, que instala o sujeito nesse lugar, não é ele mesmo - o \$ que se pretende mestre de si e do universo constituindo um primado do narcisismo - mas o mercado (Sauret, 2009). O que fica visível na situação trazida por Lacan dos médicos do interior que, portanto, nada autônoma e livremente, compraram o discurso de ser médico-mestre na capital. É nesse mesmo sentido que Lacan (1971/2011), em *Eu falo aos muros*, afirma que no discurso do capitalista somos mais manipulados que no discurso do mestre e não pensamos, e, assim como no discurso universitário, estamos totalmente dentro mas achando que estamos fazendo o rebuliço de Maio [movimento de Maio de 78].

Sobre o desvio do discurso do mestre em discurso capitalista, no *Eu falo aos muros* encontramos ainda que essa transformação aconteceu sem que os interessados se dessem conta, coloca Lacan (1972/2011), sendo a diferença do discurso do capitalista para o discurso do mestre aqui apresentada como a forclusão (*verwerfung*) de todos os campos do simbólico com a consequência de forcluir a castração. De modo que "(...) todo discurso que seja parecido com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos simplesmente as coisas do amor (...)" (Lacan, 1972/2011, p.96, tradução minha).

Lacan (1969-1970/1992) retoma o funcionamento do discurso do mestre definido por clivagem, pela distinção entre significante-mestre e saber:

"Nesse discurso [do mestre], o sujeito se encontra ligado, com todas as ilusões que comporta, ao significante-mestre, ao passo que a inserção no gozo se deve ao saber" (Lacan, 1969-1970/1992, p.87), por isso Lacan coloca que o funcionamento do significante-mestre nesse discurso é mais simples que, por exemplo, nas sociedades ditas primitivas. O sujeito fica ligado ao significante-mestre, ao S1, mas goza em outro lugar, com o saber, S2.

O discurso da histérica mantém aberta na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, e de como não é possível sustentá-la, "O que está em jogo no saber sexual se apresenta como inteiramente estranho ao sujeito" (Lacan, 1969-1970/1992, p.87): este é o sentido original do recalcado freudiano. É desse modo que as verdades que nos importam muito estão condenadas a serem obscuras, porque recalçadas.

O sujeito histórico se aliena do significante-mestre enquanto que esse significante o divide e se recusa a lhe dar corpo. O discurso da histérica revela a relação do discurso do mestre com o gozo na medida que, nesse discurso, o saber vem no lugar do gozo - à direita e abaixo. Mas a histérica não é escrava do significante-mestre porque ela faz uma espécie de greve, ela não entrega seu saber, diferentemente do escravo. Ela permanece solidária do mestre valorizando o que há de Um nele, mas se esquia na qualidade de objeto do seu desejo de maneira que esse Um no mestre não é formado com ela no lugar de objeto, como vimos anteriormente no discurso colocado a agir pela Márcia no grupo do CAPS.

A histérica quer o saber como meio de gozo para fazê-lo servir à verdade do mestre que ela encarna. "E essa verdade, para dizê-la de uma vez, é que o mestre é castrado" (Lacan, 1969-1970/1992, p.90). O discurso da histérica, ao colocar a trabalhar o significante-mestre contribui muito para a marcha da história, pontua Hérledan (s/d). Inverte o discurso do mestre, na medida que àquele que pretende dizer O Verdadeiro, ela coloca uma questão em diferentes formas: "Qual é teu desejo de sustentar esse

discurso?" "Por qual objeto tu me tomas ao me endereçá-lo?" "Que devo eu te responder?" "Qual é a parte de verdade no que tu dizes?" (Hérledan, s/d).

Lacan (1969-1970/1992) vai retomar o caso Dora para dizer da função do pai simbólico - morto enquanto não acessível para um gozo curto e grosso, e justamente por isso, acumulado de capital e libido no mais-de-gozar. Esse pai morto produz um saber sobre a verdade. Mas o pai morto não é o mestre do discurso do mestre e tem com ele uma relação muito distante, uma vez que o pai trabalha para todo mundo.

O pai do Complexo de Édipo e o pai da religião, um pai todo-amor, são mitos para dissimular o pai que os filhos mataram, depois do que, pelo amor a esse pai morto é de onde procede uma certa ordem.

O Édipo desempenha o papel do saber com pretensão de verdade (S2) na figura do discurso do analista:

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

Lacan afirma que o Complexo de Édipo é inutilizável na clínica "salvo por esse grosseiro lembrete do valor de obstáculo que a mãe tem para todo investimento de um objeto como causa de desejo". (Lacan, 1969-1970/1992, p.93) Como vimos, é a mãe que tem valor de obstáculo, na medida que ela permite ao gozo ousar a máscara da repetição, ou seja, abre para os meios de gozo, e é a quem é preciso renunciar enquanto gozo fechado e alheio. Ou seja, caso a mãe se submeta à linguagem, é possível dosar ou fazer alto ao gozo, quando não obstaculiza mais o investimento de um objeto causa de desejo.

O supereu é pensado como um Outro receptor do gozo, a quem se pode chamar de Deus, diz Lacan, e com o qual vale apostar tudo ou nada com o mais-de-gozar; isso porque haveria uma pressuposição para que a provisoriedade da vida (terrena) valha a pena, isto é, o objeto *a*: é preciso o Outro não estar barrado. No entanto, não existe um Outro não barrado ou um sujeito não barrado, de modo que "isso questiona seriamente que se possa apostar tudo ou nada do mais-de-gozar com a vida eterna" (Lacan, 1969-1970/1992, p.93), que é justamente a proposta da religião que, ao vimos até agora, funciona em cima do recalque do assassinato do pai, Outro não barrado, e do pai idealizado que foi posto nesse lugar, pai todo-amor, nesse sentido também Outro não barrado. Por isso, no *RSI* (Lacan, 1974-1975), encontramos que Deus é a mulher tornada toda.

Mas será que o pai todo-amor e amor por esse pai morto (de onde procede uma certa ordem) são a mesma coisa? Do que foi até aqui trabalhado é possível pensar que o pai todo-amor, Deus, comanda como uma pessoa a vida dos seus fiéis definindo e determinando as escolhas dos mesmos, enquanto o pai morto que foi assassinado pelos filhos, depois do quê pode retornar o amor por ele, organiza enquanto morto os interditos mas não as possibilidades, como pretende o Deus da religião.

Lacan vai destacar a importância de uma psicanálise em função da verdade do discurso do mestre estar mascarada, pois "(...) o princípio do discurso, não dominado, não amestrado, e sim, mestr-ado, com hífen, do discurso na medida em que feito mestre - é acreditar-se unívoco" (Lacan, 1969-1970/1992, p.96), e, nesse sentido, mascarar a divisão do sujeito. O discurso da histórica, pois ali a dominante é o \$, é o lugar em que se evidencia que o sujeito não é unívoco, mas é dividido, como Lacan formulou como "ou não penso, ou não sou", ou ainda, "Ali onde penso não me reconheço, não sou - é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco" (Lacan, 1969-1970/1992, p.96). Divisão, como já vimos, entre verdade e saber, entre enunciação e enunciado, entre Eu e [Eu].

Mas o fato de a verdade ser um semi-dizer ou só poder ser enunciada como um semi-dizer não se confunde com a divisão do sujeito. Inclusive, a divisão do sujeito tira proveito da verdade ser um semi-dizer para se mascarar. Como? No discurso universitário, na ciência, o sujeito - enquanto Eu, sujeito da consciência - fica inteiro no discurso, na proposição, e a verdade - enquanto valor de verdade, V ou F - também.

O discurso da ciência se alicerça no discurso universitário. A passagem do discurso do mestre para o discurso universitário fez com que o S2 que estava do lado do escravo passasse para dominante, ficando o S1 no lugar da verdade operando para portar a ordem do mestre. Nesse "progresso" "(...) que faz surgir como dominante um saber desnaturado de sua localização primitiva no nível do escravo por ter-se tornado puro saber do senhor, regido por seu mandamento" (Lacan, 1969-1970/1992, p.97).

E o mandamento que está aí no lugar da verdade da ciência é "Vai, continua. Não pára. Continua a saber sempre mais" (Lacan, 1969-1970/1992, p.98) de modo a esmagar, a silenciar e a velar toda pergunta sobre a verdade.

No discurso da ciência quem trabalha é o estudante (como no discurso do mestre quem trabalha é o escravo), por isso Lacan (1969-1970/1992) escreve astudante (pois é

o *a* que está ali - acima e à direita - no discurso universitário). E como todo trabalhador, ele tem que produzir alguma coisa.

Na ciência acontece a substituição no plano da verdade (em que antes, no discurso do mestre, estava o sujeito) do puro e simples mandamento do mestre: "Continua a saber", que funciona como um simples imperativo categórico sem que o mestre esteja ali, sem que haja necessidade de ele estar ali, logo, enunciação desencarnada.

Quanto à posição do analista, é o objeto *a* que vem no lugar do mandamento, mas diferentemente do discurso universitário, o *a* no lugar do mandamento - isto é, o analista se oferecendo como ponto de mira - faz com que o sujeito se enverede pelo desejo de saber, "desejo particularmente problemático" (Lacan, 1969-1970/1992, p.100), e que o mestre não poderia ter inventado sozinho. Sim, o senhor faz um esforço para que a coisa funcione - ele dá a ordem. Mas ao fazer isso, ele perde alguma coisa - o gozo, que ele deixa para o escravo, o privando de seu corpo - e algo do gozo que lhe deve ser restituído - o mais-de-gozar. A mais-valia de Marx é o mais-de-gozar, sentencia Lacan.

O ponto de diferença fundamental do discurso do mestre e do discurso analítico é que no discurso do mestre não há relação entre o que vai se tornar causa de desejo do mestre e o que constitui sua verdade, enquanto no discurso do analista o que se pode saber é solicitado a funcionar no registro da verdade (S2). Nesse sentido a afirmação de Lacan de que o discurso do mestre torna impossível (e é o único discurso que faz isso) a articulação do *a* com a divisão do sujeito, em outros lugares nomeada de fantasia ($\$ \langle \rangle a$). Do que é possível deduzir o discurso do mestre como totalmente cego em seu fundamento. Vejamos como encontramos essa cegueira do discurso do mestre, assim como a diferença dele e do discurso universitário para o discurso do analista a partir de um caso clínico.

Mediante o pedido de consultoria de um médico da Traumatologia para avaliação e acompanhamento de um paciente de 50 anos internado há aproximadamente 20 dias por não estar aceitando o tratamento e por estar se negando a realizar nova cirurgia, encontrei este homem que aqui chamaremos de Romeu. Ele foi internado, via Emergência, por causa de uma infecção na perna e operado de urgência, tendo sido, posteriormente, internado no serviço de Traumatologia. Essa cirurgia, que teve de ser realizada às pressas, tinha sido prevista e acertada com o médico traumatologista que o acompanhava havia vários anos no ambulatório de Traumatologia do mesmo hospital, mas, em virtude da infecção, teve de ser feita de emergência.

Já na primeira entrevista, ele me disse quase todas as coisas que seguiu contando até nossa última conversa, aproximadamente três meses depois. E do que ele me falou? Romeu me contou da sua “história antiga” com o hospital: que, no início dos anos 2000, em função de ter “uma perna mais curta” e de seu desejo de “ficar normal”, ali vinha realizando cirurgias. Disse que, naquela época, em razão de lhe terem cobrado a cirurgia e, além disso, colocado um fixador em vez de uma placa de platina em sua perna, ter feito um processo judicial contra os médicos que lhe operaram e, nesse sentido, ser o responsável pela demissão de todos, exceto de uma pessoa que trabalhava no bloco cirúrgico naquela época e que estava instrumentando sua última cirurgia – a da atual internação. Nessa última cirurgia, teve sua perna quebrada. A presença dessa pessoa no bloco cirúrgico, assim como a fratura em sua perna no momento da cirurgia, deixaram Romeu com a certeza de que havia, ali no hospital, um complô para matá-lo e que, dali, ele não sairia vivo – motivo pelo qual se negava a realizar nova cirurgia com a equipe que fez a primeira e que estava responsável por seus cuidados na atual internação. Ele confiava apenas no médico que o acompanhou nesse longo período no ambulatório, mas esse médico não era da equipe que estava cuidando dele naquele momento. Esse médico em quem Romeu confiava, segundo me informou o médico que solicitou a consultoria, não queria participar da cirurgia do paciente nem dele se ocupar. A enfermeira estava preocupada com Romeu, referindo risco de suicídio. Ele tinha certeza de que seria assassinado, e ela de que ele se mataria.

O assunto passou a girar sempre em torno de ainda não ter feito a cirurgia e por que ainda não tinha feito, o que o levava a comparar essa situação com os acontecimentos da sua “antiga história” no hospital. Romeu ficava menos delirante e menos angustiado sempre que sua cirurgia era marcada, e delirante e angustiado quando ela não ocorria e ele devia novamente esperar.

Diversas vezes, ela foi marcada e não ocorreu em virtude da logística do bloco cirúrgico ou por causa das condições clínicas de Romeu – ele teve baixa no nível de plaquetas várias vezes ao longo da internação –, o que o fazia perder a confiança nos médicos. Num desses momentos de espera, ele refere que se sentia “morrendo aos poucos”. Coladas na parede ao lado de sua cama, surgem fotos de seus filhos e netos e de sua casa.

Sua cirurgia foi feita na ocasião de minhas férias, conforme havíamos previsto, e transcorreu bem. No meu retorno, ele contou que se sentiu acolhido por todos na

cirurgia e deu como exemplo o fato de ele ter se sentido mal, com frio, antes da cirurgia, por ter feito reposição de plaquetas, e de como tiveram paciência com ele.

O pós-operatório também transcorreu bem. Romeu fez uso dos antibióticos necessários até que seu nível de plaquetas caiu drasticamente e por isso foi transferido para a UTI. Recebi um telefonema da enfermeira pedindo que eu fosse falar com ele. Encontrei Romeu desesperado, dizendo que iria morrer. Contou-me que tinha escutado os médicos falarem de um paciente com câncer e tinha certeza de que falavam dele. Notei que as fotos, que estavam no seu quarto, estavam no parapeito da sua janela, na UTI. Disse, então, que precisava me falar uma coisa, que não podia morrer sem me contar isso: que teve um grande amor em sua vida e me contou como se passou essa história (que é anterior ao seu casamento) e da dúvida quanto a se deveria procurá-la e lhe pedir perdão por não terem ficado juntos. Referiu que não ficaram juntos por causa das famílias, que eram contra o relacionamento, e que ele lhe tinha proposto casarem e irem embora daquela cidade, mas ela lhe teria pedido mais tempo, pois precisava ainda cuidar de sua irmã menor. Ela lhe pediu para esperar.

Demos sorte de o médico da UTI juntamente com o hematologista, que o estava acompanhando, virem falar com ele naquele momento e esclarecerem sua situação clínica: que a baixa no nível de plaquetas era apenas por causa do antibiótico que estava usando e que já estava bem melhor. Aproveitei a presença deles e ajudei Romeu a lhes falar de suas certezas – do câncer e de que estava ali para morrer.

No dia seguinte, ainda na UTI, retomou a história desse grande amor, quando já havia decidido que não a procuraria. Então, cantou, para mim, uma música religiosa de sua autoria, que é cantada pelos corais dos quais ele participava. Nesse mesmo dia, retornou para o “seu quarto” e recebeu várias mensagens de boas-vindas e de torcida por sua recuperação por parte da equipe. Ele colocou essas mensagens na parede, ao lado da cama, juntamente com as duas fotos que já o acompanhavam e teve alta alguns dias depois.

Romeu estava fixado de modo que os acontecimentos do tempo da outra cirurgia foram atualizados nessa internação. Esse tempo desde o qual ele falava é o tempo do inconsciente, atemporal, mas que dirige o tempo da consciência, o tempo no qual se desenrola sua fala, palavra após palavra, instante após instante. Conforme definido por Lacan no texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, trata-se da incidência do significante no significado (Lacan, 1957/1998e). É o tempo da sincronia

da cadeia significante inconsciente, dirigindo a cadeia diacrônica do discurso consciente e se dirigindo para que alguém a escutasse.

No entanto, “só depois” (*nachträglich*, conforme Freud, ou *après-coups*, em termos lacanianos) no tempo da escrita do caso e não no tempo da escuta, pude me dar conta que havia para ele algo da ordem do insuportável na condição de espera pela cirurgia. Tinha relação com a história de seu grande amor, que tinha lhe pedido para esperar, pois ainda precisava de mais um tempo para que sua irmã menor, de quem ela cuidava, crescesse. Ele não pôde esperar. Ele rompeu a relação. E ali, nessa impossibilidade de esperar e nesse rompimento, ele também ficou fixado. Ele casou, teve filhos, tem netos, mas se sente em dívida – que ele supõe ser uma dívida com ela, daí o desejo de lhe pedir desculpas. Dívida e mal-estar que parecem, antes, ser em relação ao seu desejo, que ele não pôde sustentar suportando uma espera.

Enquanto, num primeiro momento, tratava-se do discurso do mestre em funcionamento, encontramos o trabalho inconsciente como escravo, atualizando a "história antiga" de Romeu com o hospital e trazendo impasses para o tratamento, mas sem que disso pudesse sair porque, como vimos acima, o discurso do mestre é cego em seu fundamento na medida que a verdade do mestre não se relaciona como o que vai se tornar causa do desejo.

O discurso do analista começa a funcionar na medida em que deliberadamente consente em me fazer de objeto para evitar que Romeu fosse tomado como objeto. Colocada como objeto *a* de Romeu, algo da fantasia ($\$ \leftrightarrow a$) é tornada possível, sendo, assim, colocada em jogo a articulação do *a* com a divisão do sujeito. A partir do que o saber passa a funcionar no registro da verdade, podendo surgir a "história antiga" com Julieta.

Sauret (2009) nos ajuda a marcar bem a diferença do discurso do analista em relação aos demais:

Os laços sociais caracterizados pela presença dos três elementos significante ($\$, S1, S2$) que vem um após o outro no lugar de comando ocupar suas respectivas funções, Lacan dirá que são parentes do discurso do mestre (quer dizer, orientados em direção ao exercício de poder, salvo o discurso analítico cujo agente é o elemento não significante *a*) (Sauret, 2009, p.56-57, tradução minha).

É nesse sentido também que podemos entender o discurso analítico como o único contraponto ao discurso do mestre pois ele é o único discurso em que o agente não é um significante que sempre, de algum modo, é parente do mestre.

Mas mesmo no que diz respeito ao discurso do analista, é apenas de modo impreciso, mediante um semi-dizer que podemos dizer algo da relação entre o saber e a verdade. Dizer algo porque haverá sempre uma "(...) outra parte desse mesmo dizer que vai se tornar absolutamente irreduzível, totalmente obscura" (Lacan, 1969-1970/1992, p.102).

No discurso do analista, o que advém do saber no lugar da verdade - isto é, o que pode ser dito no semi-dizer da verdade - é o mito; "(...) o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhor a encarna é o mito" (Lacan, 1969-1970/1992, p.103). No mito, a verdade se mostra numa alternância de coisas estritamente opostas (Lacan refere ter tirado essa ideia do Cap.11 da "Antropologia estrutural" do Lévi-Strauss) que é preciso fazer girar uma em torno da outra, como no mito do Yin e Yang, e como encontramos no caso clínico recém trabalhado: Romeu e Julieta, por um lado, e Romeu e o hospital, por outro.

Nesse sentido Lacan se põe a pensar o mito do Édipo e o do assassinato do pai da horda em *Totem e tabu* de Freud (1913). Acidamente coloca: "(...) se trata de coisa completamente diferente de saber se se vai ou não trepar com a mamãe" (Lacan, 1969-1970/1992, p.104). E continua: "E além do mais, se Édipo acaba tão mal - veremos melhor o que quer dizer esse acaba tão mal e até que ponto isto se chama mal acabar -, é porque ele quis absolutamente saber a verdade" (Lacan, 1969-1970/1992, p.109).

Lacan vai dar corpo à ideia que ele já tinha antecipado do pai real como agente da castração e, por isso, como um operador estrutural. Mas o pai real não é o pai da realidade e tampouco a função do pai. Antes, o pai real é pensado aqui a partir do mito que deve ser tomado como conteúdo manifesto do Édipo e do assassinato do pai da horda para poder fazer aparecer o conteúdo latente: que "(...) é a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo [da mãe visada do incesto] como primária" (Lacan, 1969-1970/1992, p.113). E o pai não é apenas morto, mas assassinado, "o assassinato do pai é a condição do gozo" (Lacan, 1969-1970/1992, p.113), como podemos pensar a partir do Édipo da tragédia de Sófocles: Édipo obtém o gozo quando responde o enigma da esfinge, mas ao fazer isso ele cai na armadilha da verdade, ou a afasta, e ela irá ressurgir para ele, mas pela via de um retorno. "(...) para Édipo, a questão da verdade se renova - e a que chega ela? (...) a alguma coisa que ao menos tem relação com o preço pago de uma castração" (Lacan, 1969-1970/1992, p.114).

Como vimos anteriormente, no enunciado do mito freudiano de *Totem e tabu* há equivalência entre o pai morto e o gozo: esse é o operador estrutural. "O pai morto é aquele que tem o gozo sob sua guarda, é de onde partiu a interdição do gozo, de onde ela procedeu" (Lacan, 1969-1970/1992, p.116). A interdição vem depois da morte do pai - é nesse sentido que Lacan coloca o mito como um enunciado do impossível, pois o pai que é o agente da castração é o pai real - o pai morto - e não o pai da realidade ou a função paterna. O pai real enquanto esse que depois de morto, de assassinado, permite a fundação de um segundo tempo - segundo em relação ao primeiro em que o pai gozava de todas as mulheres, em que não havia lei -, um tempo da incidência do significante, quando o enunciado de uma interdição, a castração, pode fazer algum sentido, produzir algum efeito. O pai real como agente da castração que é, como vimos, a causa do desejo. O pai, portanto, como efeito da linguagem.

"(...) o real é o impossível. Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. É daí que surge o real" (Lacan, 1969-1970/1992, p.116). Na tentativa de fazer algo com esse impossível que inventamos os mitos.

Nesse sentido que o pai real é efeito da linguagem: como o próprio limite, esse real impossível, portanto, que permite a criação de algo que é absolutamente novo, de acordo com Lacan.

A posição do pai real tal como Freud a articula, ou seja, como um impossível, é o que faz com que o pai seja imaginado necessariamente como privador. (...) isso vem da própria posição. De modo algum é surpreendente que reencontremos sem cessar o pai imaginário. É uma dependência necessária, estrutural, de algo que justamente nos escapa, o pai real. E o pai real, está estritamente fora de cogitação defini-lo de uma maneira segura que não seja como agente da castração (Lacan, 1969-1970/1992, p.121).

A castração, desse modo, sendo efeito da incidência do significante na relação do sexo. E o desejo, cuja realidade é dominada pela fantasia, é produto da operação da castração, logo, da lei. Assim, só há desejo se há lei, se há castração. Entramos na função do desejo e fazemos o significante-mestre, S1, aparecer toda vez que nos perguntamos "o que quer fulano?".

"(...) o gozo separa o significante-mestre, na medida em que se gostaria de atribuí-lo ao pai, do saber como verdade" (Lacan, 1969-1970/1992, p.122). A partir do discurso do analista, mas presente em todos os discursos, Lacan dá a ver o gozo como obstáculo entre o que se pode produzir como S1 e o campo de que o saber dispõe na medida em

que se propõe como verdade. Em função desta impossibilidade acrescentou as duas barrinhas no esquema entre o lugar da verdade e o da produção, como vemos abaixo:

A partir do discurso psicanalítico, Lacan coloca que só há um afeto, na medida em que o ser falante é tomado como objeto num discurso. Este objeto não é nomeável pelo sujeito. Esse objeto feito desse efeito do discurso é causa de desejo, portanto, é como falta a ser que ele se manifesta, como vimos anteriormente a respeito do objeto *a* que não está aí para ser encontrado, mas para causar desejo, objeto que aqui aparece como mais-de-gozar. É como causa de desejo que o analista se coloca. Nesse sentido Lacan (1969-1970/1992) vai afirmar que se trata de uma relação fundamental a relação entre o discurso do mestre e a prática analítica, pois ela é iniciada por ele. Mas o discurso do analista, ao ter como agente o objeto *a* que presentifica o real, de onde o analista mantém a função enigmática para colocar o sujeito desejante, *\$*, em trabalho, acaba por produzir o *S1* que tem relação com o recalçamento originário como um jogo fora do sentido. O que orienta a análise sendo o esvaziamento de sentido das formações do inconsciente em direção à enunciação do que produziu o sujeito por um nó de significante a um pedacinho do real, o objeto *a* (Hérledan, s/d).

De modo que "(...) toda determinação de sujeito, portanto de pensamento, depende do discurso" (Lacan, 1969-1970/1992, p.144). O significante-mestre, significante único, funciona na articulação com o que já está ali, os outros significantes. A articulação significante está na origem de todo saber. De início, essa articulação só pode ser abordada como *savoir-faire*, como o saber do escravo.

Lacan coloca o objeto *a* e o mais-de-gozar como um efeito real da impossibilidade de exprimir a relação sexual, apesar da psicanálise nos presentificar o sexo de maneira articulada, articulado pelo significante. Nesse sentido Lacan introduz o termo "A privação da mulher" como significando castração. "É precisamente por isso não ser pensável que, como mediação, a ordem falante institui esse desejo, constituído como impossível, que faz do objeto feminino privilegiado a mãe, na medida em que é

proibida" (Lacan, 1969-1970/1992, p.146). De onde a impossível união mítica entre homem e mulher, o Um unificante, o Um-tudo. E a possibilidade do um pela via do traço unário, da identificação, ou como vimos a partir dos Seminários 21 e 22, a partir da relação entre S1s no laço com o Outro.

A ciência como a temos agora ultrapassa em muito um efeito de conhecimento na medida que ela não introduziu um conhecimento melhor e mais amplo do mundo, mas fez surgir no mundo coisas que não existiam como objetos da nossa percepção, a partir da manipulação do número como tal. Lacan (1969-1970/1992) exemplifica isso com as demonstrações euclidianas, o cálculo infinitesimal e a série de Fibonacci, dentre outros. Chama a atenção para o artifício inaugurado por Descartes e usado pela ciência para conseguir introduzir todos esses objetos que não existiam no mundo: remeter a Deus a garantia da verdade.

No jogo de uma verdade formalizada, puramente lógica, axiomática, se constrói essa ciência que nada mais tem a ver com o que, até então, se entendia serem os pressupostos do conhecimento, a saber, a relação sempre ambígua, mas existente do "(...) princípio macho e o princípio fêmea" (Lacan, 1969-1970/1992, p.151); o sexual, portanto, ficando fora disso, recalcado. De modo que a nova ciência, formal, lida com "*insubstância*", com "*acoisa*". É do mito de que o homem imagina que forma a mulher (mais antiga figura de enfatuação do mestre) que o pensamento científico precisa se desprender, assinala.

Todos quantos somos nós, à medida em que o campo se estende pelo fato de a ciência desempenhar, talvez, a função do discurso do mestre, não sabemos em que grau - pela razão de que nunca soubemos em qualquer grau -, cada um de nós é determinado primeiro como objeto *a* (Lacan, 1969-1970/1992, p.152).

Lacan propõe chamar de *aletosfera* (em função da *aletéia* grega) o lugar onde se situam as fabricações da ciência, efeitos de uma verdade formalizada. Ali, o que eu percebo, pretensamente original, deve, com efeito, ser substituído por um 'opercebe' (junção de opera e percebe, em francês), uma operação de perceber sem um sujeito singular, sem originalidade, pois é a *aletosfera* que opera e que percebe e não mais os sujeitos, na medida que ela já tem suficiente status de verdade (verdade formalizada) no nível em que ela opera, em que ela 'opercebe'. "Mas no nível do operado, do que deambula, a verdade não é de modo algum desvelada" (Lacan, 1969-1970/1992, p.153),

lembra Lacan, ou seja, a *aletofera*, a verdade formalizada, não alcança a verdade do sujeito.

Propõe pensarmos os objetos que encontramos a cada esquina, os objetos do consumo feitos para causar nosso desejo, governados pela ciência, como latusas.

Os objetos de consumo do capitalismo correspondem ao que Débord (1997) nomeia como a nossa velha inimiga: a mercadoria. Na sua obra *A sociedade do espetáculo* ele nos apresenta o espetáculo como o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social, de tal modo que não se consegue ver nada além dela. Configura esse momento como uma ditadura da produção econômica moderna e qualifica o espetáculo como uma Guerra do Ópio de modo que o consumidor real se torna um consumidor de ilusões ou de mercadorias. Ditadura que tem que ser acompanhada de violência permanente através de imagens impostas do Bem. Aproxima o uso da mercadoria bastando a si mesmo de uma efusão religiosa para o consumidor que se manifesta em ondas de entusiasmo por determinado produto. "Como nos arroubos dos que entram em transe ou dos agraciados por milagres do velho fetichismo religioso, o fetichismo da mercadoria atinge momentos de excitação fervorosa. O único uso que ainda se expressa aqui é o uso fundamental da submissão" (Débord, 1997, p.45). Aborda o mecanismo prestigioso de promessa do objeto supostamente feito e oferecido singularmente para cada um na terra prometida do consumo total, mas que torna-se vulgar na hora que entra na casa do consumidor, revelando tarde demais sua pobreza essencial, quando já aparece um novo objeto nesse lugar. Coloca a ciência como tendo escolhido se colocar à serviço da dominação espetacular, em oposição ao seu passado, por exemplo, antiescravista. De tal modo que já não se pede mais à ciência que torne o mundo melhor, apenas que ela justifique instantaneamente tudo que é feito, motivo pelo qual ele a chama de ciência prostituída, ou ainda de ciência da justificação mentirosa.

Haug (1997) em *Critica da estética da mercadoria* apresenta o processo de produção de mercadorias ligado a processos de padronização do afeto que tem na subordinação do valor de uso ao valor de troca o mecanismo da tendência para o que ele chama de tecnocracia da sensualidade no capitalismo. "Ansiosa pelo dinheiro, a mercadoria é criada na produção capitalista à imagem da ansiedade do público consumidor" (Haug, 1997, p.35). A tecnocracia da sensualidade como o domínio exercido em virtude da fascinação das pessoas pelas aparências artificiais tecnicamente

produzidas que funcionam como espelho onde o desejo se vê e se reconhece como objetivo, criando um engodo abominável na medida que "A aparência oferece-se como se anunciasse a satisfação, ela descobre alguém, lê os desejos em seus olhos e mostra-os na superfície da mercadoria" (Haug, 1997, p.77). Assim, a estética da mercadoria tenta manifestar o que procuramos, o que mais nos agrada, que todos querem ou o que sempre quisemos de maneira que o consumidor é servido sem resistir e mais desperta a fome do que a sacia. Assim como Débord, Haug também denomina essa dinâmica de uma formulação que assume involuntariamente uma forma teológica, tratando-se de uma linguagem para falar de Deus colocando o capital em cena de maneira sacra. Mas ele já adverte que o engano social conforme apresentado na estética da mercadoria só funciona com seu complemento: o auto-engano.⁴

Sauret (2008) situa a pós-modernidade como o tempo que abandona os sujeitos à única autoridade que parece subsistir: a racionalidade econômica. "Deus, caçado do mito e da religião, habitaria a partir de agora a economia!" (Sauret, 2008, p.18). Não há como fugir das leis do mercado... Mas, assim como a ciência, a economia também não responde aos enigmas dos sujeitos.

Esse casamento infernal entre a ciência moderna e o mercado confunde o sujeito falante e o indivíduo biológico e acaba transformando o desejo em necessidade, pois "(...) se alguém acredita que um carro ou um computador são o que lhe completaria, é que ele é da mesma natureza do dito objeto" (ibidem, p.19). Assim, Sauret (2008) introduz, a partir de um neologismo, um novo utilitarismo (*utilitarisme*), o *utilitairisme*, a saber, um utilitarismo-que-cala (*taire*). Esse novo utilitarismo cala justamente o sujeito na medida que o completa com o gozo, ou seja, na medida que o transforma em indivíduo. A nova economia psíquica - o funcionamento psíquico de nossos contemporâneos que adotam o discurso capitalista como habitat - diz respeito a esse movimento que equivale o desejo a uma necessidade sempre frustrada na qual o sujeito goza menos dos objetos utilitários comercializados que do consumo ele mesmo, para alegria do capitalismo neoliberal.

Em consonância com a ideia de Débord do consumidor real como consumidor de ilusões e com o fascínio exercido pelas aparências tecnicamente criadas pelas mercadorias no que Haug chama de tecnocracia da sensualidade está o que Lacan,

⁴ Nesse sentido, Agamben afirma que "Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro".

conforme desenvolvido no capítulo sobre o objeto *a*, apontou como logro no nível da pulsão escópica, aquele em que se apresenta melhor a face de alienação do desejo. De modo que no capitalismo o sujeito é capturado pela imagem especular do *a*, o *(i)a*, e não pelo *a* como objeto causa de desejo. É assim que ele fica preso numa metonímia infinita de consumo de mercadorias, porque não consegue amarrar nada da função da causa de desejo nesses objetos, ficando vagando ou à deriva, de objeto em objeto, arrebatado pelo espetáculo, se regozijando, se esbaldando. Logo, a mercadoria enquanto utilitário, realmente cala, como propõe Sauret com seu neologismo.

O psicanalista ideal, de acordo com Lacan (1969-1970/1992), seria aquele que comete o ato absolutamente radical de colocar-se em relação com a latusa como tal, o que é, no mínimo angustiante e logicamente impossível. Mas não por acaso, no discurso do analista, o agente é justamente o objeto *a*, o que vai permitir que a relação do sujeito com o objeto causa de desejo e de sua divisão ali se precipite, pois o *a* no lugar de agente faz objeção ao mestre e faz passar o saber ao inconsciente.

Lacan (1969-1970/1992) retoma a frase freudiana do amor à verdade (em *Análise terminável e interminável*) como fundamento da relação analítica para afirmar que se quisermos sustentar a análise, o ato analítico, e se há algo que deve nos inspirar a verdade, certamente não é o amor, pois o amor à verdade obtura a impossibilidade do que se mantém como real. "Se somos forçados a flunar tão longamente pelos corredores, pelos labirintos da verdade, é justamente porque há algo que nos impede de chegar" (Lacan, 1969-1970/1992, p.165).

O que talvez pudesse introduzir uma mutação seria se a análise permitisse perceber a que se deve a impossibilidade, "(...) ou seja, o real nu e cru, nada de verdade" (Lacan, 1969-1970/1992, p.165). O real não é para ser sabido, antes, sendo o único dique para conter o idealismo. Mas a verdade se coloca entre nós e o real, ela é a irmã da impotência que protege da impossibilidade, segundo Lacan. Ou seja, ficamos com a verdade e, assim, ficamos na impotência e desse modo nos protegemos da impossibilidade. Nesse sentido, a verdade esconde a castração "...), a ser entendida não apenas como o fato que o gozo está interditado àquele que fala, mas como divisão estrutural, incurável do sujeito e do gozo" (Sauret, 2009, p.58, tradução minha). A verdade sendo, por isso, um trabalho de criança (Sauret, 2009).

A impossibilidade está colocada nas duas linhas dos discursos: na primeira linha ela está indicada pela flecha e exemplificada no discurso do mestre pela impossibilidade

do mestre fazer seu mundo funcionar: ele não manda ninguém trabalhar, não é ele que age, o que age é o significante-mestre, que é o sinal dado pelo mestre, frente ao qual, todo mundo responde trabalhando. No nível da segunda linha não apenas não há flecha, como há algo que obtura. O que obtura é a produção, pois

(...) a produção não tem, em qualquer caso, relação alguma com a verdade. Pode-se fazer tudo o que se quiser, pode-se dizer tudo o que se quiser, pode-se tentar conjugar essa produção com as necessidades, que são necessidades que se forjam, mas não adianta. Entre a existência de um mestre e a relação de uma produção com a verdade, não há como sair disso (Lacan, 1969-1970/1992, p.166).

Exemplifica essa impossibilidade de relação da produção com a verdade com o discurso universitário no qual o agente, S2, tem a pretensão de produzir um ser pensante, um sujeito. No entanto, esse sujeito, em sua produção não tem como se perceber como senhor do saber, S1, que está ali como verdade. Já no discurso do mestre, o que produz é *a*, a mais-valia, o mais-de-gozar, que o escravo dá ao alcance da mão e que não se sabe muito bem o que fazer com ele. Mesmo assim, não é a partir do mais-de-gozar que o sujeito do senhor, \$ que está ali como verdade, se instala. Do mesmo modo no discurso da histórica, também não é pela produção de saber, S2, que ela se instala na verdade de que precisa ser o *a* para ser desejada. Quanto ao discurso do analista, "(...) é muito curioso que o que ele produz nada mais seja do que o discurso do mestre, já que S1 é o que vem no lugar da produção" (Lacan, 1969-1970/1992, p.168). Mas Lacan aposta que dos três quartos de giro que precisa para se chegar do discurso do mestre ao discurso do analista, um outro estilo de significante-mestre possa surgir.

A relação entre agente, trabalho, verdade e produção, de algum modo foi colocada, nomeada. No entanto, é a interdição do gozo - que é inominável - que funda toda essa estrutura dos discursos. Só se pode falar de gozo quando há a entrada em ação do significante e é nesse mesmo movimento que a articulação significante instaura distância entre o gozo e o corpo do *fallasser*. "A divisão do sujeito não é certamente outra coisa senão a ambigüidade radical que se vincula ao próprio termo verdade" (Lacan, 1969-1970/1992, p.169).

Lacan ainda chama a atenção para uma mudança que ocorreu em algum momento da história no discurso do mestre quando, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza, dando início à acumulação de capital.

O que há de chocante, e que não parece ser visto, é que a partir daquele momento o significante-mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da

impotência, aparece como mais inatacável, justamente na sua impossibilidade. Onde ele está? Como nomeá-lo? Como discerni-lo, a não ser, evidentemente, por seus efeitos mortíferos? Denunciar o imperialismo? Mas como pará-lo, esse mecanismo tão pequeno? (Lacan, 1969-1970/1992, p.169).

O discurso do capitalista forclui a castração do fato de prometer a restituição do gozo ao sujeito. Essa forclusão é lisível na inversão da primeira flecha que agora, ao contrário dos demais discursos, aponta do lugar do agente para o lugar da verdade, no caso, do sujeito barrado dirigindo, comandando o S1, o significante-mestre, forcluindo justamente sua origem de sujeito que é ser efeito da relação entre S1 e S2 e estar ligado, no campo do desejo, a um objeto não significantizável.

O discurso do capitalista

(...) é um discurso que "deixa" a verdade acessível do simples fato que a impossibilidade lógica que preside a constituição da teoria dos quatro discursos não é respeitada. É um discurso sem impossível simbolizável - então, sem real inscriível -, o que caracteriza essa forclusão da castração (inscrita nos outros discursos antes de ser rejeitada nesse) (Sauret, 2009, p.68-69).

De modo que, se seguimos a sequência das flechas, encontramos um discurso redondo: $\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \dots$. No discurso do capitalista e na psicose há uma igual impossibilidade de se apoiar na castração, talvez por isso a ideia do Dufour (2005), conforme apresentada acima, de que se trata de sujeitos esquizóides no capitalismo.

Os efeitos mortíferos na economia psíquica dos que habitam esse discurso são encontrados no cotidiano da clínica nas diferentes formas de tentar se fazer sem a castração: as patologias de acumulação, de excesso ou do consumo são as mais evidentes - anorexia, bulimia, adições -, assim como patologias do gozo - passagem ao ato, condutas de risco -, do desejo - melancolia, tristeza, solidão - do eu - 'fadiga de ser eu', individualismo, egoísmo.

Sauret (2009) chama a atenção para o suicídio como uma exclusão pela morte desse laço social que não dá lugar para os sujeitos situarem o mais particular do que eles são. O laço social capitalista propõe, às vezes, como alternativa a essa exclusão radical pelo suicídio, a inclusão como objeto do mercado, de onde ele situa o suicídio como "(...) o ato do sujeito que se retira de uma sociedade que tende a se construir sem ele" (Sauret, 2009, p.73). Um pouco como seu último protesto que o coloca no lugar do real que interpreta esta sociedade. De onde é possível de se perguntar se também as patologias acima elencadas não poderiam igualmente serem lidas como protestos, de modo que, então, o sujeito ainda não estaria morto?

Sauret (2009) atenta para o discurso precisar ser habitado por um sujeito, mesmo o capitalismo, o que só acontece quando o discurso complementa ou substitui o fantasma do sujeito. O fantasma cobre, para esse sujeito, o traumatismo, ou seja, o que seria o gozo que ele não deve encontrar sob nenhum preço sob pena de morte do desejo. Ele situa aí a vantagem do capitalismo: "(...) de prometer sempre mais, mas de funcionar como uma máquina, repitamos, de retirada ou de reabsorção do gozo a partir de então sem perigo" (Sauret, 2009, p.34, tradução minha). Como vimos anteriormente com Lacan (1969-1970/1992), é preciso pagar o gozo para tê-lo e depois é urgente gastá-lo.

O aparelho dos discursos não pode parar de girar. Se não gira, range, diz Lacan (1969-1970/1992), onde as coisas colocam problemas, no nível do *a*.

Sendo o laço social não o laço de cada um com cada um, mas o laço de cada um com o laço mesmo, cada um é, pelo menos em potência, responsável por ele tanto na sua criação, como pela sua manutenção, funcionamento e renovação. Um laço social é organizado em torno do gozo impossível e não sobre a exclusão do gozo; por isso se diz tratamento do gozo e não cura do mesmo. E uma das possibilidades de tratamento é mudar de discurso quando o gozo ali faz retorno sob a forma de intratável, de insuportável.

Como vimos, a teoria dos discursos de Lacan exige a solidariedade dos quatro discursos - do mestre, universitário, da histérica e do analista - e que não haja nenhum privilégio de um sobre os outros. Não há laço social sem os quatro discursos. "(...) a promoção de um discurso em detrimento dos outros, mesmo que fosse o analítico (se isso faz sentido), volta a interditar a mudança de discurso e assim a forcluir a função de agente do impossível" (Sauret, 2008, p.100).

IX. Considerações Finais

"Se a psicanálise pode visar alguma coisa é descompletar o indivíduo, tentar restaurar a parte inassimilável, a objeção ao Outro, o singular, o infantil, o feminino, o sintoma - a tomar, em um sentido, o partido da violência a serviço do laço social - de uma mudança de discurso e não a serviço da perenização do discurso capitalista" (Sauret, 2008, p.81, tradução minha).

No Capítulo II foi apresentado como o trabalho coletivo das representações que só surge num tempo segundo, depois do assassinato do pai da horda, precisa encontrar representáveis para colocar no lugar da perda originária de gozo que desnaturou o corpo na entrada do humano na linguagem, e esses modos precisam passar adiante o recalcado coletivo - o assassinato do pai. É nesse lugar que, ao longo da história da civilização, se constroem e por vezes se ratificam hegemonias discursivas.

Em função do desamparo, que é impossível de representar completamente, o homem inventou a religião para se proteger do Destino, a ciência para controlar e submeter a natureza, e o capitalismo para produzir e nos oferecer os objetos que, gerados e governados pela tecnociência, são feitos para fazer gozar.

Trata-se de discursos: discurso da religião, discurso da ciência e discurso do capitalismo que, na atualidade, formam uma hegemonia discursiva. O primeiro deles age na produção de sentido, o segundo, na produção de saber e o terceiro, na produção de objetos. Os três discursos provocam efeito de massa: o discurso da religião favorece a formação de um grupo (os 'filhos de Deus') que permite escoar a agressividade para fora dele (para os 'não filhos de Deus'); o discurso da ciência torna a todos equivalentes numa mesma massa padrão; o discurso do capitalista produz, a partir de um objeto padrão, um sujeito massificado e um gozo homogêneo.

No Capítulo III foi trabalhado o sujeito da psicanálise a partir do mito freudiano do assassinato do pai da horda, ato pelo qual entramos na cultura e único modo para a emergência do sujeito. Passagem do ambiente "natural" para o âmbito simbólico, ou, da "noite do mundo" para o domínio cotidiano do *logos*. O sujeito, assim, como -1, enquanto forcluído do vivo.

Enquanto categoria, o sujeito surge com Descartes e a ciência moderna, mas ela não o toma em consideração nem opera sobre ele; antes, para se constituir como saber objetivo, a ciência moderna precisou excluir o sujeito.

O sujeito como a contingência que fundamenta a própria ordem ontológica positiva, elegendo de modo fraudulento o que coloca ali.

O sujeito como o que fala no humano, separado do ser de gozo e cujo reencontro significaria a morte do desejo.

Em seguida, apresentamos a constituição do sujeito a partir do campo do qual ele é efeito: o campo da linguagem, pois só há sujeito se a linguagem lhe preexiste e se outros concretos lhe a transmitem. O sujeito como articulação significativa no campo do Outro: alienação constitutiva. Quando o sujeito, no campo do Outro, aparece como sentido há seu desaparecimento ou afânise (*fading*).

A transmissão das marcas que tornam o sujeito determinado pelo significativo acontece através dos complexos - de desmame, de intrusão e de Édipo - que são inconscientes sendo, nessa medida, o modo como a família transmite o que vai estabelecer uma continuidade psíquica entre as gerações. O complexo de desmame diz respeito à forma primordial da imago materna com seu canibalismo fusional e sua maternagem; ele fixa no psiquismo a relação de amamentação. O complexo de intrusão diz respeito ao drama do ciúme na experiência com o semelhante em função do outro ter ainda apenas valor imaginário, esse semelhante constituindo-se, por isso, como o duplo. Identificação com esse outro e consequente fenômenos de agressividade. O complexo de Édipo diz respeito à puberdade psicológica prematura em relação à puberdade fisiológica quando, aos 4 anos, a criança tem suas pulsões genitais pelo genitor do sexo oposto frustrada pelo genitor do mesmo sexo que fica como agente da interdição sexual e exemplo de sua transgressão. A conclusão da crise edipiana se dá com o recalçamento da tendência sexual pelo supereu e a sublimação da imagem parental pelo ideal do eu a partir de uma primeira identificação secundária que transcende a agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva. Esse complexo deixa como desdobramento a repressão sexual e o sexo psíquico. O complexo de Édipo provoca a interdição da mãe sendo, assim, um processo real de abertura para o social e para identificações secundárias.

A constituição do sujeito passa também pelo estágio do espelho quando, além das palavras, o sujeito recebe seu corpo do Outro. O [eu] se identifica com a imagem que

vem do espelho lhe dando a forma total do corpo como uma *Gestalt*, configurando sua destinação alienante.

No processo de constituição do sujeito, após essas necessárias e sucessivas idas/alienações ao campo do Outro, o processo de separação, segunda operação topológica, é necessário para o surgimento do desejo. É na medida que o desejo da mãe (tomada como primeiro Outro) está para além ou para aquém do que ela intima e do que ela faz surgir como sentido na articulação significante ($S1 \rightarrow S2$) que produz o sujeito como efeito, que o sujeito pode achar o ponto fraco do casal primitivo dessa articulação e ter seu desejo constituído a partir desse ponto de falta. É quando a falta como tal se torna falta de afânise.

No Capítulo IV acompanhamos como a civilização, que se desenvolve a partir do assassinato do pai da horda e serve para proteger os homens contra a natureza e para ajustar o relacionamento entre eles, exige, para essas finalidades, renúncia pulsional. Encontramos essa exigência efetivada no Direito e na moral sexual civilizada.

A amizade, como uma relação erótica com fins inibidos, sendo convocada pela civilização para fortalecer o laço comunal e dar um destino à agressividade e hostilidade ao proporcionar identificações entre as pessoas.

Vimos ainda como num grupo ou massa cai o funcionamento do recalque levando a um retorno à barbárie ou à horda de tal modo que, também no grupo, o líder, que serve como ideal para as identificações, não está na mesma posição dos demais, mas num lugar de exceção.

A inclinação para a agressão - principal derivado e representante da pulsão de morte - como o maior impedimento à civilização de tal modo que é preciso defender a civilização dos indivíduos, segunda função dos regulamentos, instituições e ordens sociais.

O superego surgindo a partir do sentimento de culpa pelo assassinato do pai da horda, como uma coerção externa que se internalizou, precisa ressurgir a cada vez que nasce uma criança porque com ela nascem de novo os desejos de canibalismo, incesto e ânsia de matar. É por isso que a religião cristã nunca desprezou o papel do sentimento de culpa na civilização alegando redimir a humanidade desse sentimento a que chamou pecado.

O curso da civilização sendo determinado pela batalha entre pulsão de vida e pulsão de morte; tratando-se, portanto, dos destinos do 'trabalho do negativo' na cultura: renúncia ou criação, ou, mal-estar e sublimação.

No Capítulo V trabalhamos o conceito fundamental que orienta a prática psicanalítica e marca seus limites, o sintoma, na obra de Freud e de Lacan nas suas diferentes versões.

Até 1900, em Freud, o sintoma é a expressão de um conflito psíquico, como por exemplo, uma ação não pode ser realizada e o afeto ficando ligado a essa lembrança que foi recalcada faz surgir o sintoma para proteger-se desse afeto conflitivo.

De 1900 a 1920 o sintoma, em Freud, é mensagem do inconsciente que, assim como as demais formações do inconsciente, se vale das torções nos conteúdos para que o desejo, sempre sexual, possa se realizar sem provocar desagrado porque o sujeito não reconhece no sintoma uma realização. Ideia da fantasia como realidade psíquica ganhando destaque a partir dessa formulação de sintoma.

Após 1920, com a formulação da pulsão de morte, esse mais além do princípio do prazer que faz aparecer a dimensão da repetição no sintoma, encontramos o sintoma como satisfação pulsional, e como tal, o que resiste ao tratamento.

Em Lacan, no momento em que estava ocupado em apresentar o simbólico e o inconsciente como estruturado a partir das leis da linguagem, isto é, a partir de 1957, o sintoma aparece como languageiro e especificamente como mensagem-metáfora. Mensagem sobredeterminada pelo mecanismo do duplo gatilho da metáfora que substitui o significante enigmático do trauma sexual e fixa a significação num sintoma que fica inacessível ao sujeito consciente. As pulsões nos trilhos da metonímia para o desejo de outra coisa.

A partir de 1960, o sintoma como gozo se aproxima da formulação freudiana do sintoma como satisfação pulsional, enquanto um resto que resta incurável da pulsão que sempre se satisfaz, intocável pelo sentido, mas que é traduzido como desprazer, é suportado de mal-estar e sofrimento e leva o sujeito em direção ao seu pior: a pulsão de morte. Esse gozo se refugia no objeto *a* enquanto resto.

O sintoma como invenção-criação, enquanto a solução inventada pelo sujeito para alojar sua singularidade no comum evitando se dissolver na massa, por um lado, e tornar impossível a vida social sob o pretexto da singularidade, por outro, é a terceira formulação de Lacan sobre o sintoma. Trata-se da função *sinthoma* do sintoma, logo,

coincide com a última periodização proposta por Porge, a do sintoma como letra, que surge a partir do encontro de Lacan com o nó borromeano em 1972 e que ultrapassa a sua primeira de metáfora como substituição por separá-la da metonímia e colocá-la como o que faz nó em 1975 no Seminário *RSI*, decisivo para a mudança de paradigma. O sintoma como letra, ou *sinthoma*, tendo como efeito a identificação ao sintoma ou o saber fazer com ele. Nomeação simbólica que coloca limite à metáfora no jogo das equivalências entre Real, Simbólico e Imaginário, como o teria feito o texto de Joyce segundo Lacan.

No Capítulo VI foi apresentada a topologia que permitiu a Lacan chegar no sintoma como letra ou no *sinthoma*, a topologia do nó borromeano que, mais que o sujeito, leva em conta o *fallasser* e o modo como ele habita as três dimensões: o Real, o Simbólico e o Imaginário.

Que sejam três os anéis ou elos do nó borromeano é o que sustenta o Real. Temos aqui um Real duplicado: enquanto um elo do nó e enquanto o Real do nó.

O nó borromeano é como Real, Simbólico e Imaginário se enlaçam, e se um dos anéis se rompe, os outros se soltam e os três ficam livres. No caso de se soltarem ou não se engatarem, estamos na loucura.

Não importa o que se faça com o nó borromoeano, no seu coração, temos uma célula vazia; o objeto *a* fica situado nesse ponto central, conjugando as três superfícies que se cruzam.

Real, Simbólico e Imaginário são equivalentes, na medida que podem desempenhar a mesma função um em relação aos outros; os três se definindo a partir da existência (Real), do furo (Simbólico) e da consistência (Imaginária).

O saber inconsciente se apresenta, sob a forma do nó borromeano, como uma escritura que nos leva ao Real. É preciso ser tolo e colar na estrutura e repetir para poder se conectar ao desejo a partir do nosso único quinhão de saber, o saber inconsciente.

Sendo três os elos, nunca se sabe qual dos três é o Real sendo, por isso, necessário um quarto elo que suporte o Simbólico daquilo pelo que ele é feito, o Nome do Pai. A nomeação como quarto elemento, nomeação que pode ser do Simbólico, do Imaginário e do Real. A nomeação, assim, não é mais privilégio do Nome-do-Pai nomeado (pelo desejo da mãe), mas se pluraliza em nomes do pai nomeantes. O quarto elo, a nomeação, como Nome de Nome de Nome. Como uma ordem (entre R, S e I) não qualquer que surge retroativamente no tempo do sujeito.

Identificação ao sintoma no fim de análise diz respeito a saber fazer com esse sintoma, saber manipulá-lo, desenrolá-lo, tratando-se, portanto, de uma identificação à natureza borromeana do sintoma.

Assim, a topologia do nó borromeano permite situar o sujeito como à deriva ou como ligado à causa de seu desejo, ao objeto *a*.

No Capítulo VII foi apresentado o objeto *a* na teorização de Lacan, seu *sinthoma*. É um objeto que assume diversas funções: resto, mais-de-gozar, causa do desejo, objeto do fantasma, dentre outras.

Esse objeto tem na sua pré-história o objeto perdido do desejo conforme proposto por Freud. Trata-se de um objeto, mas não no sentido corrente do termo de um objeto que suportamos numa relação de conhecimento, sendo, antes, ele que nos sustenta enquanto sujeito.

Depois da aparição do conceito de gozo, quando Lacan define o núcleo de qualquer sujeito como irrepresentável, que o objeto *a* se destaca como absolutamente estrangeiro ao sentido. Embora seja produzido em toda relação de saber, é por sua estrangeiridade ao sentido que será o responsável por tetraedar cada um dos discursos.

O fantasma é a articulação sincrônica que articula o desejo e seu objeto. Na relação ao significante o sujeito não pode nomear-se como sujeito quando o objeto *a* intervém no sentido sincrônico neste momento em que o sujeito apaga-se para se designar no nível do desejo. Aqui ele é objeto do fantasma e suporte do desejo. Uma vez que o objeto *a* não entra na significantização dado que sua origem está na expulsão da cadeia significante, ele pode suportar o sujeito no momento em que ele desapareceria como sentido (na articulação $S1 \rightarrow S2$).

Nas fórmulas do fantasma vemos que o sujeito é o que jamais se pode apreender na relação entre um significante $S1$ e outro significante $S2$. Mas ele pode ser apreendido quando um outro significante na cadeia, $S3$, se relaciona com o objeto *a*, de onde ser o efeito da metonímia que consolida o sujeito na cadeia significante, mas justamente por sua relação com isso que não faz parte dela, o objeto *a*. É do caráter estrangeiro ao sentido, portanto, que esse objeto e cada um tiram sua força.

O objeto *a* é o resto que cai da operação de constituição do sujeito no momento em que ele passa a existir simbolicamente: é o real residual que não pode ser incluído na simbolização nem é imaginável. É o que foi extraído do Outro (por isso o Outro é barrado) e que inscreve a possibilidade do sujeito existir. O objeto *a* sendo a única

prova e garantia da alteridade do Outro. Assim, é na operação de separação que o objeto *a* se destaca no campo do Outro, quando encontramos sua função de causa de desejo. O desejo como consequência do objeto *a*. Para escapar ao assujeitamento ao Outro, o sujeito também precisa separar-se de uma parte de si próprio, de um pedaço de seu corpo que ficará para sempre perdido e tentará ser recuperado: o objeto *a*. Esse objeto sendo, portanto, o representante lógico tanto da perda sobre o Outro quanto da perda de si próprio, instaurando o furo vital que dá lugar à existência do sujeito. Furo que quando vem a faltar produz a irrupção da angústia, por isso sua única tradução subjetiva. Mesmo momento do fenômeno do estranho (ou sinistro, dependendo da tradução) que denuncia quando a borda do desejo toca a dimensão do gozo que extravasa a lei. Só há superação da angústia quando o Outro é nomeado, pois é isso que permite reconhecer em nós o objeto *a*, nossa existência mais radical; por isso a necessidade de pensar o Pai como nome.

O mais-de-gozar é o que permite isolar a função do objeto *a* desde o momento que o mercado definiu como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano que carrega em si algo da mais-valia, enquanto o que sobra, o que resiste nessa diferença ou não coincidência do valor de troca e do valor de uso. O que se perde nessa diferença é o mais-de-gozar que, pelo sujeito ser incapaz de dar um nome, prende sua conduta no sintoma.

É o objeto *a*, esse mais-de-gozar, que constitui a coerência do sujeito, mas também é o que é procurado na escravização do outro, de modo que, mais uma vez, encontramos com Holderlin na sua afirmação de que onde cresce o perigo cresce também o que salva.

No Capítulo VIII trabalhamos o laço social como discurso. Diferentemente do social, só há laço social fundado sobre o que é mais heterogêneo, o gozo, enquanto ele não é linguagem, não é significante, não é saber. Portanto, só poderia ser o objeto *a* enquanto o que resiste à significantização, que vai tetraedar os discursos.

No *Seminário 17* Lacan apresenta a estrutura disso que domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. A partir da estrutura da linguagem - de onde os quatro elementos *S1*, *S2*, *\$* e *a* - surge o discurso do mestre, ponto de partida dos outros discursos por ser a própria estrutura da linguagem (*S1*->*S2*) que possibilita a entrada do homem no mundo da linguagem, *\$*, tendo como resto da operação o objeto *a*. De onde:

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

A partir do discurso do mestre, a cada operação de um quarto de giro temos outro discurso:

Mestre	Histórica	Analista	Universidade
$S_1 \rightarrow S_2$	$\$ \rightarrow S_1$	$a \rightarrow \$$	$S_2 \rightarrow a$
—	—	—	—
$\$$ a	a S_2	S_2 S_1	S_1 $\$$

Cada um dos quatro discursos com quatro lugares:

<u>desejo</u>	<u>outro</u>	<u>agente</u>	<u>trabalho</u>	<u>semblante</u>	<u>outro</u>
verdade	perda	verdade	produção	verdade	produção

Tendo, na sua divisão vertical, dois lugares de alteridade: à esquerda o campo do sujeito do discurso ou agente do discurso, e à direita o campo do outro significante. Na divisão horizontal, o que está manifesto em cada discurso está na linha superior e o que está recalcado na inferior.

No discurso do mestre temos S_1 na posição de agente, o senhor, como o que define, diz do que se trata e nomeia uma ordem na qual ele mesmo se inscreve. Já o S_2 na posição de outro, o escravo, é da ordem do sabido, do conhecido, correspondendo ao campo do sentido. Trata-se do roubo, pelo mestre, do saber-fazer do escravo, o transformando em saber teórico. Espoliação para a qual o escravo contribui porque com isso ganha um lugar importante, embora não reconhecido, perante o senhor que precisa dele para saber algo de sua verdade.

Já o discurso universitário, a ciência, que após Descartes ter extraído a função sujeito da relação estrita entre S_1 e S_2 transformando esse saber - agora tudo-saber - em saber desencarnado, tornou quem está na posição do outro dispensável quanto a recolher sua verdade.

O inconsciente nos entrega o que ele formula na insistência, na repetição que tenta retornar ao gozo; no entanto, no próprio movimento de repetição se perde gozo e não se acumula gozo. Nesse ponto de perda de gozo da repetição se situa o objeto perdido que justamente não é para ser encontrado, mas manter-se perdido causando o desejo.

Temos na lógica moderna uma sobreposição da rede de significantes ao mundo, o saber como meio de gozo, pois ali há reversibilidade. Já quando o significante se introduz como aparelho de gozo temos irreversibilidade e o gozo como desperdício de gozo: é aí que há um mais-de-gozar a recuperar. Mas o mais-de-gozar não é da ordem

do Um como o gozo fálico e faz suplência a ele estando do lado do saber que aparece na repetição. O mais-de-gozar é o que temos para 'encher a barriga', sendo o gozar que se acredita e não o que nos colocaria como uma planta inteiramente entregues ao gozo.

No lugar desse mais-de-gozar a recuperar se pode colocar diferentes objetos-tampão como o saber da lógica moderna ou a religião. É a perda de gozo que faz do homem humano, mas é disso que ele tenta fugir.

O enunciado ou a proposição, conforme a metafísica desde Platão e Aristóteles, é o tipo de produção discursiva do discurso universitário e da ciência na sua formulação de tudo-saber desencarnado, onde a verdade foi instalada. Mas para Lacan a verdade depende da enunciação que está ligada ao outro, à razão que tenho para dizer algo, sendo inseparável dos efeitos da linguagem como tais, o que inclui o inconsciente e suas formações. Assim, é a verdade que fala, não o saber (o que é dito na proposição ou a proposição), onde reencontramos a divisão do sujeito entre saber e verdade.

O gozo produzido no discurso do mestre é o de poder nomear; então, por exemplo, os pais (na posição de senhor) nomeiam e o filho (na posição de escravo) paga ou doa para os pais o mais-de-gozar, o gozo que se acredita nessa nomeação.

Já no discurso universitário e na ciência, no mundo das puras verdades mnêmicas, nesse discurso da totalidade do saber e da acumulação, o mais-de-gozar não é mais-de-gozar, sendo apenas um valor a registrar da totalidade do que se acumula, logo, não um gozo que se acredita, mas o que completa o todo do acumulado, como na sociedade de consumidores.

É assim que no discurso do capitalista, em núpcias com a tecnociência, se usa o saber para fazer parecer que não há perda, colocando algo positivo, uma informação, no lugar da perda, o que equivale a transformar o mais-de-gozar em mais-valia.

Quanto mais o sujeito se apóia no discurso do mestre, mais recalca e se distancia de suas questões. O discurso do capitalista é substituto do discurso do mestre e é o que fizemos de mais astucioso como discurso, só que é dedicado à morte: ao andar muito rápido se consome e se consoma.

No discurso do capitalista se trata de uma inversão dos elementos no campo do sujeito, o campo à esquerda tomado na verticalidade, que faz aparecer o sujeito barrado acima da barra do recalque, logo, como dominante do discurso (como no discurso da histórica), e o significante-mestre abaixo, no lugar da verdade (como no discurso da universidade). Mas há ainda outra modificação na escrita do discurso do capitalista em relação aos discursos radicais: ambas as flechas, tanto do campo do sujeito, quanto do campo do Outro estão voltadas para baixo, o que faz com que nada do lugar da verdade, no caso, do S_1 , possa aparecer no agente, o $\$$. Embora o sujeito siga se constituindo do mesmo modo, logo, a partir da relação de S_1 com S_2 , o fato de o S_1 estar abaixo da barra do recalque com a flecha para ele e sem nenhuma possibilidade de relação com $\$$ nos dá a ver a origem do famoso *self made man*, ou seja, do mito do sujeito que se auto engendra, que é totalmente autônomo e independente do Outro.

A questão do sujeito suggestionado pelo discurso do capitalista é acreditar-se livre, justo como vemos na escrita do discurso: o $\$$ em cima da barra, ele mesmo produzindo o S_1 , e não o contrário, como na constituição do sujeito ou discurso do mestre. No entanto, trata-se de uma falsa autonomia e liberdade, pois o novo mestre, que instala o sujeito nesse lugar, não é ele mesmo - o $\$$ que se pretende mestre de si e do universo constituindo um primado do narcisismo - mas o mercado. À diferença do discurso do mestre antigo, no discurso do capitalista há forclusão de todos os campos do simbólico com a consequência de forcluir a castração.

O discurso da histórica revela a relação do discurso do mestre com o gozo na medida que, nesse discurso, o saber vem no lugar do gozo - à direita e abaixo. Mas a

histórica não é escrava do significante-mestre porque ela faz uma espécie de greve, ela não entrega seu saber, diferentemente do escravo. Ela permanece solidária do mestre valorizando o que há de Um nele, mas se esquia na qualidade de objeto do seu desejo de maneira que esse Um no mestre não é formado com ela no lugar de objeto. O discurso da histórica, que tem o \$ como dominante, é o lugar em que se evidencia que o sujeito não é unívoco, mas é dividido.

No discurso do analista, o objeto *a* na posição de dominante, o analista se oferecendo como ponto de mira, é o que possibilita que o que se pode saber é solicitado a funcionar no registro da verdade, diferentemente do discurso do mestre que torna impossível a articulação do *a* com o sujeito, com o fantasma. É assim que no discurso do mestre não sabemos em que grau cada um de nós é determinado primeiro como objeto *a*.

O discurso do analista é o único discurso que não é parente do discurso do mestre, pois tem o *a* no lugar de comando, esse objeto que não é um significante nem parente de significante como o são S1, S2 e \$.

Deus, caçado do mito, da religião e da filosofia, habita agora a economia. A racionalidade econômica parece ser a única autoridade que subsiste após a ciência ter imposto sua racionalidade sobre todas as outras tentativas de resposta sobre o sentido da vida ou sobre quem eu sou como sujeito. Esse casamento infernal entre a tecnociência e o mercado confunde o sujeito falante e o indivíduo, consistindo num utilitarismo que cala o sujeito o completando com o gozo e assim o transformando em indivíduo.

O consumidor real como consumidor de ilusões na exata medida do logro no nível da pulsão escópica, aquele em que se apresenta melhor a face de alienação do desejo. De modo que no capitalismo o sujeito é capturado pela imagem especular do *a*, o (*i*)*a*, e não pelo *a* como objeto causa de desejo. É assim que ele fica preso numa metonímia infinita de consumo de mercadorias, porque não consegue amarrar nada da função da causa de desejo nesses objetos, ficando vagando ou à deriva, de objeto em objeto, arrebatado pelo espetáculo, se regozijando, se esbaldando.

O discurso do capitalista forclui a castração do fato de prometer a restituição do gozo ao sujeito. Essa forclusão é lisível na inversão da primeira flecha que agora, ao contrário dos demais discursos, aponta do lugar do agente para o lugar da verdade, no caso, do sujeito barrado dirigindo, comandando o S1, o significante-mestre, forcluindo

justamente sua origem de sujeito que é ser efeito da relação entre S1 e S2 e estar ligado, no campo do desejo, a um objeto não significantizável.

De modo que, se seguimos a sequência das flechas, encontramos um discurso redondo: $\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \dots$. No discurso do capitalista há uma impossibilidade de se apoiar na castração, pois não há um impossível simbolizável nem um real inscritível.

O aparelho dos discursos não pode parar de girar; se não gira, range, e coloca problemas no nível do *a*.

O discurso do capitalista absorveu o discurso da ciência na sua forma moderna de discurso universitário a transformando, como vimos, em tecnociência, responsável pela invenção de objetos de que, supostamente, necessitamos para bem viver determinando, desse modo, como bem viver.

Ele também trouxe para sua lógica de funcionamento a religião, ao menos essa que no Brasil, onde surgiu a questão desta pesquisa de doutorado, a cada pequeno negócio que fecha, se instala um novo grande templo: as igrejas neopentecostais. Essa que não é, como vimos com Lacan, a verdadeira religião, e que não funciona nem sobre a trindade e nem propriamente como um discurso religioso, antes, como uma verdadeira fábrica de objetos de consumo, objetos de consumo para a salvação. Assim, você pode se livrar do mal comprando uma vassoura ungida que varre dali o demônio ou limpa sua casa do mal. Há também o cimento da casa própria, o kit de embelezamento da rainha Ester consagrado em Israel, o copo d'água vinda diretamente do Nilo, o sabonete para purificação espiritual, a redinha milagrosa, as meias da benção, a fronha ungida, a colher de pedreiro ungida, o martelo ungido, o sabão ungido, dentre outros⁵. Sem falar do dízimo e das 'fogueiras dos pecados' nas quais você pode dar seu carro para ser 'queimado' em troca de prosperidade quando você poderá comprar um carro melhor que esse que você transferiu para a igreja 'torrar'.

A exploração da fé feita pelas igrejas neopentecostais, de acordo com Bandeira (s/d), permite fazer delas um empreendimento religioso particular. São igrejas custeadas totalmente pelos fiéis através de dízimos e ofertas e de custo zero para seus fundadores. Os fiéis consomem uma linha de produtos midiáticos com selo gospel que vai desde livros, cds, dvds, assinaturas de canais de tv, até perfumes. Os neopentecostais não esperam passivamente o fiel procurá-los, mas partem em busca dele, através de sua difusão por todos os meios disponíveis (TV, jornal, rádio, Youtube, Facebook,

⁵ <https://youtu.be/faAlKXGGeaGM> e <https://goo.gl/images/hCKeFA>

Instagram) invertendo a demanda religiosa, assim como em qualquer outro mercado. Diretamente ligado à teologia da prosperidade, o discurso religioso do neopentecostalismo é adaptado para que o fiel usufrua nesta existência as benesses materiais e consumistas inseridas nas lógicas de consumo.

Uma das grandes igrejas neopentecostais, a Mundial, tem, no seu apóstolo Valdemiro, uma celebridade midiática mais que um líder religioso com sua figura de autoridade religiosa, ficando o terreno religioso em segundo plano. Nos cultos/shows/espetáculos "Os fiéis esperam ver um astro que se funde e mimetiza com a imagem de um líder religioso" (Bandeira, s/d). Esse pastor "abusa da oferta de possíveis milagres que vão desde a cura de cegueiras até ressuscitamentos no próprio palco-altar, tudo por meio de suas excreções, que passam através de suas lágrimas e suor numa toalha, transformando-a numa relíquia cobiçada" (ibidem).

O discurso do capitalista que, no início desta pesquisa, aparecia ao lado do discurso da ciência e do discurso da religião como com eles compartilhando características, surge agora como um discurso que absorveu esses outros que funcionam hoje como discurso do capitalista. Podemos afirmar, assim, a hegemonia discursiva do discurso do capitalista na atualidade, de onde a necessidade de estratégias de saída para isso que, como vimos, coloca o *fallasser* à deriva numa metonímia infinita de objetos supostamente do desejo.

Trata-se de uma estratégia fundamental na armadilha que a ciência monta de fazer passar como homogêneo um paradigma que é hegemônico e cuja hegemonia se mantém exatamente por sua relação estreita com o projeto capitalista, como atenta Voltolini (2007).

Afirmar a hegemonia discursiva não é o mesmo que afirmar a homogeneização do discurso ou do laço social, pois o discurso do capitalista não está sozinho no mundo, vide eu estar escrevendo essa tese agora e haverem leitores que estarão lendo a mesma. É o que Sauret chama de o discurso do capitalista estar enquadrado pelos outros discursos: "(...) o que cria condições favoráveis a uma mudança de discurso - ainda" (Sauret, 2008, p.80, tradução minha).

Parafraseando Freud (1927) sobre a função dos regulamentos e regras na civilização como defesa da civilização contra os indivíduos devido a nossa fúria cega de destrutividade poder destruir a civilização, podemos agora afirmar que é preciso defender a civilização dos indivíduos que habitam o discurso do capitalista e que, à

deriva, nessa fúria cega de consumo, podem consumir também a civilização. No discurso do capitalista não há troca de discurso, pois não há a fabricação de um sujeito separado de seu gozo, mas de um indivíduo completado por objetos, e, assim, perdido para o social. O sujeito efeito da forclusão da castração é um frustrado que reivindica seu direito à reparação.

É nesse contexto que temos o 'discurso novo', conforme Lacan (1973-1974/1995), o discurso do analista, que não apenas enquadra o discurso do capitalista, como possibilita sair dele na medida que, numa análise, o sujeito, via transferência, produza o quarto elo com o qual amarrar os outros três, Real, Simbólico e Imaginário, ou seja, invente um Sinthoma, não ficando mais à deriva de objeto em objeto.

O sintoma como nomeação simbólica muda o paradigma do sintoma que não é mais o da metáfora enquanto substituição significante e passa a ser justamente o que coloca limite à metáfora no jogo das equivalências entre as dimensões - Real, Simbólico e Imaginário. É assim que, como visto do desdobramento do Real no Real de um elo e no Real do nó, a errância da metáfora se torna o R do real da metáfora.

Sintoma como função nomeante, mais que nomeada. Nomeação Simbólica que diz respeito ao nomear enquanto nome de cada um, enquanto nome próprio. O sintoma duplicando a função nomeante do simbólico, por nomear o simbólico a partir dele mesmo.

Enquanto as dimensões do *falasser* funcionavam até o aparecimento desse quarto elo como equivalentes, não se diferenciando e provocando a deriva do sujeito ou a errância dos não-tolos, errando de objeto em objeto para alegria do capitalismo, o sinthoma os amarra de tal modo que liga o objeto à causa de desejo. É nesse sentido que, como vimos, Lacan coloca a identificação ao sintoma como identificação ao objeto *a* que, na topologia, faz função superfície e tempo a uma só vez, retorno da identidade do Real e da letra. Então, enquanto os três registros funcionam como Simbólico, Imaginário e Real, mas equivalentes, um indivíduo precisa comprar a BMW X5 e depois trocar pela X6 e depois pelo novo Fusca, e depois... até o infinito ficando à deriva do mercado. Ele acredita, pois o mais-de-gozar é o gozar que se acredita, que com esse objeto, terá acesso ao gozo fálico, ao gozo do Um. Como isso não acontece, mas ele supõe que isso se passa com os outros pela via das identificações, inclusive, por causa da publicidade, ele passa para o próximo objeto de consumo e assim ao infinito. Com o quarto elo amarrando os três registros, ou seja, com a nomeação, é possível

comprar uma BMW ou um novo Fusca, mas porque esse objeto de algum modo, e de modo singular, se liga com algo da história do sujeito, ou porque essa compra ou esse objeto foi esvaziado de sentido e não é algo pelo quê o sujeito vai se sacrificar ou apostar sua vida.

Não se trata, portanto, de ideologia contra o capital, como entendimentos marxistas do tipo que não se pode comprar certos objetos ou mercadorias porque se estaria na posição de escravo do capital e porque não são objetos de que o sujeito necessita para viver. Os objetos causa do desejo também não são objetos da ordem da necessidade enquanto guardam o fundo de ausência e de falta de todo objeto que, como vimos, não está para ser encontrado, mas para animar a busca. Mas a vida quando estamos no registro da necessidade ou quando pensamos estar, como nos propõe o discurso do capitalista, é muito diferente da vida que se pode levar quando o que causa o desejo se liga, se amarra, ao objeto de desejo, ou, quando há algo que faça sincronia do objeto causa de desejo com o objeto de desejo escolhido.

Como já trabalhado ao longo da tese, na história do desejo, o sujeito não reconhece algo que se desloca. É na relação terceira com o fantasma que o sujeito se constitui como desejo, a assunção do sujeito passando, portanto, pelo objeto *a*. Na relação do sujeito ao significante, o sujeito não pode designar-se, nomear-se como sujeito; é quando o objeto *a* intervém para suportar esse momento em que o sujeito se apaga, *fading*, para se designar no nível do desejo. Na constituição do sujeito no campo do Outro é, portanto, na operação de separação que o objeto *a* cai.

O desconhecimento do objeto *a* nos deixa uma porta aberta: quando o situamos no campo do Outro, na medida que ele é nossa existência mais radical, o desejo pode nos revelar de que modo podemos reconhecê-lo em nós.

No sintoma, a conduta do sujeito funciona em torno da função mais-de-gozar do objeto *a*, ao qual ele é incapaz de dar um nome. A função mais-de-gozar, como já trabalhado, é o equivalente da mais-valia na doutrina de Marx e, assim, surge quando há perda de gozo, quando há trabalho e consequente e irreversível perda de energia. O mais-de-gozar como algo a recuperar vem em suplência ao gozo fálico, o gozo do Um, que fica excluído para o *fallasser*. Portanto, no sinthoma, na nomeação, o sujeito não vai mais funcionar tentando recuperar essa perda de gozo, o mais-de-gozar, porque ele pode habitar a falta, a não coincidência dele consigo mesmo enquanto consciência ou sujeito reflexivo numa tentativa de representabilidade total que já tinha se perdido quando do

mais-de-gozar, mas ao que o sujeito ficava preso, vagando sintomaticamente por não poder nomear.

Os discursos radicais, conforme trabalhados, oferecem uma espécie de recuperação desse mais-de-gozar, seja na forma do que o escravo deve pagar ao mestre, ou no objeto que a tecnociência oferece, ou ainda, na resposta à pergunta aberta pela histórica, à exceção do discurso do analista, que tem o objeto *a* como agente e não algum significante. É por isso que, numa análise, se consegue ir além do fantasma e encontrar algo de Real. O nó borromeano sendo uma escritura que presentifica o Real e coloca o objeto *a* no centro, no gozar a vida. Que alguma coisa do dizer venha a se escrever parece ser um modo interessante de pensarmos uma análise.

Como vimos ao longo dos Capítulos, numa análise, o analista ocupa a função de semblante do objeto *a*. A transferência como a entrada da verdade, a descoberta da verdade do amor, ou seja, a passagem pelo estreito desfiladeiro disso que o causa. O amor tem a ver com o Nome do Pai, na medida que o desfiladeiro do significante pelo qual passa o amor depende do *não* do pai, de um certo número de interdições, depende do nomear.

No final de análise, não toda a verdade do sintoma se torna saber, há um resto: o objeto *a*, que só se faz presente por nomeação. O efeito da nomeação é franquear o ideal do eu no plano da identificação, de modo que não "cola" mais ter que ter uma BMW X5 para ser "alguém", pois o objeto *a* estando destacado possibilita alcançar uma identificação ao desejo, construindo um sinthoma ou identificando-se ao sintoma, ou seja, possibilita ter um nome, um nome próprio.

O discurso hegemônico pode ordenar o sacrifício pela via do "goza!" ou do "consome!" e, como diz Lacan, funcionar sob rodinhas produzindo uma parada no giro dos discursos, logo, fazendo esse aparelho ranger, justamente a nível do objeto *a*. Mas se o *falasser* não recusa seu habitat e é tolo do real, pode enodar as três dimensões de tal modo que consegue dizer não à orientação do mundo porque não está à deriva, mas ligado à causa do desejo, ao objeto *a* que lhe nomeia, pois o verdadeiro esteio do sujeito está na sua fabricação como objeto *a*.

É nesse sentido que o discurso do analista pode produzir um tratamento do gozo que retorna sob a forma de insuportável, enquanto é o único laço social que considera o outro como sujeito e é o único discurso que não ensina nada, que não tem nada de universal sendo, nesse sentido, o limite de toda universalização.

Uma análise permite, portanto, verificar a incapacidade do Outro para responder o que o sujeito é ao invés de, por exemplo, se bater na ausência de um Outro que se chama e que não responde. A psicanálise vislumbra a possibilidade de construir uma resposta desde que cada um possa se apoiar sobre o que é como objeção ao saber, como o que não se reduz a saber, logo à relação entre significantes, portanto, que possamos nos apoiar sobre o que somos como objeto *a*.

O humano não é apenas fabricado de tal maneira que ele demanda seu ser ao Outro - mitos, religiões, filosofias, ou seja, as teorias do ser ou ontologias - como a esse Outro abandona a responsabilidade da resposta, o que para de acontecer quando o objeto do desejo se liga à causa do desejo, quando é nomeado.

A cura psicanalítica pode ser pensada como saída ao capitalismo enquanto ela desfalca o objeto (que a tecnociência fabrica), o saber (o que teríamos a conhecer), e o gozo (que o mercado nos daria acesso). Através da invenção do sinthoma, o sujeito consegue alojar sua singularidade no social sem se dissolver no mesmo e sem que ele seja dissolvido por elas.

Podemos vislumbrar, nesse caso, a possibilidade de construção de coletividades e não a constituição de sociedades da identidade em que o que não é igual à massa é o ladrão do gozo pleno. O gozo pleno não é possível e só cabe na lógica da sociedade da identidade produtora do discurso do ódio. Quando se pode habitar a falta se consegue tomar o outro na sua alteridade radical ou enquanto singularidade, e com ele, a cada vez, renovar a aposta no viver-junto.

REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. *Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*. In: Revista IHU On-Line. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/512966-giorgio-agamben>. Acesso em: 01 de fevereiro de 2018.
- Arendt, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2014.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Askofaré, Sidi. *A religião, a ciência e a psicanálise*. In: Revista Percurso, edição 43, dezembro de 2009.
- Assoun, Paul-Laurent. *Freud e as ciências sociais. Psicanálise e teoria da cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- Bandeira, Alexandre Dresch. *Líderes das três principais igrejas neopentecostais travam "armagedom midiático"*. In: Revista IHU On-Line. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/569799-lideres-das-tres-principais-igrejas-neopentecostais-travam-armagedom-midiatico-entrevista-especial-com-alexandre-dresch-bandeira>. Acesso em: 01 de fevereiro de 2018.
- Bernardes, Wagner Siqueira. *A ciência e a religião*. In: Revista Epistemo-Somática. V.IV, N.01, Jan/Jul 2007, p.137-145.
- Bueno, Cleuza Maria de Oliveira. *Laço social como discurso: questões sobre sua escrita*. In: Correio da APPOA, n.243, mar. 2015. Disponível em: http://www.apboa.com.br/correio/edicao/243/laco_social_como_discurso_questoes_sobre_sua_escrita/187. Acesso em: 28/11/2015.
- Castro, Júlio Eduardo de. *Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos*. In: Ágora. v.XII, n.2, jul/dez 2009, Rio de Janeiro, p.245-258.
- Clavreul, Jean. *A ordem médica - poder e impotência do discurso médico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Costa, Ana Maria Medeiros da. *Classificação e medida comum de gozo*. In: O livro negro da psicopatologia contemporânea. Jerusalinsky, Alfredo; Fendrik, Silvia. (orgs.). São Paulo: Via Lettera, 2011. p.131-140.
- Costa Pereira, Mario Eduardo. *Pânico e Desamparo: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Editora Escuta, 2008.

de Leão D'Agord, Marta Regina. *Do grafo do desejo aos quatro discursos de Lacan*. Psicologia USP [on line] 2013, 24 (Setembro-Dezembro). Consultado em: 23 de abril de 2016. Disponível em: <http://redalyc.org/articulo.oa?id=305129499005> ISSN 0103-6564

Debord, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Descartes, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

Di Ciaccia, Antonio. *Tutti i sintomi portano a Roma*. In: Opção Lacaniana. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/noticias1.htm>. Acesso em: 20 de julho de 2013.

do Rio Teixeira, Marcus. *Construção do conceito de objeto a no Seminário 10, A Angústia*. Disponível em: <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1291/constru%C3%A7%C3%A3o-do-conceito-de-objeto-a-no-semin%C3%A1rio-10.pdf>. Acesso em: 01 de fevereiro de 2018.

Dufour, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

Elia, Luciano. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

Endo, Paulo Cesar. *Um futuro sem origem: transmissão, autoridade e violência*. In: Autoridade e violência. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Porto Alegre: APPOA, 2011.

Ferreira, Nadiá Paulo. *Algumas reflexões sobre a contemporaneidade*. In: Trivium. Disponível em: <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-ii-ano-ii/artigos-tematicos/4-algumas-reflexoes-sobre-a-contemporaneidade.pdf> Acesso em: 20 de julho de 2013.

Freud, Sigmund. (1893) *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1908) *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1909) *Romances Familiares*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1913) *Totem e Tabu*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1917 [1916-1917]a) *Conferência VII. O sentido dos sintomas*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1917 [1916-1917]b) *Conferência XXIII. Os caminhos da formação dos sintomas*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1920) *Além do princípio do prazer*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1921) *Psicologia de grupo de análise do ego*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1926) *Inibição, sintoma e Ansiedade*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1927) *O futuro de uma ilusão*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1930) *O mal-estar na civilização*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1933) *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Haug, Wolfgang Fritz. *Crítica da estética da mercadoria*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

Heidegger, Martin. *O que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: edições 70, 2002.

_____. *SER E VERDADE I. A questão fundamental da filosofia; 2. Da essência da verdade*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco e Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *LÓGICA. A pergunta pela essência da linguagem*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Hérledan, Gilles. *Les quatre discours*. Disponível em: <http://freud.lacan.pagesperso-orange.fr/textessite/4discours.html>. Acesso em: 28/11/2005.

Lacan, Jacques. (1938) *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003a.

_____. (1945) *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a.

_____. (1948) *A agressividade em psicanálise*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b.

_____. (1949) *O estádio do espelho como formador da função eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998c.

_____. (1952) *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1953) *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998d.

_____. (1954-1955) *O Seminário. Livro 2 - O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. (Colégio Freudiano do Rio de Janeiro)

_____. (1957) *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998e.

_____. (1957-1958) *O Seminário. Livro 5 - As formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1958/1959) *O Seminário. Livro 6 - O desejo e sua interpretação*. Versão não comercializável. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. 2002.

_____. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998f.

_____. (1960 e 1974) *O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005a.

_____. (1961-1962) *O Seminário. Livro 9 - A identificação*. Publicação para circulação interna. Centro de Estudos Freudianos do Recife. 2003.

_____. (1962-1963) *O Seminário. Livro 10 - A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b.

_____. (1963) *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005c.

_____. (1964) *O Seminário. Livro 11 - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.

_____. (1965) *A ciência e a verdade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998g.

_____. (1966-1967) *O Seminário. Livro 14 - A lógica do fantasma*. Publicação não comercializável. Para circulação interna. Centro de Estudos Freudianos do Recife. 2008a.

_____. (1968-1969) *O Seminário. Livro 16 - de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

_____. (1969-1970) *O Seminário. Livro 17 - O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. (1971 e 1972) *Je parle aux murs*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

_____. (1972) *Lacan en Italie. Lacan in Italia*. Milano: La Salamandra Editore, 1978.

_____. (1973-1974) *Seminário 21. Les non-dupes errent. Os não-tolos erram*. Inédito.

_____. (1974). Entrevista à Revista *Panorama*. Disponível em: <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1072/entrevista-1974-magazine-litteraire.pdf>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2018.

_____. (1974) *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. (1974) *Prefácio à 'O despertar da primavera'*. In: In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003b.

_____. (1974-1975) *Seminário 22. RSI*. Inédito.

_____. (1975-1976) *Seminário 23. O sinthoma*. Documento não comercializável. 1999.

Landim Filho, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

Lapeyre, Michel e Sauret, Marie-Jean. *A psicanálise com a ciência*. In: *Tempo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, V.40.2, 2008. Disponível em:

<http://www.spid.com.br/revistas/r40.2/04%20TP40.2%20-%20Michel%20Lapeyre.pdf>

Acesso em: 20 de julho de 2013.

Lebrun, Jean-Pierre. *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC Editora, 2010.

Lindenmeyer, Cristina e Ceccarelli, Paulo Roberto. *O pensamento mágico na constituição do psiquismo*. In: Reverso, Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais, ano XXXII, 63, p.45-52, 2012.

Maia, Aline Borba; de Medeiros, Cynthia Pereira; Fontes, Flávio. *O conceito de sintoma na psicanálise: uma introdução*. In: Estilos da Clínica, 17(1), p.44-61, 2012.

Marcon, Heloisa Helena. *A subjetividade no trabalho com saúde mental*. In: Psychê: Revista de Psicanálise. Ano XI, n.20 (jan-jun/2007). São Paulo: Marco Editora, p.151-164, 2007.

Peskin, Leonardo. *El objeto a*. In: Revista Psicoanálisis: Ayer y hoy. Ed. n.2. Disponível em: <http://www.elpsicoanalisis.org.ar/old/numero2/objetoa2.htm>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2018.

Porge, Erik. *Lettres du symptôme. Versions de l'identification*. Toulouse: Édition Érès, 2010.

_____. *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

Rebollo, Manoel. *No princípio era o verbo*. In: DiaLogos (Boletim do Ágora Instituto Lacaniano), n.03, Julho/2010, Campo Grande – MS.

Reino, Luiz Moreno Guimarães e Endo, Paulo Cesar. *Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud*. In: Trivium: Estudos interdisciplinares – Ciência, Tecnologia e Religião. Ano III, edição II, 2º semestre de 2011.

Roudinesco, Elizabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

Sauret, Marie-Jean. *L'effet révolutionnaire du symptôme*. Toulouse: Éditions Érès, 2008.

_____. *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: Presse Universitaires du Mirail, 2009.

Vallejo, Américo e Magalhães, Lúcia Cademartori. *Lacan: operadores da leitura*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

Viola, Daniela Teixeira Dutra; Vorcaro, Ângela Maria Resende. *A formulação do objeto a a partir da teorização lacaniana acerca da angústia*. In: Revista mal-estar e subjetividade. v.9, n.3, Set. 2009, p.867-903.

Voltolini, Rinaldo. *Autoridade, violência e sedução*. In: Autoridade e violência. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Porto Alegre: APPOA, 2011.

_____. *O discurso do capitalista, a psicanálise e a educação*. In: Linguagem e gozo. Leite, Nina Virgínia de Araújo; Aires, Suely; Veras, Viviane (Org.). Campinas: Mercado de Letras, 2007. p. 197-212.

Zizek, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.