MARCELO AMORIM CHECCHIA

Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan

(Versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker

São Paulo

2012

Marcelo Amorim Checchia

Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade
de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia

Aprovado em

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

À Karina, Marina e André, com quem aprendo, a cada dia, a política do amor e o amor para além da política.

AGRADECIMENTOS

Ao Christian Dunker, pela valiosa orientação, por sua disponibilidade, por seu olhar atento, por sua posição crítica em relação à pesquisa e pela oferta de ajuda nos momentos difíceis.

Ao Sidi Askofaré, pela orientação e acolhimento durante o estágio de Doutorado Sanduíche na Université de Toulouse II - Le Mirail.

À CAPES, pelas bolsas concedidas (DS e PDSE).

À Miriam Debieux Rosa e à Caterina Koltai, pelas preciosas contribuições no exame de qualificação.

Ao Conrado Ramos e Luis Guilherme Coelho Mola, pelos importantes comentários em nossa “qualificação ética”, que também me ajudaram bastante a delimitar o recorte da tese.

Aos colegas do grupo de orientação: Cris Mathias, Jonas Boni, Tatiana Assadi, Letícia de Oliveira, João Felipe Domiciano, Ronaldo Torres, Rafael Alves, Fuad Neto, Daniele Sanches, Paulo Rona, Ana Paula Gianesi, Abenon Menegassi, Leandro dos Santos, Luciana Salum, Stella Ferraretto, Karen Alves, Anna Turriani, Valesca Bertanha, Madalena Becker, Francisco Capoulade e outros que por aí passaram oficialmente ou extraoficialmente, pelas leituras, comentários e debates dos textos apresentados por cada um.

Aos participantes do grupo de estudos em Teoria Crítica, também chamado de Café com Adorno: Prof. Leon Crochick, Bernardo Svartman, Mariane Ceron, Carlos Barros, Cléber, Carlos Meirelles, Jéssica Oishi, Iara Nóbrega. O desejo de se realizar essa pesquisa nasceu nesse grupo.

Aos colegas membros e participantes do Fórum do Campo Lacaniano em São Paulo, com quem pude debater sobre diversos temas relacionados a essa pesquisa. As discussões na Formação Continuada e nos Módulos de Leitura marcaram especialmente o capítulo 5 da Parte I e o capítulo 1 da Parte II.

À Dominique Fingermann, pelos inspiradores seminários sobre a direção da cura nos seminários finais de Lacan, que também me ajudaram a estabelecer um recorte para a tese.

Aos membros do cartel sobre a ética da psicanálise: Ana Paula Gianesi, Ivan Estevão, Maurício Hermann e Carla Bohmer. O capítulo 2 da parte II é uma resposta à questão que me propus a trabalhar em nosso grupo.

Aos membros do cartel sobre o Seminário 16: Ana Laura Prates Pacheco, Raul Pacheco, Luis Guilherme Coelho Mola, Conrado Ramos e Rafael Alves. O cartel me ajudou bastante na construção do capítulo 1 da parte IV.

À Livia Moretto, por sustentar dignamente a posição de psicanalista em minha primeira experiência de análise levada a cabo. Com você pude descobrir o caráter subversivo da psicanálise.

À Ana Laura Prates Pacheco, que hoje sustenta, com sua escuta e ato, a posição de psicanalista em minha segunda jornada psicanalítica. Seja na análise, na instituição ou nas apresentações de trabalhos, sua posição é uma admirável referência do exercício político da psicanálise.

Aos supervisores que tive ao longo de minha formação, especialmente Luiz Carlos Nogueira (*in memoriam*) – que continua sendo um referência muito importante para mim –, Ana Laura Prates Pacheco e Lívia Moretto. E igualmente a Sidi Askofaré, Juan David Nasio e Colette Soler, pelas poucas, mas muito marcantes supervisões em terras estrangeiras.

Aos colegas do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (LATESFIP). Estive distante ultimamente, mas as discussões sobre as relações entre filosofia e psicanálise, das quais participei nos primeiros anos, ajudaram-me na construção desse diálogo na tese.

Aos meus ex-alunos universitários, por me levarem a novas elaborações da teoria freudiana, marcando também meu estilo de transmissão da psicanálise.

À Renata Constâncio e Michele Parola, pela digitalização da obra de Lacan, que serviu como ótimo instrumento para pesquisa de termos específicos. À Renata também pela minuciosa revisão ortográfica e gramatical.

Ao Sérgio de Oliveira (Instituto Langage), à Roberta Ecleide (NEPE) e à Clarissa Metzger (Curso de AT do Instituto A Casa), pelo espaço oferecido para que eu apresentasse em seminários os temas que eu estava investigando.

Ao Raphaël Gelas, pelas revisões dos textos em francês.

À Cláudia e Rita, da secretaria de pós-graduação do PSC-USP, pela pronta ajuda em todas as questões burocráticas. Também à Cícera, que me acompanha desde a graduação.

A meus pais, Dóris, meus avós, irmãos, tios, primos, sogros e cunhados, pelo carinho, companhia e incentivo. Especialmente a Sérgio, Dóris, Cirleu, Isolda, Gustavo e Leonardo pelo apoio dado à Karina e às crianças nos momentos em que estive distante.

À Karina, Marina e André, por serem, cada um de seu jeito, o que há de mais especial em minha vida.

Aos amigos e interlocutores, Gustavo Dionísio, Ivan Estevão, Bernardo Svartman, André de Martini, Fátima Milnitzky, Carlos Eduardo F. Meirelles, Angela Biazzi, Ana Paula Giancesi, Ronaldo Torres, João Perosa, Tadeu Nogueira e diversos outros que, na pressa, não pude lembrar aqui.

Aos amigos do “Futebol lá em casa”, pela diversão e pelos momentos distantes da pesquisa.

RESUMO

CHECCHIA, M. A. (2012). *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Este trabalho parte de um questionamento crítico sobre a finalidade social da clínica psicanalítica. Para tratar dessa questão, optou-se por investigar a dimensão da política na obra e na clínica do psicanalista francês Jacques Lacan. Buscou-se então, inicialmente, o uso do termo política na obra desse autor e constatou-se que não se trata de um conceito analisado de modo direto e bem desenvolvido por Lacan, embora ao mesmo tempo ele se encontre implicitamente presente em toda sua obra. Tendo isso em vista, a tese que se procurou defender é de que a dimensão política em Lacan é mais bem apreendida se considerada em referência a outros conceitos-chave que marcam o percurso de sua teoria da clínica, a saber: técnica, ética, ato e discurso. Para finalizar, analisou-se a asseveração de Lacan de que o inconsciente é a política, que é uma de suas principais referências diretas à política em articulação com um conceito psicanalítico.

Palavras-chave: Psicanálise; Clínica; Política; Poder; Freud; Lacan.

ABSTRACT

CHECCHIA, M. A. (2012). *On the politics in Jacques Lacan's work and clinic*. Doctoral Thesis, Institute of Psychology, University of Sao Paulo, Sao Paulo.

This paper presents a critical questioning about the social purpose of psychoanalytic clinic. To address this question, we chose to investigate the political dimension in the work and the clinic of the French psychoanalyst Jacques Lacan. Then, we initially investigated the use of the term 'politics' in the work of this author and found that it is a concept which is not directly analyzed neither it is well developed by Lacan, even though it is, at the same time, implicitly present throughout his work. Bearing this in minds, the thesis, which we sought to defend, is that the political dimension in Lacan's work is better understood when considered in reference to other key concepts which marked the course of his clinical theory, namely: technique, ethics, act and discourse. Finally, we analyzed Lacan's assertion that "the unconscious is politics", which is one of his main direct references to politics in conjunction with a psychoanalytic concept.

Keywords: Psychoanalysis; Clinic; Politics; Power; Freud; Lacan.

RÉSUMÉ

CHECCHIA, M. A. (2012). *A propos de la politique dans l'œuvre et la clinique de Jacques Lacan*. Thèse de Doctorat, Institut de Psychologie, Université de São Paulo, São Paulo.

Cette recherche a commencé à partir d'un questionnement critique sur la finalité sociale de la clinique psychanalytique. Pour répondre à cette question, on a choisi d'enquêter la dimension de la politique dans l'œuvre et la clinique du psychanalyste français Jacques Lacan. On a cherché, d'abord, l'utilisation du mot politique faite par cet auteur et on a constaté que ce n'est pas un concept analysé de manière directe et bien développée par Lacan, en dépit d'être implicitement présent dans toute son œuvre. Dans cette perspective, la thèse que l'on a l'intention de défendre c'est que la dimension politique de Lacan est le mieux comprise si on la prend en référence à d'autres concepts-clés qui jalonnent le cours de sa théorie clinique, à savoir: technique, éthique, acte et discours. À la fin, on a analysé l'affirmation de Lacan que l'inconscient est la politique, qui est une de ses principales références directes à la politique en corrélation avec un concept psychanalytique.

Mots-clés: Psychanalyse; Clinique; Politique; Pouvoir; Freud; Lacan.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. Apresentação	12
1.1. Nascimento de um desejo	12
1.2. Tecendo e recortando	13
1.3. Sobre o método	16
1.4. A tese	18
1.5. O estrangeiro	20
2. Breve semântica da política	22
2.1. A teoria geral da política de Norberto Bobbio	26
2.2. A antropologia política de Pierre Clastres	30
2.3. A filosofia do poder de Michel Foucault	33
3. A palavra política no campo psicanalítico	42
3.1. Na obra de Freud	45
3.2. Na obra de Lacan	48
 PARTE I – POLÍTICA E TÉCNICA	 53
1. Introduzindo a polêmica: técnica em psicanálise	55
2. Técnica	58
3. Inversões dialéticas das posições do poder na técnica freudiana: poder de cura, poder da palavra e poder da transferência	64
3.1. Primeiro desenvolvimento: o poder de cura via sugestão sob hipnose	65
3.2. Primeira inversão dialética: o poder da sugestão em questão	70
3.3. Segundo desenvolvimento: a experiência com Breuer e o método catártico	72
3.4. Segunda inversão dialética: abandono definitivo da sugestão e da hipnose e o surgimento da técnica psicanalítica	75
3.5. Terceiro desenvolvimento: o poder na resistência, na transferência e na interpretação	78
3.6. Técnica pós segunda tópica: terceira inversão dialética?	87

4. Breve mapeamento das derivações técnico-políticas após Freud	92
4.1. Técnicas fundamentadas na teoria da relação de objeto	97
4.2. Técnicas fundamentadas na teoria do eu	99
5. A técnica e a política na direção da cura em Lacan	102
5.1. Contextos de <i>A direção do tratamento</i>	104
5.1.1. Lacan analisante de Loewenstein	104
5.1.2. Conflitos político-institucionais	108
5.1.3. Crise provocada pelas variações técnicas	112
5.2. Principais críticas de Lacan aos pós-freudianos	113
5.2.1. Sobre a transferência	117
5.2.2. Sobre a interpretação	119
5.3. Algumas implicações técnicas do aforismo “o inconsciente é estruturado como linguagem”	122
5.3.1. Os princípios do poder na linguagem e no inconsciente	125
5.3.2. Os poderes da fala e da linguagem na associação livre	133
5.3.3. Na transferência	139
5.3.4. Na interpretação	143
5.3.5. No tempo da sessão	145
5.3.6. Um fragmento da clínica de Lacan	149
5.4. Política, estratégia e tática na direção da cura	154
5.4.1. As fontes de Lacan	155
5.4.2. Lacan com Clausewitz...	158
5.4.3. ... e Foucault	161
5.5. Conclusões: política e técnica em Lacan	165
 PARTE II – POLÍTICA E ÉTICA	 170
1. Fundamentos teóricos da ética lacaniana	173
1.1. Aristóteles com Bentham	173
1.2. Kant com Sade	186
1.3. Das Ding	194
1.4. Sentido político da virada ética psicanalítica	201
2. A psicanálise como experiência moral e ética	208
3. O desejo do psicanalista	218
4. Algumas relações e distinções entre ética e política em psicanálise	231
4.1. Política da alienação, política da separação e ética da escolha	233

PARTE III – POLÍTICA E ATO	241
1. O ato psicanalítico e a política na direção da cura	244
1.1. Apresentando o paradoxo: o ato psicanalítico enquanto instaurador do início e do final de análise	244
1.2. As três operações: alienação, transferência e verdade	246
1.3. A ética em ato: Sócrates e o escravo	249
1.4. O ato entre o saber e a verdade	252
1.5. O final da análise: destituição subjetiva e queda do objeto a	254
2. Ato psicanalítico e ato político	261
2.1. A travessia do Rubicão	262
2.2. Análise de um ato político: Sonho Tcheco	264
 PARTE IV – POLÍTICA E DISCURSO	 271
1. Sobre a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar	273
2. A política dos 4 + 1 discursos	281
2.1. Política do discurso do mestre	284
2.2. Política do discurso capitalista	291
2.3. Política do discurso da histérica	294
2.4. Política do discurso do psicanalista	301
2.5. Política do discurso universitário	309
3. Da revolução dos discursos à subversão do sujeito: sobre os efeitos da experiência psicanalítica	314
3.1. Revolução	315
3.2. Subversão	319
3.3. O ato psicanalítico na revolução e na subversão	323
3.4. Os efeitos da Revolução de 68 e da experiência psicanalítica para os filhos dos revolucionários: reflexões com Virginie Linhart	328
 CONSIDERAÇÕES FINAIS:	 336
1. O inconsciente é a política	336
 REFERÊNCIAS	 351

INTRODUÇÃO

Um dia, posso muito bem dizer que toda pessoa (...) poderá entrar na sala tal para uma comunicação confidencial a respeito das funções da psicanálise no registro político. (...). No fundo, é fato que há aí uma verdadeira questão, sobre a qual um dia, quem sabe, os psicanalistas ou a Universidade se beneficiarão disso. (Lacan, 1968-1969, p.387-388).

1. Apresentação

1.1. Nascimento de um desejo

A questão inaugural dessa pesquisa surgiu entre 2002 e 2004, período em que eu fazia minha dissertação de Mestrado e no qual tratava sobre algumas relações entre os conceitos de sujeito e de adolescência. Mas essa questão não se referia diretamente a esses conceitos. Ocorreu que, para abordar o aspecto sócio histórico da adolescência, resolvi fazê-lo utilizando como referencial teórico a Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer. No estudo da Teoria Crítica, tive o privilégio de fazer um grupo de estudos sobre os textos desses autores. Entrei em contato, então, com as críticas de Adorno à psicanálise, ora a certas construções teóricas, como a segunda tópica do aparelho psíquico, e ora ao papel social da prática psicanalítica, sempre destacando seu papel normativo, ideológico e adaptativo.

Essas críticas me inquietaram bastante. Por um lado, considerava-as muito bem fundamentadas, por outro, àquela altura já possuía alguns anos de experiência como analisante que me diziam que a psicanálise não poderia ser reduzida a uma experiência normativa, no sentido restrito de uma adequação às normas sociais vigentes. Pelo contrário, reputava que seu efeito só poderia

ser considerado subversivo. Ao mesmo tempo, tinha também alguns poucos anos de percurso na teoria psicanalítica, mas o suficiente para saber que Lacan fazia críticas muito parecidas àquelas que eu estava lendo nos textos de Adorno, principalmente no que diz respeito à psicanálise que visava à adaptação do eu à realidade. Mas, embora conseguisse apontar as proximidades entre as críticas de Adorno e Lacan à psicanálise exercida em meados do século XX, eu não conseguia responder de maneira bem fundamentada teoricamente por que a experiência psicanalítica poderia ser considerada subversiva. Como Lacan respondia, em seu ensino e em sua prática clínica, ao que ele denunciava em suas próprias críticas? Se a psicanálise havia se desviado daquilo que havia de mais subversivo na teoria e na clínica de Freud, como ele defendia, quais eram seus princípios técnicos, éticos e políticos para que a psicanálise preservasse a radicalidade da experiência inaugurada por Freud?

Tais questões, por sua vez, remeteram-me ao lugar da psicanálise na política. Quais são, como perguntou o próprio Lacan, suas “funções no registro político”? Quais são suas finalidades para a sociedade? Qual é então a sua política, normativa ou subversiva? Dessas questões nasceu um desejo de saber mais sobre o assunto.

1.2. Tecendo e recortando

A cada vez que me debruçava sobre textos de Lacan, de outros psicanalistas e filósofos que tocavam de alguma forma nas questões colocadas, mais percebia o quão complexo é o tema. São muito diversos os meios de entrada e o encontro com pontos polêmicos é inevitável. Logo notei que me seria impossível, principalmente nesse momento de minha formação, percorrer os principais autores para, ao menos, mapear o debate contemporâneo sobre a política da clínica psicanalítica. Três principais dificuldades se apresentaram.

A primeira diz respeito à própria existência de duas políticas distintas da psicanálise, pois já indica uma contradição que não pode ser ignorada. Como

diferentes ramos da psicanálise, no caso a psicanálise norte-americana centrada na Psicologia do Ego e a psicanálise francesa de Lacan, podem propor finalidades tão diferentes e continuar a serem consideradas do mesmo campo? Se incluirmos ainda outras linhas da psicanálise (kleiniana, winnicottiana, bioniana, por exemplo), fica mais evidente como não há um consenso no interior da própria psicanálise quanto a sua política. Seria inviável, assim, construir uma resposta sobre a política **da** psicanálise, pois não existe **a** psicanálise.

Além dessas variações existentes no interior da própria psicanálise, há também a dificuldade de se contemplar a diversidade de autores contemporâneos que tratam da articulação entre psicanálise e política. Apenas para citar alguns, no Brasil temos os psicanalistas Christian Dunker, Miriam Debieux-Rosa, Caterina Koltai, Conrado Ramos, Raul Pacheco, Maria Rita Kehl, Alcione Silva e o filósofo Vladimir Safatle; na França, os psicanalistas Sidi Askofaré, Marie-Jean Sauret, Colette Soler, Paul-Laurent Assoun, Eric Laurent, o não tão contemporâneo filósofo Michel Foucault, além de Gilles Deleuze e Félix Guatari; na Inglaterra, Ian Parker e Derek Hook; em outros países, o filósofo italiano Giorgio Agamben e o filósofo eslovaco Slavoj Zizek. Logo, posicionar-me quanto ao debate contemporâneo implicaria tratar das ideias centrais de todos esses autores, projeto para, no mínimo, uma vida inteira.

A terceira dificuldade decorre da articulação estabelecida pela maioria dos autores. Mesmo em Freud, como veremos, prevalece o método da apreensão da teoria psicanalítica para se analisar fenômenos políticos. Já o caminho inverso – que é o que realmente se pretende traçar aqui –, o de se recorrer também à teoria política para se analisar o que se passa numa sessão de análise e sua finalidade social, não é tão frequentemente investigado. Talvez porque essa relação seja menos evidente: de que modo as noções importadas de um campo tradicionalmente mais voltado ao que é pertinente às coisas do Estado – a esse poder destacado do corpo social e sustentado pelos cidadãos – pode nos ajudar a compreender o que se passa em uma sessão analítica? Se a política tradicionalmente se refere à esfera pública, como ela pode ser incluída numa prática privada e numa experiência da singularidade do sujeito? Nessa perspectiva, a distância ou mesmo a hiância entre a política e a psicanálise fica mais evidente.

Em função, portanto, dessas dificuldades encontradas desde o início do percurso dessa pesquisa, foi necessário fazer um recorte bastante preciso para que não me perdesse nesse vasto e movediço terreno das relações entre política e psicanálise. Decidi, por conseguinte, em primeiro lugar, não entrar diretamente nesta seara do debate contemporâneo. Em função de meu momento de formação, antes seria preciso encontrar alguns princípios fundamentais da própria psicanálise, principalmente aqueles que orientam uma prática subversiva na clínica com neuróticos. Assim, considerei que o melhor meio de entrada nessas investigações seria o de me restringir à obra e à clínica de Lacan. Essa escolha se justifica pelos seguintes motivos: (1) Lacan defendia insistentemente que a psicanálise deveria retomar seu potencial subversivo e ele foi reconhecido por muitos como tendo sido bem sucedido nessa difícil tarefa, sendo, por isso, uma referência imprescindível, mesmo que também para criticá-lo; (2) mesmo em meu restrito percurso na obra de Lacan, já havia encontrado sua posição crítica em relação à própria psicanálise e alguns de seus princípios da direção da cura fundamentados no aforismo do inconsciente estruturado como linguagem, o que considerei muito interessante e instigante e me fez tomá-lo como principal referência no campo psicanalítico. Até então, entretanto, não havia atravessado sua obra, ainda mais tendo essas questões tão presentes em mente. Nessa fase de meus estudos, precisava, assim, em primeiro lugar fazer esse percurso, para quem sabe depois entrar no debate entre os autores contemporâneos; (3) o fato de que a maior parte das discussões sobre as relações entre política e psicanálise tem como objetivo de se analisar os fenômenos políticos à luz da psicanálise e não exatamente na de tratar de sua própria finalidade para a sociedade. Lacan trata diretamente da questão e do modo que mais me interessa, pois suas reflexões vão na direção de demonstrar como a psicanálise pode responder às críticas de que é normativa a partir dos fundamentos de sua prática.

Feito esse recorte, com suas justificativas, cabe agora sintetizar que o objetivo central dessa pesquisa consiste, então, em acompanhar como Lacan posiciona a psicanálise de modo a defender seu exercício subversivo. Pretendo, a partir desse percurso, extrair e analisar criticamente os princípios políticos da práxis psicanalítica postulados por Lacan.

1.3. Sobre o método

Trata-se de uma pesquisa teórica, por isso o método consiste essencialmente em realizar uma leitura da obra de Jacques Lacan, acompanhada em alguns pontos de comentadores. Não obstante tal método seja bastante simples, é necessário fazer algumas observações que especifiquem como tentarei alcançar os objetivos propostos.

(1) A primeira observação refere-se ao modo como trabalharei a articulação entre conceitos do campo psicanalítico e do campo da política. É importante salientar que o diálogo entre esses campos será feito sempre a partir da obra de Lacan. Recorrerei à teoria política quando encontrar conceitos de seu campo no ensino de Lacan e quando notar que alguns conceitos psicanalíticos remetem a conceitos da política. Por isso, os autores da teoria política citados são, na maioria das vezes, mencionados pelo próprio Lacan. O que não significa, contudo, que deixarei de evocar outros autores quando julgar necessário para esclarecer algum assunto. Da mesma maneira, não trabalharei com as diferentes elaborações de psicanalistas que abordam as relações entre psicanálise e política. O que também não significa que deixarei de utilizá-los quando considerar relevante, principalmente se for preciso esclarecer alguns aspectos da teoria de Lacan. Aproveito o ensejo proporcionado por esta questão de método para justificar a grande quantidade de citações de Lacan feitas ao longo da tese. A meu ver, seria inviável transmitir razoavelmente bem algo sobre a política em Lacan sem apresentar o que ele diz com suas próprias palavras. Além disso, entendo que uma pesquisa teórica desse tipo acaba implicando um movimento semelhante ao que Lacan descreve em termos de alienação e separação. Precisei de muitos momentos de alienação na teoria de Lacan para, aos poucos, conseguir me separar marcando minha posição em relação a ela. O leitor provavelmente encontrará esse movimento ao longo da tese.

(2) Apesar de a Teoria Crítica ter um papel fundamental no surgimento dessa pesquisa, não haverá, entretanto, um debate entre a Teoria Crítica e a psicanálise, como pensava inicialmente que ocorreria. Percebi que, caso o

fizesse, seria preciso abordar inúmeros pontos extremamente complexos dessa articulação, o que me desviaria das questões que pretendia discutir. No entanto, permaneceu algo do método histórico dialético nessa pesquisa pela maneira como são trabalhados os conceitos. O método, nessa perspectiva, especifica-se por tratar das relações entre os conceitos psicanalíticos e políticos na obra de Lacan de modo a seguir historicamente suas construções e inter-relações, seja no sentido de apontar os desenvolvimentos e usos dos conceitos ao longo de seu ensino, seja no de indicar os contextos sócio históricos nos quais tais eles foram criados e utilizados. Não fazer isso implica, do ponto de vista histórico dialético, negar a historicidade do conceito, tornando-o assim uma ideologia e, do ponto de vista linguístico e psicanalítico, significaria negar o caráter metonímico do significante, ao fixá-lo a um único significado. Mas farei, é claro, algumas articulações de conceitos de diferentes períodos do ensino de Lacan, às vezes antecipando o que ele dirá mais tarde, com o objetivo justamente de apontar o caminho a ser trilhado, e outras vezes relembando o que ele disse anteriormente, para indicar o desenvolvimento das ideias, suas transformações, suas lacunas e suas contradições. E não farei, portanto, para fazer alusão a uma obra contemporânea importante da filosofia política (Bobbio, 2000), uma teoria geral da política na obra de Lacan. Assim, não pretendo construir uma definição lacaniana de política que englobe simultaneamente momentos diferentes de seu ensino. Procurarei, ao contrário, evidenciar sua polissemia, seus distintos status que lhe é atribuída à medida que se associa a cada conceito psicanalítico. Com isso, espero demonstrar como a noção de política pode ganhar diferentes significados na obra lacaniana.

(3) A obra de Lacan apresenta um paradoxo quanto às relações entre política e psicanálise, do qual falarei mais detalhadamente adiante, mas que já adianto aqui para explicitar outra questão de método. Trata-se do seguinte: ao mesmo tempo em que nela não há muitas articulações diretas entre o conceito de política e conceitos psicanalíticos, ela pode ser inteiramente lida em chave política. Por isso, como parte do método, escolhi aqueles conceitos que marcam um momento importante de suas elaborações teóricas ou que caracterizam um período ou uma virada de seu ensino.

1.4. A tese

Partirei da proposição inicial de que a clínica psicanalítica proporciona uma experiência cujo efeito pode ser definido como *político*. Seja levando os indivíduos a uma adaptação à ordem social vigente, seja levando-os a uma espécie de subversão na relação com essa ordem, ou melhor, seja qual for a direção a qual os indivíduos são levados, todo e qualquer psicanalista está implicado numa política, relacionada à finalidade de sua ação. Tendo isso em vista, o primeiro ponto que procurarei sustentar é o de que Lacan reposiciona a clínica freudiana em sua potencialidade subversiva.

Para sustentar essa proposição, assim como para redarguir às críticas referentes à finalidade normativa da clínica psicanalítica, será preciso acompanhar como o efeito político da psicanálise depende daquilo que ocorre no interior de uma sessão e ao longo de todas as sessões de uma análise. Daí a relevância de se rever alguns conceitos psicanalíticos à luz de conceitos próprios do campo da política. Por isso, a segunda proposição consiste em retomar os primeiros tendo como referência principal a noção de política no ensino de Lacan.

Para me guiar nesse percurso, utilizei como tática inicial a busca desse termo na obra de Lacan. Foi então que percebi que, embora ela possa ser inteiramente lida em chave política, o uso desse conceito em articulação direta e explícita com conceitos psicanalíticos é raro e pouco desenvolvido. Assim, a tese que pretendo defender, partindo dessa constatação, é a de que a noção lacaniana de política só pode ser extraída se trabalhada em referência a outros conceitos clínicos. Em outras palavras, procurarei demonstrar que a posição do significante *política* na obra de Lacan é similar à posição do sujeito em relação ao Outro. O sujeito não é apreendido exatamente em um significante, ele é situado sempre entre significantes, na medida em que, como veremos, um significante representa o sujeito para outro significante. Do mesmo modo, a *política* na obra de Lacan só pode ser considerada em referência a outros significantes.

Com isso, pretendo sustentar também que há pelo menos quatro

“significantes mestres” aos quais o significante *política* é remetido: técnica, ética, ato e discurso. Evidentemente, outros conceitos poderiam ser escolhidos. Contudo, pretendo demonstrar que esses quatro termos são os que permitem compreender melhor como Lacan situa a potencialidade subversiva da clínica psicanalítica. Isso porque são termos que, a meu ver, representam as fases mais relevantes do ensino de Lacan relacionadas aos propósitos dessa pesquisa. Até o final da década de 1950, ao mesmo tempo em que elabora sua teoria dos registros, principalmente, Imaginário e Simbólico, a todo momento Lacan nos remete à teoria da técnica, ora para criticar diversos psicanalistas pós-freudianos, ora para indicar os princípios do poder na direção da cura para que a psicanálise não se reduza ao exercício da sugestão. Na virada da década de 1950 e até meados da década de 1960, é o registro Real e suas implicações na noção de ética que ganham destaque em seu ensino. Já entre os anos 1967 e 1968 é a noção de ato psicanalítico que toma o centro das atenções de Lacan e, mesmo tendo sido uma elaboração inacabada, tem um valor importante na política da direção da cura. Após a revolução de 1968, causa da interrupção do tema anterior, é a noção de discurso que se torna crucial para se refletir sobre a política da psicanálise. Trata-se ainda de uma noção que jamais foi abandonada por Lacan até o final de seu ensino.

É verdade que depois da teoria dos discursos outras elaborações teóricas foram desenvolvidas e permitiriam um aprofundamento da discussão aqui proposta. Destaco principalmente as fórmulas da sexuação e a topologia do nó borromeano em conjunção com a noção de *sinthoma*. No entanto, decidi não incluí-las por dois motivos. O primeiro, mais óbvio, é o da falta de espaço e tempo para tratar satisfatoriamente de todos esses pontos. O segundo diz respeito à consideração de que não seria possível tratar desses temas sem antes passar pelos que foram escolhidos, o que indica sua maior relevância para essa pesquisa.

1.5. O estrangeiro

Não poderia finalizar essa apresentação sem antes dizer que essa pesquisa foi atravessada por uma experiência de estágio no exterior¹. Durante quatro meses, do início de novembro de 2010 ao final de fevereiro de 2011, tive a oportunidade de estagiar na *Université de Toulouse II – Le Mirail* com o professor e psicanalista Sidi Askofaré. Nesse período, além das reuniões de orientação da pesquisa, fiz supervisão clínica e participei das reuniões do *Laboratoire de Psychopathologie Clinique et Psychanalyse*, coordenado por Askofaré e por Marie-Jean Sauret. Entrementes, também foi possível participar de diversas atividades em Paris, como jornadas e conferências de diferentes instituições psicanalíticas (Forum du Champ Lacanien en France, Association Lacanienne Internationale, Seminaires Psychanalytiques de Paris, Societé Psychanalytique de Paris e École de la Cause Freudienne), realizar pesquisas nas bibliotecas dessas instituições e fazer supervisões clínicas com Colette Soler e Juan-David Nasio. Além dessas atividades psicanalíticas, pude desfrutar de atividades culturais realizadas nas duas cidades, como ida a museus, concertos e cinemas. Entrementes, consegui escrever algumas partes da tese. Produzi um artigo (Checchia, 2011) sobre a afirmação lacaniana de que o inconsciente é a política, que serviu de base para as conclusões da tese. E escrevi, utilizando diversos textos que lá encontrei, alguns itens referentes à técnica psicanalítica, o que serve como uma das justificativas sobre a maior extensão dessa parte da tese.

Todas essas atividades foram extremamente importantes não só para a pesquisa, mas também para minha formação psicanalítica e pessoal. Ainda sobre as implicações do estágio nessa minha formação, gostaria de ressaltar um aspecto fundamental, não evidenciado acima: a experiência como estrangeiro. Ir a outro país, sem familiares ou amigos, habitar numa casa em que só se fala outra língua e só poder me comunicar com o outro por meio dessa língua estranha a mim, foi uma experiência muito enriquecedora e transformadora, mas também bastante angustiante. Diria que é uma experiência de castração, que pôs meu inconsciente a trabalhar intensamente

¹ Via Programa Institucional de Bolsas de Doutorado Sanduíche no Exterior da CAPES.

na produção de sonhos e que fez meu eu reagir com algumas inibições. Viver isso me fez retomar uma série de questões de minha análise e me fez constatar, em ato, as proximidades da posição do estrangeiro com a posição do inconsciente e com a posição do psicanalista, como bem delimita Caterina Koltai em *Política e Psicanálise – o estrangeiro* (2000).

2. Breve semântica da política

A palavra *política* é uma ótima ilustração do caráter diacrônico da língua. Trata-se de um significante que ganhou diversos significados ao longo de toda a história da humanidade. Seu campo é vasto e abrange muitas questões. Por isso, convém aqui apenas destacar alguns pontos que podem ser mais relevantes para a psicanálise.

Começemos então situando sua origem. Tradicionalmente, o surgimento da política é situado na Grécia Antiga. Isso porque a própria palavra política é de origem grega, derivada de alguns termos: *polis* (a cidade, o espaço público e a comunidade política de um território), *politeia* (se refere mais ao Estado, à República, ao conjunto de leis, à cultura e à ética nele implicados) *politiké* (a arte ou a técnica de governar) e *ta politika*, que é o plural neutro de *politikós* (os cidadãos e tudo aquilo que está relacionado ao Estado). A política na Grécia Antiga compreendia, assim, a arte do governo da cidade, o conjunto de leis instituídas que valem igualmente para todos os cidadãos (lembrando que mulheres, escravos e estrangeiros não eram considerados cidadãos), a cultura e a ética que fundamentam as leis e as diferentes práticas pelas quais as decisões relacionadas ao espaço público eram tomadas: exemplificando, os debates públicos, o voto em assembleia e o estabelecimento de instituições e cargos representativos do poder das leis da cidade.

Essas práticas evidenciam outro aspecto muito importante da política grega: o uso da palavra. Diferentemente do guerreiro, cujas virtudes são a coragem, a força e a astúcia para enfrentar o inimigo por meio da violência, buscando assim uma morte heroica e honrosa, a excelência do cidadão é a boa oratória. Esse aspecto é bem sublinhado por Arendt. Em *A condição humana* (1958/1997), ela afirma que “o ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era dividido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência” (p.35). Para a filósofa, a ação política pode ser

considerada uma arte de “encontrar as palavras adequadas no momento certo” (op. Cit., loc. Cit.).

Curiosamente, entretanto, esse bom uso das palavras nasceu no âmbito da guerra. Quem nos conta como isso ocorreu é Chauí (2002):

Antes do combate, os guerreiros se reúnem num círculo, formam uma assembleia e cada um, indo ao centro, tem o direito de falar e de ser ouvido, propondo táticas e estratégias para o combate. Após a batalha, novamente os guerreiros se reúnem em círculo, formam uma assembleia e discutem a repartição dos espólios, cada qual indo ao centro para exercer seu direito de falar e de escolher sua parte. **Perante a assembleia, todo guerreiro pratica dois direitos: o da *isegoria* (o direito de falar e emitir opinião) e o da *isonomia* (todos os guerreiros são iguais perante a lei de seu grupo, lei feita pelo próprio grupo). Da assembleia dos guerreiros e da palavra-diálogo, pública e igualitária, nasce a *polis* e é inventada a política.**² (pp. 41-42)

Não por acaso, portanto, o vocabulário da guerra está bastante presente no campo da política. Originalmente a política grega foi estabelecida pela comunidade de guerreiros a partir da criação de um espaço, no qual é preciso respeitar as leis relacionadas da isegoria e da isonomia, num tempo pré e pós guerra. Essa prática da fala foi levada para a comunidade, caracterizando a *polis* como corpo político que possui leis de funcionamento pautadas na linguagem e na prática da fala, leis cujo propósito é o de excluir a violência e garantir a igualdade, a felicidade e o bem-estar comum entre os cidadãos. Segundo Chauí, “a *pólis* é constituída em vista de um certo bem: pois toda comunidade se define pela finalidade que agrupa ou reúne seus membros e uma finalidade, para os humanos e para a ação humana, é sempre um bem” (2002, p. 465). A filósofa se refere à concepção aristotélica da política. O político, para Aristóteles (IV a.C./2007), “é o arquiteto das finalidades, o arquiteto do fim último” (p. 226). A meta da política é determinar “qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação” (op. Cit., p.40) e nisso a ética tem um papel fundamental.

Entretanto, cabe pensarmos se tal meta é alcançada e se, de fato, a guerra é completamente excluída do espaço político. Em primeiro lugar,

² Aproveito para advertir o leitor que todos os grifos em negrito ao longo da tese são meus. Os grifos do próprio autor, quando houver, estarão em itálico.

porque, apesar de existirem leis que valem igualmente para toda comunidade, não deixa de haver conflito de interesses entre os cidadãos. É verdade que os gregos não excluem ou negam a existência de tais conflitos e procuram solucioná-los por meio da palavra e da fala, mas na boa oratória e na persuasão não há também uma tentativa de dominação e de exercício de um poder? Os sofistas, por exemplo, não ensinavam, justamente, como dominar o outro por meio da arte da retórica? Não poderíamos dizer, com isso, que a guerra continua, mas num outro nível?³

Essas questões apontam para outra dimensão relevante da política: sua indissociabilidade da noção de poder. Por isso, como diz o filósofo do Direito Bobbio em *Teoria geral da política* (2000), “o conceito de política, entendida como forma de atividade ou práxis humana, está estreitamente ligado ao conceito de poder” (p. 160). No caso da política grega, esta se caracteriza pela instituição de um novo tipo de poder, na medida em que desvincula o poder do governante do poder da autoridade religiosa ou despótica. As decisões são tomadas pelos cidadãos, não pela vontade de um tirano ou de um líder religioso. A distinção feita entre esses poderes é, conforme Chauí, uma das principais contribuições de Aristóteles. Vale acompanhar como ela explica a tipologia do poder aristotélica:

Este ponto é uma das maiores contribuições de Aristóteles ao pensamento político, pois ele foi o primeiro a demonstrar que a política não é a simples continuidade da família e da reunião de famílias, ainda que na família existam embrionariamente ou em potência as três principais formas de regimes ou constituições políticas. De fato, o poder do marido sobre a mulher é o poder de um ser livre sobre outro ser livre que é seu igual (é o poder que existirá na *pólis* aristocrática e na *pólis* constitucional ou popular), o do pai sobre os filhos, o de um ser livre sobre outros que, embora livres por natureza, são seus desiguais (é o poder que existirá na *pólis* monárquica ou na realeza), e o poder do senhor sobre o escravo, o de um ser livre sobre outro, não livre e inteiramente desigual – é o poder despótico (é aquele existente na tirania). No entanto, o poder político não se confunde com o doméstico: o poder marital e o paterno são permanentes e pressupõe alguma desigualdade, o dos cidadãos é transitório e todos são iguais; o

³ Essa última questão abre um amplo debate sobre a política enquanto uma extensão da guerra ou, ao contrário, da guerra como extensão da política. Posteriormente, no capítulo sobre política, estratégia e tática na direção da cura passaremos por esse debate envolvendo as teses de Clausewitz e Foucault.

poder despótico é privado e definido apenas pela vontade pessoal e pelos interesses do senhor, o político é público, definido por leis e exercido entre os iguais (o despotismo ou a tirania é o governo de um só, que trata as coisas públicas como coisas privadas, governa para atender aos seus próprios interesses, e a política desaparece sob a *akrasía* do tyrannikós). (Chauí, 2002, pp. 465-466)

Essa distinção entre poder paterno, poder despótico e poder político delimita, portanto, a especificidade da noção grega de política e a democracia ateniense. Se o poder paterno ou despótico assume a posição que seria do poder político, a política desaparece. Assim, as civilizações que se organizavam em torno do poder religioso ou despótico não eram consideradas pelos gregos como regimes políticos. Arendt (1958/1997) também deixa isso bem claro:

Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram **modos pré-políticos** de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica. (p. 36)

Percebe-se, com isso, que a noção grega de política não inclui outras formas de organização social humana que não estejam fundamentadas nessa configuração específica do poder. Da mesma maneira, essa noção parece não considerar, como visto mais acima, que a configuração de poder nela implicada pode conter outra espécie de violência, na qual o despotismo pode ser exercido disfarçadamente. Esses dois pontos, porém, não são compatíveis com a noção mais contemporânea de política, que tende a reputar outras formas de organização social como políticas. Ao longo da história foram ocorrendo algumas transformações no significado da palavra política.

Para indicar, então, as alterações que podem nos auxiliar a transportar esse termo para o campo psicanalítico, optei por ressaltar alguns pontos dos estudos de três autores. Em primeiro lugar, de Norberto Bobbio, um dos principais representantes contemporâneos da filosofia política, uma vez que este filósofo do Direito realiza uma boa e reconhecida sistematização dos

textos clássicos dessa área do conhecimento. Em seguida, passaremos pela antropologia política de Clastres, pelo fato de que sua filosofia da chefia indígena revela uma política contra o Estado, realizando assim uma subversão importante na noção de política, que até então era sempre associada as comunidades humanas sob o regime do Estado. Por fim, veremos a filosofia do poder do filósofo Michel Foucault, que nos esclarece outras dimensões da política, principalmente a partir da descrição e análise dos microdispositivos do poder.

2.1. A Teoria Geral da Política de Norberto Bobbio

Bobbio, filósofo do direito e da política, ativista político, professor e senador italiano, fez uma sistematização muito interessante dos textos clássicos sobre política, textos que, conforme o autor, têm sua validade por se conservar ao longo do tempo e das transformações históricas. O tratado político de Aristóteles, por exemplo, permanece eficaz no que se refere à descrição e explicação das organizações políticas existentes atualmente (Bobbio, 2000, p. 27). Os autores clássicos elencados por Bobbio são: Platão, Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, Maquiavel, Montesquieu, Kant, Hegel, Marx, e Weber, entre outros menos conhecidos, como Kelsen e Croce.

Seu método de abordagem dos clássicos desses autores é chamado pelo próprio Bobbio de empírico-analítico: por um lado, no estudo dos clássicos, ele procurou fazer uma leitura analítica destacando os temas fundamentais, elucidando conceitos, analisando argumentos, fazendo distinções e comparações e reconstruindo o sistema; por outro lado, essa análise conceitual é entrelaçada a uma análise factual, do que ocorre, por exemplo, no nível das práticas de governo. Esse método empírico-analítico é condizente com o mapa da filosofia política elaborado por Bobbio. Segundo o autor, é possível distinguir dois mapas: o dos enfoques (filosófico, científico ou histórico, ou seja, modos de aproximação do objeto “política”) e o das áreas ou das esferas tradicionais do mundo da prática (política, ética, jurídica e econômica).

A partir desse mapeamento, Bobbio demonstra que inicialmente o termo política correspondia ao emprego aristotélico, isto é, referia-se à *pólis* e às diferentes formas de governá-la, bem como à determinação dos fins últimos que norteiam a ação humana. Com a retomada dos textos gregos no Iluminismo houve, porém, algumas modificações e a palavra política foi sendo associada a outras expressões como: ciência política, ciência do Estado, filosofia política e doutrina do Estado. Bobbio especifica principalmente a distinção entre ciência política e filosofia política indicando que em muitos textos há uma confusão entre essas noções e que a relação entre ciência e filosofia política apresenta mais de uma solução. Em suma, a ciência política é compreendida como “estudo dos fenômenos políticos conduzido com a metodologia das ciências empíricas e utilizando todas as técnicas de pesquisa próprias da ciência do comportamento” (2000, p. 67). Já a filosofia política pode adquirir quatro diferentes significados:

(1) Pode-se entender filosofia política como “descrição, projeção e teorização da ótima república (...) ou como a construção de um modelo ideal de Estado” (op. Cit., p.67). A descrição da péssima república ou péssimo governo também pertence a esse significado de filosofia política. Nesta acepção, a ciência política tem uma função descritiva e explicativa, enquanto a filosofia política tem uma função mais prescritiva (Estado tal como deveria ser, não como é). A relação entre ambas é de separação e divergência.

(2) Considera-se a filosofia política como “a busca do fundamento último do poder. (...) Trata-se aqui do problema bem conhecido da natureza e da função do dever de obediência política” (op. Cit., p.68) e do problema da legitimidade do poder. A relação entre ciência e filosofia política é mais estrita nesse caso, pois a análise empírica dos fenômenos de poder é fundamentada nos seus critérios de legitimidade. Por isso, embora a relação ainda seja de separação, há uma convergência entre ambas. A obra de Hobbes é representativa dessa noção, sendo considerada uma gramática da obediência.

(3) A filosofia política pode ser compreendida também como a “determinação do conceito geral de política” (op. Cit., p.68). Esse conceito é analisado em contraposição à moral e a partir de outros pares dicotômicos, como o da distinção weberiana entre ética da responsabilidade e ética da convicção. Aqui a relação entre ciência e filosofia política é de continuidade e

indistinação. As pesquisas em ciência política devem partir já de uma delimitação do campo da política em relação a outros campos, como o da economia e do direito.

(4) Nesse último significado, a filosofia política é entendida como discurso crítico. Ela diz respeito mais ao estudo dos procedimentos utilizados nas pesquisas sobre política. “Entra nessa acepção de filosofia política a orientação da filosofia analítica em direção à redução da filosofia política em análise da linguagem política” (op. Cit., p.69). A relação entre ciência e filosofia política é de integração recíproca: “a ciência é o discurso ou o conjunto dos discursos sobre o comportamento político; a filosofia é o discurso sobre o discurso do cientista” (op. Cit. p.71).

Além dessa distinção entre filosofia política e ciência política, Bobbio também estabelece, a partir de seu mapeamento da política, duas tipologias das formas de poder. A primeira é designada como tipologia clássica, baseada tanto no critério aristotélico (do interesse em favor do qual é exercido o poder) quanto no de Locke (princípio de legitimação). Nessa tipologia são apontadas três formas de poder: *paterno*, cujo princípio de legitimação é a natureza, é exercido no interesse dos filhos; *despótico*, que tem como fundamento o castigo por um crime cometido, é exercido no interesse do senhor; *político*, cujo princípio é o consenso, é exercido no interesse de quem governa e de quem é governado (p.161). Mas diferentemente da concepção grega antiga da política, Bobbio postula que esses tipos de poder podem se misturar em algumas situações sem implicar, com isso, o desaparecimento da política. Para ele as formas de governo que se fundamentam no poder despótico ou paternalista são também regimes políticos.

A segunda tipologia é denominada de moderna. Nesse caso, o critério utilizado é o da “classificação das várias formas de poder que se funda sobre os meios dos quais se serve o sujeito ativo da relação para condicionar o comportamento do sujeito passivo” (op. Cit., p.162). Bobbio também destaca aqui três tipos de poder: o *econômico*, que se vale, por exemplo, da posse de bens materiais ou dos meios de produção para induzir certos comportamentos; o *ideológico*, cujo meio é o das ideias, que – formuladas de tal modo, em determinadas circunstâncias, por uma pessoa que tem algum prestígio – são capazes de influenciar o comportamento de outras pessoas; o *político*, que

utiliza da força física para exercer seu poder. O poder político é o poder supremo, pois todos estão subordinados ao poder do Estado. Num grau máximo, a guerra é a expressão maior do poder político. Para Bobbio (op. Cit., p.163), **a exclusividade do uso da força e da coação física é o que caracteriza o poder político**. Para justificar tal afirmação, o filósofo se apoia em autores como Hobbes e Russel: Hobbes define o poder como “consistente nos meios para se obter alguma vantagem”; Russell, de modo similar, define-o como “o conjunto dos meios que permitem conseguir os efeitos desejados” (citado por Bobbio, 2000, p.160-161). Um desses meios é o domínio sobre outros homens. Nesse caso, o poder é definido “como uma relação entre dois sujeitos, na qual um impõe ao outro a própria vontade” (op. Cit., p.161). O poder político pertence, segundo o autor, à categoria do poder de um homem sobre outro homem para que se alcancem os efeitos desejados.

É possível observar nessa tipologia moderna como o estatuto do poder político se transformou ao longo da história. Se na Grécia Antiga esse poder se especificava pela exclusão da violência e da força física, na era moderna a coação é sua própria expressão. Assim, se tomarmos Bobbio como um dos principais representantes contemporâneos da tradicional concepção jurídica da política, chegaremos à conclusão de que a política, não obstante continue a ter o Estado como referência central (como já acontecia desde os gregos), passou a englobar também outros regimes políticos além da democracia ateniense e subverteu a própria noção de poder político. A política bobbiana se caracteriza, desta forma, pela correlação intrínseca do Estado com o poder coercitivo.

Se ficarmos, portanto, restritos à concepção tradicional da política, dificilmente encontraremos meios de articular a política à clínica psicanalítica, pois tal definição acarretaria numa associação do poder da análise com o poder coercitivo do Estado, quando apostamos justamente que a psicanálise busca recusar o exercício de tal poder. Daí a relevância de recorrermos, agora, a outras teorias que indiquem outras formas de pensar e conceber a política.

2.2. A antropologia política de Pierre Clastres

Pierre Clastres foi um importante etnólogo francês. Embora tenha falecido precocemente aos quarenta e três anos, sua produção foi muito relevante, ultrapassando o campo da etnologia e marcando o pensamento político e a filosofia francesa da década de 70. Em sua formação, ele recebeu influências do estruturalismo levi-straussiano, mas não se limitou a ser um de seus discípulos. Ele não se afastou, por exemplo, da filosofia alemã, da fenomenologia heideggeriana. Num mesmo texto, como *Troca e poder: filosofia da chefia indígena* (1974a/1990), encontramos referência à estrutura social, aos três níveis dessa estrutura ao ser (troca de bens, de mulheres e de palavras) e ao fazer, à intenção, à intuição.

Os escritos de Clastres que mais nos interessam são aqueles que versam especificamente sobre o estatuto do poder nas sociedades ditas primitivas, como no texto acima citado, em *O dever de palavra* (1974b/1990) e em *A questão do poder nas sociedades primitivas* (1980/2004). Um dos pontos presentes nesses textos e que melhor serve ao nosso propósito diz respeito ao estatuto do poder do chefe dessas sociedades, que revela uma política contra o Um⁴ do autoritarismo, da força, da coerção. Segundo Clastres (1974a/1990), “a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na **ausência quase completa de autoridade; nessas populações a função política parece ser muito fracamente diferenciada**” (p.22).

Não há, nessas sociedades, uma instituição social distinta que dá aos seus integrantes o direito de exercer um domínio sobre os demais membros. Trata-se de uma organização política completamente diferente da que se encontra na grande maioria das sociedades ocidentais, na medida em que não há um Estado: “as sociedades primitivas são as sociedade sem Estado, são as sociedades cujo corpo não possui órgão separado do poder político” (Clastres, 1980/2004, p. 145); nas sociedades primitivas não há a divisão entre seres dominantes e outros dominados, nelas “o poder não está separado da sociedade” (op. Cit., p. 146). Mas, então, “como se define o chefe, já que a autoridade lhe falta?” (1974a/1990, p. 22).

⁴ A dimensão do Um será explicitada ao longo da tese.

Para tentar responder à questão colocada, Clastres elabora uma filosofia da chefia indígena. Ele retoma um texto de Lowie, outro antropólogo, que aponta três propriedades fundamentais da chefia indígena: (1) o chefe tem a função de instaurar a paz, somente durante uma situação de guerra é que o chefe pode exercer um poder coercitivo; (2) o chefe tem a obrigação de ser generoso, deve sempre dar seus bens como presentes aos demais membros da tribo; (3) o talento oratório também é uma condição para o chefe: “nas sociedades com Estado a palavra é o *direito* do poder, nas sociedades sem Estado ela é, ao contrário, o *dever* da palavra” (Clastres, 1974b/1990, p. 107); contudo, sua palavra não tem valor, não passa de um ato ritualizado. Ao amanhecer ou ao crepúsculo, o chefe repetidamente fala e celebra com uma voz forte e potente as normas do dia a dia. Todos na tribo continuam seus afazeres, ninguém faz silêncio para escutá-lo: “*a palavra do chefe não é dita para ser escutada*. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe” (op. Cit., p.108). Voltaremos a esse paradoxo a seguir.

Partindo de suas observações nas tribos sul-americanas, Clastres acrescenta mais uma característica à chefia que não pôde ser observada por Lowie: o direito à poligamia. Esse direito à poligamia, no entanto, não chega a compensar as obrigações do chefe. Há uma espécie de dissimetria nas relações de poder entre o chefe e os demais membros. Ao contrário do chefe da horda primeva que tem seu poder sobre os outros membros representado pelo acesso a todas as mulheres, tal como foi hipotetizado por Freud em *Totem e Tabu*, o direito à poligamia das tribos sul-americanas não representa exatamente uma supremacia do chefe sobre os demais, mas apenas sua função: “não se trata aqui, então, de troca, mas de doação pura e simples do grupo ao seu líder, doação sem contrapartida, aparentemente destinada a sancionar o estatuto social do detentor de um cargo instituído para não se exercer” (op. Cit., p.30). Essa particularidade acaba por acentuar o paradoxo de uma chefia impotente.

Mas é justamente a partir desse paradoxo que Clastres procura descobrir o modelo estrutural da relação do grupo com o poder político. A grande maioria das populações indígenas da América do Sul possui essa característica negativa da relação do poder com a troca, uma relação negativa entre o poder da chefia e o direito da poligamia. A função desse chefe sem

poder é, para Clastres, a de mostrar-se como uma “totalidade una”, isto é, o líder deve assumir o esforço da comunidade em afirmar sua especificidade, sua autonomia, sua independência em relação às outras comunidades: “a estratégia de aliança ou a tática militar que ele desenvolve nunca são as suas próprias, mas as que respondem exatamente ao desejo ou à vontade explícita da tribo” (1980/2004, p. 147;148). Sobre isso, Clastres (1974b/1990) conclui:

Essa função política, nas sociedades indígenas, está excluída do grupo, e até mesmo o exclui: é portanto na relação negativa mantida com o grupo que se enraíza a impotência da função política; a rejeição desta para o exterior da sociedade é o próprio meio de reduzi-la à impotência. (...)

Tudo se passa, com efeito, como se essas sociedades constituíssem sua esfera política em função de uma intuição que teria nelas lugar de regra: a saber, que o poder é, em sua essência, coerção. (p. 31;33)

Foi, portanto, a descoberta dessa estrutura dissimétrica do poder da chefia indígena que levou Clastres a romper com a tradicional concepção jurídica da política, que considera apolíticas as sociedades ditas primitivas por não possuírem uma instituição estatal, cujo poder se encontra separado do corpo social. A política própria das sociedades primitivas é a da recusa ao poder coercitivo típico do poder político do Estado: “as sociedades primitivas não têm Estado porque o recusam, porque recusam a divisão do corpo social em dominantes e dominados” (Clastres, 1980/2004, p. 150). Por isso o discurso do chefe é vazio: “na sociedade primitiva, na sociedade sem Estado, não é do lado do chefe que se encontra o poder: daí resulta que sua palavra não pode ser palavra de poder, de autoridade, de comando” (Clastres, 1974a/1990, p. 108). Quando o chefe exerce o poder coercitivo, imediatamente ele é destituído de seu poder. Ou seja, tais sociedades encontraram dispositivos para se opor tanto ao desejo de poder quanto ao de submissão, com os quais se corre o risco de perda de liberdade. Essa política própria das comunidades indígenas sul-americanas revela, então, a existência de um “governante” destituído de poder, o que seria impensável nas sociedades com Estado. É importante destacar esse ponto, pois essa descoberta de Clastres objeta a ideia da filosofia política tradicional de que todo governante de uma comunidade é detentor de poder soberano, uma vez que a chefia “é apenas o lugar suposto,

aparente do poder” (Clastres, 1980/2004, p. 151), devendo haver, por parte do chefe e dos demais membros da comunidade, um grande esforço para “se opor às [próprias] forças subterrâneas que se chamam desejo de poder e desejo de submissão” (op. Cit., p. 151).

A filosofia da chefia indígena traz, portanto, contribuições interessantes para refletirmos sobre o estatuto do poder e da política na clínica psicanalítica. Primeiro porque, ao descrever e analisar uma política contra o Estado, Clastres opera uma subversão na própria noção de política. Se até então a política sempre se referia à existência do Estado, a partir de seus estudos podemos falar de uma política sem e contra o Estado, ou seja, a política é desvinculada da existência do Estado. Ademais, ao especificar o estatuto do poder do chefe indígena, Clastres indica uma posição de semblante de poder e um esforço da comunidade contra o exercício do poder coercitivo. Tais contribuições apontam uma semelhança entre a política das tribos indígenas e a política de tratamento psicanalítico: a recusa ao exercício de um poder soberano, que se daria, por exemplo, pela via da sugestão.

Contudo, concomitantemente, percebe-se que embora Clastres tenha demonstrado que as sociedades sem Estado não são apolíticas, sua concepção de política continua de certa forma atrelada à terminologia jurídica. Por mais que se trate de uma política contra o Estado, a referência a ele continua fortemente presente. O mesmo ocorre com a noção de poder. Não obstante Clastres descreva uma recusa ao poder, este continua a ser tomado apenas em sua dimensão coercitiva. Compreende-se, assim, a necessidade de se recorrer a outro autor que aborde as noções de política e de poder sob outro prisma. Nessa linha de raciocínio, cabe agora passarmos a Michel Foucault, autor contemporâneo de Lacan e Clastres.

2.3. A filosofia do poder de Michel Foucault

Foucault, importante filósofo, professor de História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France, marcou não só o pensamento francês, mas boa parte da cultura ocidental e oriental. Sua obra, escrita e falada, é vasta, e

por isso não seria possível retomá-las aqui em toda sua extensão. Há um período específico de sua produção que mais interessa ao propósito dessa pesquisa: a década de 1970. Foi principalmente nesse período que Foucault tratou da temática do poder, traçando sua genealogia “no ponto de articulação do corpo com a história”, mostrando “o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (Foucault, 2008, p. 22).

A obra foucaultiana sobre essa temática interessa aqui justamente por trazer novas concepções de política e de poder, não mais estritamente concernidas ao Estado. Inclusive, Foucault (1981/1994) critica Clastres pelo fato deste ter ainda ficado restrito a uma noção coercitiva do poder e a uma noção estatal da política. Da mesma forma que a Clastres, Foucault faz críticas aos psicanalistas, afirmando que estes, por mais que tenham alterado a concepção de desejo, jamais alteraram a concepção de poder. Deste modo, para Foucault (op. Cit.) a concepção de poder dos psicanalistas é insuficiente, pois continua baseada num referencial jurídico.⁵

Aliás, a crítica de Foucault à psicanálise vai mais longe. Segundo o autor, a psicanálise não só tem uma concepção insuficiente do poder como tem uma participação importante nos dispositivos de controle do Estado sobre os indivíduos: ora a psicanálise é considerada mais um dispositivo de controle da sexualidade, tendo seu papel na regulação da população (biopoder) e na normalização do corpo (poder disciplinar) (Foucault, 1976/2007), ora é considerada uma extensão e adaptação do poder psiquiátrico (Foucault, 1973-1974/2006). Outros autores, apoiando-se nas críticas foucaultianas, também procuraram apontar os desvios perversos da teoria e prática psicanalíticas. Jacques Donzelot (1986), por exemplo, demonstra como a psicanálise se tornou operacional para as instituições sociais, justificando e reiterando “dois referenciais básicos de uma ordem social que funciona sobre a anulação máxima das questões políticas: a norma social como princípio de realidade e a família, seu eclipsamento e seus privilégios, como princípio de valor”. Deleuze e Guatarri (O Anti-Édipo - capitalismo e esquizofrenia¹, 1972/2004) também são outros autores que renovaram as críticas à psicanálise a partir da década

⁵ Embora seja contemporâneo e conterrâneo de Lacan, Foucault parece não estar a par da concepção lacaniana de poder, uma vez que, como veremos, Lacan situa o poder em relação à linguagem, saindo da terminologia jurídica.

de 1970.

A relação entre a filosofia foucaultiana e a psicanálise é, portanto, tensa e complexa. A relação entre Foucault e Lacan também parece ser dúbia, marcada por admiração e crítica. Foucault (1981/2006), após o falecimento de Lacan, elogia-o e denomina-o como o “libertador” da psicanálise. Em 1969, ele recomenda Lacan para criar e dirigir o departamento de psicanálise em Vincennes. Contudo, em diversos momentos parece não acompanhar as contribuições de Lacan e critica a psicanálise como um todo, sem “libertar” ninguém. Lacan, por sua vez, indicava que acompanhava as contribuições de Foucault; assistiu à conferência *O que é um autor* (Foucault, 1969/2006), escreveu uma carta à Foucault avisando que o citara a respeito do *Isso não é um cachimbo* (Foucault, 1968/2006). No entanto, também fazia algumas críticas a Foucault, principalmente no que diz respeito à sua concepção de loucura. Como se trata de um assunto que rende ampla discussão, não entrarei aqui nos detalhes dos diálogos e divergências existentes entre eles. Fica apenas a advertência ao leitor de que há uma relação conflituosa entre Foucault e a psicanálise.

Feita essa ressalva, sublinhemos a especificidade do estudo foucaultiano sobre o tema do poder e da política. Foucault rompe completamente com a abordagem tradicional da filosofia política ao deixar de colocar o problema do poder em termos de legitimidade ou ilegitimidade, de direito ou de moral, de bom governo ou mau governo. A primeira questão colocada por ele é: “em que consistem as relações de poder?” (1978a/2006, p. 44). Desta se desdobram outras questões: “por onde ele [o poder] passa, como isso passa, quais são todas as relações de poder, de que modo se podem descrever algumas das principais relações de poder exercidas em nossa sociedade?” (1978b/2006, p. 73).

Trata-se justamente da *microfísica do poder*, para citar o título dado no Brasil a um conjunto de palestras, entrevistas ou cursos dados por Foucault que enfatizam esse assunto. As relações de poder estão presentes no interior de uma família, de uma universidade, de um hospital e mesmo numa consulta médica. Quais são então essas relações de poder, “a que elas conduzem, como elas ligam os indivíduos, por que elas são suportadas e por que, em outros casos, elas não o são?” (op. Cit.). O poder, para Foucault, é

heterogêneo, está presente de forma múltipla, variável, nas relações mais diversas. Nesse sentido, não há o poder, mas relações de poder. Nestas relações, o poder circula, não é exatamente uma propriedade de alguém, mas uma prática, um exercício composto de mecanismos específicos, ou seja, o poder “só existe em ato” (1975-1976/2005, p. 21).

Ao salientar as mais diversas relações de poder, Foucault recusa assim uma teoria geral ou uma definição do poder, por isso o poder não deve ter apenas um estatuto coercitivo. É em relação a esse estatuto do poder que se deve compreender a crítica de Foucault à psicanálise. Ele reconhece que os psicanalistas fazem análises dos mecanismos e das relações de poder (1978b/2006, p. 74), mas em todas elas permanece a noção de poder pela sua função de interdição.

Mas qual foi o método foucaultiano para tratar das relações de poder sem recair em uma concepção jurídica do poder? No curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976/2005), Foucault estabelece cinco precauções de método: (1) é preciso apreender o poder em suas formas e instituições mais locais, onde ele se prolonga e se consolida em técnicas de dominação; (2) não se deve estudar o poder no nível das intenções ou decisões de um soberano, que possuiria o poder, mas sim analisá-lo “no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar, (...), seu objetivo, seu alvo, seu campo de aplicação” (p.33); (3) não considerar o poder um fenômeno hegemônico, no qual um indivíduo ou um grupo deteria domínio sobre outros; o poder deve ser analisado como algo que circula e que funciona em cadeia; (4) a análise sobre o poder deve ser ascendente, e não o contrário, como frequentemente é feito; realizar uma análise ascendente significa partir dos mecanismos capilares do poder, que têm sua própria história, para depois se analisar de que modo esses mecanismos foram captados por outros mais globais; (5) deve-se também analisar os saberes que são produzidos pelas redes de poder, saberes que são constituídos e constituem aparelhos de observação, de registro, de classificação e de verificação.

Foi então a partir desse método que Foucault buscou examinar, nos pontos de intersecção entre corpo e história, os jogos de poder em torno da loucura, da sexualidade, da medicina e dos sistemas prisionais, distinguindo-se assim dos estudos políticos tradicionais que investigam o jogo do Estado com

os cidadãos ou com outros Estados. Por meio desse novo método de investigação, Foucault pôde descrever mecanismos distintos de poder.

O poder de soberania, típico das sociedades feudais – que tem como principais características: a marca de uma autoridade fundadora, a inexistência de relações isotópicas, a existência de um ponto único e individual (aparece somente a individualidade do soberano) no topo da pirâmide hierárquica que faz a arbitragem, a ameaça da violência, o poder sobre a morte dos indivíduos (Foucault, 1973-1974/2006) – foi aos poucos perdendo sua eficácia à medida que aparecia, no interior das comunidades religiosas do século XV, um poder mais sutil, discreto, mas não por isso menos eficaz, sobre os corpos dos indivíduos. Trata-se do poder disciplinar, que foi se desenvolvendo entre os séculos XVII e XVIII e que se tornou no século XIX um modelo geral de uma espécie de contrato “poder político / corpo individual” (op. Cit.), consistindo num dos instrumentos fundamentais de implantação do capitalismo (1975-1976/2005). Um acontecimento representativo dessa transposição do poder disciplinar sobre o poder soberano encontra-se na cena descrita por Pinel e que, para Foucault, é considerada a verdadeira fundadora da psiquiatria: em 1788, quando o rei da Inglaterra, Jorge III, após entrar em estado de mania, foi destituído de seu poder soberano e foi obrigado a se submeter ao tratamento médico. O poder do médico se sobrepujou ao poder do soberano. Contudo, embora se trate aqui de uma transformação do poder político, não basta dizer, conforme Foucault, que na prática psiquiátrica encontramos desde a origem algo como um poder político. Trata-se

de dois tipos de poder perfeitamente distintos e correspondentes a dois sistemas, a dois funcionamentos diferentes: a macrofísica da soberania, tal como podia funcionar num governo pós-feudal, pré-industrial, e a microfísica do poder disciplinar (...). Transformação, portanto, da relação de soberania em poder de disciplina. (Foucault, 1973-1974/2006, p. 34)

Mas quais são, então, as principais características do poder disciplinar? Neste, o poder não é consagrado a um único indivíduo no topo da pirâmide. Embora haja a figura do médico, exemplificando, este sempre é acompanhado de seus auxiliares, agentes do poder, encarregados de vigiar e submeter os

doentes ao tratamento imposto pelo médico. É, portanto, um poder que funciona em rede e que produz seus efeitos sobre o corpo de alguém, submetendo-o e docilizando-o. São elementos dos sistemas disciplinares:

a fixação espacial, a extração ótima do tempo, aplicação e exploração das forças do corpo por uma regulamentação dos gestos, das atitudes e da atenção, a constituição de uma vigilância constante e de um poder punitivo imediato, enfim, a organização de um poder regulamentar que, em si, em seu funcionamento, é anônimo, não individual, que resulta sempre numa identificação das individualidades sujeitadas. (Foucault, 1973-1974/2006, p. 89)

No caso do poder disciplinar, seus mecanismos são isotópicos, isto é, seus lugares são bem determinados. Mas para manter essa isotopia, há a necessidade de uma vigilância contínua, exercida tanto por meio da onivisibilidade – como foi extensamente demonstrado em *Vigiar e Punir* (Foucault, 1975/1983) a partir do *panopticum* de Bentham –, como por registros escritos que visam classificar e normatizar os gestos e comportamentos. Tudo aquilo que escapa à classificação e normatização acaba gerando novos sistemas disciplinares. O poder disciplinar tem, assim, uma dupla propriedade: “ressaltar a anomia e buscar a norma” (Foucault, 1973-1974/2006, p. 68), sempre fabricando corpos assujeitados.

Esse controle e vigilância também levam a uma individualização na base da pirâmide hierárquica do poder soberano. No topo, não conta mais a individualidade do soberano, mas a função exercida por quem ocupa esse lugar. Na base, os corpos são individualizados. Esse mecanismo é individualizante

porque ajusta a função-sujeito à singularidade somática por intermédio de um sistema de vigilância escrita ou por um sistema de panoptismo pangráfico que projeta atrás da singularidade somática, (...), um núcleo de virtualidades, uma psique, e que estabelece além disso a norma como princípio de divisão e a normalização como prescrição universal para todos esses indivíduos assim constituídos. (op. Cit., p. 69)

É dessa individualização que nascem as ciências humanas e tudo aquilo relacionado ao que Foucault chamou de função-psi (psiquiatria, psicologia,

psicanálise, psicopedagogia). Se algum comportamento do indivíduo foge à norma, isso ocorre porque há algo de errado no psiquismo. A família, peça essencial ao sistema disciplinar por ser “a instância de coerção que vai fixar permanentemente os indivíduos aos aparelhos disciplinares” (op. Cit., p.100), recorrerá aos agentes-psi quando um de seus componentes escapa da soberania familiar. A incumbência dos agentes-psi é discipliná-lo para refamiliarizá-lo. Não é difícil deduzir que a função-psi se tornou tremendamente importante, a ponto de se tornar a principal instância de controle de todas as instituições (escola, exército, hospital, etc.), como também bem demonstrou Donzelot (1986).

A psicanálise, segundo Foucault, surgiu nesse contexto, ela nasceu de um discurso sobre a família. Rapidamente ela foi operacionalizada para servir aos sistemas disciplinares, tornando-se uma extensão do poder psiquiátrico ou uma nova *scientia sexualis* que visava normatizar a sexualidade dos indivíduos. Junto com a sexualidade, a psicanálise se situaria assim como um ponto de articulação entre o poder disciplinar e o biopoder – outra noção de poder estabelecida por Foucault e empregada para tratar da bio-regulamentação exercida pelo Estado, por meio de estimativas estatísticas, medições, previsões com o intuito de controlar as endemias, as taxas de natalidade e mortalidade, a velhice e a improdutividade, ou seja, a vida da população. Em outras palavras, para Foucault a psicanálise seria um instrumento normativo e disciplinador.

Penso, contudo, que, embora as críticas de Foucault sejam pertinentes, nem toda a psicanálise cedeu a essa operacionalização e se transformou numa espécie de ortologia⁶ ou de biopoder. Procurarei demonstrar, justamente, que Lacan também critica a psicanálise operacionalizada por qualquer sistema normativo e procura estabelecer princípios éticos e políticos para que a psicanálise não recaia nisso. De todo modo, apesar de não concordar com a generalização de sua crítica à psicanálise como um todo, mesmo porque a psicanálise não é um todo, considero que Foucault faz uma investigação muito importante por diversos motivos. Destaco aqui a subversão que ele operou no campo da política. Mas para esclarecer que subversão foi essa, convém retomar alguns pontos desse percurso Bobbio-Clastres-Foucault, enfatizando

⁶ Forma de controle que se exerce pela disciplina.

certos aspectos que podem legitimar uma abordagem psicanalítica da política.

Vimos inicialmente que a noção de política é tradicionalmente associada ao Estado e à arte de governá-lo. Nesse caso, sua inclusão no campo psicanalítico levanta ao menos quatro possibilidades de articulação: (1) o exame das formas de governo e das tensões existentes entre o Estado e os cidadãos interessa à psicanálise por sua relação com a análise das determinações sociais do sofrimento humano. Esse é um ponto bastante investigado por Freud, o que o levou a escrever seus textos habitualmente chamados de sociológicos ou antropológicos; (2) a compreensão do funcionamento do Estado pode propiciar ao psicanalista uma posição mais crítica quanto ao papel e à finalidade da clínica psicanalítica para a sociedade; (3) como o estudo sobre a política é indissociável da noção de poder, a partir de suas descobertas sobre o funcionamento do inconsciente, a psicanálise passou a explicar de maneira mais fundamentada os mecanismos de subjetivação do poder, contribuindo assim com o esclarecimento da origem e da função do dever de obediência política. Freud também escreveu sobre isso nos textos metapsicológicos e nos que tratam do complexo de Édipo; (4) por fim, quanto à invenção grega da política, vale guardarmos sua relação com o uso da linguagem. Originalmente a política é intrinsecamente ligada à arte retórica, indicando algo que será muito discutido por Lacan: os poderes da fala e da linguagem.

Mesmo a noção tradicional de política já possibilita, portanto, reflexões muito importantes para a prática da psicanálise. No entanto, é preciso enfatizar que, com exceção do último item (que praticamente desapareceu da noção tradicional), noção de política estritamente relacionada ao Estado pouco nos permite dizer sobre a política presente no interior de um tratamento psicanalítico. Por isso que os estudos de Clastres e Foucault também são tão importantes aqui.

O primeiro, embora ainda remeta a política ao Estado, faz uma revolução no campo antropológico ao demonstrar que uma comunidade contra o Estado deve igualmente ser considerada uma comunidade política. Percebe-se que aí já há um rompimento com a noção tradicional, na medida em que a política remetia sempre e somente ao poder separado da sociedade na forma de um Estado. Ademais, Clastres revela que o estatuto do poder de um chefe

ou líder pode ser bem diferente do poder de um soberano, de um governante do Estado. Logo, tanto a ideia de uma política contra o poder coercitivo do Estado como o da descrição da existência de um lugar apenas aparente de poder propiciam algumas aproximações com a posição do psicanalista e a política da direção da cura.

Foucault, por sua vez, ao desvincilhar-se da terminologia jurídica, desvincula a política de sua referência ao Estado. A política é levada para as diversas micro-relações de poder existentes entre os próprios cidadãos, não somente entre os cidadãos e o Estado, o que nos permite analisar a política e a microfísica do poder presente numa sessão de análise. Para citar alguns pontos: (1) a circulação do poder que existe entre o psicanalista e o analisante, que remete às suas posições no nível dos enunciados – quem fala e quem escuta, o silêncio, quem interpreta, quem corta a sessão – e no da visibilidade – quem deita no divã, quem se esquiva do olhar; (2) o jogo de forças entre essas posições é múltiplo e flexível, pois o poder está sujeito a mudanças de posição ou de função. A interpretação, por exemplo, pode ser feita tanto pelo psicanalista como pelo analisante. O corte da sessão, que é uma intervenção do analista – mesmo sendo realizado a partir do dizer do analisando –, às vezes pode ser feito pelo próprio analisando; em outros momentos, o analisando continua falando mesmo após o corte da sessão. Isso porque qualquer jogo de poder suscita também formas de resistência; (3) o manejo da transferência pode ser considerado, nessa perspectiva, uma manipulação de um poder que é atribuído ao psicanalista pelo analisante.

Pois bem, toda essa polissemia da política, resultante de subversões realizadas no próprio campo da filosofia política, fundamenta e legitima uma abordagem psicanalítica da política. Mas ao entrar no campo psicanalítico, esse conceito certamente ganha novos significados. Por isso, creio ser válido primeiro investigar como o termo política aparece nas obras de Freud e Lacan, verificando seus diferentes empregos, para depois extrair as possíveis dimensões da política na obra e na clínica de Lacan.

3. A palavra política no campo psicanalítico

Antes de situar como o termo política costuma ser empregado nas obras de Freud e Lacan, vale evidenciar como o vocabulário próprio do campo político aparece desde o início e ao longo de todo processo de uma análise. Exemplificando, quando alguém chega ao consultório de um psicanalista, geralmente o faz por já se encontrar em estado de **sofrimento**, palavra que vem do Latim *sufferre*, sob ferros, acorrentado, submetido à força (Passos, 2007). Ademais, as queixas dirigidas ao psicanalista logo numa primeira entrevista são as mais diversas: **conflitos** internos ou de relacionamentos, inibições, sintomas no corpo, presença de pensamentos obsessivos e de atos compulsivos, **impasses** para tomada de certas decisões, **crises** ou estado de angústia generalizada, para dizer o básico. Mas independentemente da variedade das queixas iniciais colocadas por cada candidato à análise, o que se apresenta é uma demanda de **libertação** de tais inibições, sintomas e angústia ou, ao menos, de um alívio dos mesmos. Demanda que vem de uma suposição, por parte do analisante, de que o psicanalista possui um **saber** que lhe dá o **poder** de curar aquele que lhe procura.

Tomemos agora alguns fragmentos de dois casos clínicos de Freud para ilustrar o que pode surgir logo no início de uma experiência de análise. No registro original da primeira sessão do caso que ficou conhecido como *Homem dos Ratos* (1909a/1996), vemos um sujeito angustiado, às voltas com diversas **ordens** que surgem em seus pensamentos. Ordens de contar, de sair correndo em determinado minuto, de andar sob o calor do meio-dia, de fazer os exames de um concurso público e até mesmo de cortar sua garganta e de matar uma velha (a avó da mulher amada). Sobre a segunda sessão, no dia seguinte, Freud registra:

Luta violenta, um mau dia. **Resistência**, porque ontem lhe pedi para trazer consigo um retrato da dama – quer dizer, para deixar de lado sua reticência com respeito a ela. **Conflito** relativo a saber se ele abandonaria o tratamento ou

cederia os seus segredos. Seu Cs. estava longe de ter controlado seus pensamentos oscilantes. (...) Tudo isso era fortalecido com determinada dose de superstição, um traço de **onipotência**, como se seus desejos maus possuíssem **poder**. (op. Cit., p.226-226)

Já no caso do *Homem dos Lobos* (1918/1996), Freud não chega a traçar a sequência da análise desde seu início, mesmo porque seu objetivo nesse texto é abordar especificamente a neurose infantil relatada pelo analisante e não o histórico completo de sua enfermidade e do tratamento. No entanto, temos alguns dados sobre esse início quando Freud se refere a esse analisante como alguém que “permaneceu muito tempo inexpugnavelmente **entrincheirado** por trás de uma atitude de amável apatia” (p.22). Em seguida, ele prossegue:

Sua indiscutível inteligência estava, assim, separada das **forças** instintuais [pulsionais] que **governam** seu comportamento nas poucas relações vitais que lhe restavam. Exigiu uma longa educação induzi-lo a assumir uma parcela independente no **trabalho**; e quando, como resultado desse esforço, começou a primeira vez a sentir alívio, desistiu imediatamente de trabalhar, com o objetivo de evitar quaisquer outras mudanças e de permanecer confortavelmente na situação que fora assim estabelecida. (pp. 22-23)

Nesse trecho fica evidente tanto uma dimensão da submissão do homem dos lobos em relação às próprias forças pulsionais quanto o **conformismo** de permanecer nessa condição. Mas Freud não aceita esse conformismo e procura utilizar uma tática diferente para tentar movê-lo desse estado:

(...) Só havia um meio de superar isso. Fui obrigado a esperar até que seu afeiçoamento a mim se tornasse forte o suficiente para contrabalançar essa retração, e então jogar um fator contra o outro. (...) Determinei — mas não antes que houvesse indícios dignos de confiança que me levassem a julgar que chegara o momento certo — que o tratamento seria concluído numa determinada data fixa, não importando o quanto houvesse progredido. Eu estava resolvido a manter a data; e finalmente o paciente chegou à conclusão de que eu estava falando sério. Sob a pressão inexorável desse limite fixado, sua **resistência** e sua fixação na doença cederam e então, num período desproporcionalmente curto, a análise

produziu todo o material que tornou possível esclarecer as suas inibições e eliminar os seus sintomas. (op. Cit. Loc. Cit.)

Acima a palavra chave é **resistência**. A resistência do homem dos lobos ao tratamento levou Freud ao manejo clínico, via transferência, do tempo do tratamento. Essa intervenção indica assim a importância do manejo da resistência na técnica analítica:

Desse modo, o curso deste tratamento ilustra uma máxima cuja verdade era há muito apreciada na técnica da análise. A extensão da estrada pela qual a análise deve viajar com o paciente e a quantidade de material que deve ser dominado pelo caminho não tem importância em comparação com a **resistência** encontrada no decorrer do trabalho. Só têm importância na medida em que são necessariamente proporcionais à resistência. A situação é a mesma de um **exército inimigo** que precisa, hoje, de semanas e meses para abrir caminho através de uma região que, em tempos de **paz**, seria atravessada em poucas horas por um expresso e que, pouco tempo antes, fora transposta pelo **exército defensor** em alguns dias. (Op. Cit. Loc. Cit.)

Com esses pequenos fragmentos é possível observar como o relato sobre a experiência psicanalítica suscita um vocabulário próprio do campo da política e da guerra: liberdade, poder, ordem, luta, violência, conflito, resistência, força, conformismo, onipotência, governo, trabalho, exército, trincheira, guerra e paz, isso tudo só para citar alguns termos destacados acima e que podem ser encontrados num dicionário de política, como o de Bobbio, Matteuci, & Pasquino (2007). O uso desses termos em psicanálise, no entanto, é na maioria das vezes ordinário ou metafórico, e não conceitual. No fragmento do caso do *Homem dos Lobos*, por exemplo, a resistência do analisante ao trabalho de análise é comparada metaforicamente à situação do exército inimigo que precisa atravessar uma região ocupada pelo exército defensor. O mesmo ocorre com o termo política. Vejamos, então, como ele aparece nos textos de Freud.

3.1. Na obra de Freud

É curioso que a própria palavra política não esteja tão frequentemente presente na obra freudiana. Como diz Plon (2002), “é preciso reconhecer que ele nunca menciona, pelo menos explicitamente, o campo da política, seja este concebido como decorrente da ciência ou como dependente da filosofia.” (p. 147). Quando menciona, na grande maioria das vezes a palavra surge em seu uso ordinário, isto é, atrelada à noção de Estado – como quando Freud se refere ao breve período de unidade política entre o reino de Israel e o reino de Judá (1939/1996). Em outros, é usada de forma metafórica, como no caso em que Freud se refere à “política do avestruz” típica do neurótico (Recordar, repetir e elaborar, 1914a/1996), ou seja, a do recalque, a de não querer saber de nada que possa ser aflitivo à consciência. Essa política do avestruz se refere então ao *modus operandi* do neurótico. Algumas vezes, há também alusões à política quanto a suas implicações no dia a dia da relação do cidadão com os outros cidadãos e com o Estado. Em *O mal-estar na civilização*, por exemplo, ele assevera que é preciso avaliar o modo como os relacionamentos mútuos dos homens são regulados, “relacionamentos estes que afetam uma pessoa como próximo, como fonte de auxílio, como objeto sexual de outra pessoa, como membro de uma família e de um Estado” (Freud, 1930/1996, p. 93).

Mas apesar das referências serem mais alusivas e, quando diretas, mais escassas, isso não significa que Freud esteja se esquivando de tratar da política e de suas implicações na subjetividade. Concorro com Plon (2002), que afirma que:

Esta ausência [do termo política], no que se refere a uma designação explícita, nem por isso deve ser considerada como indicação de um desinteresse para com os processos políticos. Muito pelo contrário, a preocupação com a “coisa política” seja por meio de alusões, metáforas ou perífrases, é por assim dizer onipresente. (p. 147)

Tendo em vista essa onipresença da referência à política, creio ser possível distinguir três dimensões da política na obra de Freud, que são,

evidentemente, inter-relacionadas: a dimensão psíquica na política, a dimensão política no psiquismo e a dimensão política na técnica psicanalítica. Explicitemos um pouco mais cada uma delas:

(1) A dimensão psíquica na política: em diversos textos é patente o empenho de Freud em relacionar os conceitos psicanalíticos com uma análise da vida em sociedade. Em 1908, Freud trata de algumas correlações entre a moral sexual civilizada da sociedade dessa época e o aumento das doenças nervosas modernas, as neuroses (1908/1996). Em *Totem e Tabu* (1913a/1996), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/1996), *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), *Mal-estar na cultura* (1930/1996), *Moisés e o monoteísmo* (1939/1996), para apontar os clássicos, mas também nas cartas a Einstein (1933/1996) sobre a guerra, no comentário sobre o antissemitismo (1938/1996) e no estudo psicológico do presidente norte-americano Thomas Wilson (Freud & Bullit, [1939]1966/1984), cada um desses textos aborda, de uma perspectiva diferente, questões de cunho político, no sentido de tudo que diz respeito à vida do homem em sociedade. Em algumas passagens, Freud ainda justifica claramente a importância de um psicanalista investigar essas questões. Em *O interesse sociológico da psicanálise* (1913b/1996) ele afirma que embora a Psicanálise tenha como tema principal a mente individual, “ao fazer investigações sobre o indivíduo, não pode deixar de tratar da base emocional dele com a sociedade” (p. 189). Há também a famosa passagem da abertura de *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 1921/1996): “apenas raramente e sob condições excepcionais a psicologia individual se acha em condições de desprezar as relações desses indivíduos com os outros”, de tal modo que “desde o começo, a psicologia individual, (...), é, ao mesmo tempo, também psicologia social.” (p. 81).

Essa perspectiva psíquica na política é a mais enfatizada por Plon. Este autor defende que é também de política que trata *Psicologia das massas e análise do eu*, o que seria atestado pela “teorização das modalidades de constituição e funcionamento dessas massas artificiais, organizadas em torno de um líder colocado em lugar de ideal do eu pelos membros da massa” (Plon, 2002, p. 150). O mesmo vale para *O mal-estar na cultura*, texto no qual a política “ainda que raramente designada como tal, é o cerne da reflexão desenvolvida” (op. Cit., loc. Cit.). Nesse texto, Freud deixa clara sua oposição

quanto a qualquer forma de ilusão e desvela uma verdade que está na base do funcionamento da sociedade: o sentimento de culpa engendrado pelo supereu⁷. Enquanto instância de subjetivação da lei, o supereu vigia, controla, censura, mas também, por meio da culpa, incita ao gozo. Ou seja, em cada um desses textos Freud faz alguns esclarecimentos sobre os aspectos subjetivos existentes em certos fenômenos sociais e políticos.

(2) A dimensão política no psiquismo: sobre essa perspectiva, refiro-me aos textos de Freud que tratam da subjetivação do poder e suas instâncias metapsicológicas. Freud trata, por exemplo, do conflito e do jogo de forças entre os sistemas inconsciente e consciente. Quanto à segunda tópica do aparelho psíquico, Freud também estabelece os poderes próprios de cada instância: eu, isso e supereu. Em alguns textos ele chega, inclusive, a associar tais instâncias à política e ao político. Nas *Novas conferências* (1933/1996), Freud afirma que eu, isso e supereu não têm fronteiras tão nítidas como as fronteiras delineadas artificialmente pela geografia política. E em *Eu e o Id* (1923/2007), ele constrói uma metáfora comparando o eu ao político:

Na sua posição intermediária entre o id e a realidade, o **Eu** acaba por ceder inúmeras vezes à tentação de se tornar **servil, oportunista e mentiroso, tal como um político** que, tendo certa compreensão das coisas, ainda assim quer se manter querido pela opinião pública. (p. 63)

Os textos sobre o complexo de Édipo também abordam, em diversos momentos, o assunto da interiorização do poder paterno e suas implicações na relação de um sujeito com o outro. Quem trabalha densamente essa dimensão é Rozitchner, em *Freud e o problema do poder* (1989). O autor procura demonstrar como Freud elabora uma teoria sobre o modo pelo qual o poder despótico é interiorizado, tornando a subjetividade um “lugar de implantação da dominação exterior” (p. 18). Ele também ressalta que o complexo de Édipo pode ser considerado um duelo, indicando a tensão e a luta da criança em se render ao poder do pai. Num primeiro momento, a criança se rebela contra

⁷ Utilizarei os termos que acredito serem mais condizentes com uma tradução mais fiel dos que foram empregados por Freud. Assim, opto por eu, isso e supereu ao invés de ego, id e superego, como se encontra na tradução da Imago. Contudo, quando se tratar de uma citação, preservarei o termo originalmente citado.

esse poder, mas para que esse duelo tenha um desfecho que garanta sua integridade narcísica, ela acaba por se submeter ao poder do pai interiorizando-o e transformando-o no supereu, o que não significa, contudo, que a tensão tenha sido definitivamente eliminada.

(3) Dimensão política na técnica psicanalítica: há diversos textos de Freud que põe em discussão o tema da técnica e que permitem uma análise sobre o estatuto do poder e da política na experiência analítica. Como esse é um ponto crucial para compreendermos a posição de Lacan quanto às articulações entre a técnica e a política, tratarei disso de maneira mais detalhada no seu devido momento. Por ora, fica apenas uma crítica a Plon, que afirma que tais textos são raros (2002, p. 161) e que, por isso, não haveria muitos esclarecimentos sobre a aproximação entre a prática terapêutica (o feito de curar) e a prática política (o feito de governar).

3.2. Na obra de Lacan

Tal como Freud, que não trata diretamente do tema da política, mas, simultaneamente, faz dela o cerne de suas elaborações, Lacan nunca fez da política um tema diretamente abordado – como o fez, no caso, com a ética, com o ato e com o discurso –, mas as referências alusivas também são onipresentes. As referências diretas, por sua vez, são mais numerosas. Lacan utiliza a palavra política muito mais vezes do que o pai da psicanálise.⁸ Na grande maioria das vezes, entretanto, ela aparece, como em Freud, em sua acepção tradicional, referindo-se aos diferentes tipos de regimes de governo. Talvez por isso Miller (2003), em uma entrevista sobre Lacan e a política, não obstante teça alguns comentários interessantes, tenda a considerar que essa noção aparece na obra lacaniana apenas em referência ao Estado, à sociedade civil e aos ideais da cidade, quando uma investigação mais

⁸ Renata Constancio, Michele Parola e eu fizemos um levantamento de todas as referências diretas à palavra política na obra de Lacan. Devido à quantidade de citações (aproximadamente uma centena), selecionamos as que julgamos mais relevantes para a discussão sobre o estatuto da política em sua obra e as publicamos na Revista Stylus, sob o título *A palavra política nos Seminários, Escritos e Outros Escritos de Jacques Lacan* (Checchia, Constancio, & Parola, 2011).

detalhada permite observar que na obra de Lacan a política não se reduz a esse emprego. Por outro lado, Miller bem aponta, quanto a essas referências mais tradicionais, que Lacan costuma ser irônico e até mesmo cínico e sarcástico ao falar dessa política – explicitando sua posição crítica, assim como Freud, quanto a qualquer forma de ilusão provinda dos ideais propagados pela sociedade.

Já nos momentos em que Lacan articula diretamente alguns conceitos psicanalíticos à noção de política, assim subvertendo-a, ele é mais sério, mas por outro lado costuma ser, no entanto, bastante vago e enigmático. No *Seminário 2*, por exemplo, ele articula a posição do político com a do psicanalista: “Eu não quero dizer que o político é o psicanalista. Platão precisamente, com o *Político*, começa a fazer uma ciência da política, e Deus sabe onde isso nos levou depois. Mas **para Sócrates, o bom político é o psicanalista**” (1954-1955/1985, p. 31). Bem diferentemente de Freud, que diz que o eu é como o político, aqui Lacan afirma que, na perspectiva socrática, o bom psicanalista é o político. Com isso, ele faz propositadamente um anacronismo, imputando a Sócrates uma afirmação irreal, uma vez que a psicanálise não existia em sua época. O que, então, Lacan quis dizer com isso? Ele não explicita, cabendo a nós tentar amarrar algum sentido a isso buscando as referências citadas e o que ele transmite em outros momentos de seu ensino.

Em vista disso, procurarei justamente trabalhar essas citações ao longo da tese, situando-as e tentando esclarecê-las. Mas destaco agora duas dessas citações, pois são as que demarcam o percurso a ser trilhado. A primeira é a famosa passagem de *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, na qual a política é situada como o princípio primordial da direção da cura⁹ na

⁹ É preciso fazer aqui uma advertência importante quanto ao termo cura, que será bastante utilizado durante a tese. Lacan utiliza o termo *cure*, que não tem um correspondente em português. Segundo Kaufmann (1996), a palavra *cure* é definida como o tratamento de uma doença, que produz a cura (*guérison*) definitiva. *Traitement*, por sua vez, remete a um tratamento de uma doença que não tem cura. Lacan costuma empregar *traitement* para se referir à prática psicanalítica com psicóticos e *cure* para a prática com neuróticos. Penso que traduzir o termo *cure* por tratamento pode dar a entender que para Lacan o processo analítico com o neurótico não tem fim, o que seria um equívoco, uma vez que é grande sua preocupação em delimitar o que é um final de análise. Por outro lado, traduzir *cure* por cura pode levar ao equívoco de que a experiência psicanalítica levaria ao fim definitivo de qualquer sintoma neurótico. Tendo isso em vista, procurarei empregar o termo cura para me referir ao que está implicado num final de análise, que não se caracteriza exatamente pela eliminação

clínica com os neuróticos: **“o analista é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política, onde ele faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser”** (1958/1998, p. 596). Essa ideia de uma política da direção da cura serve perfeitamente aos propósitos dessa pesquisa, uma vez que intento extrair da obra de Lacan uma noção de política que tenha validade para se examinar não só a finalidade social da clínica psicanalítica, mas também os princípios da direção da cura, implicados nessa finalidade, que estão presentes ao longo de uma sessão e de todas as sessões de uma experiência psicanalítica levada até seu final. Por isso, embora Lacan não siga empregando essa referência direta à política durante seu ensino, utilizei-a como chave de leitura de sua obra para orientar o diálogo entre alguns conceitos do campo psicanalítico e conceitos do campo político.¹⁰ Foi a partir dessa leitura que se evidenciou, de meu ponto de vista, quatro significantes mestres, isto é, quatro conceitos centrais aos quais a política da direção da cura está atrelada, a saber: técnica, ética, ato e discurso.

Deste modo, na primeira parte da tese serão discutidas as articulações entre as noções de técnica e política. Essa articulação, a meu ver, prevaleceu no ensino de Lacan até o final da década de 1950. Por se tratar de um tema que marca também a entrada de Lacan na história da psicanálise, bem como explicita sua posição no debate sobre a técnica existente nas instituições psicanalíticas, considereei ser importante investigar primeiro qual era a posição de Freud nas questões relativas à técnica para, em seguida, passar ao posicionamento de Lacan. Nesse trajeto, a política também é associada, em suma, aos conceitos de sugestão, resistência, interpretação e transferência.

Como de 1960 a aproximadamente 1965 passa a prevalecer na obra de Lacan as reflexões acerca da ética da psicanálise, a segunda parte é dedicada a esse tema. Nessa parte, num primeiro momento a política é situada nos

completa dos sintomas (a expressão “direção da cura”, por exemplo, compreende a direção do final de análise). E utilizarei o termo tratamento em referência ao conjunto de sessões de análise que leva à cura analítica. Para quem se interessar pelo estudo mais aprofundado dessas noções de cura e tratamento em relação às noções de cuidado, terapia e clínica, remeto à obra *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica – uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento* (Dunker, 2011).

¹⁰ A psicanalista Dominique Fingermann tem feito um percurso parecido em seus seminários no Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Desde 2010 ela vem propondo uma leitura de alguns seminários de Lacan (do *Seminário 15* em diante) partindo da noção de direção da cura. Inspirei-me também nessa proposta para realizar uma leitura da obra de Lacan tendo como base a citação sublinhada.

fundamentos teóricos da ética tal como estabelecida por Lacan. Posteriormente, ela é remetida à psicanálise enquanto experiência ética e moral, bem como a outras noções associadas à ética lacaniana: desejo do analista, alienação e separação.

Na parte seguinte, o diálogo é feito com o conceito de ato psicanalítico, intensamente presente na obra de Lacan entre 1966 e 1968. Inicialmente, busco retomar os princípios do ato na direção da cura para indicar como a política passa a ser reportada às operações alienação, transferência e verdade e, principalmente, às expressões que definem o final de análise, a saber, destituição subjetiva e queda do objeto *a*. A partir dessa elaboração, levanto algumas possibilidades de articulação entre os conceitos de ato psicanalítico e ato político.

Logo após 1968 Lacan elabora o conceito de discurso para, dentre outras coisas, indicar de outra forma a posição do psicanalista na direção da cura. Por se tratar de uma elaboração que implica também a noção de laço social, assim como a descrição e análise das formas de laço existentes na relação do sujeito com o Outro, a política é situada de forma distinta em cada configuração discursiva, a saber, no discurso do mestre, no discurso da histórica, no discurso do analista, no discurso universitário e no discurso capitalista. Depois de postulada a política de cada discurso, proponho uma discussão sobre os efeitos da experiência psicanalítica a partir de outras noções que Lacan trabalha nesse período e que têm forte cunho político: revolução e subversão. Termino essa quarta parte trazendo alguns depoimentos sobre os efeitos da Revolução de 68 e da experiência de análise para os filhos dos revolucionários.

Por fim, para concluir esse trabalho, optei por encerrá-lo partindo de outra citação (a segunda que demarca esse percurso, conforme indicado mais acima), na qual Lacan associa diretamente um conceito psicanalítico com a política. No *Seminário 14* (1966-1967a), ele assevera: “(...) não digo mesmo ‘a política é o inconsciente’, mas simplesmente, **o inconsciente é a política**” (p. 350). No início dessa pesquisa, essa citação me pareceu a mais importante, mas, ao mesmo tempo, a mais enigmática. No próprio seminário em que ela aparece não encontrei muitos elementos que me ajudassem a compreendê-la. Creio que, para entendê-la, não basta situá-la no seminário em que Lacan a

profere, é preciso lê-la tendo em vista toda sua obra. Por isso, decidi utilizar tal citação como eixo central para retomar e amarrar alguns pontos trabalhados ao longo da tese.

Espero, assim, mapear as referências de Lacan à política e extrair de sua obra os diferentes usos e significados desse conceito a partir de uma construção rigorosa, e que seja enriquecedora aos psicanalistas, de um diálogo entre o vocabulário político e a clínica lacaniana.

PARTE I – POLÍTICA E TÉCNICA

Nunca é óbvia, na psicanálise, a resposta a questões técnicas. Se existe mais de um caminho bom, há também muitos ruins, e uma comparação de técnicas diversas é sempre esclarecedora, mesmo quando não leva à escolha de um determinado método. (Freud, 1911/2010)

Com efeito, é sob a crítica da nossa própria disciplina que fica o exame que temos que fazer de tudo o que é da ordem da nossa técnica. (Lacan, 1953-1954/1996)

Desde sua entrada no campo psicanalítico, Lacan esteve às voltas com o tema da técnica. Já em 1936, em *Para-além do princípio da realidade* – no início, portanto, de sua formação –, ele já indicava sua posição crítica em relação à teoria da técnica psicanalítica. Mas foi na década de 1950 que Lacan intensificou substancialmente as discussões sobre esse assunto, passando não só pelos escritos freudianos, mas também comentando e criticando textos de diversos pós-freudianos – como Klein, Ferenczi, Jones, Bouvet, Sachs, Nacht, Glover, Kris, Hartmann e seu próprio psicanalista, Rudolph Loewenstein, para citar apenas alguns – demonstrando assim bastante erudição no assunto.

Devido, então, ao fato de que o começo do ensino de Lacan é marcado por seu posicionamento crítico em relação a um amplo debate pré-existente a sua entrada na psicanálise, considero imprescindível iniciar esse percurso sobre as articulações entre a técnica psicanalítica e a política na obra e na clínica de Lacan retomando pontos fundamentais que ajudam a esclarecer determinadas contradições da posição de Freud e de alguns pós-freudianos que levaram às variações da técnica. Após essa retomada, ficará mais evidente a preocupação de Lacan em reencaminhar a psicanálise para um rumo

subversivo e os princípios que ele vai elaborando para que ela não recaia em uma prática normativa e adaptativa.

Ao mesmo tempo, porém, também é crucial situar a posição de Freud e de Lacan quanto ao próprio uso do conceito de técnica. Trata-se de uma noção polêmica em psicanálise, principalmente no ensino de Lacan, pois a princípio ele foi empregado com bastante frequência por ele sem muitas ressalvas ou críticas. Após 1960 e até o final de seu ensino, contudo, Lacan passou a considerá-lo um conceito fraco e inapropriado para a psicanálise. Veremos as razões dessa mudança de posição, mas desde o início defenderei a ideia de que Lacan se equivocou ao abandonar esse conceito, uma vez que sua acepção original, antiga, comporta diversas aproximações com a prática psicanalítica e com a política da direção da cura. Sua crítica é válida, portanto, apenas em referência ao sentido moderno e contemporâneo do termo. Isto posto, adentremos na teoria da técnica em psicanálise em suas relações com a política.

1. Introduzindo a polêmica: técnica em psicanálise?

O emprego da palavra *técnica* suscita grandes polêmicas no campo psicanalítico. Isso se deve, em parte, ao próprio uso do termo na obra freudiana. Seguidas vezes, a *técnica* denota uma ou algumas regras de conduta às quais o psicanalista deve seguir para bem conduzir a cura.

Em *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise* (Freud, 1912), por exemplo, é possível encontrar uma série de regras desse tipo: o psicanalista deve manter uma frieza emocional com relação ao paciente e suas angústias; não deve relatar experiências de sua vida pessoal para não suggestionar o paciente; não trabalhar cientificamente um caso enquanto o tratamento prossegue. Nas palavras do próprio Freud, ao tratar da associação livre e da atenção flutuante:

Como se vê, o preceito de notar igualmente tudo é a necessária contrapartida à exigência de que o analisando relate tudo o que lhe ocorre, sem crítica ou seleção. Para o médico, a regra pode ser formulada assim: manter toda influência consciente longe de sua capacidade de observação e entregar-se totalmente à sua “memória inconsciente”, ou **expressa de maneira técnica**: escutar e não se preocupar em notar alguma coisa. (1912b/2010, p. 150)

O trecho grifado acima indica bem o empenho de Freud em formular um conjunto de regras prescritivas ou proibitivas para aqueles que queriam praticar a psicanálise. Observa-se, nesse esforço, sua preocupação com a formação dos iniciantes em psicanálise. As regras técnicas serviriam então “para substituir o indefinível ‘**tato médico**’ que se considera como um dom especial” (Freud, 1910b/1996, p. 238) e que só é adquirido por meio da experiência da própria análise e da experiência de atendimentos. Esse tato também pode ser entendido como uma sensibilidade do analista em fazer a interpretação correta no momento certo ou em manejar adequadamente a transferência, sabendo ou desconhecendo o que exatamente está ocasionando seu aparecimento.

Posteriormente, contudo, o próprio Freud observou quão insuficientes

eram esses postulados técnicos para substituir o tato do psicanalista. No *Prefácio a O Método Psicanalítico, de Raymond de Saussure* (1922/1996), ele afirma: “o leitor, naturalmente, não deve concluir que apenas o conhecimento dessas regras de técnica o tornará capaz de empreender uma análise” (p. 318). A um de seus analisantes, Blanton (1971), Freud também teria dito: “os iniciantes têm, sem dúvida, a necessidade de um mínimo de princípios técnicos para começar (...) mas devem sobretudo aprender a desenvolver suas técnicas pessoais” (p. 48).

Então, se as regras técnicas tinham o propósito de substituir o “tato médico”, posteriormente Freud restitui a importância do tato do analista em detrimento da regra técnica. Em *Análise terminável e interminável* (1937/1996) ele deixa isso bem claro: “tampouco se pode estabelecer qualquer regra geral quanto à ocasião correta para recorrermos a esse artifício técnico compulsório¹¹; a decisão deve ser deixada ao **tato do analista**” (p. 234).

Esse “abandono” aos postulados técnicos tem seus motivos. Em primeiro lugar, pela impossibilidade de que eles resolvam todas as dificuldades encontradas ao longo do processo de análise. Em segundo, pelo fato de que a aplicação dessas regras não traz a menor garantia de alguma apreensão do inconsciente e, por outro lado, a quebra dessas regras também não traz a certeza de que o processo de análise foi rompido. Nas cartas de Freud a Ferenczi (Freud & Ferenczi, 1994), por exemplo, ou mesmo nos relatos de análise com Freud, (Blanton, 1971) e (Pohlen, 2010), encontramos várias situações em que Freud não seguia essas regras técnicas criadas por ele mesmo: hospedou pacientes em sua casa, chegou a fazer consulta passeando pelo parque, deu dinheiro, bateu raivoso com a mão no divã, etc.. Terceiro, devido fato de que a técnica psicanalítica deve levar em consideração tanto as singularidades de cada paciente quanto de cada psicanalista. Freud (1912b/2010) é claro quanto a esse ponto:

Devo enfatizar que essa técnica revelou-se a única adequada para a minha individualidade. Não me atrevo a contestar que uma personalidade médica de outra constituição seja levada a preferir uma outra atitude ante os pacientes e tarefa a ser cumprida. (p. 148)

¹¹ Freud se refere aqui à limitação no tempo de duração do tratamento, como no caso do homem dos lobos.

Existe, assim, uma variedade muito grande quanto aos caminhos a serem seguidos para que se tenha uma experiência psicanalítica, o que impede a construção de regras prescritivas e proibitivas que sirvam para todos os psicanalistas. Logo, o abandono de tais postulados pode ser considerado pertinente.

Mas há ainda outro ponto problemático do emprego freudiano do termo *técnica*. Por vezes *método* e *técnica* são usados praticamente como sinônimos. Em outros momentos o método é considerado hierarquicamente superior à técnica, na medida em que diz respeito ao conjunto de técnicas utilizadas para determinado fim. Em *O método psicanalítico de Freud* (1904/1996, p. 236), Freud afirma que as alterações que introduziu no *método* catártico de Breuer foram mudanças da *técnica*. Nesse trecho, a técnica pode ser entendida como um meio para se atingir o fim proposto pelo método. O equívoco dessa distinção entre método e técnica está no fato de que a mudança da técnica freqüentemente implica uma alteração do fim alcançado. Freud mesmo aponta, na seqüência da citação acima, que as mudanças na técnica “levaram a novos resultados e, em seguida, exigiram uma concepção diferente do trabalho terapêutico” (op. cit., p.236). Deste modo, na prática psicanalítica os meios não podem ser dissociados dos fins, por isso, a distinção entre método e técnica mostra-se fraca.

É interessante observar agora como essa confusão entre os meios e os fins relacionados à técnica aparecem na própria história desse termo. A concepção da técnica como um meio para se atingir determinado fim é própria da modernidade. Na Antiguidade, a técnica tinha outro significado, muito mais relacionado aos fins do que aos meios, o que já nos indica como a técnica é indissociável da política. Vejamos, então, as contribuições que a noção antiga de técnica pode trazer às nossas investigações.

2. A *Téchne*

O melhor estudo que encontrei sobre a polissemia do termo *técnica* foi a obra *Psique e Techne – o homem na idade da técnica* (2006), do filósofo italiano Umberto Galimberti. Além de ser filósofo da história e da psicologia, ele é também um exímio tradutor, inclusive de textos psicanalíticos. Por esse trabalho de tradução, Galimberti conhece muito bem a obra freudiana e nos dá valiosos esclarecimentos sobre a noção de técnica que nos ajuda a situar seu uso no campo psicanalítico.

Psique e Techne é um verdadeiro tratado sobre as transformações do conceito de técnica na história da humanidade. Em suas quase novecentas páginas, Galimberti aborda esse tema em sete perspectivas diferentes: simbólica, genealógica, psicológica, fenomenológica, semiológica, sociológica e antropológica; ou seja, é impossível tratar aqui de todas as dimensões da técnica. Por isso, farei apenas alguns recortes que possibilitem fazer um contraponto entre as acepções antiga e contemporânea a fim de explicitar qual delas pode ser mais proveitosa à psicanálise.

Galimberti nos mostra que a técnica ocidental contemporânea não é uma variante da técnica antiga, mas sua antítese. Para explicar isso, o filósofo parte do emprego de tal termo na mitologia e na filosofia grega antiga. Na mitologia a palavra *téchne* aparece na história de *Prometeu acorrentado* (Ésquilo, 458 a.C./1993). Foi por ter dado a técnica aos homens, tirando-os de uma condição infantil e transformando-os em seres racionais¹², que Prometeu foi acorrentado e torturado. Aqui a técnica é uma espécie de saber que marca o rompimento do homem com os deuses, pois com esse novo saber adquirido o homem poderia conseguir aquilo que antes era atribuído às vontades divinas. Por meio de Prometeu os homens teriam descoberto, por exemplo, que uma boa colheita é resultado não da vontade dos deuses, mas do uso de técnicas de lavoura. Daí a ira dos deuses e o castigo imposto a Prometeu.

¹² Nas palavras de Prometeu: “Eu os fiz, de crianças que eram, seres racionais e padrões da própria mente” (Ésquilo, 458 a.C./1993).

Já na mitologia nota-se, então, algo que em seguida é elaborado pelos filósofos, isto é, que a *téchne* tem uma relação intrínseca com um saber (*epistéme*), que possibilita (potência – *dýnamis*) uma ação sobre o objeto. Trata-se, ademais, de um saber determinado pela especificidade do objeto sobre o qual vai se exercer a ação. A técnica pressupõe assim a razão, entendida aqui como desvelamento das diferenças:

Como saber determinado de um objeto específico e das específicas operações aplicáveis a esse objeto, **a técnica só é possível a partir do horizonte desvelado pelas diferenças**; portanto, só a partir da **razão, que é ato de diferença**, que instaura as diferenças, pelas quais uma coisa é ela própria e não outra. Talvez por isso Platão interpreta que a palavra *téchne* deriva de *héxis nouí*, que significa ‘**ser patrão da própria mente**’. (Galimberti, 2006, p. 42)

Por um lado, há, portanto, uma racionalidade que preside à técnica. Por outro, a técnica é a própria razão cuja função, a princípio, é tornar o homem senhor da própria mente a fim de, com isso, afastar a dor:

Doando a técnica aos homens, Prometeu transforma-os, ‘de crianças que eram, em seres racionais [*énnous*] e patrões da própria mente [*phrenôn epebólous*].’ **A técnica, então, é pensada pelo grego como aquela racionalidade que permite, a quem é senhor da própria mente, afastar a dor**, esse elemento *inútil* que perturba quem *delira*, quem não sabe dispor da própria mente. A técnica, portanto, é racionalidade, e a razão é uma técnica para pôr fim à dor. (op. Cit., p.65)

Essa racionalidade, por sua vez, é extraída da experiência, compreendida não enquanto prática, mas enquanto memória das ações bem e mal sucedidas. Neste ponto, Galimberti apóia-se tanto em Platão como em Aristóteles. Em Platão pelo fato de que, para ele, a prática é simplesmente “aquela atividade que não sabe explicar racionalmente a natureza do seu objeto nem os seus instrumentos, que é incapaz de explicar os fatos, que não é absolutamente capaz de relacioná-los com sua causa” (Platão, séc. IV a.C./1991, citado por Galimberti, 2006, p.278). Em Aristóteles, pois este considera a prática como um evento fortuito, enquanto a experiência é aquilo que cria a técnica: “a técnica só nasce quando, a partir de muitas observações

da experiência, se forma um juízo geral e único, aplicável a todos os casos semelhantes” (Aristóteles, séc. IV a.C./1973, citado por Galimberti, 2006, p.95).

Desta forma, a *téchne* deriva da experiência, mas diferentemente desta, que se refere ao sempre particular, a *téchne* aspira à universalidade, ou melhor, a um saber que seria válido para todos os casos particulares. Mas vale ressaltar aqui que esse saber também era considerado pelos filósofos da antiguidade um cálculo **“que avalia a adequação dos meios aos fins prefixados”** (Galimberti, 2006, p. 265). Há, portanto, uma subordinação da técnica à finalidade de seu uso, ou seja, a técnica está, ou pelo menos deveria estar, submetida à política.

Mas não se trata apenas de uma relação hierárquica. Platão afirma que a própria política é uma técnica, na medida em que também tem um objeto específico (manutenção da boa ordem na cidade) e um saber relacionado a este (como manter a boa ordem). A política, enquanto ciência ou saber sobre os fins, é a *técnica régia* (*basiliké téchne*), aquela que deve governar todas as demais:

Para Platão, os conhecimentos técnicos não garantem a sobrevivência do homem, se não forem coordenados e governados, quanto ao seu uso, pela ‘ciência que conhece o que é melhor’. **Essa ciência é a política, que Platão define como ‘técnica régia [*basiliké téchne*]** porque é ‘capaz de fazer triunfar o que é justo, por meio da coordenação e do governo de todas as atividades que se desenvolvem na cidade’. (Galimberti, 2006, p. 289)

Na história da humanidade, contudo, nem sempre a técnica se subordinou à *basiliké téchne*. O homem moderno parece ter ignorado ou mesmo desfeito essa distinção entre a técnica régia e as demais técnicas. Com isso, a técnica deixou de ser um meio e se transformou num fim em si mesmo. A razão da *téchne*, cuja função é a de “dar remédio aos muitos males que ameaçam a sobrevivência do gênero humano” (op. Cit., p.289), foi substituída aos poucos pela *ratio*, razão instrumental relacionada ao cálculo econômico, o que levou a uma maior valorização da eficiência da técnica, independentemente de seu fim.

Passando de meio a fim, a técnica se torna autônoma em relação a todas

as finalidades subjetivas, e as submete a si; desse modo, impõe sua lei objetiva, a que todas as subjetividades se subordinam. Essa lei leva o nome de *razão instrumental*, cujo princípio regulador é a *eficiência*. (op. Cit., p. 266)

Para a técnica que dispõe apenas da razão instrumental não importa, então, se ela levará à boa ordem na cidade e à felicidade dos homens, o importante é que ela funcione a serviço da econômica estabelecida. Trata-se mais, portanto, de uma razão que visa à adequação dos meios para se alcançar determinados fins do que uma reflexão sobre a legitimidade ou não desses fins.

Justamente devido a essa transformação da técnica, ou melhor, a essa sobreposição dos meios aos fins, que a noção de técnica pode ser contestada em psicanálise. Logo veremos, a partir de Freud e depois com Lacan, que por vezes os psicanalistas pós-freudianos se esqueceram de analisar as implicações políticas das técnicas por eles utilizadas, o que nos leva a conclusão de que a *basiliké téchne* psicanalítica foi recalcada no interior da própria psicanálise. Fato no mínimo curioso, ainda mais se considerarmos (1) que Platão tomava a terapia (*therapéia*) como base da *basiliké téchne* – enquanto a primeira visava o equilíbrio entre as forças do organismo afetado pela doença, a última tinha como meta restabelecer o equilíbrio entre o jogo de forças e interesses entre os homens da cidade –, fazendo da figura do médico a representação do bom político; (2) que Freud não estava desavisado dessa relação, pois além de estar a par das terapias existentes na Antiguidade (vide *Sobre a psicoterapia*, 1905b), em diversos momentos de sua obra ele procura analisar como o conflito de forças e interesses entre os homens tem seu papel na formação dos sintomas neuróticos.

Além desse recalçamento da *basiliké téchne*, a própria noção de técnica foi reduzida, como já visto no próprio texto freudiano, à elaboração de postulados prescritivos ou proibitivos destinados aos psicanalistas, quando vimos que a técnica não deveria ser dissociada da idéia de construção de um saber e de uma razão que são extraídos da experiência e que estão submetidos a determinado fim. Nesse sentido, cabe dizer que a crítica de Lacan (1976) de que a noção de técnica em Freud é algo bastante frágil é plausível, o que não quer dizer, contudo, que não possamos dar uma força

maior ao emprego desse termo.

Para isso, a princípio conservemos a concepção da *téchne* como uma razão extraída da diversidade de experiências, uma razão que se pretende universal, aplicável a diversos casos, e que tenciona ser, outrossim, uma *therapéia*, pois aspira à cura da dor. No caso da psicanálise, que desde o princípio teve como finalidade a cura da neurose, a técnica foi construída a partir de um saber extraído a partir da experiência de escuta das histéricas. Essa escuta propiciou simultaneamente a construção de um saber sobre o funcionamento do inconsciente e o estabelecimento de uma técnica de cura válida para todos os casos: a associação livre sob transferência.

Ressaltemos também outros pontos que estão na origem da palavra técnica e que trazem importantes contribuições para o debate sobre a técnica psicanalítica. O primeiro se refere ao fato de que a *téchne*, por ser uma razão enquanto “ato de diferença”, tem uma relação intrínseca com a linguagem. A técnica que Prometeu dá aos homens não se reduz ao bom uso da razão para criação de instrumentos, como o fogo, que permitem ações e domínio sobre a natureza. Prometeu lhes dá “a reunião das letras”, a “ciência dos números”, “a memória”, tornando os homens “capazes de pensar” (Ésquilo, 458 a.C./1993, p. 35) e por isso ela é “condição da existência humana” (Galimberti, 2006, p. 76). Prometeu lhes dá, então, a linguagem e suas leis de funcionamento. Há duas passagens em *Prometeu acorrentado* (Ésquilo, 458 a.C./1993) que enfatizam esse aspecto da técnica e que permite uma aproximação com a técnica freudiana, que será detalhada no próximo item. Na primeira, após Prometeu lamentar seu próprio destino ao deus Oceano, este lhe responde: “Não sabes, Prometeu, que **as palavras são médicos capazes de curar teu mal?**” (op. Cit., p.32). Na segunda, é Prometeu que diz a Io, desesperada após ter sido seduzida por Zeus, que lhe irá dar um saber que remediará sua dor, “**libertando as palavras da obscuridade do enigma e tornando-as claras**” (op. Cit., p. 41). Desde a Antiguidade, portanto, a técnica corresponde também ao bom uso das palavras com o intuito de remediar a dor. Interessante encontrar num texto tão antigo algo que só é mais investigado profundamente mais de dois milênios após. Foi preciso que um médico se dignasse a escutar as histéricas para reencontrar, por meio de uma técnica específica, a cura pela palavra: “**as palavras são também a ferramenta essencial do tratamento**

anímico”, afirma Freud (1890/1996, p. 271).

Outro aspecto da *téchne* que nos será importante para acompanharmos a constituição da técnica psicanalítica também se refere à história de Prometeu. O ato de dar a *téchne* aos homens está inscrito num conflito político, numa **luta entre poderes**: o poder dos deuses, o poder entre os deuses e o poder dos humanos. A *téchne* deu aos humanos o poder de não se submeter às vontades divinas. Assim, se antes do presente de Prometeu cabia ao homem apelar ao poder divino para que sobreviesse uma boa colheita, depois o homem passou a dispor de saberes e de instrumentos próprios para conseguir isso. Logo, em sua origem mítica, a *téchne* tem um caráter subversivo. O poder dado aos humanos pela *téchne* dá a eles maior liberdade e autonomia em relação ao poder dos deuses. No caso da técnica psicanalítica, há uma teoria do poder que permeia todos os escritos de Freud sobre a técnica. Há também uma concepção ética sobre o uso desse poder que dá à técnica psicanalítica um caráter subversivo, tanto pelo seu manejo como pelo seu efeito libertador.

Qual é, então, essa teoria do poder que fundamenta a técnica psicanalítica? Quais são, já para antecipar as palavras de Lacan (1958/1998), “os **princípios de seu poder**”? Para tentar dar maior precisão a essa dimensão da política e do poder na técnica psicanalítica, vejamos agora como a clínica psicanalítica se constituiu a partir de uma posição específica no que se refere à concepção e ao uso do poder, para, depois, acompanharmos a crítica lacaniana da técnica em suas relações com a concepção de política na direção da cura.

3. Inversões dialéticas das posições do poder na técnica freudiana: poder de cura, poder da palavra e poder da transferência

Habitualmente se considera que na obra freudiana a teoria da técnica é encontrada apenas nos famosos *Artigos sobre técnica*¹³. Uma investigação um pouco mais aprofundada revela, no entanto, que Freud aborda diretamente alguns aspectos da teoria da técnica – embora, é verdade, nem sempre de modo muito desenvolvido – nas apresentações de casos clínicos e em pelo menos outros vinte e quatro textos. Esse dado indica quão relevantes e complexas são as reflexões de Freud sobre o assunto.

Tendo isso em vista, proponho então percorrermos alguns desses textos para observar as distintas posições de Freud quanto à concepção e ao manejo do poder na clínica, evidenciando assim a dimensão política de sua clínica, e suas implicações nos conceitos de interpretação e transferência. Ao mesmo tempo, pretendo analisar criticamente como ocorreram e em quê se fundamentaram tais mudanças de posição de Freud em relação ao estatuto do poder, apontando aquela posição que, de acordo com ele mesmo, caracteriza a técnica psicanalítica e assinalando outros posicionamentos que favorecem alguns equívocos quanto ao entendimento do estatuto do poder e da política na experiência psicanalítica.

E já que meu intuito também é o de chegar à posição de Lacan em relação à teoria da técnica em suas relações com a política, essas mudanças de posição de Freud serão indicadas a partir de uma leitura lacaniana de seus textos. Especifico: sugiro utilizar como chave de leitura dos textos freudianos sobre a técnica aquilo que, em *Intervenção sobre a transferência* (1951/1998), Lacan chama de “inversões dialéticas”. Nesse texto, Lacan defende a tese de que a psicanálise é uma experiência dialética e que é essa noção que deve prevalecer quando se aborda o tema da natureza da transferência. Em seguida, ele faz uma releitura do caso Dora, demonstrando as diversas

¹³ Conjunto de textos escritos por Freud entre 1911-1915 reunidos pela Standard Edition sob o título citado.

inversões dialéticas presentes na apresentação do caso, e define as tais inversões da seguinte forma: “trata-se de uma escansão das estruturas em que, para o sujeito, a verdade se transmuta, e que não tocam apenas em sua compreensão das coisas, mas em sua própria posição como sujeito da qual seus ‘objetos’ são função” (op. Cit., p.217).

Apreendamos, então, essa noção de inversões dialéticas não exatamente para analisar e interpretar um caso clínico, mas para acompanhar a transmutação da verdade que toca na compreensão e na posição de Freud em relação à técnica psicanalítica. Cada momento anterior e posterior às inversões nos permite seguir como Freud inovou sua prática clínica conforme sua experiência o levava a elaborar novos conceitos que, por sua vez, fundamentavam sua compreensão do caso e ampliavam o poder de cura. Como ele mesmo afirmou uma vez: “cada avanço em nosso conhecimento significa um acréscimo de nosso poder terapêutico.” (Freud, 1910a/1996, p. 147).

3.1. Primeiro desenvolvimento: o poder de cura via sugestão sob hipnose

É possível demarcar a primeira posição de Freud quanto à concepção e ao manejo do poder já em seus escritos pré-psicanalíticos. Nesse período, aproximadamente entre 1885 e 1895, Freud estava sob forte influência dos textos de Bernheim sobre a sugestão – dos quais também foi tradutor – e de sua experiência de estágio em Paris com Charcot (ocorrido entre 1885 e 1886), famoso pelas apresentações nas quais hipnotizava as pacientes, geralmente histéricas graves, suprimindo ou trocando, via hipnose, seus sintomas. Freud (1889/1996) não escondeu o fascínio despertado por essas grandes encenações:

Todo aquele que já tenha acumulado algumas experiências pessoais com o hipnotismo há de se lembrar da impressão que lhe causou o fato de, pela primeira vez, **poder exercer sobre a vida psíquica de uma outra pessoa** aquilo

que até então tinha sido uma **influência inimaginável**, e de poder efetuar com uma mente humana uma experiência que, de tal forma, normalmente só é possível executar no corpo de um animal. (p. 136)

A princípio, Freud via na sugestão sob hipnose a possibilidade do exercício de um poder quase ilimitado sobre o outro:

Por meio da sugestão sob hipnose, é possível produzir, influenciar, impedir (inibir, modificar, paralisar, ou estimular) todos os fenômenos subjetivos conhecidos da mente humana e uma grande parte das funções objetivamente conhecidas do sistema nervoso — isto é, influenciar as funções sensitivas e motoras do corpo, determinados reflexos e processos vasomotores (a ponto mesmo de causar bolhas!) e, na esfera psíquica, influenciar sentimentos, instintos, memória, atividade volitiva e assim por diante. (op. Cit., p. 136).

Esse poder da sugestão sob hipnose revela aquilo que, para Freud (1890, p.282), é a marca mais significativa e a mais importante da hipnose: a servidão do hipnotizado ao hipnotizador ou, em suas palavras: “a dependência da atividade mental da pessoa hipnotizada em relação à do hipnotizador” (Freud, 1889/1996, p. 135).

Enquanto o hipnotizado comporta-se perante o mundo externo como se estivesse adormecido, com todos os seus sentidos desviados dele, está *desperto* para a pessoa que o hipnotizou: vê e ouve apenas a ela, compreende-a e lhe dá respostas. Esse fenômeno, chamado de *rappor*t na hipnose, encontra um paralelo na maneira como algumas pessoas dormem — por exemplo, a mãe que está amamentando um filho. Trata-se de algo tão curioso que há de facilitar nosso entendimento da relação entre o hipnotizado e o hipnotizador.

Mas o fato de o mundo do hipnotizado estar como que restrito ao hipnotizador não é tudo. Ocorre ainda que **o primeiro torna-se completamente dócil perante o segundo, ficando obediente e crédulo, e de um modo quase ilimitado** na hipnose profunda. Na maneira como se dão essa obediência e essa credulidade mostra-se então, como característica do estado de hipnose, que **a influência da vida anímica sobre o físico aumenta extraordinariamente no hipnotizado**. (Freud, 1890/1996, p. 282)

O que esse poder de domínio do hipnotizador sobre o hipnotizado tem de tão importante para nós é justamente a indicação do poder da vida anímica

sobre o corpo, o que fez Freud vislumbrar e apostar em “revoluções teóricas e práticas” (1889/1996, p. 129) no campo do tratamento da histeria a partir do uso terapêutico da hipnose, fato que era desacreditado por Charcot. Freud apostava, portanto, na cura da histeria. Cura que, em função também dos tipos de casos a serem tratados, dizia respeito tão somente à dissolução dos sintomas que paralisavam o corpo e a vida do doente. Isso fica claro quando ele afirma que a técnica psicanalítica “foi criada com base em doentes permanentemente incapacitados para a existência a eles destinada, e seu triunfo consiste em ter tornado um número satisfatório destes permanentemente aptos para a vida” (1905b/1996, p. 249). Essa concepção inicial de cura exprime, assim, um desejo de Freud de exercer poder sobre a doença, de controlar suas manifestações, de agir sobre suas causas e de mitigar seus efeitos, isto é, a cura é baseada aqui num poder que se exprimiria como conquista da natureza.

A questão que se deriva dessa concepção é a de como, então, levar o paciente à cura. Como tornar essas pessoas novamente aptas para a vida? Se a **“sugestão hipnótica proporciona ao médico um poderoso método terapêutico”** (Freud, 1888/1996, p. 111), como explicar o poder da sugestão e como bem utilizá-lo? Para Freud (1891/1996),

O verdadeiro **valor terapêutico da hipnose está nas sugestões** feitas durante a mesma. Essas sugestões consistem numa enérgica negação dos males de que o paciente se queixou, ou num asseguramento de que ele pode fazer algo, ou numa ordem para que o execute. Um resultado muito mais marcante do que o produzido por simples asseguramento ou negação será obtido se vincularmos a esperada cura a uma ação ou intervenção [nossa] durante a hipnose. (p. 151)

Mas para que as sugestões tenham valor terapêutico, não basta que o médico simplesmente dê certas ordens que visam à supressão dos sintomas. Para que essas ordens tenham efeito, para que a sugestão tenha poder de cura, é preciso associá-la a dois outros poderes: **o poder da palavra e o poder da personalidade do médico.**

Desde *Tratamento psíquico* (1890/1996) Freud já considerava as palavras a ferramenta essencial da cura. Não se trata, porém, de qualquer palavra, uma vez que “as palavras de nossa fala cotidiana não passam de

magia mais atenuada” (op. Cit., p.271). A palavra só tem um “**poder mágico**” de cura quando o hipnotizador dá ao hipnotizado uma representação que provoca nele “a relação físico-anímica correspondente ao conteúdo da representação” (op. cit., p.282). Nota-se aí que o poder da palavra é indissociável do poder de influência do médico, cabendo então compreender como o hipnotizador pode exercer uma influência tão grande sobre o hipnotizado e por que um médico, mesmo que não o faça deliberadamente, exerce tanta influência quanto um hipnotizador.

Antes, contudo, vale fazer um breve parêntese sobre essa similaridade de poder do médico e do hipnotizador. Freud reconhece isso em outros dois momentos. Em *Resenha de Hipnotismo* (1889/1996) ele escreve:

Como se sabe, o uso da **sugestão tem sido uma coisa familiar aos médicos, desde épocas imemoriais**: “Todos nós estamos dando sugestões constantemente”, dizem eles; e, realmente, um médico — mesmo que não pratique a hipnose — nunca se sente mais satisfeito do que depois de haver **recalcado um sintoma da atenção de um paciente mediante o poder de sua personalidade e influência de suas palavras — e de sua autoridade**. Por que não deveria então o médico procurar exercer sistematicamente a influência que sempre lhe parece tão desejável quando nela tropeça inadvertidamente? (p. 132)

Deste modo, se ao médico é atribuído tal poder de influência, se a sugestão é algo inevitável, por que não utilizá-la a favor da cura? Esse questionamento aparece mesmo 16 anos depois:

Um fator que depende da disposição psíquica do doente contribui, sem que tenhamos essa intenção, para o resultado de qualquer procedimento terapêutico introduzido pelo médico, quase sempre num sentido favorável, mas também com frequência num sentido inibitório. Aprendemos a usar para esse fato a palavra “**sugestão**”, e Moebius nos ensinou que a falta de contabilidade que deploramos em tantos de nossos métodos terapêuticos remonta justamente à **influência perturbadora desse poderoso fator. Nós, médicos** — inclusive todos os senhores —, **portanto, praticamos constantemente a psicoterapia, mesmo que não o saibamos nem tenhamos essa intenção; só que constitui uma desvantagem deixar tão completamente entregue aos enfermos o fator psíquico da influência que os senhores exercem sobre eles**. Dessa maneira, ele se torna incontrolável, impossível de dosar ou de intensificar. Assim, não será

um esforço legítimo do médico **dominar esse fator**, servir-se dele intencionalmente, norteá-lo e reforçá-lo? É isso, e nada mais, o que a psicoterapia científica lhes propõe. (...) Não é um ditado moderno, e sim uma antiga máxima dos médicos, que **essas doenças [psiconeuroses] não são curadas pelo medicamento, mas pelo médico, ou seja, pela personalidade do médico, na medida em que através dela ele exerce uma influência psíquica**. (Freud, 1905b/1996, pp. 245-246)

Na base do tratamento psíquico, tal como este era concebido nesse período inicial, o poder de cura estava apoiado na idéia de um uso científico do poder mágico da sugestão. Mas como, então, o médico poderia servir-se desse fator para levar à cura? Em primeiro lugar, é imprescindível criar no doente um estado chamado por Freud (1905b/1996, p. 245) de “**expectativa crédula**”, tal como ocorre freqüentemente quando um indivíduo se encontra diante de um prestigiado sacerdote, como quando a senhora Khoklakova diz ao sacerdote Zossima ao crer que ele havia curado sua filha de uma paralisia histérica: “o senhor faz curas, é um conhecedor da alma humana” (Dostoiévski, 1880/2008, p. 89). O escritor russo, que foi estudado por Freud, descreve bem, em *Os irmãos Karamázov*, como o prestígio de Zossima fazia com que suas palavras tivessem outro valor na comunidade.

No caso do médico, este pode não ter o mesmo prestígio que um sacerdote, mas seu poder é derivado deste:

Os conhecidos usos de fórmulas mágicas, banhos purificadores e invocação de sonhos oraculares dormindo no salão do templo, entre outros, só podem ter-se tornado curativos por via psíquica. **A própria personalidade do médico adquiria prestígio por derivar diretamente do poder divino**, já que, em seus primórdios, a arte curativa estava nas mãos dos sacerdotes. **Assim, tanto naquela época quanto hoje, a pessoa do médico era uma das condições principais para promover no doente o estado psíquico propício à cura**. (Freud, 1905c/1996, p. 279)

Mas a indução pelo médico do estado de expectativa crédula, embora possa ser derivado do poder divino, depende, segundo Freud (1890/1996), de outros fatores:

É evidente, por exemplo, que **o médico, já não podendo hoje inspirar admiração como sacerdote ou como possuidor de um saber secreto, há de usar sua personalidade de modo a poder ganhar a confiança e uma parcela da simpatia de seu paciente.** Já atenderá a uma distribuição conveniente que ele consiga esse resultado apenas com um número restrito de enfermos, enquanto outros, por seu grau de formação e suas inclinações, serão atraídos para a pessoa de outros médicos. *Entretanto, com a abolição da livre escolha do médico, aniquila-se uma importante precondição para influenciar o doente em termos anímicos.* (p. 280)

Portanto, se o médico não tem exatamente a mesma autoridade que um sacerdote, esta pode ser conquistada a partir da ânsia de cura do paciente, de sua confiança e respeito pela medicina e pela simpatia despertada pela personalidade do médico que o trata. Por isso é muito importante que o paciente possa escolher livremente o médico que vai tratá-lo, na medida em que tal escolha favorece o estabelecimento da confiança e, conseqüentemente, acresce o poder de sugestão do médico.

Com isso, chegamos à conclusão de que nesse primeiro desenvolvimento realizado por Freud, o poder de cura é associado ao poder de sugestão do médico e esse poder depende, por conseguinte, da autoridade que ele possui para o paciente. Nesse sentido, o poder médico é similar ao poder soberano e o poder de cura é o poder de subjugação dos sintomas por meio da soberania. Essa foi, portanto, a primeira posição de Freud em relação ao uso do poder com a finalidade de cura.

3.2. Primeira inversão dialética: o poder da sugestão em questão

Embora inicialmente a tenha defendido com entusiasmo, rapidamente Freud percebeu as limitações do poder da sugestão. À medida que ganhava experiência clínica, deparava-se com questões éticas e com problemas técnicos. Do ponto de vista da ética, ele dizia: “entretanto, talvez seja a sugestão, de qualquer modo, o elemento passível de objeções: **a repressão de uma personalidade livre pelo médico**, que ao mesmo tempo conserva um

poder de direção sobre o cérebro adormecido em sono artificial” (1889/1996, p. 132).

Essa crítica ao domínio sobre o outro na condução da cura aparece também trinta e dois anos mais tarde, em *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921/1996):

a sugestão é na realidade um fenômeno irredutível e primitivo, um fato fundamental na vida mental do homem. Essa também era a opinião de Bernheim, de cuja espantosa arte fui testemunha em 1889. Posso, porém, lembrar-me de que mesmo então **sentia uma hostilidade surda contra essa tirania da sugestão**. Quando um paciente que não se mostrava dócil enfrentava o grito: “mas o que está fazendo? *Vous vous contre-suggestionez!*” eu dizia a mim mesmo que isso era uma injustiça evidente e um ato de violência, porque **o homem certamente tinha direito a contra-sugestões, se estavam tentando dominá-lo com sugestões**. Mais tarde, minha resistência tomou o sentido de protestar contra a opinião de que a própria sugestão, que explicava tudo, era isenta de explicação. (p. 100)

Destacam-se nesses dois trechos três retificações na posição de Freud quanto ao poder. A primeira diz respeito a sua posição ética: não fazer uso do poder soberano da sugestão. A segunda, ao apontamento de que a resistência do paciente à sugestão pode ser entendida como uma tentativa de manutenção da liberdade que lhe resta. E a terceira, ao fato de que a verdade sobre a neurose não se encontra na teoria e na experiência da sugestão.

Quanto às limitações de ordem técnica, como também já indicado no trecho acima, Freud dizia que nem todos os pacientes eram hipnotizáveis, e mesmo aqueles que eram, por vezes recusavam seguir certas ordens dadas pelo hipnotizador. Além disso, muitas vezes a sugestão suprimia os sintomas, mas outros novos apareciam. O poder da sugestão é, portanto, parcial:

Se abandonei tão cedo a técnica da sugestão, e com ela, a hipnose, foi porque **não tinha esperança de tornar a sugestão tão forte e sólida quanto seria necessário para obter a cura permanente**. Em todos os casos graves, vi a sugestão introduzida voltar a desmoronar, e então reaparecia a doença ou um substituto dela. (Freud, 1905b/1996, p. 247)

Mas não se trata somente da impotência da sugestão em propiciar a cura permanente. O ponto fundamental é o de que essa impotência é resultado de uma diferença de natureza entre o **poder da sugestão** e a **força psíquica** que cria os sintomas:

O **poder da sugestão** confronta-se aqui com a **força** que criou e mantém os fenômenos patológicos, e a experiência mostra que esta é de uma **ordem de grandeza** muito diferente da que caracteriza a **influência hipnótica**. (...). Acresce ainda que, na clínica, justamente os pacientes neuróticos, em sua maioria, e que são difíceis de hipnotizar, de modo que **a luta contra as forças poderosas com que a doença se consolidou na vida anímica tem de ser travada, não com a totalidade da influência hipnótica, mas apenas com um fragmento dela**.

A **sugestão, portanto, não constitui de antemão a certeza de uma vitória sobre a doença tão logo se consiga a hipnose**, ou mesmo a hipnose profunda. Falta ainda travar uma outra batalha, cujo desfecho é amiúde muito incerto. (Freud, 1890/1996, pp. 286-287)

Foi preciso, então, partir para outra técnica, que fosse mais condizente com o mecanismo de formação dos sintomas, com o jogo de forças existentes no psiquismo e que se revelava em obediência ou resistência à subjugação do médico. A batalha estava sendo travada no terreno errado, com as armas erradas.

3.3. Um segundo desenvolvimento: a experiência com Breuer e o método catártico

Mesmo diante de impasses encontrados na técnica da sugestão sob hipnose, Freud não deixou de ter esperança em um novo poder médico:

Podemos antecipar a expectativa segura de que o **moderno tratamento anímico sistemático, que representa uma revivescência inteiramente nova de antigos métodos terapêuticos**, venha a colocar nas mãos dos médicos **armas ainda muito mais fortes para lutar contra a doença**. (1890/1996, p. 288)

Esse moderno tratamento anímico ao qual Freud se referia é o método catártico criado por Breuer, com quem Freud passou a trabalhar, em 1886, após o regresso do estágio em Paris. Breuer deu a Freud outra técnica de cura por meio da hipnose, que não tinha mais como propósito primeiro a “coerção” do sintoma pela sugestão. No método catártico,

a eficácia terapêutica não se transfere para uma proibição médica veiculada por sugestão. Espera-se, antes, que os sintomas desapareçam por si, tão logo a **intervenção, baseada em certas premissas sobre o mecanismo psíquico, tenha êxito em fazer com que os processos anímicos passem para um curso diferente do que até então desembocava na formação do sintoma.** (Freud, 1904/1996, p. 236)

O método catártico de Breuer consistia em fazer o paciente remontar (recordando e revivendo), sob estado hipnótico, a pré-história psíquica da doença, a fim de que se pudesse localizar o acontecimento traumático (a ocasião e o motivo) que originou o distúrbio e provocar a ab-reação, isto é, a descarga afetiva provocada pelo trabalho de rememoração e de elaboração psíquica. O poder de cura é deslocado do poder da pessoa do médico para a ab-reação, ou seja, o paciente se torna o agente da ação. Resta, entretanto, uma reminiscência da sugestão, pois o médico o coage a isso. Ademais, em muitas ocasiões, uma vez surgido o fator traumático, o médico continuava operando com a sugestão em uma tentativa de remoção do sintoma. É possível citar como exemplo o caso da Anna O.. Para curar sua hidrofobia, Breuer a hipnotizou e a fez recordar a cena em que surgiu o sintoma. Após Anna O. se lembrar da repugnância sentida (ab-reação) no momento em que viu o cachorro bebendo água no copo da governanta, Breuer lhe deu a sugestão de que a partir daquele momento ela poderia voltar a beber água normalmente, o que, segundo ele, aconteceu.

Freud experimentou o método catártico, mas também, ao ainda enfrentar os impasses da resistência à hipnose, deu-se a liberdade de fazer a cada caso pequenas modificações no uso da sugestão e da hipnose, modificações que lhe deram novo saber sobre o funcionamento do psiquismo e que o levou à criação de outra técnica. Conforme ele mesmo afirma:

Considerando a **impotência de nossos outros esforços terapêuticos** e a natureza enigmática desses distúrbios, senti-me tentado a seguir a trilha apontada por Breuer, apesar de todas as dificuldades, até que se chegasse a uma explicação completa. (1900/1996, p. 110)

Nos *Estudos sobre a histeria* (Freud & Breuer, 1893-1895/1996) vemos essas modificações praticamente passo a passo. No caso da Sra. Emmy Von N., por exemplo, Freud claramente usa a hipnose e a sugestão, procurando apagar as lembranças penosas dessa senhora, e cita algumas vezes Bernheim para justificar esse procedimento. No entanto, no decorrer do tratamento Freud percebe algumas falhas na sugestão e passa a questionar Bernheim: “Foi enquanto estudava as abólias da Sra. Von N. que comecei a ter sérias dúvidas quanto à validade da asserção de Bernheim de que ‘*tout est dans la suggestion*’” (op. Cit., p. 129). Isso porque embora tenha havido um êxito terapêutico no caso, este não foi duradouro.

Já no segundo caso, de Miss Lucy R., Freud se alonga um pouco mais sobre o assunto do método de tratamento para justificar o abandono não só da sugestão, mas também da hipnose. Na verdade, nesse atendimento a hipnose não foi utilizada pelo fato de que Miss Lucy não era facilmente hipnotizável e a sugestão não foi completamente abandonada. Freud pedia para que Miss Lucy permanecesse deitada e dizia que a lembrança da cena traumática surgiria tão logo ele pressionasse o polegar na testa dela.

Quanto à Katharina, nem é preciso dizer muita coisa para indicar como Freud usou uma técnica diferente. Nesse caso, o próprio contexto de seu início exigiu algumas modificações. Enquanto Freud, no meio de suas férias, contemplava a paisagem no alto de uma montanha, Katharina o abordou. Iniciaram a conversa e o tratamento ali mesmo, sem hipnose e sem sugestão. Nessas condições, uma análise pontual, mas bem sucedida, empreendeu-se, o que dá a essa breve experiência um valor especial.

Com Elisabeth, com quem Freud realizou pela primeira vez uma análise completa, também foi dispensada a hipnose. Apesar de ainda ter tentado a hipnose e a técnica da pressão na testa, segundo o próprio Freud foi nesse caso que ele chegou a uma técnica própria que foi levada para outros casos

(op. Cit., p. 164). Essa técnica consistia em abordar inicialmente a superfície psíquica do paciente, isto é, a paciente começava contando o que sabia e, a partir das lacunas existentes nos relatos, Freud intervinha para que ela chegasse às camadas psíquicas mais profundas e encontrasse então o elo da cadeia causal que estava faltando.

Todas essas pequenas modificações que Freud realizou ao longo de suas primeiras experiências de tratamento da neurose o levaram a uma nova inversão dialética. Dessa vez, trata-se da inversão que o levou à construção da posição do psicanalista, dando origem à técnica psicanalítica.

3.4. Segunda inversão dialética: abandono definitivo da sugestão e da hipnose e o surgimento da técnica psicanalítica

Não é possível localizar com exatidão o momento em que Freud abandonou o método catártico. Isso ocorreu de maneira progressiva na década de 1890, como procuramos indicar a partir dos *Estudos sobre a histeria*. O primeiro texto em que Freud apresenta a técnica criada a partir do abandono da hipnose é *Interpretação dos sonhos* (1900/1996), considerado por ele o texto fundador da psicanálise. Lá Freud afirma que chegou à técnica nova a partir da experiência com Breuer do método catártico. Como o sintoma era sanado não por meio da sugestão, mas da elucidação dos fatores que levaram a sua formação, era solicitado aos próprios pacientes que buscassem tais fatores. E ao se deparar com a resistência à hipnose e à sugestão, Freud lhes solicitava que relatassem a primeira coisa que lhes vinha à mente em relação a determinado assunto:

Meus pacientes assumiam o compromisso de me comunicar todas as idéias ou pensamentos que lhes ocorressem em relação a um assunto específico; entre outras coisas, narravam-me seus sonhos, e assim me ensinaram que o sonho pode ser inserido na cadeia psíquica a ser retrospectivamente rastreada na memória a partir de uma idéia patológica. Faltava então apenas um pequeno passo para se tratar o próprio sonho como um sintoma e aplicar aos sonhos o método de interpretação que fora elaborado

para os sintomas.

Devemos ter em mira a promoção de duas mudanças nele: um aumento da atenção que ele dispensa a suas próprias percepções psíquicas e a **eliminação da crítica** pela qual ele normalmente filtra os pensamentos que lhe ocorrem. Para que ele possa concentrar sua atenção na observação de si mesmo, é conveniente que ele se coloque numa atitude repousante e feche os olhos. **É necessário insistir explicitamente para que renuncie a qualquer crítica aos pensamentos que perceber. Dizemos-lhe, portanto, que o êxito da psicanálise depende de ele notar e relatar o que quer que lhe venha à cabeça, e de não cair no erro, por exemplo, de suprimir uma idéia por parecer-lhe sem importância ou irrelevante, ou por lhe parecer destituída de sentido.** Ele deve adotar uma atitude inteiramente imparcial perante o que lhe ocorrer, pois é precisamente sua atitude crítica que é responsável por ele não conseguir, no curso habitual das coisas, chegar ao desejado deslindamento de seu sonho, ou de sua idéia obsessiva, ou seja lá o que for. (op. Cit., p.110)

Eis aí a enunciação da regra da associação livre, embora nesse momento ainda não tenha sido explicitamente colocada como a lei fundamental da análise. Com a associação livre, o psicanalista deixa de tentar dominar o paciente por meio da sugestão sob hipnose, deixando de forçá-lo de maneira extenuante a se lembrar dos fatores ocasionadores dos sintomas. Assim, o psicanalista sai do embate direto com o paciente¹⁴, saindo, inclusive de seu campo visual. Em outros textos de meados da década de 1900 também fica clara a *oposição* de Freud em relação ao método catártico.

O método catártico já havia renunciado à sugestão, e Freud deu o passo seguinte, abandonando também a hipnose.¹⁵ Atualmente, trata seus enfermos da seguinte maneira: **sem exercer nenhum outro tipo de influência**, convida-os a se deitarem de costas num sofá, comodamente, enquanto ele próprio senta-se numa cadeira por trás deles, **fora de seu campo visual. Tampouco exige que fechem os olhos e evita qualquer contato, bem como qualquer outro procedimento que possa fazer lembrar a hipnose.** Assim a sessão prossegue como uma conversa entre duas pessoas igualmente despertas, uma das quais é poupada de qualquer esforço muscular e de qualquer impressão

¹⁴ Com isso, o paciente sai definitivamente de uma posição passiva no processo de cura, como costuma acontecer no tratamento médico. Aliás, justamente por isso, Lacan deixa de empregar o termo paciente e o substitui por analisante, o que também farei a partir desse momento.

¹⁵ Em *História do movimento psicanalítico* (1914b/1996, p. 26), inclusive, Freud afirma que a técnica psicanalítica surgiu com o abandono da hipnose.

sensorial passível de distraí-la e de perturbar-lhe a concentração da atenção em sua própria atividade anímica. (Freud, 1904/1996, pp. 236-237)

No ano seguinte, Freud também faz uma contraposição interessante entre a técnica sugestiva e psicanalítica partindo das fórmulas de Leonardo da Vinci a respeito da distinção dos tipos de trabalho do artista na pintura e a escultura: *per via di porre* e *per via di levare*. O pintor trabalha *per via di porre*, na medida em que deve colocar sobre a tela o material que dará origem à obra; o escultor trabalha *per via di levare*, pois deve retirar da pedra a superfície para dar forma à escultura. Qual a relação com a técnica da sugestão e com a técnica psicanalítica? Freud (1905b/1996) responde, trata-se da “maior antítese possível”:

De maneira muito semelhante, senhores, **a técnica da sugestão busca operar *per via di porre*; não se importa com a origem, a força e o sentido dos sintomas patológicos, mas antes deposita algo — a sugestão — que ela espera ser forte o bastante para impedir a expressão da idéia patogênica. A terapia analítica, em contrapartida, não pretende acrescentar nem introduzir nada de novo, mas antes tirar, trazer algo para fora, e para esse fim preocupa-se com a gênese dos sintomas patológicos e com a trama psíquica da idéia patogênica, cuja eliminação é sua meta.** Por esse caminho de investigação é que ela faz avançar tão significativamente nossos conhecimentos. (op. Cit., p. 247)

De fato, após adotar esse caminho de investigação, inúmeros desenvolvimentos sobrevieram. Foi possível elaborar uma teoria de funcionamento do aparelho psíquico, fundando assim a investigação sobre o inconsciente (formulação da primeira tópica do sistema psíquico), e também foi possível chegar a uma nova e melhor compreensão dos fatores etiológicos (as fantasias sexuais) dos sintomas neuróticos, o que inclusive levou ao rompimento com Breuer, pelo fato de que este não admitia que a sexualidade estivesse na base da formação dos sintomas. Tais conhecimentos, por sua vez, propiciaram mais alguns desenvolvimentos da técnica psicanalítica.

3.5. *Um terceiro desenvolvimento: o poder na resistência, na transferência e na interpretação*

Ao criar a regra da associação livre e ao ter novos conhecimentos sobre o psiquismo, Freud se deparou com novos fenômenos clínicos. O primeiro deles surgiu tão logo Freud abandonou a hipnose: a resistência da consciência às representações aflitivas, repulsivas e moralmente inaceitáveis. Antes a resistência era localizada na oposição ao poder soberano do médico, agora ela é situada no jogo de forças do funcionamento psíquico:

censuro essa técnica [sugestiva] por ocultar de nós o entendimento do jogo de forças psíquico; ela não nos permite, por exemplo, identificar a **resistência com que os doentes se aferram a sua doença**, chegando em função disso a lutar contra sua própria recuperação; e **é somente a resistência que nos possibilita compreender seu comportamento na vida**. (Freud, 1905b/1996, p. 247)

A descoberta da resistência é para Freud essencial para elaboração da técnica psicanalítica. Ao longo de toda sua obra, ele defende a idéia de que uma das principais tarefas da análise é a superação das resistências. Em *O método psicanalítico de Freud* (1904/1996), por exemplo, ele formula que na técnica psicanalítica trata-se “de tornar o inconsciente acessível à consciência, o que se consegue mediante a **superação da resistência**” (p. 239). Já em *As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica* (1910a) fica clara a importância do trabalho com as resistências em contraposição ao método catártico:

À época do tratamento catártico, o que almejávamos era a elucidação dos sintomas; afastamo-nos, depois, dos sintomas e devotamo-nos, em vez disso, a desvendar os ‘complexos’, para usar uma palavra que Jung tornou indispensável; **agora, no entanto, nosso trabalho objetiva encontrar e sobrepujar, diretamente, as ‘resistências’**, e podemos confiar em que venham à luz, justificadamente, sem dificuldade, os complexos, tão logo se reconheçam e se removam as resistências. (p. 150)

Quatro anos mais tarde, em *Recordar, repetir e elaborar* (1914a/2010),

Freud também ressalta que a partir dessa virada ocasionada pelo abandono da hipnose e da sugestão, a técnica pouco se transformou: “o objetivo dessas técnicas permaneceu inalterado, sem dúvida. Em termos descritivos: preenchimento das lacunas da recordação; em termos dinâmicos: superação das resistências da repressão” (p. 195). Bem depois, em *A questão da análise leiga* (1926), novamente a luta contra as resistências é considerada “o principal trabalho durante um tratamento analítico” (p. 216). E mesmo num dos últimos textos de sua obra (*Esboço de psicanálise*, 1940[1938]/1996), Freud mantém essa concepção da análise das resistências:

A luta que se desenvolve, se alcançamos nosso fim e podemos induzir o ego a superar suas resistências, é realizada sob nossa direção e com nossa assistência. (...). A superação das resistências é a parte de nosso trabalho que exige mais tempo e maior esforço. Ela vale a pena, contudo, pois ocasiona uma alteração vantajosa do ego, a qual será mantida independentemente do resultado da transferência e se manterá firme na vida. (p. 193)

Trata-se, portanto, de uma posição que Freud sustenta até o final de sua vida: uma das características fundamentais da técnica psicanalítica, porém não a única, é o trabalho com as resistências. Outras duas características apontadas por ele são o manejo da transferência e a interpretação, que também são resultantes de uma reconfiguração das relações de poder no mecanismo de cura:

O trabalho é árduo, grande a responsabilidade. Mas qualquer um que tenha sido analisado, que tenha dominado o que pode ser ensinado em nossos dias sobre a psicologia do inconsciente, que esteja familiarizado com a ciência da vida sexual, que tenha aprendido a delicada **técnica da psicanálise, a arte da interpretação, de combater resistências e de lidar com a transferência** — qualquer um que tenha realizado tudo isso não é mais um leigo no campo da psicanálise. (Freud, 1926/1996, p. 220)

No caso da interpretação, Freud diz textualmente, na *História do movimento psicanalítico* (1914b/1996), que a interpretação “surgiu como os prenúncios da inovação técnica que eu adotara quando, após um vago

pressentimento, resolvi substituir a hipnose pela livre associação” (p. 29), pois a técnica da associação livre frequentemente levava os analisantes a relatarem e analisarem seus sonhos. Inicialmente, então, a interpretação referia-se principalmente aos sonhos.

Contudo, a interpretação dos sonhos não deveria ser praticada como uma arte em si mesma, devendo, antes, estar submetida “às regras técnicas que presidem a realização da terapia” (Freud, 1911/2010, p. 129). Um dos princípios dessas regras técnicas é o de que a interpretação do psicanalista não deve disputar “à direção do inconsciente o estabelecimento das conexões” (op. cit., loc. Cit.), o que significa que a sugestão foi substituída pela interpretação. Ao invés de posicionar-se de modo a fazer uso do poder da sugestão, cabe ao psicanalista “**colocar-se na posição** de utilizar tudo o que lhe é comunicado para os propósitos da **interpretação**, do recolhimento do inconsciente oculto, sem substituir pela sua própria censura a seleção a que o doente renunciou” (Freud, 1912b/2010, pp. 155-156).

Para interpretar, o psicanalista parte, então, daquilo que lhe é comunicado em associação livre, investigando assim em primeiro lugar a superfície psíquica do analisante. Mas a interpretação também tem uma função específica na técnica freudiana. A arte da interpretação – que implica não apenas a capacidade em reunir e associar as representações manifestas do inconsciente com a história da doença, mas também o tato em fazer tais comunicações no tempo certo – é utilizada “essencialmente para reconhecer as resistências que nela surgem e torná-las conscientes para o doente” (Freud, 1914a/2010, p. 195). Trata-se de uma ajuda intelectual, por meio da familiarização do analisante com suas próprias resistências, que visa facilitar a superação de tais resistências.

Entretanto, esse trabalho por parte do psicanalista de interpretar as resistências do analisante não passa de uma etapa preliminar necessária ao tratamento (Freud, 1910b/1996, p. 236). O “**bem mais poderoso**” (Freud, 1910a/1996, p. 148) do tratamento analítico é a transferência. O poder de cura da interpretação é bem menor se comparado ao poder do manejo da transferência. Aliás, a interpretação só tem efeito de cura se houver transferência.

Já em 1901, ao escrever sobre o caso Dora (1905d/1996)¹⁶, Freud tratou do tema da transferência. Ela também é remanescente do abandono da hipnose e demarca uma reconfiguração das relações de poder entre médico e paciente. Com a nova posição adotada pelo psicanalista – não intervindo através da sugestão, mas por meio da escuta da associação livre e da interpretação das resistências, com o intuito de facilitar ao analisante o acesso ao seu inconsciente –, eis que surge o material recalcado por outra via, a da repetição de tal conteúdo na própria relação com o psicanalista. O que o analisante não consegue lembrar e elaborar pela associação livre ele repete em ato com o psicanalista.

O que são as transferências? São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, soem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Dito de outra maneira: toda uma série de experiências psíquicas prévia é revivida, não como algo passado, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico. (Freud, 1905d/1996, p. 111)

Essas reedições estão relacionadas especificamente ao modo pelo qual o sujeito se conduz na vida amorosa, às condições que estabelece para o amor e para a satisfação das pulsões (Freud, 1912a/2010, p. 134). E se trata de uma repetição inevitável, favorecida ainda pela neutralidade do psicanalista. A nova reconfiguração de poder no interior do processo de cura leva, portanto, necessariamente ao aparecimento da transferência. O problema é que ela nem sempre é evidente, e mesmo quando o é, tende a colocar em risco o próprio tratamento:

Quando se penetra na teoria da técnica analítica, chega-se à concepção de que a transferência é uma exigência indispensável. Na prática, pelo menos, fica-se convencido de que **não há nenhum meio de evitá-la**, e de que essa última criação da doença deve ser combatida como todas as anteriores. Ocorre que **essa parte do trabalho é de longe a mais difícil**. Interpretar os sonhos, extrair das associações do enfermo os pensamentos e lembranças inconscientes, e outras artes similares de tradução são fáceis de aprender: o

¹⁶ O texto foi publicado em 1905, mas Freud já o havia redigido em 1901. Levou quatro anos para que uma editora aceitasse publicá-lo.

próprio doente sempre fornece o texto para elas. **Somente a transferência é que se tem de apurar quase que independentemente, a partir de indícios ínfimos e sem incorrer em arbitrariedades.** Mas ela é incontornável, já que **é utilizada para produzir todos os empecilhos que tornam o material inacessível ao tratamento**, e já que só depois de resolvida a transferência é que surge no enfermo o sentimento de convicção sobre o acerto das ligações construídas [durante a análise]. (Freud, 1905d/1996, pp. 111-112)

Além da dificuldade em se reconhecer a manifestação da transferência, seu manejo também é dificultado pelo seu caráter paradoxal. Ora ela é a própria possibilidade de cura, ora a resistência a ela. Enquanto modalidade de amor, ela é o motor da análise, é o que propicia a cura. Há uma passagem de uma carta de Freud a Jung (1909/1974) em que ele deixa isso bem claro:

A você não terá escapado que nossas curas são realizadas pela fixação de uma libido que reina no inconsciente (transferência). (...). **É ela que proporciona a energia pulsional para a captação e tradução do inconsciente;** quando ela falha, o paciente não se esforça ou não escuta quando lhe entregamos a tradução encontrada por nós. **Trata-se na realidade de uma cura através do amor.** É na transferência que reside também a demonstração mais firme, a única inatacável, da dependência da neurose em relação à vida amorosa. (op. Cit.)

O amor de transferência é, portanto, decisivo para a cura. Entretanto, o próprio amor traz algumas dificuldades ao processo de cura. Primeiro porque se trata de um amor que não deve ser correspondido por parte do analista. Esse é um dos pontos que caracteriza a posição do analista: o princípio da abstinência. Não apenas pela exigência ética da não reciprocidade desse amor, mas pelo fato de que “devemos deixar que a necessidade e o anseio continuem a existir, no paciente, como forças impulsionadoras do trabalho e da mudança, e não procurar mitigá-los através de sucedâneos” (Freud, 1915/2010, p. 218). Ceder às exigências da transferência é “inteiramente ineficaz como um método técnico para alcançar a finalidade da análise” (Freud, 1926/1996, p. 219), pois não será possível a um neurótico alcançar a cura se ele é autorizado a repetir na relação com o psicanalista o material recalado. Se isso ocorresse, o psicanalista tão somente reforçaria o recalque. Esse princípio da abstinência (ou de estado de frustração) é sustentado por Freud

em outros momentos – ao menos em *Linhas de progresso na terapia psicanalítica* (1919/1996) e em *Análise terminável e interminável* (1937/1996) – até o final de sua obra, talvez em função da preocupação com os desvios de técnica de outros psicanalistas, como Ferenczi.

Outro problema é que o anseio amoroso por parte do analisante traz à tona o jogo de forças presentes no psiquismo. A luta entre o intelecto e a vida pulsional desenrola-se na transferência (Freud, 1912a/2010, p. 146), ou seja, a luta contra as próprias pulsões transfere-se para a pessoa do psicanalista.

Nesse consenso, as pessoas geralmente negligenciam o ponto essencial — de que o **conflito** patogênico nos neuróticos não deve ser confundido com uma **luta** normal entre dois impulsos mentais, ambos em mesmo pé de igualdade. Em primeiro lugar, a **dissensão se faz entre dois poderes**, um deles tendo irrompido até o estágio do que é pré-consciente ou consciente, ao passo que o outro foi mantido reprimido no estágio inconsciente. Por esse motivo, o conflito não pode ser conduzido a um desfecho; os contendores não podem engalfinhar-se mais do que o fariam, vamos comparar assim, um urso polar e uma baleia. **Uma verdadeira decisão só pode ser obtida quando ambos se encontrarem no mesmo chão.** Penso que a **única tarefa de nossa terapia consiste em tornar isso possível.** (Freud, 1916-1917/1996, p. 435)

Ao tornar isso possível, isto é, ao trazer a luta para o mesmo chão, cria-se uma nova neurose. Solucionar essa neurose criada na relação com o psicanalista equivale a realizar a tarefa terapêutica (Freud, 1916-1917/1996, p. 445). Contudo, é nesse momento de mudança do campo de luta que a transferência torna-se resistência e, com isso, o tratamento é posto em cheque. Momentos como esse são cruciais ao longo da análise: **“as exigências da técnica analítica alcançam seu máximo nesse ponto.** Aqui se podem cometer os erros mais graves ou os maiores êxitos podem ser registrados” (Freud, 1926/1996, p. 219). Qual é a saída, então, para que o psicanalista tenha êxito nessa difícil tarefa?

A única saída possível da situação de transferência é remontá-la ao passado do paciente, como ele realmente a experimentou ou como ele a imaginou através da atividade realizadora de desejos de sua imaginação. E isto exige do analista muita habilidade, paciência, calma e abnegação própria. (Freud,

1926/1996, p. 219)

Além de procurar remontar a situação repetida ao passado do analisante com o propósito de dar continuidade ao processo de elaboração, o psicanalista deve, de acordo com Freud, analisar e interpretar as resistências que aparecem nessa circunstância. Aliás, é somente no momento em que a transferência se torna resistência que ela passa a ser analisada, e as resistências passam a ser combatidas no mesmo chão psicológico:

Ao fazê-lo, obtemos a mais vívida idéia da forma como uma **violenta luta** se trava na mente do paciente ante cada resistência a vencer — **uma luta mental normal, no mesmo chão psicológico**, entre os motivos que procuram manter a anticatexia e os motivos que estão preparados para abandoná-la. (Freud, 1916-1917/1996, p. 439)

A transferência é o que permite, então, que o conflito seja situado no mesmo campo. Por isso Freud afirma mais de uma vez que os conflitos psíquicos devem ser decididos no âmbito da transferência e que **“é nesse campo que deve ser conquistada a vitória, cuja expressão é a permanente cura da neurose”** (1912a/2010, p. 146).

Portanto, após toda essa reconfiguração do poder na técnica psicanalítica, a cura deixou de ser entendida apenas como dissolução de sintoma e passou a ser considerada também a solução de um conflito amoroso – ao mesmo tempo antigo e atual, cuja raiz é o complexo de Édipo –, como o encontro de uma nova maneira de amar. O manejo da transferência, enquanto mecanismo de cura pelo amor, diferencia-se assim de qualquer outra forma de cura pelo poder da sugestão:

Na prática, essa elaboração das resistências pode se tornar uma tarefa penosa para o analisando e uma prova de paciência para o médico. Mas **é a parte do trabalho que tem o maior efeito modificador sobre o paciente, e que distingue o tratamento analítico de toda influência por sugestão**. (Freud, 1914a/2010, p. 209)

Freud se aproxima aqui daquilo que parecia ser sua posição final a

respeito das relações de poder na técnica psicanalítica, não fosse pelo fato de que seria preciso resolver ainda outra questão: o manejo da transferência não é também um uso da sugestão? Se, como Freud vem a descrever com mais detalhes no capítulo “Estar amando e hipnose” de *Psicologia de Grupo e análise do ego* (1921/1996), o estado de amor possui semelhanças com o estado hipnótico, não haveria na transferência uma reprodução da posição do hipnotizador e da posição do hipnotizado? Assim, pouco tempo depois de afirmar enfaticamente que o tratamento psicanalítico não teria relação nenhuma com a influência por sugestão, ele admite: **“devemos dar-nos conta de que, em nossa técnica, abandonamos a hipnose apenas para redescobrir as sugestões na forma de transferência”** (1916-1917/1996, p. 447). Ainda era preciso, portanto, resolver esse problema.

Freud tenta dar a solução tão logo apresenta o problema, já que se trata de um ponto delicado e que abala toda edificação da técnica, por ser a transferência um de seus pilares fundamentais. Ele (op. Cit.) diz:

Em qualquer outro tipo de tratamento sugestivo, a transferência é cuidadosamente preservada e mantida intocada; **na análise, a própria transferência é sujeita a tratamento, e é dissecada em todas as formas sob as quais aparece. Ao final de um tratamento analítico, a transferência deve estar, ela mesma, totalmente resolvida;** e se o sucesso então é obtido ou continua, ele não repousa na sugestão, mas sim no fato de, **mediante à sugestão**, haver-se conseguido superar as resistências internas e de haver-se efetuado uma modificação interna no paciente.

A aceitação de sugestões, em determinados pontos, é, sem dúvida, desestimulada pelo fato de que, durante o tratamento, estamos lutando incessantemente contra resistências capazes de transformar-se em transferências negativas (hostis). (pp. 453-454)

Todo esse trecho é importante para delimitar a posição de Freud em relação à distinção entre sugestão e transferência, mas vale destacar a idéia de que, em contraposição à técnica sugestiva, a sugestão que aparece na forma de transferência deve ser analisada e resolvida. Porém, o trecho que talvez seja mais importante por levar às maiores polêmicas no campo da técnica psicanalítica é o “mediante à sugestão”, pois se trata de uma admissão de que a sugestão não é completamente renunciada na técnica psicanalítica. O poder

da sugestão, tão criticado e combatido, volta a ter um papel na técnica, mas agora com um uso diferente, como Freud (op. Cit.) procura explicar mais detalhadamente:

O tratamento hipnótico procura encobrir e dissimular algo existente na vida mental; o tratamento analítico visa a expor e eliminar algo. O primeiro age como cosmético, o segundo, como cirurgia. **O primeiro utiliza-se da sugestão, a fim de proibir os sintomas: fortalece as repressões, mas afora isso, deixa inalterados todos os processos que levaram à formação dos sintomas. O tratamento analítico faz seu impacto mais retrospectivamente, em direção às raízes, onde estão os conflitos que originaram os sintomas, e utiliza a sugestão a fim de modificar o resultado desses conflitos.** (pp. 451-452)

Entretanto, embora tenha detalhado a diferença no uso da sugestão, por vezes encontramos alguns comentários de Freud que deixam uma certa ambigüidade em relação a esse uso. Na seqüência mesmo da citação acima ele diz que a sugestão deve operar num sentido educativo, e que por isso “o tratamento psicanalítico tem sido apropriadamente qualificado como um tipo de *pós-educação*” (op. Cit., pp. 451-452). Mesmo dez anos depois Freud igualmente afirma que em alguns momentos o psicanalista deve agir como professor e até mesmo como modelo: “ele deve possuir algum tipo de superioridade, de maneira que, em certas situações analíticas, possa agir como modelo para seu paciente e, em outras, como professor.” (1937/1996, p. 265). Em *Esboço de Psicanálise* (1940[1938]/1996), Freud procura corrigir alguns equívocos quanto a essa justaposição das posições do psicanalista e do educador:

A essa altura, cabe uma advertência contra o **mau uso dessa nova influência. Por mais que o analista possa ficar tentado a transformar-se num professor, modelo e ideal para outras pessoas, e criar homens à sua própria imagem, não deve esquecer que essa não é a sua tarefa no relacionamento analítico, e que, na verdade, será desleal a essa tarefa se permitir-se ser levado por suas inclinações.** Se o fizer, estará apenas repetindo um equívoco dos pais, que esmagaram a independência do filho através de sua influência, e estará simplesmente substituindo a primitiva dependência do paciente por uma nova. **Em todas as suas tentativas de melhorar e educar o paciente, o analista deve respeitar a individualidade deste.** A influência que possa

legitimamente permitir-se será determinada pelo grau de inibição no desenvolvimento apresentado pelo paciente. (p. 190)

No entanto, essa advertência não resolve todas as ambigüidades. No mesmo texto Freud volta a afirmar que o psicanalista realiza diversas funções, servindo ao analisante como autoridade e substituto dos pais, como professor e educador, e mesmo dizendo que fazemos o melhor por ele como analistas, continua havendo uma margem para um uso equivocado da sugestão.

Soma-se a esse problema da ambigüidade do uso da sugestão o confronto com novos fenômenos clínicos que fazem Freud reelaborar sua teoria do aparelho psíquico. Por um lado, a descoberta da inexauribilidade do inconsciente, dos mecanismos inconscientes de defesa do ego e do papel das identificações na formação das instâncias morais que levaram à construção da segunda tópica: eu, isso e supereu. Por outro, a descoberta de um funcionamento mental independente e mais primitivo que o princípio de prazer, levando à segunda teoria do dualismo pulsional, pulsão de morte x pulsão de vida, e à aproximação da transferência com a compulsão à repetição própria da pulsão de morte. Tais descobertas marcaram uma grande mudança teórica a partir da década de 1920, mas será que essas reformulações teóricas levaram a uma nova inversão dialética da posição de Freud quanto à técnica psicanalítica?

3.6. Técnica pós-segunda tópica: terceira inversão dialética?

A elaboração freudiana de um novo uso do poder a partir do manejo da transferência e da interpretação para se atingir uma cura permanente, parece-me, manteve-se até o final de sua obra. É possível observar nas citações evocadas anteriormente que Freud sustentou até o final a posição de um trabalho com a transferência que se diferencia da técnica sugestiva, embora possa haver algumas contradições ou ambigüidades em suas formulações. Com a segunda tópica do sistema psíquico, porém, a tarefa da análise é definida em outros termos. Ganha força a idéia de que a técnica psicanalítica

busca a harmonia entre as instâncias psíquicas:

Para evitar a má compreensão é necessário, talvez, explicar mais exatamente o que se quer dizer por 'livrar-se permanentemente de uma exigência instintual'. Certamente não é 'fazer-se com que a exigência desapareça, de modo que nada mais se ouça dela novamente'. Isso em geral é impossível, e tampouco, de modo algum, é de se desejar. Queremos dizer outra coisa, algo que pode ser grosseiramente descrito como um 'amansamento' do instinto. Isso equivale a dizer que **o instinto é colocado completamente em harmonia com o ego**, torna-se acessível a todas as influências das outras tendências neste último e não mais busca seguir seu independente caminho para a satisfação. (Freud, 1937/1996, pp. 240-241)

O eu passa a ter uma função central na cura, e cada vez mais esta é definida em termos de fortalecimento do eu e o subsequente domínio do eu sobre o isso. Em *Análise terminável e interminável* (1937/1996), por exemplo, Freud afirma que só se pode falar em análise definitivamente terminada nos casos em que a decisão tomada na vida primitiva é substituída por uma solução correta graças ao fortalecimento do ego do analisante (p. 236). No mesmo texto, um pouco depois, ele também afirma que “só podemos conseguir nosso intuito terapêutico **aumentando o poder da análise em vir em assistência do ego**” (p. 245).

Em função dessa nova concepção da cura em articulação com a teoria da segunda tópica, a situação analítica passa a ser concebida como uma aliança entre o psicanalista e o eu do analisante: “a situação analítica consiste em nos aliarmos com o ego da pessoa em tratamento, a fim de submeter partes de seu id que não estão controladas, o que equivale a dizer, incluí-las na síntese de seu ego” (op. Cit., p.251). Em *Esboço de psicanálise* (1940[1938]/1996) Freud ainda reforça essa concepção da situação analítica, associando-a, inclusive, ao contexto da guerra:

Nosso plano de cura baseia-se nessas descobertas. O ego acha-se enfraquecido pelo conflito interno e temos de ir em seu auxílio. A posição é semelhante à de uma guerra civil que tem de ser decidida pela assistência de um aliado vindo de fora. O médico analista e o ego enfraquecido do paciente, baseando-se no mundo externo real, têm de reunir-se num partido contra os

inimigos, as exigências instintivas do id e as exigências conscienciosas do superego. Fazemos um pacto um com o outro. O ego enfermo nos promete a mais completa sinceridade — isto é, promete colocar à nossa disposição todo o material que a sua auto-percepção lhe fornece; garantimos ao paciente a mais estrita discrição e colocamos a seu serviço a nossa experiência em interpretar material influenciado pelo inconsciente. Nosso conhecimento destina-se a compensar a ignorância do paciente e a devolver a seu ego o domínio sobre regiões perdidas de sua vida mental. Esse pacto constitui a situação analítica. (p. 188)

Pois bem, essa nova definição da situação analítica favorece a idéia de que o trabalho de análise consiste numa relação entre o eu sadio do analista e o eu enfraquecido ou doente do analisante, tratando-se, desta forma, de uma relação a dois. E, de fato, há algumas passagens no texto freudiano que corroboram essa concepção da tarefa analítica e da cura como fortalecimento do eu. Mas há pelo menos uma passagem em que Freud situa a aliança entre o psicanalista e o analisante e o fortalecimento do eu apenas como uma etapa preliminar ao tratamento psicanalítico propriamente dito. No mesmo texto citado acima, ele coloca:

O método pelo qual **fortalecemos o ego** enfraquecido tem como ponto de partida uma ampliação do autoconhecimento. **Isso, naturalmente, não é toda a história, mas apenas seu primeiro passo.** A perda de tal conhecimento significa, para o ego, uma **abdicação de poder e influência**; é o primeiro sinal tangível de que está sendo encurralado e tolhido pelas exigências do id e do superego. Por conseguinte, a primeira parte do auxílio que temos a oferecer é um **trabalho intelectual** de nossa parte e um incentivo ao paciente para nele colaborar. Esse primeiro tipo de **atividade**, como sabemos, destina-se a preparar o caminho para outra tarefa, mais difícil [superar as resistências]. (op. Cit., p.192)

Entretanto, não obstante Freud tenha feito essa ressalva, se antes já havia uma confusão entre sugestão e transferência e entre psicanálise e educação, agora outros conceitos provocavam ainda mais ambiguidades e contradições quanto ao estabelecimento dos princípios da técnica psicanalítica. Situação analítica definida como pacto entre o eu do analista e do analisante, cura compreendida como fortalecimento do eu, domínio do eu sobre o id e harmonia entre eu, id e superego, tudo isso levou a muitas divergências entre os

psicanalistas pós-freudianos quanto às variações na técnica. Não se trata de pequenas modificações que levam ao mesmo resultado, pois elas remetem a técnica ao sentido forte da *téchne*, uma vez que se trata de concepções diferentes do que é a cura e de qual é, conseqüentemente, a política, a *basiliké téchne* da psicanálise. Essas variações, como bem diz Dunker (2011), “não são apenas modos de ler e interpretar conceitos, mas formas de entender os fins e os meios da prática, maneiras de resolver o problema do poder e da verdade em psicanálise” (p. 587).

Não há, portanto, uma síntese completa das teses e antíteses desenvolvidas nas viradas dialéticas das posições de Freud em relação à técnica psicanalítica. Não que fosse possível chegar a um saber absoluto ou a uma posição completa, como já bem demonstraram diversos críticos da dialética hegeliana que supunha esse saber, como o próprio Lacan. Evidencia-se, porém, mesmo sem essa síntese, como essas diferentes posições levaram a diferentes políticas de cura.

Se ainda considerarmos as variações colocadas pelos contemporâneos de Freud e pelos pós-freudianos, a complexidade fica ainda maior. Cada um privilegia algum elemento clínico e teórico, alguma das posições de Freud, fazendo também suas inovações teóricas e práticas.

As variações decorrentes dessas inovações tornaram-se uma grande preocupação para a *International Psychoanalytical Association* (IPA), fundada por Freud. Já em 1934, antes ainda da morte de Freud, Glover fez uma pesquisa na Grã-Bretanha na qual os psicanalistas deveriam responder a um questionário sobre quais eram suas práticas técnicas reais. Sobre o resultado desse questionário, publicado seis anos depois, Glover (1940, citado por Lacan, 1955b/1998) diz:

Obtive respostas completas de vinte e quatro dos vinte e nove membros praticantes. Do exame delas transpirou (sic) que só havia acordo completo quanto a seis dos sessenta e três pontos levantados. Apenas um desses seis pontos pode ser considerado fundamental, a saber, a necessidade de analisar a transferência; os demais se relacionaram com matérias tão insignificantes quanto à inoportunidade de aceitar presentes, a rejeição do uso de termos técnicos na análise, a evitação de contatos sociais, a abstenção de responder a perguntas, à objeção por princípio às pré-condições e, muito curiosamente, o pagamento de

todas as sessões a que se deixa de comparecer. (p.328)

Esse enorme desacordo entre os psicanalistas fez com que a IPA estabelecesse algumas normas que deveriam ser respeitadas por todos, levando à rigidez que depois foi tão contestada por outros, principalmente por Lacan. De todo modo, as variações continuaram presentes, determinando rumos distintos para um fim que também parece já não ser o mesmo para todos. Daí a importância em conhecermos esses caminhos que parecem levar a diferentes destinos.

Fica impossível, contudo, fazer aqui um mapeamento mais detalhado de todas as derivações técnicas e suas implicações políticas. Entretanto, embora a missão seja impossível, isso não impede que façamos um breve mapeamento, não com o intuito de aprofundar as concepções de cada psicanalista, mas de fazer uma contextualização que vise tão somente situar de maneira mais clara como Lacan adentra e se posiciona nessa seara.

4. Breve mapeamento das derivações técnico-políticas após Freud

Se as variações técnicas já se fazem presentes na obra e na clínica de Freud, nos pós-freudianos tais variações se intensificaram muito mais, a ponto de causar grande confusão entre os próprios psicanalistas acerca do que especifica a técnica psicanalítica. Convém, portanto, procurar mapear minimamente tais derivações para, em seguida, compreender as críticas de Lacan aos pós-freudianos e reconhecer os princípios freudianos nos quais ele se apoia no intuito de resgatar o rumo subversivo da psicanálise.

Como, porém, esse mapeamento mostra-se complexo em função da ampla diversidade de derivações técnicas – diversidade que, na maior parte das vezes, não possui fronteiras muito nítidas que demarquem as convergências e divergências entre tais variações –, apoiar-me-ei inicialmente num mapeamento já realizado por Dunker (2011) e que considero ser bastante elucidativo. Dunker propõe uma topologia histórica para “agrupar diferentes formas de psicanálise como políticas específicas que articulam ou desarticulam exigências atinentes às superfícies constituintes” (p.582). Partindo então do conceito topológico de vizinhança, ele estabelece três tipos de derivações clínicas:

Os que se separaram da psicanálise originando novas práticas clínicas (vizinhança externa), os que dentro da psicanálise formavam novas escolas, estilos ou abordagens (vizinhança interna) e aqueles que absorveram aspectos técnicos, conceituais ou éticos da psicanálise sem, contudo, situarem-se, propriamente, no sistema de transmissão e formação da psicanálise (transição entre vizinhança e não vizinhança). (p. 584)

O primeiro grupo é composto, por exemplo, por Adler, Jung e Reich, que formularam projetos clínicos independentes e distintos da psicanálise, dando origem, respectivamente, à psicologia individual, à psicologia analítica e à bioenergética. Cabe advertir que frequentemente esses autores são

designados como psicanalistas em alguns manuais de psicologia geral, provavelmente pelo fato de que eles trabalharam conjuntamente com Freud. No segundo grupo, Dunker destaca três casos para duas gerações de psicanalistas: Ferenczi, Abraham e Jones (primeira geração); Klein, Anna Freud e Winnicott (segunda geração). Todos eles fizeram inovações significativas na técnica, sempre mantendo, entretanto, sua filiação aos conceitos freudianos. Quanto ao terceiro grupo, nele se encontram as práticas psicodinâmicas (psicodinâmica hospitalar, psicodinâmica do trabalho, psicodinâmica psicossomática) e as diferentes psicoterapias de orientação psicanalítica (psicoterapia breve, psicoterapia familiar, psicoterapia de casais). Embora nesses casos haja alguma relação com a técnica psicanalítica, trata-se mais de uma adaptação a um contexto diferente de tratamento.

Pois bem, interessa-me aqui esmiuçar mais as derivações do segundo tipo, isto é, aquelas que ainda são consideradas como escolas psicanalíticas mesmo com as inovações estabelecidas e que implicam uma política de fronteira interna. Para isso, é necessário escolher alguns critérios que possibilitem estabelecer o grau e o tipo de vizinhança entre cada autor. Em outras palavras, tomando metaforicamente o critério utilizado por Dunker, é preciso localizar onde reside cada autor nesse grande condomínio psicanalítico para também constatar se os caminhos que levam a cada residência são paralelos ou se eles se cruzam e em que pontos se aproximam ou se distanciam; ademais, é importante também verificar a política de vizinhança entre cada um, uma vez que proximidade não significa harmonia – vizinhos próximos podem ser bastante hostis entre si.

Outro fator que dificulta a escolha de tais critérios refere-se ao fato de que na própria escolha já há um posicionamento prévio sobre o que determina as variações. Em função disso, certamente uma tarefa como essa dificilmente é consensual entre os psicanalistas. Considero, por exemplo, que Paul-Laurent Assoun (2007), psicanalista francês contemporâneo, faz um levantamento muito interessante dos principais traços que caracterizam as diferentes técnicas dos “herdeiros” de Freud, levantamento que seguirei em alguns momentos. No entanto, penso que sua tabela dos principais representantes da psicanálise (logo abaixo), por se apoiar no critério cronológico, como é sua proposta declarada, não traz uma boa dimensão dos agrupamentos de tais

psicanalistas.

Tabela 1 – tabela cronológica/genealógica dos principais representantes da psicanálise (Assoun, 2007, p. 642).

S. Freud (1856-1939)				
	A. Adler (1870-1937)	G. Groddeck (1866-1934)	C.-G. Jung (1875-1961)	
L. Biswanger (1881-1966)	O. Rank (1884-1939)	M. Klein (1882-1960)	T. Reik (1888-1969)	
A. Freud (1895-1982)	M. Balint (1896-1970)	W.R. Bion (1897-1979)	D. Winnicott (1896-1971)	G. Roheim (1891-1953)
	F. Alexander (1891-1964)	H. Hartmann (1894-1970)	W. Reich (1897-1957)	
J. Lacan (1901-1981)				

Em outro estudo, Dunker (2006) faz uma análise histórica muito interessante da psicanálise pós-freudiana, evidenciando como as escolas psicanalíticas se organizaram geograficamente e ideologicamente no período entre guerras mundiais e pós-segunda guerra. Tal arranjo geográfico-histórico, no entanto, mostra-se insuficiente para retratar as diferentes vertentes psicanalíticas, na medida em que num mesmo espaço geográfico, delimitado historicamente, pode haver intensas divergências. Daí a necessidade de se observar, outrossim, a política de vizinhança entre os psicanalistas, o que Dunker procurou fazer posteriormente (2011).

Creio que uma alternativa à organização que toma como critério o aspecto cronológico e geográfico-histórico seria o agrupamento em gerações de psicanalistas que trabalharam e fizeram sua análise diretamente com Freud e, na sequência, aqueles que trabalharam e fizeram sua análise com os psicanalistas da primeira geração e assim por diante. Nesse caso, a primeira geração de analistas seria composta por Freud, Adler, Abraham, Ferenczi, Anna Freud, Helen Deutsch, Reich, Strachey, Marie Bonaparte e Federn. A

segunda seria composta por Balint (analisante por Ferenczi e Sachs), Klein (analisante de Ferenczi e Abraham), Jones (analisante de Ferenczi), Hartmann (analisante de Abraham), Loewenstein (analisante de Sachs), Glover (analisante de Abraham), Kris (analisante de Helen Deutsch), Winnicott (analisante de Strachey) e Fenichel (analisante de Federn). Da terceira geração fariam parte Bion (analisante de Klein) e o famoso trio que fez análise com Loewenstein: Lacan, Lagache e Nacht. Cabe apontar ainda um psicanalista que seria da quarta geração, citado e criticado diversas vezes por Lacan, Bouvet (analisante de Nacht). Segue abaixo uma tentativa de organização dessas gerações em outra tabela.

Tabela 2 – filiações dos principais representantes da psicanálise

Tal organização, contudo, não está livre de certas incongruências. Em primeiro lugar porque pode passar uma ideia de hierarquia na qual aqueles mais próximos de Freud ou da primeira geração são os que praticam uma psicanálise mais autêntica. Além disso, em alguns casos, como os de Anna Freud, Bion e Bouvet, poderiam ser considerados pertencentes de outra geração. Anna Freud, embora tenha feito análise com o pai (dela e da psicanálise), poderia ser considerada da mesma geração que Klein, Winnicott,

incluindo aí também Bion. Já Bouvet poderia ser incluído na terceira geração, por ter sido contemporâneo dessa geração. Outro problema é o de que essa filiação em termos de análise ou supervisão não corresponde necessariamente com a filiação teórica. Se considerarmos esse aspecto, as linhas indicadas acima serão transformados em um verdadeiro emaranhado. Ao mesmo tempo, a visualização dessas filiações é imprescindível para entendermos as diferentes políticas implicadas nas variações técnicas decorrentes de tais filiações. Tentemos, então, desatar alguns nós desse emaranhado.

Para isso, apoiar-me-ei agora em alguns pontos já trabalhados por Assoun (2007), pois ele estabelece uma organização da herança pós-freudiana a partir da história das variações das noções e categorias metapsicológicas, variações que ele considera indissociáveis das práticas terapêuticas e dos avatares institucionais. Proponho então, inspirado na “genealogia das inovações pós-freudianas” de Assoun (op. Cit., p.643), uma organização em dois grandes grupos referente aos autores pertencentes ao período pós-Freud – pré-Lacan. Sei o quanto qualquer tipo de agrupamento traz uma série de objeções referentes à falta de aprofundamento das particularidades de cada autor, mas trago novamente o argumento de que essa “violência” tem apenas o propósito de situar minimamente o leitor menos familiarizado – como eu mesmo o era antes desse estudo – com algumas variações técnicas existentes no campo psicanalítico. Muitos autores não serão aqui contemplados, e que poderiam compor outros grupos, mas cuja ausência também se justifica pelo objetivo de acompanharmos aqueles mais citados pelo autor que procuramos estudar com maior profundidade.

Feitas essas ressalvas, passemos aos dois grandes grupos de variações teóricas e técnicas. Assoun usa como critério de diferenciação dessas variações os operadores de explicação metapsicológica, que levam a quatro dimensões: a primeira se baseia na concepção de objeto e na clínica da relação de objeto, incluindo aí o objeto da pulsão e o objeto do amor; a segunda se fundamenta na concepção de sujeito, como tentativas de renovação da noção de narcisismo; a terceira se apoia na noção de alteridade, levando à clínica existencial; a quarta se caracteriza pelo acréscimo do grupo que se situa sobre a concepção de real e realidade. Ao tratar de cada uma dessas dimensões, ele apresenta a posição crítica de Lacan: na primeira se

referindo à noção de objeto a; na segunda, aos conceitos de sujeito e de eu; na terceira, à noção de Outro e de Simbólico; e na quarta, à concepção do Real como impossível.

Adotarei aqui somente os dois primeiros grupos, pois entendo que a elaboração freudiana da segunda tópica levou a duas principais variações técnicas: uma centrada no objeto e outra no eu. Essa organização, que parte do critério dos diferentes desenvolvimentos teóricos discriminados por Assoun, resulta aqui em duas diferentes técnicas em seu sentido forte, isto é, que implicam distintas políticas de cura: as técnicas fundamentadas na teoria da relação de objeto e na teoria do eu. Depois, com Lacan, veremos a técnica fundamentada na teoria da linguagem.

4.1. Técnicas fundamentadas na teoria da relação de objeto

Dois psicanalistas da primeira geração foram os principais responsáveis pelo desenvolvimento teórico e técnico relacionado à relação de objeto: Abraham e Ferenczi. Abraham foi quem desenvolveu o conceito de objeto parcial. Trata-se do objeto da pulsão auto-erótica, relação objetual que seria mais típica do período pré-genital. Apoiando-se nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905e/1996), Abraham elabora uma teoria desenvolvimentista da libido, nas quais as fases oral, anal, fálica, de latência e genital são apresentadas de maneira progressiva, como etapas pelas quais todo ser humano deveria passar. A fixação em uma dessas fases, ou seja, fixação em uma relação de objeto parcial, passa a ser considerada uma patologia. O amor pelo objeto “total” se torna o ideal de cura.

Mas essa inovação teórica não se reduz a essa concepção de cura. Outra consequência técnica recai na noção de transferência. Esta é tratada mais em termos de capacidade de estabelecimento de relação objetual. Essa capacidade está “na razão inversa do autoerotismo”, referindo-se mais a uma posição libidinal (Lagache, 1952). A noção de objeto parcial possibilita a Abraham tratar também da psicose maníaco-depressiva em articulação com a noção de sadismo oral.

Essa técnica inaugurada por Abraham é defendida também por outros psicanalistas anos depois. Bouvet, por exemplo, conceberá o diagnóstico estrutural (de maneira bem diferente do diagnóstico estrutural lacaniano) a partir da teoria da relação de objeto de Abraham:

O diagnóstico de estrutura, ou seja, a diferenciação entre relações de objeto genitais e pré-genitais me pareceu poder ser feita a partir da qualidade do contato nas primeiras entrevistas. Nos sujeitos que apresentam relações genitais o contato é vivo, moderado, variado, eles podem facilmente passar de um plano a outro; nas relações de objeto pré-genitais o contato é anormal em sua monotonia ou em sua exuberância afetiva, é de um valor humano medíocre, estereotipado, o sujeito não pode facilmente abandonar um plano por outro. (Bouvet, 1958, p. 163)

Já Ferenczi traz como principal contribuição a noção de introjeção. Ele faz dessa noção o correlativo na neurose do que é a projeção na psicose, isto é, a introjeção é para ele um dos mecanismos mais essenciais da neurose. Com isso, a relação de objeto é considerada sempre uma espécie de introjeção. O amor seria uma introjeção do objeto no próprio eu. Isso também tem implicações diretas na concepção e no manejo da transferência. Esta seria uma espécie de doença introjetiva, a partir da qual o doente tentaria “amenizar os desejos pulsionais inconscientes e impossíveis de serem satisfeitos” (Lagache, 1952, p. 16).

Trata-se também de um mecanismo bastante primitivo, uma tentativa de reintegrar as coisas ruins que são exteriorizadas pelo mecanismo de projeção. “Os primeiros sentimentos de amor e ódio são transferência de sentimentos auto-eróticos prazerosos ou desprazerosos sobre os objetos que evocam esses sentimentos” (op. Cit., p.16).

Qualquer proximidade com as noções kleinianas de objeto bom e objeto mal não é mera coincidência. Lembremos que Klein fez análise tanto com Abraham como com Ferenczi. De Abraham, Klein herdou principalmente as ideias referentes à psicose, ajudando-a a elaborar as posições paranóica-esquizóide e depressiva. Além disso, tomou a noção de objeto parcial, mas dando a ele certa autonomia sobre os processos inconscientes. A clivagem é situada nos objetos, bons e maus (Assoun, 2007, p. 648). De Ferenczi, ela utiliza as noções de introjeção e projeção para tratar do mecanismo da relação

de objeto fantasmático, principalmente em relação à posição paranóide (op. Cit.). As posições são definidas, portanto, de acordo com o tipo de relação objetal estabelecido, mas com a ressalva de que tais objetos são considerados internos, são objetos fantasmáticos, não exatamente objetos da realidade. Tudo isso leva a uma clínica pré-edipiana, digamos assim, cuja política seria a integração do objeto.

4.2 Técnicas fundamentadas na teoria do eu

Um número razoavelmente grande de psicanalistas utilizou a teoria freudiana da segunda tópica para fundamentar sua clínica. Federn foi um dos primeiros a desenvolver a teoria do eu já em meados dos anos 1920. Ele enfatizou o aspecto psico-sensorial do eu para tentar analisar alguns fenômenos psicopatológicos de despersonalização (conforme Assoun, 2007). Interessava a Federn compreender os efeitos de perda das fronteiras do eu presentes nos casos de psicose.

Mas foi Anna Freud quem exerceu mais influência sobre outros psicanalistas com sua teoria dos mecanismos de defesa do eu – repressão, negação, racionalização, formação reativa, isolamento, projeção, regressão e sublimação –, desenvolvida na década de 1930. Esse acento dado aos mecanismos de defesa tinha um cunho fortemente pedagógico. Além de tentar levar algumas contribuições da psicanálise à vida escolar, Anna Freud considerava o psicanalista uma espécie de educador. Já vimos que em alguns momentos o próprio Freud estabeleceu uma relação entre a posição do psicanalista e a do educador com algumas ressalvas, mas Anna Freud radicalizou essa relação ao praticamente não distinguir tais posições. Para ela, todo o processo psicanalítico deveria ser feito a partir e sobre o eu, uma vez que apenas o eu poderia ser observado diretamente. O psicanalista seria responsável por ajudar o analisante a encontrar uma nova maneira de lidar com as exigências da realidade. Ali onde o eu do sujeito estaria falhando em sua função de conciliar as demandas do ego com as exigências sociais ou do superego, o psicanalista interviria para corrigir as anormalidades do eu,

educando as pulsões, domesticando-as em função das exigências externas.

Essa técnica, embora tenha sido duramente atacada por Klein, foi largamente utilizada por outros psicanalistas, vindo a formar a corrente chamada de Psicologia do Ego. Fenichel, Balint e, principalmente, Hartmann, Kris e Loewenstein, que fundaram a Psicologia do Ego nos Estados Unidos, mais especificamente em Nova York (os três são europeus, mas migraram para os Estados Unidos em função da Segunda Guerra). Esse grupo da Psicologia do Ego, em continuidade com a clínica annafreudiana, enfatiza a função adaptativa do eu. Hartmann é bastante direto em relação a esse ponto. Em 1937 ele apresentou na Sociedade Psicanalítica de Viena o texto *Psicologia do ego e o problema de adaptação* (Hartmann, 1939/1968), publicado em alemão dois anos depois.

A concepção do eu como instância de adaptação à realidade tem suas implicações técnicas: a função do psicanalista passa a ser a de um mediador com a realidade. Estabelece-se um pacto entre o suposto eu saudável do psicanalista e o eu enfermo do analisante. Este se compromete a dizer tudo que lhe ocorre enquanto aquele interpreta e lhe mostra o melhor caminho a ser seguido. Além de se tornar um modelo para o analisante, o psicanalista acaba intervindo diretamente nas escolhas e na vida do analisante.

Tomemos também como referência um autor que, embora não tenha sido citado por Lacan, pode nos trazer diversos esclarecimentos sobre as críticas de Lacan à Psicologia do Ego. Trata-se de Greenson, outro psicanalista que, em função da Segunda Guerra, migrou da Europa para os Estados Unidos, mas diferentemente de seus colegas novayorquinos, Greenson foi para Los Angeles. Ele se tornou bastante conhecido nos Estados Unidos por dois motivos: no meio psicanalítico por ter escrito uma espécie de manual da técnica psicanalítica, intitulado *A técnica e a prática da psicanálise* (1967/1981), reunindo as principais considerações sobre técnica de Anna Freud, Fenichel, Hartmann, Kris e Loewenstein, em articulação, é claro, com algumas citações de Freud mais direcionadas ao trabalho psicanalítico sobre o eu; no meio social mais amplo, Greenson ficou mais conhecido por ser um dos psicanalistas de Marilyn Monroe (a primeira psicanalista foi Anna Freud). Há toda uma polêmica, retratada de maneira romanceada em *Marilyn últimas sessões* (Schneider, 2008), em relação à participação de Greenson na morte de Marilyn.

Sabe-se que ele receitava e aplicava medicamentos que eram misturados às drogas usadas pela atriz e foi ele quem ligou para polícia notificando que Marilyn estava morta – talvez em função da mistura de drogas feita por ambos.

Essa história de Marilyn não é aqui apenas uma anedota feita para amenizar a densidade do texto e aliviar a atenção do leitor. Ela tem um interesse psicanalítico, pois traz um ponto muito importante que é o da interferência do psicanalista na vida de seu analisante. Greenson, por exemplo, chegou a fazer um contrato com a gravadora de Marilyn prometendo que ela chegaria no horário para as gravações. Ainda mais do que isso, ele chegou a proibir que Marilyn fizesse o papel da personagem Cecily, do filme *Freud além da alma* (Huston, 1962). Pois é, Cecily seria interpretada por Marilyn Monroe não fosse a intervenção de Greenson, sabendo que Marilyn não estava desavisada sobre o que seria esse papel, pois ela lia os textos de Freud.

É também interessante o fato de que Greenson escreveu seu manual da técnica no mesmo período em que atendia Marilyn. Nesse livro, encontramos diversos trechos que demonstram como a técnica régia (*basiliké téchne*) desse grupo de psicanalistas é centrada no eu. Indiquemos aqui dois trechos somente para ilustrar:

A técnica psicanalítica visa diretamente ao ego porque só o ego tem acesso direto ao id, ao superego e ao mundo externo. Nosso objetivo é fazer com que o ego renuncie às suas defesas patogênicas ou encontre outras mais convenientes.

(...)

A única solução válida e segura é conseguir mudanças estruturais no ego, o que lhe irá permitir renunciar às suas defesas ou encontrar alguma que permita descarga instintual adequada. (Greenson, 1967/1981, pp. 30-31)

Um pouco a frente, Greenson também diz que o trabalho do analista deve ser “o de tentar restabelecer o raciocínio do processo secundário e lógico do ego” (op. cit., p.37). Fica bem clara, desta forma, a mudança técnica provocada pela Psicologia do Ego: sua política consiste basicamente no restabelecimento e fortalecimento da função adaptativa do eu, cabendo ao psicanalista realizar essa função enquanto o eu do analisante encontra-se enfermo e fraco.

5. A técnica e a política na direção da cura em Lacan

Não podemos fazer de outra forma senão juntar o que trataremos sob o título de uma crítica, uma crítica da técnica analítica.

(...)

Com efeito, é sob a crítica da nossa própria disciplina que fica o exame que temos que fazer de tudo o que é da ordem da nossa técnica (Lacan, 1953-1954/1996).

Após o breve mapeamento das derivações técnicas posteriores a Freud e anteriores a Lacan, vejamos, enfim, a posição de Lacan diante desse problema. O primeiro ponto a ser sublinhado a esse respeito é o de que ele jamais se esquivou dos debates sobre as questões de técnica. Muito pelo contrário, sempre os enfrentou expondo todas as fragilidades e contradições conceituais e sem hesitar em criticar os textos mais antigos e recém-publicados dos figurões da psicanálise. É verdade que sua política de vizinhança, digamos assim, nem sempre foi honesta e muitas vezes foi hostil e sarcástica. Mas não se pode dizer que não era bem fundamentada.

Todos seus seminários da década de 1950 foram dedicados a temas relacionados à técnica. Seu propósito, como ele mesmo chegou a dizer (1953-1954/1996), era o de estabelecer uma crítica da técnica analítica. Diria até que durante toda essa década Lacan esteve obcecado com esse tema. Sigamos sucintamente o percurso de seu ensino nesse período. Seu primeiro seminário na Sociedade Psicanalítica de Paris foi dedicado ao caso Dora; o segundo, ao caso do Homem dos Lobos. Na sequência dos seminários que passaram a ser editados e publicados, temos o *Seminário 1* (1953-1954/1996) que versa sobre os escritos técnicos de Freud; o *Seminário 2* (1954-1955/1995), sobre o eu na teoria e na técnica da psicanálise; o *Seminário 3* (1955-1956/1997), sobre a clínica das psicoses; o *Seminário 4* (1956-1957/1995), sobre as teorias da

relação de objeto e suas implicações técnicas; o *Seminário 5* (1957-1958/1999), sobre as formações do inconsciente e a dialética da demanda e do desejo na clínica; o *Seminário 6* (1958-1959), sobre o desejo e sua interpretação. Ao mesmo tempo, Lacan também publicou alguns escritos em que trata diretamente do tema da técnica, como *Variantes do tratamento-padrão* (1955b/1998), *A situação da psicanálise em 1956* (1956/1998) e *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958/1998) que, de meu ponto de vista, é o principal sobre o tema em questão, pois nele Lacan apresenta uma síntese de sua posição tanto em relação às críticas aos psicanalistas pós-freudianos quanto aos princípios que ele estabelece para a direção da cura. Depois desse texto, Lacan praticamente abandona a abordagem mais direta da teoria da técnica.

Evidentemente, ele continua ao longo de todo seu ensino tratando de questões relativas à prática psicanalítica, mas as discussões se dão em outros níveis, a partir de elaborações com outros conceitos. A noção de técnica vai sendo cada vez mais deixada de lado por ser considerada uma noção fraca. É possível notar que após a *A direção do tratamento* (1958) caem vertiginosamente as citações de Lacan em referência à teoria da técnica. Elas continuam existindo, de fato, mas numa frequência consideravelmente menor, pois Lacan passa a buscar elaborações fora da teoria psicanalítica para tratar do que ocorre na prática psicanalítica. No ano seguinte, por exemplo, Lacan (1959-1960/1997) recorre à noção de ética citando autores como Aristóteles, Bentham, Kant, Sade, Sófocles, Shakespeare e outros. Em seu seminário sobre a transferência (1960-1961/1992), Lacan nos remete ao *Banquete*, de Platão (n.a./2002). E por aí vai até o final de sua obra, sempre dialogando com autores e com áreas do conhecimento fora do campo psicanalítico, com o intuito, é claro, de enriquecer esse campo.

Há, deste modo, uma virada teórica após a publicação *Direção do Tratamento*. E pelo fato, então, de que esse texto sintetiza a posição de Lacan em relação à teoria da técnica, tomá-lo-ei como referência axial, recorrendo a outros escritos ou seminários para tentar elucidar alguns de seus pontos que são mais obscuros devido à complexidade do assunto e à erudição do próprio autor.

5.1. Contextos da Direção do tratamento

Para começar a aprofundar a discussão sobre o texto, convém contextualizá-lo no ensino e na vida de Lacan, mostrando como sua posição no campo da técnica é também decorrente de fatores que passam pela história de sua entrada no campo analítico, de sua experiência de análise, de sua posição político-institucional e pelo contexto histórico da psicanálise no mundo entre as décadas de 1930 e 1950.

5.1.1. Lacan analisante de Loewenstein

Psiquiatra de formação, Lacan teve sua entrada no campo da teoria psicanalítica a partir de sua tese de doutorado, intitulada *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade* (1932/1987). Sob forte influência do surrealismo e da psicanálise, essa tese provocou uma revolução no campo da psiquiatria, tanto em relação à concepção de loucura, como ao método de tratamento do psicótico. Até essa época, Lacan não exercia exatamente a prática psicanalítica.

Foi em 1932 mesmo, após a defesa de sua tese, que Lacan entrou no campo da prática psicanalítica. Nesse ano ele iniciou sua análise com Rudolph Loewenstein, renomado psicanalista na França da década de 1930. Embora residisse na capital francesa, Loewenstein na verdade era polonês, mas devido às diversas guerras que assolaram a Europa, ele se tornou um cidadão do mundo. Primeiro foi à Berlim, onde fez a faculdade de medicina e onde também fez sua formação em psicanálise (foi analisando de Hans Sachs, que por sua vez foi analisando de Freud). Depois, em 1925 foi à Paris, onde logo ganhou lugar de destaque. Grande poliglota, ele analisava em francês, alemão, inglês, russo e, é claro, em polonês. Dedicou-se à formação de psicanalistas como, além de Lacan, Daniel Lagache e Sacha Nacht. Também era supervisor e, diga-se de passagem, amante da princesa Bonaparte, que tinha um papel

importante na psicanálise na França. Loewenstein também foi autor de diversos artigos, alguns versavam especificamente sobre a técnica psicanalítica. Em 1928 publicou *La technique psychanalytique* e dois anos mais tarde apresentou na Société Psychanalytique de Paris (Sociedade Psicanalítica de Paris – SPP¹⁷) outro texto sobre a técnica, *Remarques sur le tact dans la technique psychanalytique* (1930-1931).

Quando terminou sua tese de doutorado, Lacan procurou como analista, portanto, um dos mais renomados psicanalistas em Paris. Contudo, essa experiência de análise foi marcada por diversos conflitos e divergências que diziam respeito justamente à técnica empregada por Loewenstein. Como se trata de uma experiência que marcou o percurso teórico e institucional de Lacan e sua crítica à técnica psicanalítica empregada até então, vale ressaltar alguns pontos dos textos de Loewenstein, bem como de algumas cartas enviadas por ambos.

Considero que alguns artigos de Loewenstein possuem pontos interessantes. Em *La technique psychanalytique* (1928), ele faz um resumo histórico muito interessante sobre o surgimento da técnica psicanalítica, demarcando seu nascimento a partir de uma derivação e oposição à técnica hipnótica e ao método catártico de Breuer. Em seguida, ele também destaca alguns princípios fundamentais da técnica em relação à associação livre, à atenção flutuante, à interpretação – quando e como fazê-la – e à transferência – quando e como manejá-la –, indicando o caráter problemático da técnica pela impossibilidade de se estabelecer algumas regras *a priori*. No caso da interpretação, ele afirma:

Dos conselhos anteriormente citados dados por Freud, pode-se deduzir que o analista deveria evitar interpretar cada detalhe das associações ou então de dar interpretações destacadas do conjunto. Se, por exemplo, o paciente fala de um automóvel possante, seria evidentemente errôneo traduzir simplesmente o simbolismo. O analista deveria se esforçar para compreender a qual pensamento inconsciente corresponde essa associação. Ela poderia ter sido suscitada pela lembrança de uma pessoa vista, na véspera, num carro; ela poderia significar a admiração pela potência de um homem, ou o desejo de ter uma potência viril, ou então ainda poderia exprimir a inveja e a rivalidade com alguém. (...). A narrativa

¹⁷ Era associada à IPA – International Psychoanalytical Association, fundada por Freud.

relativa a um automóvel pode, portanto, ter as significações mais diversas, significações que não podemos deduzir senão do conjunto de associações, sonhos e outras reações da sessão ou mesmo das sessões precedentes e seguintes. (op. cit., p.123)

Já no texto de 1930, além de trazer um exemplo clínico de abuso de poder em uma interpretação mal feita, indicando como é nesse momento que a transferência dita negativa entra em ação – ponto que vai ser trabalhado por Lacan (1958/1998) a partir da afirmação de que a resistência em análise é a do analista –, ele retoma outro assunto presente no texto de Freud e que remete ao caráter problemático da técnica, o tato, procurando mostrar algumas de suas manifestações no decorrer do tratamento, principalmente em relação à transferência:

A investigação analítica tem sempre como fim não deixar inexplicado o fator misterioso e incompreensível da influência pessoal do médico sobre o doente, o que quer dizer que ela tem sempre o dever de fazer da ação terapêutica um método, um procedimento preciso e científico. E a descoberta do fator transferência na psicanálise foi certamente, nessa via, o evento fundamental e decisivo. (Loewenstein, 1930-1931, p. 182)

Loewenstein destaca também a importância de se seguir o princípio freudiano da abstinência. Marcando sua posição em relação à Ferenczi – que pouco antes havia publicado também um texto sobre o tema do tato, citado pelo próprio Loewenstein, e que tinha outra concepção desse princípio de abstinência –, Loewenstein relembra que o analista tem a difícil e delicada tarefa de impor à análise a renúncia de satisfações libidinais inconscientes. Diante da grande divergência entre os psicanalistas – para Sachs, por exemplo, o analista deveria ser mais firme nesse ponto; para Ferenczi, muitas vezes esse princípio é ineficaz – Loewenstein assevera: trata-se de uma questão de tato.

A partir desses elementos destacados do texto de Loewenstein nota-se um estudo sério e uma assunção de posição consciente em relação às divergências na técnica. Tais elementos não deixaram de influenciar algumas ideias de Lacan. Demarcaria aqui duas aproximações: (1) sobre os efeitos do

abuso da interpretação, como já citado acima; (2) sobre a concepção mesmo de tato. Em *Para-além do princípio de realidade* (1936/1998), Lacan diz:

Não descreveremos aqui como procede o analista em sua intervenção. Ele opera em **dois registros**, o da **elucidação intelectual**, pela **interpretação**, e o da **manobra afetiva**, pela **transferência**; mas, **fixar os tempos delas é uma questão de técnica**, que as define em função das reações do sujeito; **ajustar sua velocidade é uma questão de tato**, pelo qual o analista é alertado sobre o ritmo dessas reações. (p. 88)

No entanto, as oposições prevaleceram na relação entre ambos, oposições que ocorriam em diferentes níveis. No campo teórico, já em 1936 Lacan também demarcava uma concepção diferente do princípio de abstinência, aproximando a experiência psicanalítica a uma experiência de linguagem, situando a abstinência com a recusa, por parte do analista, em ocupar a posição de interlocutor. Além disso, na década de 1950, os conflitos textuais se intensificaram, na medida em que foi um período de frequentes publicações para ambos. Loewenstein publicou diversos outros textos – (*The problem of interpretation*, 1951), (*Some remarks on defences, autonomous ego and psycho-analytic technique*, 1954), (*Some thoughts on interpretation in theory and practice of psychoanalysis*, 1957), (*Remarks on some variations in psycho-analytic technique*, 1958), (*Variations in classical technique: concluding remarks*, 1958) e um último na década de 1970 (*Ego autonomy and psychoanalytic technique*, 1972). Em todos eles, Loewenstein passa a defender textualmente que o trabalho analítico deve se centrar sobre o ego. É possível perceber, portanto, como a divergência entre Lacan e Loewenstein com relação à técnica vai ficando cada vez mais acentuada.

Essas divergências, como seria de se esperar, tinham implicações na própria análise de Lacan, e foi aí que ocorreram as verdadeiras batalhas entre eles. Sabemos que Loewenstein era um defensor vigoroso da análise das resistências, bem como do cumprimento de algumas regras fixas do chamado *setting analítico*, como a duração da sessão de 45 minutos. Relatos de outros psicanalistas, como Roudinesco (1988) e Laurent (2010), dizem como Lacan era avesso à rigidez dessas regras desde o início de sua experiência de análise.

O imbróglio foi tamanho que a análise foi finalizada após seis anos – ou interrompida, do ponto de vista de Loewenstein – com a promessa, por parte de Lacan, de que ele retornaria à análise posteriormente, o que nunca veio a acontecer. Esse tempo de seis anos não era comum na época. Como a frequência das sessões era maior, o tratamento tendia a durar dois, no máximo três anos. Mas Loewenstein não acreditava que Lacan estava pronto para exercer a psicanálise. Os documentos que comprovam isso são as cartas de Loewenstein para Marie Bonaparte. Numa delas ele diz:

Ele [Lacan] sempre representou para mim uma fonte de conflito: de um lado por sua falta de qualidades de caráter, de outro por seu valor intelectual, que tenho em alta estima, não sem violento desacordo. Mas o lastimável é que, embora tivéssemos combinado que ele continuaria a análise após a eleição, ele não voltou. Não se trapaceia impunemente num ponto tão importante assim (isso, cá entre nós). Espero realmente que seus potros, analisados às pressas, ou seja, não analisados em absoluto, não sejam admitidos. (Roudinesco, 1988, p. 99)

Essa demora na finalização da análise gerou também um problema institucional. Lacan já havia sido eleito como membro aderente desde 1934, mas não podia ser nomeado enquanto não terminava sua análise. Foi nesse momento que Lagache interviu – em 1938, quando já era desde o ano anterior membro titular – e negociou esse fim de análise com a promessa de uma retomada posterior. Mas além desse conflito entre Lacan e Loewenstein, a finalização da análise implicava também um embate político-institucional, e aqui chegamos a outro tema de nossos contextos.

5.1.2. Conflitos político-institucionais

Lacan já era membro da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) em 1938, quando finalizou estrategicamente sua análise com Loewenstein. Contudo, ainda não havia sido nomeado como analista didata, algo que ele almejava. Essa nomeação dependia da autorização de Loewenstein, que era avesso à ideia de que Lacan formasse outros analistas. Nas cartas à

Bonaparte ele afirma veementemente que se preocupa com aqueles que eram atendidos pelo Lacan. Já nessa época, uma das maiores preocupações dizia respeito ao tempo das sessões e ao tempo total da análise. Lacan já praticava as sessões de tempo variável, principalmente sessões com duração menor do que os 45 minutos estipulados arbitrariamente pela IPA e aderido pela SPP. Foi necessária a intervenção de Daniel Lagache para que Lacan pudesse ser considerado uma psicanalista didata. A condição de aceitação de Loewenstein foi a tal promessa que não foi cumprida.

Os conflitos institucionais também iam muito além dessa questão da autorização de Lacan como psicanalista didata. A SPP, fundada desde 1926, teve suas atividades paralisadas durante a Segunda Guerra Mundial. Nesse período, diversos psicanalistas, que em sua maioria eram judeus, tiveram que sair da Europa, entre eles Loewenstein, que saiu de Paris em 1939 e seguiu para Nova York em 1942, onde se juntou com Hartmann e Kris na fundação da Psicologia do Ego. Foi o segundo “êxodo psicanalítico”, digamos assim, provocado pela guerra – o primeiro, como se sabe, foi provocado pela Primeira Guerra Mundial, levando inclusive Freud a buscar refúgio na Inglaterra. Em 1945 a SPP retoma suas atividades e a partir de 1947 Sacha Nacht passa a ocupar a presidência até 1952. Ao mesmo tempo, Lacan vai ganhando cada vez mais reconhecimento. A partir de 1948, ele se torna membro da Comissão de Ensino e em 1951 inicia um seminário sobre o caso Dora, contando já com a participação de aproximadamente 25 analistas em formação (Miller, 1976).

Com isso, Lacan se tornava o sucessor esperado de Nacht em 1952. No entanto, ele já vinha sendo questionado por sua prática de sessões mais curtas. Em dezembro de 1951, foi obrigado a se explicar, pela primeira vez – haverá outras, como veremos – diante dos titulares da SPP. Sua justificativa apresentada, segundo Mijolla (1996), foi a de que “a redução da duração das sessões, bem como seu ritmo menos frequente, tem um efeito de frustração e de ruptura cuja ação é considerada por ele como benéfica” (p. 4). Mas somente Lagache o apoia. Consequentemente, foi-lhe cobrado o engajamento à norma de análise didática de no mínimo um ano com três ou quatro sessões semanais de 45 minutos (Miller, 1976). Em função desse problema, a presidência de Nacht foi prorrogada por mais um ano, até 1953, quando Lacan finalmente assume a presidência da SPP, enquanto Nacht assume a direção do Instituto

de Psicanálise recém-criado para cuidar da formação dos analistas.

No entanto, a eleição de Lacan à presidência da SPP não resolveu a crise que já havia sido estabelecida entre o grupo mais próximo a ele e o grupo de Nacht. Não entrarei aqui nos detalhes desse conflito, mas vale ressaltar que Nacht acusou Lacan de levar os psicanalistas em formação contra os mestres da SPP e Lacan, por sua vez, criticou a tendência neurobiológica da concepção de psicanálise de Nacht e denunciou a modificação do estatuto da SPP sem o consentimento de todos seus membros. Além disso, Nacht queria a psicanálise para médicos, restringindo seu exercício a quem tivesse o curso de medicina. Nesse momento, ocorre a cisão: Lagache, Dolto e Favez-Boutonier pediram demissão e anunciaram a fundação da Société Française de Psychanalyse (Sociedade Francesa de Psicanálise – SFP), instituição a qual se juntou Lacan e outros psicanalistas.

Havia ainda, entretanto, outro problema: a legitimação da SFP junto à IPA. Como foram considerados demissionários, os psicanalistas pertencentes à SFP não foram autorizados a tomarem a palavra no Congresso realizado em Londres no mesmo ano. Foi então que Lacan escreveu as cartas a Loewenstein, Balint e Hartmann (este presidente da IPA na época), explicando-lhes o que tinha ocorrido e pedindo-lhes apoio na legitimação da nova Sociedade.

Nenhum deles, assim como Marie Bonaparte e Anna Freud, dispôs-se a reverter a situação e a IPA manteve a posição de que os integrantes da SFP não deveriam tomar a palavra no Congresso. Por isso, ainda em 1953 foi montada uma Comissão de Investigação, presidida por Winnicott, para avaliar a adesão da SFP à IPA. No ano seguinte, a Comissão decidiu pela recusa da filiação da SFP à IPA, justificando tal decisão, dentre outros pontos, pelos desvios técnicos empreendidos pelos demissionários, especificamente em relação à duração e ao ritmo das sessões (Société Psychanalytique de Paris, 1954/1976). Uma fala de Ernest Jones na inauguração do Instituto de Psicanálise da SPP em 1954 ilustra bem a rigidez da posição da IPA quanto à técnica psicanalítica e a imposição aos psicanalistas a serem subservientes à instituição:

A formação de futuros analistas **obedece**, no mundo inteiro, **a regras**

fixas pela Associação Psicanalítica Internacional (IPA). É importante sublinhar que o instituto que inauguramos hoje é o único que a IPA reconhece na França como apta a dar o ensino necessário à prática da psicanálise. (Jones, 1954/1976, p. 159)

No ano seguinte, Hartmann (1955/1976) também dá seu parecer sobre a enquete feita pela Comissão presidida por Winnicott, recusando a filiação da SFP pela “insuficiente capacidade de formação do grupo” (p. 160).

Foi somente em 1956 que a situação se amenizou. A demanda de filiação da SFP continuou sendo recusada pela IPA e cada grupo foi seguindo seu caminho, contudo, deixar de manter algumas relações. Podemos ver, por exemplo, nas cartas entre Lacan e Winnicott (1960), além de cortesia e amizade, bastante respeito mútuo pela produção teórica de cada um. Lacan apreciava principalmente a elaboração winnicottiana do objeto transicional. Ele produziu uma teoria do objeto totalmente diferente da dos demais psicanalistas, não podendo, inclusive, em relação ao mapeamento feito acima dos psicanalistas pós-freudianos, ser colocado no grupo da teoria de relação de objeto. O objeto transicional não é nem o objeto da realidade, nem o objeto da fantasia. Essa especificidade do objeto transicional contribuiu para elaboração lacaniana do objeto. Da mesma forma, Winnicott não se enquadra no grupo da teoria do eu, pois sua teoria e sua clínica são voltadas para o Self, que leva à ideia de uma identidade vital, e não de um eu que clama por adaptação. Do outro lado, Winnicott também apreciava a produção de Lacan e chegou a levá-lo à Sociedade Psicanalítica de Londres para algumas conferências.

A crise político-institucional, porém, ressurgiu em 1961, vindo a eclodir com força em 1963, mas essa é outra história que vamos contar no seu devido momento. Fiquemos ainda até a década de 1950, explicitando agora outra crise, relacionada ao debate, no interior da própria IPA, sobre as variações da técnica.

5.1.3. Crise provocada pelas variações técnicas

Vimos anteriormente que já em 1934 começou a se tornar mais presente uma preocupação com as variações da técnica quando Glover realizou uma pesquisa com os psicanalistas ingleses. O surgimento dessa preocupação talvez possa ser remontado a 1919, quando Ferenczi propôs a técnica ativa e Freud procurou responder aos problemas existentes em tal técnica. Todavia, foi em meados da década de 1940 e na década de 1950 que os debates realmente se intensificaram.

Na década de 1940 o *International Journal of Psychoanalysis* publicou 27 artigos sobre técnica, sendo os principais os de Fenichel. Em 1949, durante o Congresso de Zurique, foi montado um comitê de pesquisa – composto por Balint, Glover, Nacht, Hartmann e Anna Freud – cuja função era investigar a relação entre a teoria psicanalítica atual e a técnica, mas logo a comissão foi dissolvida por motivos desconhecidos.

Já na década de 1950, o *International Journal* publicou 116 artigos sobre a técnica psicanalítica.¹⁸ A maioria trata dos temas sobre as variações e o tratamento standard, sobre as implicações técnicas da teoria do ego e sobre a psicanálise com crianças. Glover, um dos principais nomes no assunto, prosseguiu com as investigações e no Congresso de Londres, em 1953, questionou se as modificações na técnica poderiam ser legitimadas sob o nome de psicanálise, contrapondo a noção de “tratamento flexível” com a de “tratamento-padrão”, esta última bastante corrente na época. No entanto, um ano depois Glover (1954) conclui que “sem alguma forma confiável de padronização da técnica não pode haver nenhuma ciência da psicanálise, pois se não podemos padronizar o comportamento do paciente, devemos pelo menos ser capaz de padronizar o comportamento do analista” (p. 100). Percebe-se aí que a padronização era o meio esperado para dar à psicanálise uma legitimidade científica.

Em 1957, um ano antes da publicação de *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (Lacan, 1958), houve em Paris o 20º Congresso da IPA. Nesse congresso, foi organizado um debate sobre “Variações na técnica

¹⁸ Pesquisa feita no site da Psychoanalytical Electronic Publishing, que contém todos os textos das instituições filiadas à IPA: www.pep-web.org.

psicanalítica clássica”, com apresentação de um texto de Bouvet comentado por Nacht (Bouvet, 1958). Nesse debate, discutiu-se o aumento da divergência da técnica empregada entre os psicanalistas. Nos dois anos seguintes foram publicados os textos de Loewenstein (*Remarks on Some Variations in Psychoanalytic Technique*, 1959), Greenson (*Variations in Classical Psychoanalytic Technique: An Introduction*, 1959) e Nacht (*Variations in Technique*, 1959), todos relacionados aos temas debatidos no Congresso.

Embora o debate tenha sido intenso ao longo de toda a década, o problema esteve longe de ser resolvido. E além das variações já existentes, outras surgiram a partir de novas elaborações decorrentes justamente a partir desses debates, como as noções de: confrontação, de Devereux; presença do analista, de Nacht; distância real, de Bouvet; reeducação emocional, presente em diversos psicanalistas; contratransferência, que surgiu na obra freudiana mas que passou a ser empregada de outra forma; e de harmonia da relação objeto genital. Bem, tudo isso apenas para destacar as que foram citadas por Lacan em *A direção do tratamento*.

Lacan não recuou diante dos problemas evocados por tais variações, marcando sua posição ao fazer críticas aos psicanalistas aí envolvidos. Em suas palavras: “não temos outro desígnio senão o de advertir os analistas sobre o deslizamento sofrido por sua técnica, quando se desconhece o verdadeiro lugar em que se produzem seus efeitos” (1958/1998, p. 618). Agora se, como afirma Lacan (op. Cit.), “não é por prazer que expomos esses desvios, mas, antes para, com seus escolhos, fazer balizas para nosso caminho” (p. 594), sigamos então como ele entrou nesse debate, primeiro a partir das críticas feitas a essas noções para, posteriormente, situarmos como sua teoria do inconsciente estruturado como linguagem trouxe um novo posicionamento – ou um reposicionamento, como ele defende ao falar de um retorno a Freud – em relação à técnica psicanalítica.

5.2. Principais críticas de Lacan aos pós-freudianos

Se desde o começo de seu contato com a prática psicanalítica, a partir

de sua experiência de análise com Loewenstein, Lacan já tinha uma forte resistência à política da técnica fundamentada na função adaptativa do eu, após enfrentar tal política no âmbito institucional passou a fazer publicamente, em seus seminários e escritos, críticas bastante incisivas a todos aqueles que a defendiam. Logo no início de *A direção do tratamento*, para citar um exemplo, ele critica o modismo da contratransferência e ainda afirma: “o que escrevi aí é uma impropriedade. É pouco para aqueles a quem visa, quando hoje em dia já nem se faz cerimônia em declarar que, sob o nome de psicanálise, está-se empenhado numa ‘reeducação emocional do paciente’” (1958/1998, p. 591). Lacan ainda enfatiza que se trata de uma impostura que quer desalojar. Esse é um dos objetivos não só de *A direção do tratamento*, mas talvez mesmo de todo seu ensino durante a década de 1950.

Lacan, então, não poupou críticas aos pós-freudianos, seja aos que pertenciam ao primeiro grupo das variações técnicas relacionadas à teoria de objeto, seja aos do segundo grupo, cujas técnicas foram fundamentadas na teoria do eu. Tratemos primeiramente das críticas mais gerais a cada um desses grupos para em seguida apontar aquelas mais específicas.

É ao grupo de psicanalistas que se fundamentam na teoria do eu que Lacan dirige as críticas mais duras. Isso acontece porque ele observa a contradição que a teoria do eu trouxe à própria Psicanálise. Mais do que uma contradição, Lacan destaca o que a Psicanálise de sua época tinha mesmo de anti-freudiano, como sua proposta de adaptação ou de reeducação emocional do analisante. Se Freud havia chocado a humanidade ao descentrar o indivíduo, afirmando que o eu não é senhor em sua própria morada, isto é, indicando a impotência do eu frente às forças do inconsciente, a Psicologia do Ego volta a dar ao eu um papel central de domínio e controle sobre as pulsões. A política de cura dessa vertente psicanalítica é o reforço do eu, com o propósito de adaptação do indivíduo à realidade que o cerca. Hartmann (1939/1968) é bastante explícito quanto a esse ponto, atribuindo à adaptação um status de “conceito central da psicanálise” (p. 22).

Lacan, por sua vez, procurará mostrar que esse eu reforçado é o eu do neurótico, que procura ocultar de si e dos outros sua divisão, insistindo em não querer saber do desejo inconsciente. Esse eu, diz Lacan, definido por esse grupo pela capacidade de suportar a frustração, é frustração em sua essência,

“é frustração, não de um desejo do sujeito, mas de um objeto em que seu desejo está alienado, e, quanto mais este se elabora, mais se aprofunda no sujeito a alienação de seu gozo” (Lacan, 1953/1998, p. 251). Ao invés de fortificar o eu, num trabalho clínico psicanalítico o sujeito deve reconstruir para um outro, o analista, a história de seu ser, “reencontrando assim a alienação fundamental que o fez construí-lo *como um outro*” (op. Cit., Loc. Cit.).

Lacan também critica veementemente a função do analista estabelecida pela Psicologia do Eu, qual seja, a de que o eu do psicanalista deve fazer um papel de mediação entre o eu enfermo do analisante e a realidade. A tarefa analítica, como vimos ao mapear as variações técnicas pós-freudianas, é considerada como o estabelecimento de um pacto entre o eu enfermo do analisante e o eu saudável do psicanalista; o final desse processo é a identificação do eu do primeiro com o eu do último. Já no ponto de vista de Lacan, essa política de cura serve “para articular (...) os princípios de um adestramento do chamado Eu fraco, e por um Eu o qual há quem goste de considerar capaz de realizar esse projeto, porque é forte” (1958, p.594), e se oferecem “aos norte-americanos para guiá-los em direção à *happiness*, sem perturbar as autonomias, egoístas ou não, que pavimentam o *american way* de chegar lá” (op. Cit., p.597).

Resumindo, portanto, em poucas palavras, essa política do reforço do eu baseada na qualificação e no aprimoramento das defesas, própria desse ramo da psicanálise, nada mais é do que a política do avestruz citada por Freud (1914a/1996), que, como vimos, se refere ao *modus operandi* do neurótico, que nada quer saber de seus desejos.

Quanto aos psicanalistas mais voltados para a teoria da relação de objeto, a principal crítica de Lacan diz respeito ao estabelecimento de um aspecto desenvolvimentista presente, desde Abraham, na concepção de sexualidade e suas implicações na política da cura. Vimos que foi Abraham quem transformou as diferentes modalidades da sexualidade descritas por Freud (fase oral, anal, fálica, latência e genital) em fases do desenvolvimento e em modalidades do amor. Com isso, a sexualidade pré-genital passou a ser considerada um defeito, uma espécie de imaturidade. Na forma pré-genital, a relação é com o objeto parcial, relação que comportaria um aspecto destrutivo. Já na forma genital, as pulsões seriam ternas, amorosas e o sujeito vê o outro

como um objeto de amor, um objeto total. A sexualidade genital, a relação com o objeto, passou a ser um ideal a ser alcançado; e o analista, o representante desse ideal. O amor objetual genital seria assim o padrão da capacidade de acesso à própria realidade.

Há ao menos duas críticas incisivas de Lacan concernentes a essa concepção desenvolvimentista da sexualidade e suas implicações na noção de cura. Em primeiro lugar, ele questiona as conclusões de Abraham ao dizer que “o que faz o objeto apresentar-se como quebrado e decomposto talvez seja algo diferente de um fator patológico” (1958/1998, p. 613). Posteriormente, Lacan mostrará que essa relação de objeto parcial é decorrente de algo estrutural, que se refere ao gozo. Em segundo lugar, ele questiona a ideia de que a relação de objeto total implique uma relação harmoniosa com o outro, e pergunta ironicamente: “E que tem a ver com o real esse hino absurdo à harmonia do genital? (...) Caberá a nós camuflar Eros de carneirinho do bom pastor?” (op. Cit., loc. Cit.). De fato, parece nem ser preciso ter muita experiência clínica para perceber que a relação com o objeto total não é nada harmoniosa.

Mas embora as críticas de Lacan sejam duras tanto ao grupo da teoria do eu quanto ao da teoria da relação objetual, o repúdio ao primeiro é mais forte. Apesar de se basear numa ideia ingênua como a da harmonia e maturidade da relação de objeto total, tal grupo ainda busca analisar a relação do sujeito com os objetos fantasmáticos, principalmente no desenvolvimento kleiniano, guardando assim um espaço para a análise do inconsciente. Já a proposta pedagógica da Psicologia do Ego é mais contraditória ao projeto freudiano, pois se centra na adaptação à realidade a partir da análise das resistências e do fortalecimento do eu.

Evidencia-se, com isso, políticas de cura distintas em cada um desses grupos, ambas desconstruídas por Lacan. Convém observar agora como tais políticas incidem sobre alguns elementos específicos da técnica psicanalítica, alterando simultaneamente a concepção e a prática da interpretação e da transferência.

5.2.1. Sobre a transferência

Ao longo de seu ensino, Lacan faz diversas críticas às teorias existentes sobre a transferência. Mais do que as teorias, ele julga “o manejo da transferência que elas implicam”, pois “esse manejo da transferência é idêntico à noção dela” (1958/1998, p. 609). Ele então reúne as diferentes concepções em três particularidades da teoria: o geneticismo, a teoria das relações objetais e a teoria da introjeção intersubjetiva.

O geneticismo tem sua origem em Anna Freud e seu estudo sobre os mecanismos de defesa do eu, continuando presente nos teóricos da Psicologia do Ego. Os fenômenos analíticos são aqui relacionados com a observação direta dos momentos de desenvolvimento da criança e dos padrões (pattern) construídos por esta em cada um desses momentos. Anna Freud procurou, por meio dessa observação das crianças, relacionar determinadas etapas do desenvolvimento com os mecanismos de defesa do ego. A análise acaba incidindo, desta forma, sobre as defesas do eu, e o manejo da transferência se reduz à interpretação das defesas que aparecem na relação com o analista. Já vimos como esse manejo implica a tentativa de domesticação das pulsões, levando o psicanalista a assumir um papel de educador, de representante da realidade. A resolução da transferência, por sua vez, consistiria na identificação do analisante com esse eu forte do psicanalista.

Quanto às implicações, na transferência, da teoria da relação de objeto Lacan nos remete novamente a Abraham, indicando uma face “menos degradada do relevo analítico” (op. Cit., p.611). Interessa a Lacan o deslocamento que Abraham faz da transferência à capacidade de transferência da libido sobre os objetos, ou seja, à capacidade de amar. Aqui a transferência se refere mais a uma posição libidinal (em seu aspecto quantitativo mesmo) do que a uma espécie de repetição, a capacidade de amar “está na razão inversa do auto-erotismo” (Lagache, 1952/1990, p. 14). O problema maior dessa concepção é ignorar completamente o caráter da repetição na transferência, o que se tornou uma tendência nos teóricos da relação de objeto, com exceção talvez de Melanie Klein.

O terceiro grupo destacado é o da introjeção intersubjetiva. O principal

representante dessa concepção é Ferenczi, mas Lacan também, se refere a Strachey e a Balint. Partindo da concepção de que – em contraposição ao mecanismo paranoico da projeção – a neurose tem como principal característica o uso abusivo do mecanismo da introjeção, Ferenczi (1909, citado por Lagache, 1952/1990) virá a afirmar que a transferência “é a classe das introjeções que, na análise, tem por objeto a pessoa do médico” (p.15). Assim, se o neurótico busca introjetar em seu ego o máximo possível do mundo externo, para Ferenczi cabe ao psicanalista colocar-se na posição de objeto bom a ser introjetado pelo analisante. Por meio dessa introjeção, complementa Strachey, no primeiro momento o analisante se dá conta de que uma pulsão é dirigida ao psicanalista; no segundo, o psicanalista faria o analisante constatar a diferença entre o objeto imaginário e o real, sendo essa confrontação o recurso mais importante da cura (Lagache, op. Cit., p. 55). Aqui novamente o psicanalista passa a intervir como representante da realidade, servindo-se como modelo de identificação para o analisante.

Esse manejo dado à transferência a partir dessa concepção articulada à noção de introjeção levará Ferenczi a elaborar a técnica ativa. Nessa técnica, o psicanalista passa a agir mais com seu ser, ponto bastante criticado por Lacan. Para Ferenczi, além de interpretar, o analista deve intervir com ordens e proibições, assim como com certas permissões (por exemplo, abraçar e beijar o analisante para que este identifique o analista com o genitor amoroso da infância). Ferenczi posteriormente ainda levou isso ao extremo ao permitir a inversão dos papéis do analista e do analisando, procurando instaurar uma espécie de reciprocidade entre ambos. Freud, inclusive, apressou-se em criticar a técnica ativa empregada por Ferenczi, enfatizando o princípio da abstinência que deve orientar a cura. Lacan também se contrapõe à Ferenczi ao dizer que o analista deve se situar em sua falta-a-ser, pois esse é o cerne da experiência analítica. Veremos em breve como isso se relaciona à política da cura e à dialética da demanda e do desejo na análise.

5.2.2. Sobre a interpretação

Passemos agora às principais críticas ao conceito de interpretação. Em *A direção do tratamento* Lacan logo aponta o problema da confusão existente entre a interpretação e outras intervenções como explicações, gratificações e respostas à demanda, como encontramos num texto de Loewenstein (*The problem of interpretation*, 1951), provavelmente lido por Lacan. Para esclarecer como se dá essa confusão, ele se refere a outros psicanalistas, como Glover e Kris.

Quanto ao primeiro, Lacan cita o texto no qual Glover (1931) coloca em discussão a relação entre a interpretação e a sugestão. Trata-se de um texto bem interessante, pois Glover procura investigar como uma interpretação inexata pode ter um efeito positivo sobre o analisante, chegando a questionar se a psicanálise como um todo não seria uma sugestão camuflada, ou seja, Glover retoma uma questão séria que havia preocupado Freud. Entretanto, o erro de Glover, de acordo com Lacan, está na tentativa de localizar as interpretações inexatas, pois ele a encontra em todo lugar. E para sair desse impasse, Glover situa a interpretação exata relacionando-a a teoria da fase genital ao invés de situá-la em sua dimensão significativa.

Kris comete, segundo Lacan, outro grave equívoco. Em *Ego psychology and interpretation in psychoanalytical therapy* (1951), Kris sublinha o problema das diferentes possibilidades de interpretação de um mesmo evento. Para isso, ele retoma um caso de Anna Freud, de um menino de seis anos que havia tido uma má experiência no dentista e havia reagido com bastante agressividade durante a sessão de análise. Kris levanta três possibilidades de interpretação da reação do menino: (1) vingança contra a castração; (2) passagem de uma atitude passiva para ativa; e (3) identificação do menino à agressividade do dentista. A partir desse problema, ele afirma que a melhor interpretação é aquela que comunicaria “o conjunto mais completo de significações ao paciente” (op. cit., p.20). Trata-se de uma interpretação totalizante, que contemplaria todos os significados possíveis acerca de uma manifestação do inconsciente. Essa ideia de uma interpretação que dê conta de todas as possibilidades de tradução do inconsciente remete à noção de metalinguagem ou, em termos lacanianos, remete à suposição da existência de um Outro do

Outro. Mas, pela sua própria estrutura, o Outro é furado, não é um sistema completo.

Além de apontar esse equívoco, Lacan também retoma o segundo caso apresentado por Kris no mesmo texto. É um caso considerado exemplar, mas por demonstrar a ineficácia da análise centrada na relação do eu com a realidade e os efeitos negativos de uma interpretação fundada na confrontação com a realidade. Trata-se do famoso caso dos miolos frescos. Um intelectual de trinta e poucos anos, pela segunda vez em análise, apresenta uma forte inibição para publicação de suas pesquisas, acompanhada de um pensamento obsessivo de que rouba a ideia dos outros, principalmente de um jovem e inteligente colega. Após algum tempo de análise, quando estava prestes a publicar um de seus textos, descobriu na biblioteca um livro antigo que já continha a mesma tese que seria anunciada por ele. Kris resolveu analisá-los minuciosamente para verificar que, embora possuísse elementos úteis a sua tese, de modo algum apresentavam a mesma ideia.

Sobre o histórico familiar, Kris nos conta que o avô do analisante era um grande intelectual, ao contrário do pai, que nunca se destacou por suas ideias. Havia um desejo de ter um pai à altura de seu avô. Em seguida, Kris relata o sonho no qual o analisante se vê em guerra com seu pai. Ambos se serviam de livros como armas, e os livros perdidos eram engolidos ao longo do combate. É aí que Kris faz a interpretação de que o analisante tinha o desejo de incorporar o pênis paterno e de que sua tendência a roubar, a morder, a tomar algo do outro, era um deslocamento desse desejo. O pensamento de que era plagiário tinha a função de inibir esse impulso original. Nesse ponto da interpretação, o analisante subitamente lhe diz que todas as tardes, ao sair da sessão, percorre uma rua cheia de restaurantes para encontrar no menu seu prato preferido: *fresh brain*, cuja tradução literal é miolos frescos, mas que no inglês remete também a ideias frescas ou ideias novas. A interpretação de Kris, como ele mesmo afirma no texto, vai em direção ao mecanismo de inibição da atividade, buscando ao mesmo tempo os padrões de comportamento [patterns] do analisante. Essa é, para ele, a arma mais poderosa do psicanalista na cura: “ela [a interpretação] não visa a um conteúdo do id. A arma interpretativa mais poderosa é, evidentemente, a ligação entre a defesa e a resistência do paciente na cura” (op. Cit., p.24).

O próprio Kris deixa bem claro, portanto, que sua interpretação visa diretamente às resistências, deixando de lado a análise do inconsciente. É um tipo de intervenção que tem por objetivo fazer o analisante aceitar uma percepção mais adequada da realidade. Lacan então apontará como a resposta do analisante à interpretação é um *acting out*, uma mensagem direcionada ao psicanalista de algo que ele mesmo, psicanalista, não conseguiu escutar. Ele também nos diz que se o analista busca, por meio de sua interpretação, um assentimento do sujeito, a interpretação tem um estatuto de sugestão, criando assim a resistência no analisante. É nesse sentido, creio, que podemos entender a afirmação de que não há outra resistência na análise senão a do analista (Lacan, 1958/1998, p. 601).

Ainda uma última crítica importante de Lacan quanto ao estatuto da interpretação nos pós-freudianos: como a interpretação das resistências foi colocada no primeiro plano da tarefa analítica, houve uma inversão quanto aos princípios postulados por Freud. Lembremos que um desses princípios é o de que a interpretação do psicanalista não deve disputar “à direção do inconsciente o estabelecimento das conexões” (Freud, 1911/2010, p. 129). Lembremos também que Freud enfatiza diversas vezes que o “**bem mais poderoso**” (1910a/1996, p. 148) do tratamento analítico é a transferência e que o poder de cura da interpretação é bem menor se comparado ao poder do manejo da transferência. Já nos textos dos integrantes da Psicologia do Ego se diz praticamente o contrário. Isso é explicitado, por exemplo, no manual sobre a técnica elaborado por Greenson (1967/1981):

O procedimento analítico mais importante é a interpretação; todos os outros procedimentos estão a ele subordinados, teórica e praticamente. Todos os procedimentos analíticos ou são medidas que levam a uma interpretação ou medidas que tornam eficiente uma interpretação. (p. 40)

Lacan (1958/1998) também criticará essa inversão feita retomando o texto freudiano:

Digo que é **numa direção do tratamento que se ordena**, como acabo de demonstrar, **segundo um processo que vai da retificação do sujeito com o real, ao desenvolvimento da transferência, e depois, à interpretação**, que se

situa o horizonte em que a Freud se revelaram as descobertas fundamentais que até hoje experimentamos, no tocante à dinâmica e à estrutura da neurose obsessiva. Nada mais, porém também nada menos. (p. 604)

A interpretação, portanto, é re-situada em sua subordinação à transferência. Nesse trecho, contudo, Lacan introduz também, inspirado em Freud, outro ponto que diz respeito à retificação do sujeito com o real, referindo-se, como exemplo, ao caso Dora e ao caso Homem dos Ratos. Mas para tentar explicar melhor o que ele quer dizer com isso, é preciso entrar em outros pormenores de como Lacan situa a interpretação e a transferência na direção da cura a partir de sua concepção do inconsciente. Sigamos agora, então, as proposições lacanianas sobre a técnica, indicando os avanços e os problemas no estabelecimento de uma política da direção da cura propiciados por tal concepção.

5.3. Algumas implicações técnicas do aforismo “o inconsciente é estruturado como linguagem”.

Ao longo da década de 1950, em meio às crises político-institucionais e às confusões provocadas pelas variações na técnica, Lacan desenvolve toda uma teoria do campo simbólico, ressaltando a importância em extrair desse desenvolvimento alguns princípios da técnica. Para ele, a experiência psicanalítica está condicionada à linguagem – mesmo porque “a linguagem, **os processos simbólicos dominam, governam tudo**” (1959-1960/1997, p. 60). No texto que demarcou a linguagem e a fala como estrutura e limite do campo psicanalítico, ele (1953/1998) afirma:

(...) a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam. Nossa tarefa será demonstrar que **esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala.** (p. 247)

Nota-se aqui uma afirmação que não derroga a existência da técnica no ensino de Lacan e que ainda a fundamenta em outros pilares conceituais. Comprova-se, assim, que durante esse período Lacan empregava o termo técnica em sua acepção forte, vindo a abandoná-lo somente posteriormente. Um pouco adiante do trecho acima citado, vemos também outra afirmação que vigora essa observação. Lacan (1953/1998) assevera: “reconduzir a experiência psicanalítica à fala e à linguagem, como a seus fundamentos, interessa sua técnica” (p. 290).

No entanto, é preciso reconhecer que essa proposta de articular a teoria psicanalítica com as descobertas da linguística não chegou a ser exclusiva de Lacan. Dois anos antes de ele apresentar *Função e campo da fala e da linguagem*, o famigerado trio da Psicologia do Ego – Loewenstein, Kris e Hartmann – também procurou analisar a função da fala e da linguagem na técnica psicanalítica. Ao tratar do papel da interpretação na técnica da psicanálise em *Implications techniques de la psychologie du moi*, Hartmann (1951/1967) afirma:

O estudo comparado do desenvolvimento da teoria e da técnica indica, a meu ver, um atraso do lado da técnica. No processo de substituição dos velhos conceitos de níveis pelos conceitos estruturais, todas as implicações não foram exploradas até aqui. Vemos, por exemplo, a qual ponto a **elaboração progressiva do pensamento estrutural permitiu melhor compreender e utilizar o material analítico, discutindo as implicações estruturais do discurso e da linguagem na análise**. Do ponto de vista da técnica, nosso modo de interpretação me parece melhor compreendido e formulado tanto sob ângulo econômico e dinâmico como estrutural. Certas incidências da interpretação, ainda que nos sejam familiares, demandariam uma investigação mais aprofundada tanto técnica quanto teórica. (p. 377)

Lacan estava a par desses textos que ressaltam a importância de um estudo estrutural da linguagem na análise. Inclusive, cita-os no *Seminário 1* (1953-1954/1996), mas para apontar que, embora coloquem “princípios teóricos que comportam aplicações técnicas muito importantes”, os textos manifestam “um fracasso muito significativo” (op. Cit., p.35). O grande equívoco foi o de conceber a linguagem apenas como um processo cognitivo e

representativo, como um instrumento a serviço do eu, ou seja, ali onde se poderia encontrar o que da estrutura da linguagem escapa ao eu, supôs-se que o eu é a instância de domínio da linguagem.

Já Lacan concebe a linguagem influenciado por Saussure, Jakobson e Lévi-Strauss. Ele releu Freud construindo um diálogo entre esses autores – fazendo assim seu famoso retorno à Freud, apoiando-se em textos como *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1996), *Psicopatologia da vida cotidiana* (Freud, 1901), *Os chistes e suas relações com o inconsciente* (Freud, 1905a/1996), bem como nos casos clínicos freudianos –, dando à linguagem um estatuto bem diferente do proposto pelo trio da Psicologia do Ego. Aliás, em 1936, enquanto ainda fazia análise com Loewenstein, ele já indicava o papel iria atribuir à linguagem na experiência psicanalítica:

Mas o psicanalista, por não desvincular a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém. Pelo simples fato de estar presente e escutar, esse homem que fala dirige-se a ele, e, já que ele impõe a seu discurso não querer dizer nada, resta o que esse homem *quer lhe dizer*. O que ele diz, com efeito, pode “não ter nenhum sentido”, mas o que ele lhe diz contém um sentido. É no movimento de responder que o ouvinte o sente; é suspendendo esse movimento que ele compreende o sentido do discurso. (Lacan, 1936/1998, p. 86).

A linguagem é colocada desde então no cerne da experiência psicanalítica e Lacan já tira daí um princípio técnico: o psicanalista se recusa a ficar nessa posição de interlocutor que é demandada pelo analisante. O propósito dessa intervenção é fazer aparecer, por meio das reações do analisando, a imago parental atualizada na figura do analista. Desta maneira, a recusa dessa posição provoca o aparecimento da transferência, que é o meio pelo qual o analista extrai seu poder de intervenção: “enquanto o analista acaba de reconhecer essa imagem, o sujeito, pelo debate que conduz, acaba de lhe impor o papel dela. **É dessa posição que o analista extrai o poder de que irá dispor para sua ação sobre o sujeito**”. (Lacan, 1936/1998, p. 88).

Mas é mesmo na década de 1950 que Lacan desenvolve mais sua teoria do simbólico ao aproximar a teoria do inconsciente de Freud com a linguística

de Saussure e com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, extraindo dessa articulação um dos pilares de seu ensino: o inconsciente é estruturado como linguagem. Lacan teve a originalidade de retomar no texto freudiano os princípios de funcionamento do inconsciente – deixando no segundo plano o fascínio despertado pelas significações depreendidas das manifestações do inconsciente – e de perceber como esse funcionamento segue leis da linguagem. Ele também teve o mérito de buscar nessa articulação da psicanálise com a linguística um fundamento para um projeto político distinto daqueles que foram construídos pós-Freud. Lacan tinha por meta retirar a psicanálise de sua direção normativa:

Meu propósito, em suma, é mostrar-lhes **o que a descoberta do inconsciente nos abre de vias e possibilidades, sem deixá-los esquecer os limites que ela impõe a nosso poder**. Em outras palavras, trata-se, para mim, de lhes mostrar em que perspectiva, em que alameda se deixa vislumbrar a possibilidade de uma normatização – uma normatização terapêutica – que toda **experiência analítica está aí para lhes mostrar que se choca, no entanto, com as antinomias internas de qualquer normatização na condição humana**. A psicanálise permite-nos até aprofundar a natureza desses limites. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 330)

Ao encontrar nas formações do inconsciente uma “estrutura comum, qual seja, a relação do desejo com essa marca da linguagem, que especifica o inconsciente freudiano e descentra nossa concepção de sujeito” (Lacan, 1958/1998, p. 627), Lacan crê poder mostrar o desejo do sujeito é antinômico à normatização (no sentido de uma adaptação aos padrões sociais) e que é por essa via que é possível retomar a política subversiva freudiana. Cabe acompanharmos se ele alcançou seu fim.

5.3.1. Os princípios do poder na linguagem e no inconsciente

Se o inconsciente é estruturado como linguagem, logo, é da própria linguagem que se pode extrair os princípios do poder no inconsciente e na

direção da cura. Mas qual o estatuto do poder na linguagem e quais são os poderes da linguagem? Para elucidar tais princípios, Lacan (1958/1998) parte das noções de significante e significado: “Creio que meus alunos apreciarão o acesso que propicio aqui à **oposição fundamental entre o significante e o significado**, na qual lhes demonstro que **começam os poderes da linguagem**” (p. 628).

Essa oposição, criada por Saussure (1916/2008), é um marco do nascimento da linguística e das ciências estruturalistas. Com ela, o pai da linguística pôde indicar uma unidade presente em toda e qualquer língua, o signo, cuja particularidade reside no fato de que se trata de uma unidade dividida em dois elementos, o significado (conceito) e o significante (imagem acústica). Há um descentramento, portanto, já na concepção de signo. Mas para que uma língua se constitua, para que tenha um caráter simbólico, não basta a existência de um signo. “A língua é um sistema de signos”, diz Saussure (1916/2008, p. 23). É necessário que haja um conjunto de signos e que eles se articulem uns com os outros, caso contrário ficaríamos no nível da linguagem dos animais.

Essa concatenação entre os signos – que, aliás, evidencia a lei do tempo da língua, uma vez que um significante é colocado após o outro, não havendo a possibilidade de se voltar no tempo para se substituir o significante dito, (tal como diz Horácio, *Nescit Vox missa reverti*: uma vez emitida, a palavra não volta atrás) – levou Saussure a elaborar outro princípio da linguagem, tão importante quanto o do signo linguístico, pois indica que a significação não se dá apenas pela relação arbitrária entre o significado e o significante. Trata-se do valor, que se refere à significação que um signo adquire em função de sua **posição** quanto aos outros signos. Veremos aqui que a noção de posição é amplamente empregada por Lacan – podendo talvez ser elevada a um estatuto conceitual – e será central para compreendermos os princípios do poder no inconsciente e na direção da cura.

Antes, ressaltamos ainda outra lei da linguagem, que revela uma propriedade da fala, aspecto enfatizado por Jakobson (1956/2001) em seus estudos sobre as afasias. Se uma língua exige que os signos se encadeiem uns aos outros, há ao menos dois eixos espaço-temporais pelos quais a fala é orientada: o eixo metonímico, que se refere à combinação, à contiguidade e ao

aspecto diacrônico da linguagem; o eixo metafórico, relativo à seleção, substituição e à dimensão sincrônica da linguagem. Ao enunciar que é na oposição entre o significante e o significado que começam os poderes da linguagem, Lacan (1958/1998) ressalta esses eixos:

Relembro o automatismo das leis pelas quais se articulam, na cadeia significante: a) A substituição de um termo por outro para produzir o efeito de metáfora; b) a combinação de um termo com outro para produzir o efeito de metonímia. (p. 628)

Ambos os eixos têm seu papel na produção da significação, mas é o eixo metafórico que tem o maior poder de produzir uma significação simbólica própria da poesia, na qual o significante substituído permanece veladamente em conexão metonímica com o resto da cadeia. Já o eixo metonímico, por remeter o significado a outro significante, resiste mais à significação e tem como poder a instalação da “falta do ser na relação com o objeto” (Lacan, 1957/1998, p. 519). Essa característica estrutural da linguagem chamou a atenção de Lacan por revelar o deslizamento do significado em relação ao significante. O significado de cada signo fica suspenso até que se coloque o ponto final de uma oração, que produz retroativamente a significação¹⁹. A significação dessa oração, por sua vez, é remetida a outras significações, processo infinito que aponta outro princípio da língua: ser um sistema incompleto e em contínua transformação:

¹⁹ Uma anedota de autoria desconhecida indica bem essa retroação da significação a partir da pontuação: “Um homem rico estava muito mal. Pediu papel e caneta para fazer seu testamento. Escreveu assim: “Deixo meus bens à minha irmã não a meu sobrinho jamais será paga a conta do padeiro nada dou aos pobres”.

No entanto, morreu sem fazer a pontuação do texto. Para quem, então, ficaria a fortuna? Eram quatro os candidatos à herança:

1) O sobrinho, que fez a seguinte pontuação: Deixo meus bens à minha irmã? Não! A meu sobrinho. Jamais será paga a conta do padeiro. Nada dou aos pobres.

2) A irmã chegou em seguida. Pontuou assim o texto: Deixo meus bens à minha irmã. Não a meu sobrinho. Jamais será paga a conta do padeiro. Nada dou aos pobres.

3) O padeiro, que fazia parte do texto do falecido, também deu a sua pontuação: Deixo meus bens à minha irmã? Não! A meu sobrinho? Jamais! Será paga a conta do padeiro. Nada dou aos pobres.

4) Aí, chegaram os descamisados da cidade. Um deles, mais letrado apesar de ser pobre, fez esta interpretação: Deixo meus bens à minha irmã? Não! A meu sobrinho? Jamais! Será paga a conta do padeiro? Nada! Dou aos pobres.

E assim é a vida. Nós é que colocamos os pontos. É isso que faz a diferença.” (Recanto das Letras).

A metonímia, como lhes ensino, é o efeito possibilitado por não haver nenhuma significação que não remeta a outra significação, e no qual se produz o denominador mais comum entre elas, ou seja, o pouco de sentido (...) que se revela no fundamento do desejo (...). O verdadeiro dessa aparência é que o desejo é a metonímia da falta-a-ser. (Lacan, 1958/1998, pp. 628-629)

O desejo é situado, assim, nesse movimento contínuo do eixo metonímico da linguagem. Já o sintoma é situado mais no eixo metafórico, pois é um “significante de um significado recalcado da consciência do sujeito” (Lacan, 1953/1998, p. 282). Isto é, o sintoma é um significante que vem a substituir outro significante, traumático, cujo significado foi recalcado. O sintoma de Elisabeth Von R. (Freud & Breuer, 1893-1895/1996), por exemplo, de sentir dores nas pernas e não conseguir andar era o significante que substituíra seu desejo de se casar com o cunhado. O significado do sintoma, não poder ir adiante com seu desejo, fora recalcado de sua consciência. Essa concepção do sintoma explicaria o princípio de que **“a fala tem aqui todos os poderes, os poderes especiais do tratamento”** (Lacan, 1958/1998, p. 647), pois ele mesmo é estruturado como linguagem, é uma **“linguagem cuja fala deve ser liberada”** (Lacan, 1953/1998, p. 270). O que não significa, contudo, que a fala tenha plenos poderes. Posteriormente, Lacan precisará tratar daquilo que está fora do alcance da fala, o Real.

Acompanhando agora mais alguns desdobramentos da influência da linguística na psicanálise, ainda é preciso dizer que Lacan conceberá todas as formações do inconsciente a partir da estrutura da linguagem. Os eixos metafórico e metonímico – da condensação e do deslocamento, respectivamente, na obra freudiana – são situados em cada uma delas. Já o inconsciente é concebido como uma cadeia significante cuja propriedade é a de que os significantes recalcados insistem em reaparecer nas irrupções do discurso coerente, não havendo, porém, um (1) significante que dê consistência para a significação: “donde se pode dizer que é na cadeia significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento” (Lacan, 1957/1998, p. 506). A cadeia de significantes que compunham o complexo do

Homem dos Ratos (Ratten – Spielratte – Heiraten – Raten²⁰) é exemplar para fundamentar essa concepção de inconsciente.

Dessa noção de cadeia significante se depreende também a concepção de sujeito. Ducrot & Todorov (2007) sintetizam muito bem essa relação da cadeia significante com a noção de sujeito:

é ao nível, não mais do signo, mas da cadeia significante, que a discussão conduzida por J. Lacan, em nome da experiência analítica, se institui: a descoberta do inconsciente é a descoberta de um sujeito, cujo lugar, excêntrico para a consciência, só pode ser determinado por ocasião de certos retornos do significante, e pelo conhecimento das leis do deslocamento do significante. (p. 328)

Contudo, o sujeito não é exatamente apreensível nesses retornos do significante. Não há Um significante que o represente, pois esse sujeito, em sua dimensão metonímica, está sempre se deslocando em outros significantes. A **posição do sujeito** não é, assim, perfeitamente situável, pois ele está sempre entre significantes. Esse descentramento do sujeito leva, por sua vez, ao descentramento do poder na subjetividade, sendo coerente com a descoberta freudiana de que o homem não é senhor em sua própria morada.

Já em sua dimensão metafórica, o sujeito é considerado resultado de uma operação de substituição de um significante por outro. A constituição do sujeito se dá pela substituição do significante materno pelo Nome-do-pai. Processo de instituição do sujeito no campo da linguagem e que ocorre em três tempos lógicos, os três tempos do Édipo. Ao deslocar o complexo de Édipo para o âmbito da linguagem, Lacan muda radicalmente o estatuto do pai, considerando-o como um significante. Mas para que o pai, enquanto significante, venha a substituir o significante materno, que é o primeiro significante do processo de simbolização, é necessário, contudo, que outro significante exerça sua função: o falo.

O complexo de Édipo é considerado assim em uma estrutura quaternária, na qual o falo ocupa uma posição paradoxal, tendo um valor

²⁰ Respectivamente: rato – rato de jogo/dívida de jogo – casamento – prestações. A tradução para o português perde a dimensão do significante. O analisante de Freud ficou conhecido como Homem dos Ratos pela insistência do significante Ratten em seu complexo.

especial no conjunto dos significantes, ponto essencial para compreendermos sua função na linguagem e na subjetividade: “o caráter problemático desse significante particular, o falo, é o ponto em que está a questão, é onde está aquilo em que nos detemos, é onde está o que nos propõe todas as dificuldades” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 340). Por um lado, o falo, enquanto significante, está submetido à lei da metonímia, deslocando-se de um significante para outro. Por outro, o falo é o significante do desejo, é o significante que serve como “razão do desejo do Outro” (Lacan, 1958b/1998, p. 700), ele é “o próprio signo do que é desejado” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 363) e, por ser o significante da falta, é também o significante da castração do Outro. Essa posição própria do falo o leva a exercer a função de “designar, em seu conjunto, os efeitos de significado” (Lacan, 1958b/1998, p. 697), ou seja, ele tem o poder de produzir efeito de metáfora. Por ser “o significante por excelência da relação do homem com o significado, ... acha-se numa **posição privilegiada**” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 418).

É, então, no momento em que o Nome-do-pai surge como razão do desejo da mãe que se opera a metáfora paterna. O Nome-do-pai é colocado na mesma posição do falo na economia dos significantes que vêm do Outro materno. O Nome-do-pai só tem valor de Lei da linguagem quando colocado na posição do falo. Com isso, o pai, enquanto significante, é instituído como Um, no sentido de que há Um que imaginariamente possui o falo. Mesmo que não passe de um engodo, uma vez que o pai, assim como qualquer outro, não possui o falo, trata-se de uma ilusão fundamental para a instituição da Lei do desejo. É preciso que haja Um, que alguém ou alguma coisa faça essa função, para que a neurose seja instituída. Deste modo, o falo – por ser o significante do desejo do Outro, um significante que institui o Um, um significante que dá um sentido para o desejo do sujeito – é o significante do poder. O falo governa o desejo do Outro e do sujeito.

Aqui é importante esclarecer também que, por ser obediente à lei metonímica, o poder do falo é parcial. Ele é um significante, mas não é 1 significante. Por isso, há alguns significantes Um, S_1 , como escreverá Lacan²¹. A posição do sujeito emerge entre esses S_1 eleitos pelo sujeito. Mas qual

²¹ No final de década de 1960, Lacan designará os S_1 de significantes-mestres.

posição é assumida pelo sujeito em relação a esses S₁ recebidos do Outro? Posição de alienação, de separação, de aversão, de obediência, de negação...? Abre-se aqui uma série de possibilidades de posição²², como ocorre no âmbito mesmo da política: como se posiciona o indivíduo frente aos significantes que são mais valorizados pela cultura? Utilizando como exemplo nosso próprio debate sobre a técnica, podemos dizer que a posição de Lacan em relação à técnica passa também pela sua posição em relação ao Outro que o precedeu no campo psicanalítico, daí a importância de compreender ou descrever que Outro foi esse. Aproveitando também para retomar um dos propósitos dessa pesquisa, pode-se dizer que a própria posição do termo política na obra de Lacan é análoga a essa posição do sujeito frente ao Outro, isto é, uma posição que emerge entre alguns conceitos-chaves (S₁) de seu ensino.

Voltemos agora ao campo das leis da fala e da linguagem no inconsciente, pois ainda é preciso ao menos citar que nesse período do ensino de Lacan a razão diagnóstica é extraída da lógica fálica. Neurose, psicose e perversão, enquanto estruturas subjetivas, são caracterizadas a partir da posição do sujeito em relação ao falo, ao desejo do Outro e à fantasia. Não cabe detalhar a lógica diagnóstica, mas apenas indicar que “toda a ambiguidade da **conduta do sujeito em relação ao falo reside num dilema**, o de que esse significante **o sujeito pode tê-lo ou pode sê-lo**” (Lacan, 1957-1958/1999, pp. 390-391). As estruturas, bem como os tipos clínicos de cada estrutura – por exemplo, a neurose obsessiva e a histeria no caso da estrutura neurótica –, são derivados das diferentes posições em relação ao falo.

Retomemos então o que Lacan nos diz sobre a “retificação do sujeito com o real” (1958/1998, p. 604) à luz do que trouxemos agora. Essa retificação é uma mudança de posição do sujeito em relação ao mundo que o cerca – o real aqui não tem o sentido forte que virá a ter a partir da década de 1960. Uma das tarefas da análise é fazer aparecer essa posição. Daí a crítica a Kris no caso dos miolos frescos: ele insistiu com o analisante de que este não era

²² Talvez em função dessas múltiplas perspectivas das posições do sujeito, Lacan pensou em propor um seminário cujo título seria *As posições subjetivas*. Acabou mudando o título para *Problemas cruciais em psicanálise* (1964-1965/2006), mas não abandonou o tema, tratando-o mais no nível da lógica. Mas deixarei para abordar esse ponto depois, quando entrarmos na década de 1960, acompanhando como a noção de política acompanha Lacan nesse período.

plagiário, impondo a observação de que sua tese era original – uma vez que ele, analista, era o ego sadio da relação, verificou isso na biblioteca – ao invés de interpretar sua posição subjetiva: a de quem rouba nada. Lacan também utiliza como exemplo o caso Dora. Aliás, creio que Lacan usa o caso Dora para fundamentar sua tese de que a psicanálise é uma experiência dialética justamente por provocar mudanças de posição que revelam uma nova verdade. Recuperemos o trecho que citei ao justificar que abordássemos as diferentes posições de Freud quanto à técnica a partir da noção de inversões dialéticas:

É impressionante que ninguém tenha acentuado, até o momento, que o caso Dora é exposto por Freud sob a forma de uma série de inversões dialéticas. (...) **Trata-se de uma escansão das estruturas em que, para o sujeito, a verdade se transmuta**, e que não tocam apenas em sua compreensão das coisas, mas em sua própria **posição como sujeito da qual seus “objetos” são função**. Isto é, o conceito de exposição é *idêntico* ao progresso do sujeito, isto é, à realidade da análise. (Lacan, 1951/1998, p. 217).

Cada inversão dialética feita por Dora é, seguindo Lacan, uma retificação subjetiva que implica um novo desenvolvimento da verdade. Não seguirei detalhadamente como isso ocorre com Dora, pois apenas iria repetir o que Lacan já disse. O importante é sublinhar como a noção de posição tem uma série de desdobramentos clínicos. A entrada em análise, por exemplo, também é nomeada como uma retificação subjetiva, cujo efeito é o de transformar o sintoma queixa no sintoma analítico (Miller, 1997). O final da análise também é caracterizado como uma modalidade de retificação subjetiva, tratando-se especificamente da destituição subjetiva.

Todavia, embora a explanação sobre a razão diagnóstica e sobre as retificações subjetivas que ocorrem ao longo da análise reforcem a ideia de que a noção de posição possa ser elevada a um estatuto conceitual, lembremos que nosso propósito é o de evidenciar as *retificações técnicas* propostas por Lacan. Se até aqui tratamos mais profundamente da estrutura da língua em suas relações com o inconsciente, o desejo, o sujeito e o falo, sigamos agora tais retificações enfatizando outro princípio da linguagem, a fala, em articulação com a regra fundamental da psicanálise, a associação livre.

5.3.2. Os poderes da fala e da linguagem na associação-livre

A associação livre é o princípio fundamental da técnica psicanalítica, ela é a *basiliké téchne* psicanalítica. Sua definição como regra fundamental comporta um duplo paradoxo da liberdade na experiência analítica, um para o psicanalista, outro para o analisante. Para o psicanalista, ela dá uma maior liberdade para as intervenções, uma vez que só há uma regra fundamental, mas simultaneamente trazendo o problema das inúmeras variações técnicas, que podem tornar a prática psicanalítica uma terra sem lei. Ao mesmo tempo, a regra fundamental restringe a liberdade do psicanalista, na medida em que fixa sua posição como a do ouvinte. Aliás, Freud postula que a atenção flutuante é a regra fundamental por parte do analista.

Para o analisante, a lei da associação livre é uma oferta de liberdade, mas uma liberdade restrita, pois além de ser inviável deixar completamente de lado a censura, ele tem o compromisso de falar a verdade do que lhe ocorreu dizer. E o fato de ele mentir só nos mostra “que essa liberdade é o que ele tem mais dificuldade de tolerar” (Lacan, 1958/1998, p. 647).

A liberdade da associação livre também é restrita porque a fala está sujeita às leis da língua e às leis da própria fala. As primeiras já foram elucidadas, mas e quanto às últimas? Já vimos que a fala está submetida às leis da concatenação e da seleção, mas Lacan vai além do que foi observado por Jakobson, evidenciando, no ato da fala, a demanda e o desejo.

A fala, diz Lacan, implica necessariamente a demanda. O analisante demanda “pelo fato de que fala: sua demanda é intransitiva, não implica nenhum objeto” (op. Cit., p. 623). Parece-me que nesse momento Lacan reelabora o que disse em 1936, que a experiência da linguagem implica a situação do interlocutor que se dirige a alguém. A fala é sempre dirigida a alguém, daí a intransitividade da demanda. Por outro lado, se a demanda é demanda de alguma coisa, é demanda de uma necessidade de satisfação que, por passar obrigatoriamente pelo encadeamento significativo, se transforma numa demanda de amor, de reciprocidade, para-além de uma necessidade. Ao convidar o analisante a falar livremente, o psicanalista faz aparecer esses dois

níveis da demanda.²³ E ao fazer isso, é imediatamente colocado no lugar do Outro, pois é sempre ao Outro que a demanda é endereçada: “há, por um lado, a posição do Outro como Outro, como lugar da fala, aquele a quem é endereçada a demanda” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 397).

Há, por outro lado, a posição do Outro no qual é articulado o desejo. É por intermédio da fala que o desejo pode encontrar alguma articulação significativa:

É nesse intervalo [entre o plano significante e o plano significado] que o desejo deve ter lugar e se articular. Por essa razão, precisamente, da abordagem do desejo pelo sujeito o Outro se torna o intermediário. O Outro como lugar da fala, como aquele a quem se dirige a demanda, passa a ser também o lugar onde deve ser descoberto o desejo, onde deve ser descoberta sua formulação possível. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 419)

Mas como situar o desejo em relação à demanda? Se ambos estão presentes simultaneamente no ato da fala, como distingui-los? Para Lacan o desejo pode ser situado em dois níveis em relação à demanda, aquém ou para-além, dependendo do que está em jogo na própria demanda, a satisfação de uma necessidade ou uma demanda de amor:

É no espaço virtual entre o apelo da satisfação e a demanda de amor que o desejo ocupa seu lugar e se organiza. Por isso é que só podemos situá-lo numa **posição sempre dupla em relação à demanda**, ao mesmo tempo além e aquém, conforme o aspecto pelo qual consideremos a demanda – demanda em relação a uma necessidade ou demanda estruturada em termos de significante. (op. Cit., p.418)

Além de ser situado no intervalo dessa dupla dimensão da demanda, o desejo é situado também a partir da posição do sujeito em relação ao Outro. A distinção entre o Outro e o sujeito, porém, “é a mais difícil das distinções a serem feitas de saída” (op. Cit., p. 369), devido a uma propriedade da língua, tal como descrita Por Saussure (1916/2008, pp. 21-22): ser ao mesmo tempo exterior e interior ao ser falante. Por isso o desejo é desejo do Outro. Por ter

²³ Por isso Lacan brinca que conseguiu fazer aquilo que todos no comércio gostariam: com a oferta, criar a demanda (1958/1998, p. 623).

que passar pelo significante, é no Outro que o sujeito encontra um meio de articular seu desejo. Ao mesmo tempo, é graças ao desejo que pode haver uma separação entre sujeito e Outro, pois sua função, conforme Lacan (1957-1958/1999, p. 371), é justamente a de fazer tal separação.

Para indicar esse ponto de separação, Lacan também procura situar o desejo em relação à demanda, articulando a posição do sujeito em relação ao Outro. Ele (1958/1998) afirma:

O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta. (p. 633)

Esse apelo a receber o complemento do Outro põe em questão a posição do sujeito em relação aos objetos de satisfação. O sujeito espera encontrar no outro a satisfação, fazer do outro um objeto de seu desejo. Com isso, notamos que a fala também coloca em jogo a posição do sujeito em relação ao objeto. Segundo Lacan (1957-1958/1999), a experiência de análise permitiu descobrir

a que grau de profundidade é levado o fato do **desejo humano** não estar diretamente implicado numa relação pura e simples com o objeto que o satisfaz, mas **estar ligado a uma posição assumida pelo sujeito na presença desse objeto e a uma posição que ele assume fora de sua relação com o objeto**²⁴, de tal modo que nada jamais se esgota, pura e simplesmente, na relação com o objeto. (p. 331)

Jamais se esgota na relação de objeto porque a busca pela satisfação passa necessariamente pela articulação significante. O objeto, assim, é inserido na linguagem e submetido às suas leis, ganhando uma função específica no inconsciente. Ele passa a ser mediado pela fantasia, de modo a servir como ponto de apoio para o sujeito sustentar sua falta-a-ser. A fantasia,

²⁴ Vale lembrar que a noção de objeto *a* será elaborada por Lacan somente na década de 1960. O sentido da palavra objeto é o mesmo que o empregado pelos outros teóricos da relação de objeto, com a ressalva de que ele já começa a utilizá-la em articulação com a estrutura da linguagem.

diz Lacan (1958/1998), “é uma imagem utilizada na estrutura significante” (p. 643), uma imagem que, justamente por ser articulada com o significante, ganha um aspecto de uma história, de um enredo (1957-1958/1999, p. 421), cuja função é de sustentar o desejo: “a fantasia, em seu uso fundamental, é aquilo mediante o qual o sujeito se sustenta no nível de seu desejo evanescente” (1958/1998, p. 643).

A relação do sujeito com o outro, enquanto semelhante colocado na posição de objeto, é assim mediada pela fantasia. Entretanto, não bastasse o fardo de ter que sustentar a falta-a-ser instaurada pela estrutura da linguagem e o de ter que lidar com o engodo provocado pela fantasia, o sujeito não encontra um outro que o satisfaça, pois diante dele está sempre um Outro, e um Outro castrado, desejante, um Outro falante, que também busca seu objeto de satisfação. Entra em jogo aí a demanda e o desejo do Outro. A posição do sujeito em relação ao Outro também implica, então, o modo como ele se posiciona diante da demanda e do desejo do Outro:

... nos efeitos que respondem num sujeito a uma determinada demanda, vêm interferir os de uma posição em relação ao outro (aqui, o outro, seu semelhante) que **ele sustenta enquanto sujeito**.

“Que ele sustenta enquanto sujeito” significa que a linguagem lhe permite considerar-se como o maquinista ou o diretor de cena da captura imaginária da qual, de outro modo, ele seria apenas a marionete viva.

A fantasia é a própria ilustração dessa possibilidade original. (op. Cit., p.643)

Fantasia, objeto, desejo, significante, falo são termos chave, portanto, para se falar da posição do sujeito em relação ao Outro. Entretanto, a inter-relação desses conceitos é bastante complexa. Para tentar esclarecê-la, Lacan busca situar topologicamente todos esses elementos, utilizando como recurso a letra. Ele desenha assim um mapa do inconsciente, chamado de grafo do desejo, que é apresentado em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960b/1998) e no *Seminário 5* (1957-1958/1999).

Figura 1 - Grafo do desejo (Lacan, 1957-1958, p.525).

Tomemos aqui somente a fórmula da fantasia para precisar como Lacan situa o sujeito em sua relação com o objeto:

Temos aqui, em $S \diamond a$, o **correspondente e o suporte do desejo**, o ponto em que ele se fixa em seu objeto, o qual, muito longe de ser natural, é **sempre constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro. É com a ajuda dessa relação fantasística que o homem se encontra e situa seu desejo**. Daí a importância das fantasias. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 455).

Com a fantasia o homem situa seu desejo e, a partir desse posicionamento, responderá à demanda do Outro: “É, pois, **a posição do neurótico em relação ao desejo – digamos, para encurtar, à fantasia – que vem marcar com sua presença a resposta do sujeito à demanda**, ou, dito de outra maneira, a significação de sua necessidade” (Lacan, 1958/1998, p. 644). A análise da fantasia tem, então, um lugar crucial na experiência psicanalítica, pois revela a posição do sujeito frente ao Outro. Revela também uma verdade, não a verdade do mundo da realidade – que os psicanalistas da Psicologia do Ego tentam fazer o sujeito aceitar – mas a verdade do modo pelo qual o sujeito sustenta seu desejo. Por isso, o estatuto da verdade na psicanálise é singular. No nível da experiência analítica, a “verdade tem uma estrutura de ficção”, afirma Lacan (1959-1960/1997, p. 22), pois o inconsciente é estruturado em função do simbólico. A verdade de que se trata é, em termos

mais específicos, a da fantasia, na medida em que esta é “a realidade tal como engendrada por uma estrutura de ficção” (Lacan, 1971/2009, p. 125).

Por isso, não deve interessar ao psicanalista exatamente a verdade dos fatos, mas os fatos engendrados pelo mundo simbólico do sujeito. Com isso, Lacan valoriza mais a reconstrução da história do sujeito em análise do que a rememoração. No Seminário 1 ele afirma: “é a reconstituição completa da história do sujeito que é o elemento central, constitutivo, estrutural, do progresso analítico” (1953-1954/1996, p. 21). Um pouco adiante, ele complementa: “o essencial é a reconstrução. (...) O de que se trata é menos lembrar do que reescrever a história” (op. Cit., p.23). A associação livre implica, então, esse trabalho de reconstrução da história no qual o sujeito se depara com a verdade de seu desejo e de sua fantasia. Dunker (2010) resume bem os efeitos dessa experiência para o sujeito: “o trabalho da associação livre em análise, a rememoração e a re-apropriação das formas de desejar estabelecidas na história do sujeito levam a uma espécie de reconstituição simbólica do desejo” (pp. 20-21).

Sintetizemos agora o que a associação livre implica: é uma fala – e, como tal, sujeita às próprias leis e às leis da língua – dirigida ao psicanalista, que pela própria situação analítica é colocado pelo analisante no lugar do Outro. Assim, ao se dirigir ao Outro, entra em jogo na fala do analisante a dialética da demanda e do desejo, manifestando-se a posição do sujeito diante do Outro e da fantasia. Mas o psicanalista é também um ser falante, e sua fala está sujeita às mesmas leis e tem as mesmas propriedades. Deste modo, há na situação analítica um cruzamento de dois seres falantes. Ao mesmo tempo, o psicanalista fica numa posição diferente. Como definir essa posição? Tendo em vista que a associação livre de um analisante implica uma demanda ao psicanalista, o que e como responde o psicanalista diante dessa situação?

Com estas questões entramos no âmbito da interpretação e do manejo da transferência, meios primordiais pelos quais a fala do psicanalista pode operar sobre a fala do analisante. Vejamos, então, como esses conceitos podem ser considerados à luz dos princípios do poder da linguagem.

5.3.3. Na transferência

O tema da transferência é bastante presente na obra de Lacan e dá material para um amplo estudo. A transferência foi pensada em articulação com diversos outros termos: sugestão, amor, repetição, demanda, desejo do analista, sujeito suposto saber, objeto a e ato psicanalítico. Retenhamos aqui o que ele falou sobre os quatro primeiros, seguindo o método proposto inicialmente: acompanhar historicamente a construção dos conceitos sempre enfatizando as implicações na política da direção da cura.

No final da década de 1950, Lacan (1957-1958/1999, p. 347) passa a considerar essencial para a condução da análise a distinção entre desejo e demanda. A transferência é situada na dialética da demanda e do desejo e, a partir desse posicionamento, Lacan procura resolver o antigo e sério problema da distinção entre transferência e sugestão. Lembremos que Freud, inicialmente, abandonou a sugestão em prol da técnica da associação livre e em seguida percebeu o fenômeno da transferência. O manejo da transferência, considerado no início como radicalmente diferente da sugestão, passou a ser o principal meio de intervenção, o que provoca a cura permanente. No entanto, em 1916, Freud percebe que a distinção entre transferência e sugestão era na verdade muito tênue. A solução por ele encontrada foi a de mostrar que o tratamento psicanalítico se diferencia do tratamento sugestivo porque no primeiro se analisa a própria transferência. A sugestão seria apenas um meio para que sua intervenção tivesse efeito sobre o analisante. Lacan logo aponta o problema dessa solução. Ela acaba por remeter o problema ao infinito, pois seguindo a ideia da sugestão como meio, ela também seria utilizada para a análise da transferência. Sigamos o que Lacan (op. Cit.) diz a esse respeito:

A ideia que se costuma ter é que a transferência é aquilo graças ao qual a sugestão funciona. O próprio Freud escreve que, se convém deixar que se estabeleça a transferência, é por ser legítimo utilizar o poder de quê? – de sugestão, que a transferência confere. **A transferência é concebida aí como a tomada do poder do analista sobre o sujeito**, como o vínculo afetivo que faz o sujeito depender dele, e do qual é legítimo nos servirmos para que uma interpretação seja aceita. Que quer dizer isso, se não enunciar de maneira mais clara que nos servimos da sugestão? Para dar nome às coisas, é pelo fato de o

paciente chegar a gostar de nós que nossas interpretações são deglutidas. **Estamos no plano da sugestão.** Ora, é claro que Freud não pretende limitar-se a isso. (p. 440)

É aí que Lacan marca uma posição, a meu ver, diferente da do próprio Freud, ao dizer que “a transferência é **diferente de um uso do poder**” (1957-1958/1999, p. 440). Para entender, então, o estatuto do poder na transferência, é preciso saber por que a oferta da associação livre faz aparecer a transferência. O que há no ato da fala e na estrutura da língua para provocar o fenômeno da transferência? Creio que a partir daí é possível demarcar a posição do psicanalista perante a transferência.

Como vimos, a fala coloca em jogo simultaneamente a demanda e o desejo. Embora possam se confundir em virtude dessa simultaneidade, demanda e desejo são situados em níveis diferentes. Lacan utiliza o grafo do desejo para apontar que a demanda situa-se na linha do nível mais abaixo, que vai do significante à voz, enquanto o desejo se situa no nível acima. Pois bem, Lacan recorre o mesmo esquema, conforme a figura abaixo, para dizer que a sugestão se situa no nível da demanda, enquanto a transferência está no nível do desejo.

Figura 2 - grafo do desejo simplificado (Lacan, 1957-1958/1999, p. 435).

Da mesma forma que há uma relação entre a demanda e o desejo, há, portanto, relação entre transferência e sugestão: “a transferência é uma sugestão, porém uma sugestão que só se exerce a partir da demanda de amor” (Lacan, 1958/1998, p. 641). Nesse sentido, a transferência é a instituição do Um pela via do amor. No entanto, a transferência começa a se instalar a partir

dessa demanda de amor, mas não se reduz a esta. Na verdade, a demanda, por visar um objeto que a satisfaça, somente “abre a sequência da transferência” (op. Cit., p.642), considerada aqui em sua dimensão de repetição: “por intermédio da demanda, todo o passado se entreabre, até os recônditos da primeira infância. Demandar: o sujeito nunca fez senão outra coisa, só pôde viver por isso, e nós entramos na sequência” (op. Cit., p.623).

A transferência é, digamos assim, uma resposta a algo que provoca um impasse ao desejo, isto é, a fixação do sujeito à demanda. Nesse sentido, a transferência é também a possibilidade de uma articulação significativa que a diferencia da demanda: “a transferência em si já é análise da sugestão, na medida em que coloca o sujeito, com respeito à sua demanda, numa **posição** que ele deriva unicamente de seu desejo” (op. Cit., loc. Cit.).

A questão que se deriva dessa distinção entre sugestão e transferência é: como fazer para mantê-las distintas, para que a análise não caia naquilo contra a qual ela luta? Já vimos que essa questão é antiga e aparece na obra freudiana como uma grande preocupação. Vimos também que o debate se intensificou em 1919 com a técnica ativa de Ferenczi e a resposta freudiana do princípio de abstinência e se estendeu ainda entre os pós-freudianos. Lacan entra nessa contenda resgatando a importância do princípio de abstinência postulado por Freud, mas ao mesmo tempo sem recusar a tentação de dar algumas prescrições técnicas que ele mesmo critica. Talvez a mais incisiva delas – ao menos é uma das que mais se repetem – seja a de que o psicanalista não deve responder à demanda: “nossa operação é abstinente ou abstencionista. Consiste em nunca ratificar a demanda como tal” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 442).

Entretanto, essa abstenção, segundo Lacan, embora seja essencial, não é suficiente. O psicanalista não responde à demanda, mas ele também não pode se isentar de responder alguma coisa. Portanto, “à medida que se desenvolve uma análise, o analista lida alternadamente com todas as articulações da demanda do sujeito. Mas só deve, (...), responder aí a partir da transferência” (Lacan, 1958/1998, p. 625). Com essa última frase percebe-se como o poder e a liberdade do psicanalista são restringidos pela transferência. Sua fala, sua intervenção, depende da fala do analisante. Além disso, ao condicionar a resposta do analista à transferência, a prescrição técnica se torna

mais complexa, pois não se trata apenas de uma proibição dada ao psicanalista. Como responder a partir da transferência?

A própria recusa à demanda traz as pistas necessárias, pois seu efeito é o aparecimento dos significantes retidos no circuito da demanda: “o analista é aquele que sustenta a demanda não, como se costuma dizer, para frustrar o sujeito, mas para que reapareçam os significantes em que sua frustração está retida” (op. Cit., p. 624). É a partir desses significantes que o psicanalista pode, então, encontrar uma posição para intervir.

Mas há ainda mais um ponto ao qual o psicanalista deve prestar atenção. Sua própria posição de escuta favorece a confusão entre a transferência e a demanda, pois o psicanalista fica no lugar do Outro a quem se dirige a demanda, “o que significa que, por nossa presença, e na medida em que escutamos o analisante, tendemos a fazer com que se confunda a linha da transferência com a linha da demanda. Somos, portanto, a princípio nocivos” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 442). Por esse motivo que Lacan diz também que a principal resistência na análise é a do psicanalista. A resistência do analisante é, na verdade, resistência à sugestão feita pelo psicanalista, é uma tentativa de preservar o campo de seu desejo: “a resistência do sujeito, quando se opõe à sugestão, é apenas desejo de manter seu desejo” (Lacan, 1958/1998, p. 642). Com isso, Lacan ainda derruba a classificação da transferência como positiva ou negativa, pois a resistência do analisante não tem nada de negativo – como dizia o próprio Freud e os pós-freudianos –, uma vez que busca preservar seu desejo.

Assim, se o psicanalista recusa responder no nível da demanda, abre-se a possibilidade, para o analisante, de se deparar com o próprio desejo, que, segundo Lacan, é o cerne da experiência psicanalítica. Trata-se “de ver quando e como o desejo do sujeito, alienado na demanda, profundamente transformado pelo fato de ter de passar pela demanda, pode e deve reintroduzir-se” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 370).

5.3.4. Na interpretação

O axioma lacaniano do inconsciente estruturado como linguagem também incide sobre a concepção e uso da interpretação na sessão analítica. Lacan é bastante direto quanto a isso ao dizer que a interpretação só produz um efeito, diferente do da sugestão, ao se inscrever no “efeito do significante no advento do significado”, pois ela se fundamenta “no fato de o inconsciente ter a estrutura radical da linguagem, que um material funciona nela segundo leis, que são as descobertas pelo estudo das línguas positivas” (Lacan, 1958/1998, p. 600).

Mas como podemos entender o que ele quer dizer com “efeito do significante no advento do significado”? Lembremos que Lacan enfatizou como o significado desliza sob o significante, e a significação só é produzida quando se coloca um ponto final que organiza a posição de cada significante numa oração. Ele utiliza essa propriedade da língua para subverter a concepção e a prática da interpretação. Tradicionalmente considerada como uma tradução, como a produção de um significado, a interpretação passa a ser colocada por Lacan no nível do significante:

Nenhum indicador basta, com efeito, para mostrar onde age a interpretação, quando não se admite radicalmente um conceito da função do significante que capte onde o sujeito se subordina a ele, a ponto de por ele ser subornado. (op. Cit., p.599)

Essa surpreendente inversão no posicionamento da interpretação dá a Lacan um estilo peculiar. Como diz Dunker (2010), “o estilo lacaniano da interpretação é tradicionalmente inspirado no chiste, ou seja, deve ser breve, produzir surpresa e reverter expectativas de significação e compreensão” (p. 29). Muito mais que uma tradução, para Lacan a interpretação deve provocar, portanto, esse efeito de surpresa, levando o sujeito a novas significações.

Com essa colocação da interpretação na dimensão significante, Lacan também dá uma solução para o problema da interpretação como o sentido do sentido, tal como postulado por Kris. Supor que a interpretação possa englobar a totalidade de sentidos possíveis para uma manifestação do inconsciente

implica supor um Outro completo, sem furo. Com a localização da interpretação no significante, destitui-se o poder atribuído ao Outro e restitui-se o poder do significante. Desse modo, a interpretação incide menos na fixação de um significado, escapando assim à sugestão, e mais no que é da própria estrutura da linguagem que produz a significação. Há na *Direção do tratamento* (1958) outro trecho no qual Lacan precisa como a interpretação deve incorrer na estrutura da linguagem:

A interpretação, para decifrar a diacronia das repetições inconscientes, deve introduzir na sincronia dos significantes que nela se compõem algo que, de repente, possibilite a tradução – precisamente aquilo que a função do Outro permite no receptáculo do código, sendo a propósito dele que aparece o elemento faltante. (p. 599)

Deste modo, ao longo de uma sessão ou da análise, a interpretação visa captar na diacronia da história do sujeito aqueles significantes que se repetem – repetição relacionada ao modo como o sujeito se posiciona frente ao Outro e ao objeto –, não para dar um significado único para essa repetição, mas para possibilitar ao sujeito uma retificação de sua posição a partir de uma tradução que ele mesmo constrói. Para que o psicanalista faça uma interpretação, é preciso que os significantes retidos na demanda ao Outro apareçam, o que só acontece se o psicanalista recusar responder à demanda para fazer aparecer a dimensão da transferência. Por isso, a interpretação está subjugada à transferência, é da posição da transferência que o psicanalista interpreta.

Tudo isso implica que a interpretação, por visar o efeito do significante, visa à falta-a-ser do sujeito, visa seu desejo, daí Lacan ter destinado um de seus seminários ao *Desejo e sua interpretação* (1958-1959). E interpretar o desejo, como diz Safouan (2001) em seu estudo sobre esse seminário de Lacan, “é reconhecer os significantes onde ele mesmo se decifra ou se faz reconhecer” (p. 136).

Até o final da década de 1950, portanto, a interpretação incide sobre a posição do sujeito frente ao desejo. Na década seguinte, Lacan localizará a transferência em relação ao objeto causa do desejo, o objeto a, dando à interpretação outro estatuto. Mas isso acompanharemos brevemente em outro

momento.

5.3.5. *No tempo da sessão*

Curiosamente, o tema do tempo parece ter sido recalcado em *A direção do tratamento* (1958). Lacan simplesmente não faz nenhuma menção direta àquilo que já era a marca principal de sua técnica, o manejo do tempo na sessão analítica. Talvez essa ausência possa ser explicada pela crise político-institucional enfrentada por ele desde 1951, justamente em função do tempo de suas sessões. Provavelmente Lacan sabia que tinha muito mais liberdade para criticar seus colegas do que para defender uma técnica que ia diretamente contra os princípios postulados pela IPA. Em 1951 ele chegou a receber uma advertência para que respeitasse a regra das sessões de 45 minutos. E mesmo após a cisão de 1953, embora a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP) não tivesse sido reconhecida pela IPA após o rompimento com a Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), Lacan ainda era um membro da IPA e não queria ser desfilado. Nota-se assim que a política institucional interferiu de alguma forma na transmissão lacaniana da psicanálise.

A provável suspeita de Lacan de que não poderia tratar de maneira mais direta o tema do tempo a partir da cisão de 1953 seria legítima. Em 1961 os conflitos em torno desse assunto voltaram a emergir com força. Nesse ano, a IPA montou uma comissão – conhecida como Comissão Turquet, pois era presidida pelo psicanalista Pierre Turquet – cuja missão era investigar a duração do tempo das sessões empregada por Lacan. Turquet chegou a convocar analisantes de Lacan para conhecer detalhes de sua prática clínica, como hoje podemos acompanhar por meio de depoimentos de alguns analisantes de Lacan na época (Didier-Weill, Weiss, & Gravas, 2007). Lacan chegou a solicitar a alguns de seus analisantes que mentissem caso fossem convocados a prestar depoimento, ou seja, aqui a política institucional chegou a interferir diretamente na relação com seus analisantes, cruzando-se, assim, com a política na direção da cura. Esse conflito político-institucional culminou com a expulsão de Lacan da IPA e com a dispersão de alguns de seus

analisantes e seguidores que temiam sofrer a mesma consequência pela proximidade que havia com ele.

Como, então, Lacan inclui o tempo como um princípio na direção da cura? De que maneira essa inclusão é também um efeito de sua tese de que o inconsciente é estruturado como linguagem?

Vimos que a linguagem contém uma dimensão temporal. No ato da fala, um significante é colocado após o outro, o que já implica o tempo. Mas a significação de cada significante só se dá retroativamente, no momento em que se dá o ponto final de uma oração. Concomitantemente, essa oração pode ter um significado diferente em função das orações subsequentes. Há, portanto, nessa dimensão temporal da cadeia de significantes, certa suspensão da significação. Creio que Lacan procurou isolar esse momento de suspensão, extraindo daí uma lógica para a intervenção do psicanalista. Em *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* (1945/1998), que anunciou já em 1945 uma subversão quanto à noção e uso do tempo em psicanálise, ele traz uma noção, fundamentada nesse momento de suspensão da significação, que terá forte ressonância em sua técnica: as escansões suspensivas.

Escansão é um termo utilizado principalmente na música e na poesia. Na música indica uma subida de tom, uma modulação; na poesia, refere-se à decomposição do verso em seus elementos métricos, isto é, em seus fonemas. Marcam-se, pelas escansões, as pausas entre os fonemas que compõe os significantes de um verso. Lacan utiliza essa noção de escansão, enfatizando que as próprias escansões da fala têm valor de significantes, pois tem o poder de provocar novas significações. Por favorecer o equívoco entre significantes, como num ato falho, a escansão abre a possibilidade do aparecimento de significantes recalcados, que levam a novas significações. Desta forma, a escansão pode proporcionar uma abertura do inconsciente.

Por que não incluir, então, essa propriedade temporal da linguagem na técnica psicanalítica? Não há nada mais psicanalítico do que incluir na técnica a escansão da fala e a atemporalidade do inconsciente descoberta por Freud. Certamente foi por isso que Lacan não cedeu às exigências da IPA de abandonar a prática das sessões de tempo variável, essencialmente mais curtas. Seria anti-psicanalítico.

Há, ainda, outro aspecto importante das escansões suspensivas. Lacan

as insere numa lógica de decisão que envolve o outro, a coletividade. Para explicitar esse aspecto, ele apresenta um problema de lógica que comporta uma situação na qual um de três prisioneiros pode ser libertado caso descubra, antes dos outros dois, qual a cor do círculo (havia três brancos e dois pretos) que foi colocado em suas costas. Cada prisioneiro, para deduzir a cor do disco em suas costas, deve observar a reação de seus companheiros. Lacan discrimina nesse problema lógico três moções suspensas que tem estatuto de significante: “a razão de elas serem significantes é constituída não por sua direção, mas por seu *tempo de parada*” (op. Cit., p.203). Essas três moções suspensivas ou tempos de parada são: (1) o instante do olhar; (2) o tempo para compreender; (3) o momento de concluir. E para que o sujeito passe de uma moção a outra conta bastante o fator da pressa. No caso dos prisioneiros, só é libertado o que descobrir primeiro a cor do disco em suas costas.

Quais são, então, os desdobramentos dessas três escansões e da pressa na sessão psicanalítica? A indefinição do tempo da sessão já deixa no ar um suspense em forma de questão: o que o outro, o psicanalista, quer de mim? Após o corte, isto é, a suspensão da sessão, outra questão é posta: por que a sessão foi cortada nesse momento? O que se disse ou se deixou de dizer? Questões que são cruciais para que o próprio sujeito elabore suas conclusões, mesmo fora do espaço da sessão. Em *Função e campo da fala e da linguagem* (1953/1998), Lacan diz:

Assim, é uma pontuação oportuna que dá sentido ao discurso do sujeito. É por isso que **a suspensão da sessão**, que a técnica atual transforma numa pausa puramente cronométrica e, como tal, indiferente à trama do discurso, **desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo valor de uma intervenção, precipitando os momentos conclusivos**. E isso indica libertar esse termo de seu contexto rotineiro, para submetê-lo a todos os fins úteis da técnica. (p. 253)

Não obstante nesse trecho Lacan explicita que a suspensão da sessão faz precipitar os momentos conclusivos, não se deve reduzir o manejo da escansão a esse fim. Ela pode servir como intervenção para marcar o instante de ver, por exemplo. Assim, “a escansão não ocorrerá forçosamente ao final de uma sessão, ela pode se dar no início ou fim de várias sessões” (Porge, 1996,

p. 521). Soler (2009) também traz alguns esclarecimentos a esse respeito ao dizer que “seja qual for a duração da sessão, seu ponto de interrupção é ou bem uma interrupção conclusiva, por menor que seja, ou bem uma interrupção suspensiva” (p. 118).

De qualquer modo, seja como pontuação de uma conclusão ou como uma suspensão que visa provocar as conclusões, a escansão deve manter relação com uma irrupção no discurso que leva o sujeito a se deparar com significantes que de alguma forma marcam sua posição diante do Outro e do objeto fantasmático. Com isso, mais uma vez o psicanalista tem meios de se esquivar do uso da sugestão, pois o poder atribuído via transferência à fala do psicanalista é retirado de cena, restituindo ao analisante o poder de sua fala, na medida em que é ele mesmo que chega às suas conclusões. Observa-se aí que o poder, como diria Foucault, circula e é heterogêneo. Ele passa do analista ao analisante e vice-versa, e ao passar de um a outro, muda algumas de suas propriedades. Nesse caso da escansão de uma sessão isso fica bem claro: quem determina seu momento é, na maior parte das vezes, o psicanalista, e quando o faz, apoia-se naquilo que o analisante disse. O poder do psicanalista não é arbitrário e depende do poder da fala do analisante. Ambos participam, portanto, da escansão, mas é o psicanalista que o coloca em ato. O que não garante que não ocorram equívocos e o analisante receba tal intervenção como arbitrariedade, gerando assim um contra poder, uma resistência do analisante.

Outro aspecto importante da escansão é a função da pressa. Ela tem a função de precipitar os tempos lógicos, levando o analisante, dentro ou fora da sessão, ao momento de concluir. Creio ser por isso que Lacan (1953/1998) afirma que “a função da pressa na precipitação lógica” faz com que “a verdade encontre sua condição insuperável” (p. 242). Mas a pressa tem também outra função: fazer da experiência analítica, como diz Soler (2009), uma prática sem tagarelice. Trata-se de evitar um blábláblá infrutífero, não autorizando assim que a fala vazia tome conta do tempo da análise. Didier-Weil (2009) também nos diz algo semelhante ao definir a própria escansão: “A escansão é, pois, a introdução de um significante que tem o poder de levar a termo, à sua conclusão lógica, mais que cronológica, um diálogo que, sem isso, poderia durar indefinidamente” (p. 30).

Ao mesmo tempo, também cabe ao psicanalista não ter a pressa de anular “os tempos para compreender em prol dos momentos de concluir” (Lacan, 1953/1998, p. 258), o que ocorre quando este se precipita ao fazer interpretações que fecham um sentido a qualquer manifestação do inconsciente. A interpretação enquanto tradução ou explicação do psicanalista pode provocar um fechamento do inconsciente do analisante. Já a interpretação enquanto significante – implicando aí a escansão, o corte e o equívoco – possibilita uma abertura do inconsciente.

A dimensão do tempo também tem seus desdobramentos no manejo da transferência. A escansão pode propiciar, como dito agora pouco, a irrupção de significantes, não de quaisquer significantes, mas os significantes mestres, que marcam a posição do sujeito frente ao Outro e à fantasia, trazendo à tona, assim, a repetição na relação com o analista. A repetição está inserida na temporalidade, na diacronia das sessões, e por isso a transferência é concebida também em função dessa lógica da temporalidade: “a transferência é uma relação essencialmente ligada ao tempo e a seu manejo” (Lacan, 1960a/1998, p. 858).

Tendo em vista, portanto, as implicações na interpretação, no manejo da transferência e no tempo da sessão, a escansão tem um valor especial na política da direção da cura. É interessante que Lacan afirmou explicitamente que a escansão “é sem dúvida o modo mais eficaz da intervenção e da interpretação analítica” (1958-1959, p. 517). Por que então ele não falou sobre a função do tempo no ano anterior em *A direção do tratamento*? Teria sido, em 1959, um lapso? Provavelmente não. Ou simplesmente sentiu-se mais à vontade para falar por se tratar de uma transmissão oral? Talvez.

5.3.6. *Um fragmento da clínica de Lacan*

Não temos nenhum acesso aos casos clínicos de Lacan por meio de sua obra. Exceção poderia ser feita ao caso Aimée, mas esse, embora já contivesse em sua apresentação muitas influências da teoria freudiana, pode ser considerado um caso “pré-psicanalítico”. Lacan tinha muitos analisantes

que estavam em formação psicanalítica e que frequentavam seus seminários, logo a ampla repercussão de sua transmissão colocava em risco a privacidade de seus analisantes. Por isso, ele restringiu-se a comentar os casos de Freud e de outros já publicados por outros psicanalistas.

Hoje, porém, temos um pequeno acesso via relatos e depoimentos de pessoas que fizeram análise e/ou supervisão com Lacan. É verdade que muitos pontos devem ser considerados ao se tomar esse material. Em primeiro lugar, a maioria dos relatos é de pessoas que estão engajadas na prática psicanalítica, ou seja, estão inseridas também num certo jogo de luta por reconhecimento nas instituições psicanalíticas. Assim, pode ser conveniente para alguém dar um depoimento de uma boa intervenção de Lacan e dos efeitos operados por ela no sujeito e ocultar várias que não funcionaram ou, pior, tiveram um efeito negativo. Manter a imagem inabalável do mestre é também uma maneira de garantir seu status de discípulo herdeiro.

Por outro lado, para aqueles que romperam relação com Lacan e com o lacanismo, atacar o antigo mestre é uma forma de elevarem seus status para o de quem superou Lacan. Infelizmente, praticamente não temos relatos de analisantes que não se tornaram psicanalistas. Há o livro de Pierre Rey (1990), que traz algumas histórias bem interessantes, que mostram como Lacan fazia intervenções, no mínimo, muito curiosas e que fugiam a qualquer padrão.

Mas apenas para dar aqui um exemplo clínico das fundamentações teóricas da transferência, da interpretação e da escansão, escolhi discutir aqui um fragmento do relato de Jean-Pierre Winter (2009). Justifico tal escolha por considerar que, além de trazer uma intervenção bem específica de Lacan e de modo bem contextualizado, Winter não cai no idealismo da prática lacaniana, dando inclusive uma breve demonstração de uma intervenção que teve efeitos devastadores, como ele mesmo afirma.

Winter nos conta que nas primeiras entrevistas de análise com Lacan uma de suas demandas de análise consistia em entender melhor o que havia por trás de uma situação que vivenciou quando adolescente. Roubou um assado no supermercado e acabou sendo pego e processado por isso. Lacan não lhe disse uma palavra acerca desse assunto. Dois anos depois dessa sessão, Winter ficou sabendo que um de seus amigos psiquiatras italianos – foi por meio desses amigos que ficou sabendo de Lacan – fora preso por roubar

livros. No dia seguinte, bem cedo, veio uma intervenção inesperada de Lacan. Já sabendo do ocorrido por meio de outra analisante, ele ligou para Winter para manda-lo ir até a prisão, perguntar o que aconteceu e voltar para lhe contar.

Apesar de toda dificuldade de entrar numa prisão e solicitar uma visita com quem não tinha nenhuma relação de parentesco ou diretamente profissional, Winter se desdobrou para consegui-la. Falou com um advogado, mentiu ao procurador e obteve a autorização. Após algumas horas na prisão, finalmente conseguiu conversar com o tal amigo, que não lhe contou nada além do que ele sabia. Em seguida, foi ao consultório de Lacan relatar sua aventura na prisão. No final, disse: “é mesmo doideira afanar livros!”, ao que Lacan responde: “De jeito nenhum, meu caro, o que é louco não é afanar, é se deixar pegar” (Winter, 2009, p. 141).

Essa intervenção teve grandes e importantes efeitos em Winter: Ele diz: “O efeito disso foi inverter completamente a relação que eu tinha com minha própria história e todo o resto! É o que se poderia chamar de retificação ética” (op. Cit., loc. Cit.). Essa retificação, mudança de posição subjetiva, veio pelo modo como Winter se apropriou não só dessa última interpretação de Lacan, mas de toda a intervenção concernente a esse assunto. Em suas palavras, era como se Lacan dissesse: “Já que o senhor tinha vontade de ir para a prisão, pois bem, vá! Vá ver como é, e como o senhor tem comentários a fazer sobre a coisa, vamos nos apossar dela para fazê-lo trabalhar naquilo de que se trata, para o senhor, nesse tipo de assunto” (op. Cit., p. 141-142).

Pois então, dois anos após ter ouvido uma das demandas de Winter, Lacan aproveitou um evento da realidade para fazer uma interpretação, que pode ser localizada em mais de um momento nessa intervenção mais geral. Talvez possamos considerar a primeira interpretação a ordem de Lacan para que Winter fosse até a prisão. Embora seja uma ordem, ela parece ter estatuto diferente de uma sugestão, pois fala de uma posição subjetiva recalcada e que depois é traduzida por Winter. A interpretação funciona aqui justamente como Lacan a definiu, ou seja, como a introdução, na sincronia dos significantes que aparecem na diacronia da história do sujeito e das sessões, de algo novo que possibilita a tradução.

Mas era preciso que houvesse também transferência que sustentasse uma intervenção desse tipo. O próprio Winter testemunha como ela foi forte a

ponto de fazê-lo ir atrás de algo absurdo, que aparentemente não dizia respeito a ele, a não ser pelo fato de que era um amigo dele que estava preso. Creio ficar mais claro por meio desse caso como a interpretação precisa ser feita sob transferência, e como ambas precisam levar em conta a temporalidade do inconsciente.

Há também outro exemplo de interpretação de Lacan descrita por Winter que considero interessante para discriminar a tênue separação entre a interpretação e a sugestão, principalmente quando ela ocorre em forma de ordem. Lacan havia dito a Winter que voltaria de férias no meio de setembro. No entanto, por meio de outros analisantes, Winter descobriu que Lacan havia retornado no primeiro dia do mês e já havia agendado sessões com alguns analisantes, mas não com ele. Tomado pelo ciúme, deitou-se no divã e disse: “Veja o que acabei de saber e, digo-lhe com todas as letras, estou extremamente enciumado”. Lacan lhe respondeu: “O senhor está enciumado? Bem, nesse caso, o senhor me pagará todas as sessões que deveria ter feito se eu tivesse lhe telefonado no dia 1º.” (op. Cit., p.137). Ou seja, outra ordem dada por Lacan. Qual foi a reação de Winter nessa situação?

A partir daí, havia suas opções: ou pagar, e era um certo tipo de vínculo que se instauraria, ou tomar aquilo como uma interpretação de meu masoquismo; interpretação que também significava uma consideração de sua parte, de modo humorístico, para com minha realidade material. Ri disso com ele, não paguei, e depois veríamos o que ia acontecer. Evidentemente, ele nunca pediu esse pagamento. Nunca pediu e isso adquiriu a condição de uma interpretação que efetivamente abriu para mim a possibilidade de me interrogar sobre a significação masoquista do ciúme. (op. Cit., p. 138)

Trata-se de um fragmento interessante por indicar, junto com a intervenção descrita anteriormente, como essas ordens de Lacan não são feitas para ser seguidas, daí a diferença com a sugestão. Elas têm a estrutura de um chiste e evidenciam a posição do sujeito frente ao Outro. E o efeito a posteriori é, além de provocar a tradução feita pelo próprio sujeito, fazer cair a transferência. Como no caso da primeira intervenção, que provavelmente fez Winter se questionar sobre essa obediência maluca à ordem dada por Lacan. Já na segunda intervenção, Winter não toma a ordem ao pé da letra, como se

fosse algo que ele tivesse que obedecer. Não, aí antes de obedecer ele percebeu que era de outra coisa que se tratava.

Contudo, é importante dizer que essas intervenções contêm também um certo risco e elas nem sempre dão certo. Não se trata de idealizar ou, como diz Winter, de glorificar a prática lacaniana. Aliás, o próprio Lacan não incentivava todos a copiarem seu estilo, mesmo a prática das sessões curtas. Pelo menos é o que nos diz Houdballah (2009), que fez supervisão com Lacan. Além disso, diversas vezes Lacan fez intervenções não só ineficazes como também bastante prejudiciais ao tratamento. Winter relata que uma vez teve que mudar o horário de uma de suas sessões em função de seu trabalho num centro médico psicopedagógico, mas Lacan não aceitou, sem explicitar por quê. Após muito tempo perturbado com isso, Winter (2009) perguntou o porquê da recusa, ao que Lacan respondeu: “Você não entende nada? Bem, azar o seu” (p.143). Essa resposta teve um “efeito devastador”, levando-o a um desinvestimento no trabalho. Só algum tempo depois Winter descobriu que a recusa era uma resposta ao fato de que, em função da mudança de horário no trabalho, não poderia participar da apresentação de pacientes de Lacan. Logo, não se tratava exatamente de uma questão de Winter, mas de um desejo do Lacan.

Enfim, haveria ainda outros relatos de abusos de poder de Lacan – seja de analisantes ou de pessoas que trabalhavam com ou próximos a ele – mas nem vale a pena entrar nesse assunto, pois seria preciso tratar de questões pessoais dos envolvidos. E também não se trata de execrar Lacan, mas somente de evitar uma idealização de sua técnica e uma ideologização de sua teoria. Isso pode parecer óbvio, mas importante de ser dito quando se observa uma repetição, ou melhor, um mimetismo de sua prática em psicanalistas lacanianos. Lacan tinha muitos analisantes que faziam formação em psicanálise, que assistiam a seus seminários, atendia também muitos casos graves; fazia parte da cultura francesa e era um dos protagonistas da intelectualidade parisiense, ocupando assim uma posição de prestígio na sociedade francesa. Tinha, portanto, uma posição que suscitava muita transferência. E, por sua personalidade *sui generis*, suscitava tanto amor quanto ódio. Essas condições lhe davam um poder de intervenção também muito peculiar, dentro de um contexto específico, sendo então inimitável.

5.4. *Política, estratégia e tática na direção da cura*

Em meio à análise e esclarecimento dos princípios de poder da fala e da linguagem já indicados acima, Lacan também procurou estabelecer uma diretriz que pudesse servir como referência fundamental da posição do psicanalista na condução da cura e que, ao mesmo tempo, abrangesse e respeitasse as variantes próprias de cada psicanalista para que a psicanálise não voltasse a cair em regras ortodoxas. Foi então que ele explicitou a política a qual o psicanalista deve estar submetido na direção da cura: ele deve situar-se em sua falta-a-ser (1958/1998, p. 596).

Com isso, Lacan demarca que a posição do psicanalista é contrária àquela estabelecida pela Psicologia do Ego, que via no ser do próprio analista o princípio de sua ação. Ao colocar a falta-a-ser como princípio diretivo, Lacan restituiu o poder da fala do analisante, muito mais que do analista, pois recoloca em jogo o desejo do sujeito, evidenciando sua posição subjetiva. Assim, pelo menos até o final da década de 1950, para Lacan a experiência analítica gira em torno da falta-a-ser, do desejo e do registro simbólico: a falta-a-ser do sujeito “é o cerne da experiência analítica” (op. Cit., p. 619). É por meio da associação livre que o sujeito pode experimentar-se como falta-a-ser ou, em outras palavras, como um ser desejante, experiência que o leva a destituir o valor das fantasias e, conseqüentemente, a retificar suas relações com o gozo e com a realidade.

Contudo, para incluir nessa política as variantes da técnica, seria preciso articulá-la principais meios de intervenção do psicanalista, a transferência e a interpretação. E foi o que Lacan fez, usando dois termos provenientes do campo da guerra: estratégia e tática. Diz Lacan (op. Cit.): “o analista é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política, onde ele faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser” (p. 596).

Política, estratégia e tática são, portanto, os termos escolhidos por Lacan para estabelecer um critério que demarca a posição do psicanalista na direção da cura e que deixa, ao mesmo tempo, uma liberdade para que ele

faça suas intervenções. Mas antes de procurar explicar melhor essa relação entre política, estratégia e tática, convém questionar se esse vocabulário é apropriado para se referir à direção da cura em psicanálise. Em outras palavras, se estratégia e tática são termos provenientes do campo da guerra, caracterizado por visar o domínio de um povo sobre o outro por meio da força e do poder, não seria contraditório usar tais termos em psicanálise, ainda mais quando se pretende denunciar os abusos de poder? Em quê Lacan se baseou para empregar tais termos?

5.4.1. *As fontes de Lacan*

A primeira fonte de inspiração de Lacan para falar em política, estratégia e tática na direção da cura é a obra freudiana, como não poderia deixar de ser. O leitor atento dos textos de Freud pode observar nos escritos sobre a técnica – como seguimos acima ao longo de todo item 3 – que o vocabulário da guerra aparece a todo momento. Retomemos algumas passagens importantes. No caso do Homem dos Lobos (1918/1996) – analisante descrito como alguém que “permaneceu muito tempo inexpugnavelmente **entrincheirado** por trás de uma atitude de amável apatia” (p.22)– ele faz metaforicamente uma comparação entre a tarefa da análise e a tarefa de um exército:

(...) o curso deste tratamento ilustra uma máxima cuja verdade era há muito apreciada na técnica da análise. A extensão da estrada pela qual a análise deve viajar com o paciente e a quantidade de material que deve ser dominado pelo caminho não têm importância em comparação com a resistência encontrada no decorrer do trabalho. Só têm importância na medida em que são necessariamente proporcionais à resistência. **A situação é a mesma de um exército inimigo que precisa, hoje, de semanas e meses para abrir caminho através de uma região que, em tempos de paz, seria atravessada em poucas horas por um expresso e que, pouco tempo antes, fora transposta pelo exército defensor em alguns dias.** (op. Cit., p.22-23)

Vimos também que nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*

(1916-1917/1996), ao tratar do tema da transferência Freud afirma:

(...), obtemos a mais vívida ideia da forma como uma **violenta luta** se trava na mente do paciente ante cada resistência a vencer — **uma luta mental normal, no mesmo chão psicológico**, entre os motivos que procuram manter a anticatexia e os motivos que estão preparados para abandoná-la. (Freud, 1916-1917/1996, p. 439)

Como já apontado, a transferência é o que permite que o conflito seja situado no mesmo “campo de batalha”. Por isso Freud afirma que “**a transferência torna-se o campo de batalha no qual todas as forças mutuamente em choque se enfrentam**” (1916-1917/1996, p. 455) e que “**é nesse campo que deve ser conquistada a vitória**, cuja expressão é a permanente cura da neurose” (1912a/2010, p. 146). Vale destacar aqui uma afirmação de Lacan que evidencia a influência do texto freudiano. A transferência, diz ele, “é o terreno em que se decide o combate” (1958/1998, p. 602).

Freud também usa em dois momentos a palavra *tática* para se referir à situação analítica. Em *A dinâmica da transferência* (1912a/2010), ele também constrói uma metáfora entre a resistência que aparece na transferência e a tentativa do exército ocupar o terreno inimigo:

Do que não é lícito concluir, porém, que em geral o elemento escolhido para a resistência de transferência tem uma importância patogênica particular. Se, numa batalha pela posse de uma pequena igreja ou de uma propriedade, os soldados lutam com particular empenho, não precisamos supor que a igreja seja um santuário nacional, ou que a casa abrigue o tesouro do exército. **O valor dos objetos pode ser puramente tático, existindo talvez durante uma batalha somente.** (p. 140)

Depois, em *Recordar, repetir e elaborar* (1914a/2010), Freud se refere à *tática* para indicar como o psicanalista deve agir frente às repetições que surgem via transferência:

Pode-se facilmente justificar a **tática** que o médico deve adotar nesta situação. Para ele, o recordar à maneira antiga, produzir no âmbito psíquico,

continua sendo a meta a que se apegava, embora saiba que na nova técnica isto não se pode alcançar. Ele se dispõe para uma luta continua com o paciente, a fim de manter no âmbito psíquico todos os impulsos que este gostaria de dirigir para o âmbito motor, e comemora como um triunfo da terapia o fato de conseguir, mediante o trabalho da recordação, dar solução a algo que o paciente gostaria de descarregar através de uma ação. (p. 204)

Apesar do vocabulário da guerra ser bastante presente na obra de Freud, as referências à tática ou estratégia, entretanto, são raras e não são usadas com peso. Portanto, não creio ser possível afirmar que Lacan tenha encontrado apenas em Freud a inspiração para o uso dos termos *política, estratégia e tática*.

Há outro texto, contudo que parece ter sido uma de suas principais fontes de inspiração. Surpreendentemente, trata-se de um artigo Ernst Kris – que sabemos que foi lido por Lacan, pois é o mesmo em que Kris discute o caso dos miolos frescos –, um dos autores mais criticados pelo próprio Lacan. Vejamos como esses termos aparecem em Kris (1948/1988), dez anos antes de *A direção do tratamento*:

Os progressos da teoria permitiram melhor compreender como se alternavam os diferentes tempos da cura e, igualmente desse fato, de melhor se fazer compreender. Podemos agora, com efeito, fazer entender muito melhor o que é a “**hierarquia**” e o “**momento**” das interpretações, da mesma maneira que a “**estratégia**” e “**tática**” de uma terapia, mesmo se nos damos conta que subsiste ainda muitas incertezas sobre esse assunto. Quando falamos de hierarquia ou de momento das interpretações, **de estratégia ou de tática no que concerne à técnica**, não queremos dizer, pois, que se trata de fazer um mapa do tratamento, seja em suas grandes linhas, seja para tal tipo de caso ou de prognóstico? A qual grau de generalização ou de especificidade cada analista em particular desenvolve seu planejamento do tratamento? (p. 15)

Kris, desta maneira, não só emprega os termos estratégia e tática como também os remete a uma hierarquia que deve ser inserida num planejamento do tratamento, no sentido mesmo de uma direção para o tratamento. Três anos depois, Loewenstein também utiliza esses termos, mencionando tanto o texto de Kris como os trechos de Freud citados acima, referindo-se mais

precisamente às estratégias e táticas das interpretações: “algumas interpretações tem valores táticos, outras visam objetivos estratégicos” (Loewenstein, 1951). Tais estratégias e táticas das interpretações devem, segundo Loewenstein, estar submetidas à seguinte hierarquia: (1) as primeiras interpretações devem evitar a análise de sintomas importantes; (2) deve-se interpretar os traços defensivos antes das rígidas defesas da neurose de caráter²⁵; (3) a interpretação, seja lá o que ela visa, deve ser feita no tempo certo.

Bem, mas embora Lacan possa ter se inspirado em tais textos, é evidente que ele não segue o emprego dos termos feito por Kris e Loewenstein. As estratégias e táticas presentes numa sessão psicanalítica não se reduzem, para Lacan, às interpretações. Ademais, Lacan insere na hierarquia existente entre esses termos um terceiro elemento muito importante e que se refere a algo que “domina a estratégia e a tática” (1958/1998, p. 596): a política. Em quem Lacan pode ter se inspirado para essa reorganização? Tudo indica que sua inspiração maior é Carl Von Clausewitz.

5.4.2. Lacan com Clausewitz...

Carl Von Clausewitz foi um general prussiano do século XIX que não fez grandes feitos nos campos de batalha. Nas guerras em que participou, destacou-se por uma negociação bem sucedida da rendição da armada prussiana e por lutar pelo exército russo para combater os próprios prussianos, que na época estavam sob o comando de Napoleão. Clausewitz tornou-se mais conhecido por ser um grande teórico da guerra. Foi diretor da Escola de Guerra de Berlim nos últimos anos de sua vida, entre 1818-1830, período em que escreveu seu famoso livro *Da Guerra* (Clausewitz, 1832/1996), publicado postumamente.

Apesar de não citar esse autor em *A direção do tratamento*, muito

²⁵ Há nesse ponto um debate entre Anna Freud e Reich. O último dizia que as interpretações deveriam visar desde o início às defesas da neurose de caráter. Loewenstein toma aqui a posição de Anna Freud.

provavelmente é em *Da Guerra* que Lacan se apoia para tratar da política, estratégia e tática na direção da cura. Mas se ele não o cita nesse momento, como podemos inferir que a obra de Clausewitz serviu como fundamento para Lacan? Bem, em primeiro lugar Lacan chega a citá-lo em outras circunstâncias – (1954/1998) e (1967-1968). Numa dessas citações é possível notar a importância dada por Lacan ao escrito de Clausewitz:

Logo, se vocês levarem para aí [análise da resistência] a guerra, conheçam pelo menos seus princípios, e saibam que seus limites são desconhecidos quando ela não é compreendida, seguindo um Clausewitz, como um caso particular do comércio humano. (1954/1998, p. 376)

Vejamos então os princípios da guerra delimitados por Clausewitz para entender e justificar por que podemos afirmar que tais princípios servem como fundamento para Lacan tratar da direção da cura. Com Clausewitz, a guerra enquanto objeto de estudo ganha um estatuto universal. Ele não procura analisar as especificidades históricas de cada guerra, mas aquilo que está presente em toda e qualquer guerra. Trata-se praticamente de um estudo estrutural. E quais são os elementos da “estrutura” da guerra apontados por ele? A política, a estratégia e a tática.

É na articulação estabelecida entre a guerra e a política que encontramos a afirmação mais conhecida de Clausewitz: a guerra é a política continuada por outros meios (1832/1996), a guerra é uma extensão da política. Lacan também conhecia bem essa afirmação, como podemos ver na sequência da citação destacada acima: “sabemos que foi ao reconhecer, sob o nome de guerra total, sua dialética interna, que este veio a formular que ela exige ser considerada como prolongamento dos meios da política”. (1954/1998, p. 376). Nota-se aí, como bem observou Glucksmann (1967) – autor também citado por Lacan ao se referir a Clausewitz no seminário sobre o ato psicanalítico – uma hierarquização entre guerra e política: “a fórmula tem uma aceção restritiva, a guerra é o meio, a política fixa o fim, a guerra não é senão a continuação da política, é um instrumento subordinado” (p. 36).

As estratégias e táticas, por serem instrumentos fundamentais da guerra, também estão subordinadas à política. E entre estratégia e tática há

também uma hierarquia. A tática consiste numa ordenação e direção dos recontros, isto é, das situações de combate, do campo de batalha; já a estratégia é uma coordenação dos distintos recontros, “é o emprego das batalhas para obter o fim da guerra”. (Clausewitz, 1832/1996, p. 93). Complementando com as palavras do próprio autor, a tática é “a teoria relativa à utilização das forças armadas no recontro. A estratégia é a teoria relativa à utilização dos recontros a serviço da guerra” (op. Cit., loc. Cit.). As táticas, portanto, estão subordinadas à estratégia da guerra.

Essa hierarquia entre tática, estratégia e política é utilizada por Lacan: “o analista é menos livre em sua estratégia do que em sua tática. ... O analista é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política” (1958/1998, pp. 595-596). Portanto, partindo do conhecimento de que Lacan era conhecedor de *Da Guerra* e da observação dessa similaridade entre a hierarquia estabelecida por Clausewitz e a que foi empregada por Lacan, podemos inferir que foi nessa obra que Lacan se apoiou para se referir à política, estratégia e tática na direção da cura.

Resta-nos agora, entretanto, um complicado problema a resolver: a passagem de uma noção de política ancorada na guerra para uma política da falta-a-ser permanece, no mínimo, bastante obscura. Ao passar da arte de dirigir uma guerra para a de dirigir o tratamento, continuamos no terreno da política? Como usar termos extraídos de uma filosofia da guerra para tratar de um mecanismo de poder que tem como primeiro princípio a recusa do exercício do poder soberano?

Aqui precisamos recorrer a outro autor para entender melhor essa passagem de modo mais rigoroso, caso contrário a elaboração lacaniana poderia ser considerada como uma simples e fraca metáfora. Apesar de criticar a psicanálise e de não dialogar com Lacan sobre os mecanismos do poder na clínica psicanalítica, é nos estudos genealógicos de Foucault que encontramos referências para compreender a subversão de Lacan para o uso de *política*, *estratégia* e *tática*. Vale esclarecer, antes, que Lacan não se refere a Foucault sobre esse assunto. Trata-se de uma proposta nossa fazer uma análise do uso lacaniano dos termos política, estratégia e tática a partir dos estudos genealógicos de Foucault.

5.4.3. ... e Foucault

Esse recurso encontrado na obra foucaultiana deve-se tanto à subversão da noção de poder – ao localizá-lo, por exemplo, em práticas discursivas – quanto ao método utilizado para estudá-lo. Na conferência *A filosofia analítica da política* (1978a/2006) – na qual Foucault tece críticas aos estudos filosóficos acerca do poder e da política e indica as diretrizes de suas pesquisas – destaca-se outra precaução de método, imprescindível para entendermos o uso de Lacan dos termos citados. Diz Foucault (op. Cit.): “seria preciso estudar os jogos de poder em termos de *tática* e de *estratégia*, de norma e de acaso, de aposta e de objetivo” (p.45). Foi exatamente o que ele fez pormenorizadamente, dois anos antes, em seu curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976/2005), retomando a filosofia de Clausewitz para ponderar a validade das noções de tática, estratégia e de relações de força para se analisar o funcionamento do poder.

Uma das principais proposições de Clausewitz é a de que a guerra é uma extensão da política, a guerra “é a política continuada por outros meios”. Foucault subverte o aforismo de Clausewitz, invertendo-o: a guerra não é uma continuidade da política por outros meios, mas, ao contrário, a política é a continuação da guerra por outros meios. Essa inversão tem, segundo Foucault (op. Cit.), três significados: (1) de que “a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra” (1975-1976/2005, p. 23), na medida em que, nesse caso, o poder político tem como função “reinsere perpetuamente essa relação de força [estabelecida historicamente na guerra e pela guerra], mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros”; (2) de que as lutas políticas existentes no estado de paz civil (entendido como a ausência do estado de guerra declarada), devem ser interpretadas “apenas como as continuações da guerra”. A luta pelo poder nas relações interpessoais e institucionais é, portanto, uma continuação silenciosa do estado de guerra; (3) de que somente a guerra “suspenderia o exercício do poder como guerra continuada” (p.23).

Mas Foucault também revela que essa inversão do aforismo de Clausewitz é na verdade uma re-inversão. Já nos séculos XVII e XVIII havia a tese de que a política é a guerra continuada por outros meios, o que revela uma espécie de paradoxo histórico, uma vez que a consagrada tese de Clausewitz também é do século XVIII. Para explicar esse paradoxo, Foucault demonstra que, por um lado, em função do advento do Estado, o discurso dos historiadores tendeu a tratar da história do Estado e, com isso, a ratificar o poder soberano. Isso porque o discurso histórico a respeito dos soberanos foi responsável pela construção de um saber sobre a guerra que se tornou um instrumento de luta pelo poder. Hobbes, filósofo político do século XVII, é apontado por Foucault como um dos autores responsáveis por fazer prevalecer esse tipo de discurso histórico, por enunciar que o constante estado de guerra de todos contra todos seria eliminado a partir do estabelecimento do contrato social, no qual cada indivíduo se submeteria ao poder absoluto e centralizado do soberano (nesse caso, a guerra passaria a ocorrer somente no âmbito do Estado). Por outro lado, Foucault também demonstra, baseando-se em Boulainvillier²⁶, que na mesma época circulava um discurso que tratava mais da história dos povos do que da dos soberanos, um discurso que, além de pensar a guerra fora do campo de batalha, enfatizava o tema do enfrentamento entre as raças, que surgiu a partir do colonialismo. Esse discurso, no entanto, foi abarcado pelo discurso da história do Estado e transformado no discurso da soberania de uma raça, eliminando a guerra como analisador das relações políticas.

É por haver esse domínio do discurso da soberania que se pode afirmar que Clausewitz, com seu aforismo, inverteu um discurso corrente na época e que Foucault, por sua vez, re-inverteu esse aforismo para resgatar algumas características desse discurso que foi obliterado. A primeira característica é a de que esse discurso trata de um sujeito que não é universal, não é o sujeito totalizador ou neutro da filosofia, mas um *sujeito que fala* de sua perspectiva e que tem sua própria verdade “que só se pode manifestar a partir de sua

²⁶ Autor, presente na virada do século XVII para o XVIII, caro a Foucault, não só por analisar a guerra como uma relação de força existente no interior da sociedade, mas também por definir o caráter relacional do poder. Boulainvillier já dizia que o poder “não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação que só se pode, e só se deve, estudar de acordo com os termos entre os quais atua essa relação” (Foucault, 1975-1976/2005, p. 200).

posição de combate, a partir da vitória buscada, de certo modo no limite da própria sobrevivência do sujeito que está falando” (Foucault, 1975-1976/2005, p. 61). Ademais, essa verdade remete o sujeito a uma posição descentralizada, na medida em que “o *sujeito que está falando é um sujeito guerreador*” (op. Cit., p.63) e sua luta não se restringe somente ao poder centralizador do soberano, mas ao “*entrecruzamento de corpos*”:

Um entrecruzamento de corpos, de paixões e de acasos: é isso que, nesse discurso, vai constituir a trama permanente da história e das sociedades. E é simplesmente acima dessa trama de corpos, de acasos e de paixões, (...), que se vai construir algo de frágil e de superficial, uma racionalidade crescente, a dos cálculos, das estratégias, das astúcias; a dos procedimentos técnicos para manter a vitória, para fazer calar, aparentemente, a guerra, para conservar ou inverter as relações de força. (op. Cit., p.64)

Explicada, assim, a re-inversão do aforismo de Clausewitz, é possível compreender a importância de todas essas considerações para o entendimento do estatuto dos termos política, estratégia e tática no que se refere à direção da cura na clínica psicanalítica. Se o campo da política, no sentido apontado por Foucault, não é remetido somente ao Estado, mas à guerra continuada por outros meios, de modo silencioso, nas instituições e nas relações interpessoais, podemos considerar a sessão analítica como um espaço no qual também se atualiza certas relações de força e de poder.

Essa atualização, contudo, a meu ver não deve ser considerado ao modo como foi descrito por Foucault, isto é, como uma adequação e reconstituição do poder médico. Para Foucault (1973-1974/2006, pp. 449-450), o poder do psicanalista seria da mesma categoria do poder do psiquiatra, um poder de domínio sobre a vida do analisante, com a diferença de que seria ainda mais astucioso por estar escondido no silêncio e na invisibilidade.

Tal descrição não deixaria de ser pertinente se fosse referida à psicanálise norte-americana fundada na Psicologia do Eu. Mas a proposição de política da direção da cura de Lacan também é crítica quanto ao abuso de poder na sessão analítica. Nesse espaço, cabe ao psicanalista exercer a função de não reproduzir as relações de poder, tal como denunciadas por Foucault, e de fazer valer a política do tratamento da falta-a-ser, tal como

postulada por Lacan, o que significa, em palavras do vocabulário militar, em fazer-se de morto no campo de batalha das relações imaginárias. Lacan (1954/1998) é bastante claro quanto a esse ponto quando se refere a Clausewitz para criticar os praticantes da psicologia do eu:

O humor obsidional que se deixa trair na morosidade da análise das defesas daria, portanto, com certeza furtos mais encorajadores para os que nela se fiam, se ao menos eles a pusessem na escola da luta real mínima, que lhes ensinaria que a resposta mais eficaz a uma defesa não é fazer-lhe uma demonstração de força. (p. 377)

Desta forma, no entrecruzamento dos corpos, paixões e acasos (para usar as palavras de Foucault) do analisando e do analista em uma sessão de análise, o último deve, em primeiro lugar, evitar o embate imaginário para fazer aparecer no dizer do sujeito que fala (o analisando) a verdade que se manifesta a partir de sua posição de combate, no caso, em relação à posição do sujeito em relação aos seus desejos e fantasias inconscientes. Vimos, com Freud, que a clínica psicanalítica surgiu justamente a partir do abandono de um poder soberano exercido via sugestão. Ao dizer que o psicanalista faria melhor situando-se em sua falta-a-ser, Lacan recupera a subversão clínica operada por Freud. Por isso o primeiro princípio de poder apontado por Lacan em *A direção do tratamento* (1958/1998) é o de que o psicanalista “não deve de modo algum dirigir o paciente”, embora ele dirija o tratamento (p. 592).

Já as estratégias do tratamento, submetidas a essa política – se tomadas (usando as palavras de Clausewitz) como uma “coordenação dos distintos recontros” entre psicanalista e analisando –, referem-se mais especificamente à transferência e seu manejo. A transferência, diz Lacan apoiando-se em Freud²⁷, “é o terreno em que se decide o combate” (1958/1998, p.602), pois é pela via da transferência que o psicanalista pode “fazer o sujeito aplicar a regra analítica” (op. Cit., p.592).

Nota-se assim que o poder do analista na direção do tratamento depende sempre da estratégia transferencial que é dada pelo analisando, uma vez que é este que atribui àquele a imago parental atualizada. Percebe-se

²⁷ Relembrando: “é nesse campo que deve ser conquistada a vitória, cuja expressão é a permanente cura da neurose” (Freud, 1912a/2010, p. 146).

novamente que o estatuto de poder aqui tem uma semelhança ao elaborado por Foucault. O poder é múltiplo e heterogêneo (sua forma e sua força dependerá sempre do analisando) e não é uma propriedade do analista; ele é estabelecido a partir de uma relação assimétrica apoiada num princípio da linguagem e na política da falta-a-ser. Ademais, esse poder circula: ao mesmo tempo em que é o motor da análise, é também a resistência mais poderosa ao tratamento (Freud, 1912/1996).

Tendo em vista o estatuto desse poder da transferência e retomando as considerações de Lacan sobre os graus de liberdade entre política, estratégia e tática, pode-se afirmar também que até a transferência estar bem consolidada, o psicanalista permanece com pouca liberdade tática. Ele é livre em suas táticas de intervenção desde que estas não impliquem o aparecimento dos sentimentos do psicanalista – como muitos faziam ao incluir a contratransferência em suas interpretações – e não firam o princípio fundamental, isto é, desde que não atuem com seu ser.

Considerando a tática, no sentido definido por Clausewitz, a ordenação e direção de cada recontro, de cada situação de combate no campo de batalha, diria então que sem a estratégia do manejo transferencial, construída com base na hipótese diagnóstica, vamos para o combate como cegos no meio de um tiroteio. A interpretação, o corte da sessão (escansão), a passagem ao divã, o pagamento ou mesmo as modalizações da voz, elementos que dão uma direção à sessão e ao tratamento (pertencendo, assim, mais ao campo da tática), devem estar subordinados à estratégia transferencial. A liberdade tática depende disso. Vale observar também que todos esses elementos da tática situam-se do lado do analista, enquanto a estratégia provém inicialmente do lado do analisando. Isso indica que o poder de intervenção do analista depende da estratégia do analisando por estar submetida à transferência.

5.5. Conclusões: política e técnica em Lacan

Depois de percorrer as variações da técnica e suas implicações na política da cura – em Freud, em alguns pós-freudianos e em Lacan – cabe,

enfim, sintetizar como entendo a posição de Lacan em meio a esse debate, apontando os principais avanços e limites de sua elaboração sobre o assunto. Antes, porém, creio ser importante sublinhar aquilo que considero ser a *basiliké téchne* da experiência inaugurada por Freud e retomar algumas contradições cruciais em sua obra que levou os pós-freudianos a um verdadeiro imbróglio.

A associação livre é o princípio fundamental da técnica psicanalítica. E a liberdade da fala que tal regra implica é o que nos dá uma dimensão precisa da política na experiência psicanalítica. Em primeiro lugar, porque a política, desde a Grécia Antiga, esteve baseada numa prática da fala. A associação livre tem, portanto, suas proximidades com o princípio da isegoria da política grega, não obstante, evidentemente, sejam muito distintas por diversos motivos. No caso da isegoria, trata-se de uma liberdade de se falar num espaço público sobre questões que envolvem a coletividade, um espaço que possui leis que valem para todos (princípio da isonomia). Esse espaço, sob tais leis, propiciou uma experiência radical que marcou a política e a história da humanidade. Já na liberdade existente na associação livre, há outra experiência radical em jogo, a liberdade de se falar num espaço privado a uma pessoa que está sob a lei do sigilo, uma pessoa em quem se confia, sobre qualquer assunto que lhe ocorrer. Nesse espaço estão em jogo as decisões do sujeito em relação aos seus conflitos inconscientes. Outra experiência radical, mais recente, que marcou a história da humanidade. Assim, se por um lado tais experiências são bem diferentes, pode-se dizer, por outro, que ambas implicam uma política da fala.

A política da fala de Freud tem sua potência subversiva pelo que ela oferece nessa experiência singular de liberdade. Nenhum médico dava a seus analisantes essa liberdade, somente Freud se dispôs a apostar na radicalidade dessa experiência para ver até onde poderia ir. E foi longe, descobrindo as leis de funcionamento do psiquismo. Com tal descoberta, porém, sobrevieram algumas modificações na técnica. Vimos que tais variações técnicas estão presentes já na obra de Freud, não só pelas modificações que vão sendo feitas em função da própria descoberta do inconsciente e seus mecanismos de funcionamento na origem da própria psicanálise, mas também em função de algumas elaborações teóricas que visavam dar conta de alguns impasses que ele foi encontrando na experiência com seus analisantes. A segunda tópica do aparelho psíquico é uma dessas elaborações. Entretanto, essa teoria do

aparelho psíquico acabou trazendo diversas contradições, que podem ser encontradas no texto do próprio Freud. Em alguns momentos, Lacan defende Freud, afirmando que houve uma distorção na leitura de sua obra e que ele não defendia uma prática de reforçamento do eu. Contudo, a partir de minha própria leitura da obra freudiana, diria que não houve exatamente uma distorção do texto freudiano. Freud foi mesmo contraditório. A invenção da segunda tópica, embora visasse solucionar alguns problemas, trouxe outros ainda mais sérios para ele mesmo.

Os pós-freudianos, por outro lado, parecem não ter se dado conta de tais contradições e tomaram a segunda tópica como uma posição final e mais completa de Freud acerca da teoria da técnica. Eles privilegiaram, sem dúvida, a clínica da segunda tópica, esquecendo justamente aquilo que era mais subversivo na invenção freudiana. Nesse sentido, sim, pode-se dizer que houve uma espécie de distorção pela não consideração da grande subversão provocada pela primeira tópica. Mas a palavra distorção pode trazer um entendimento de que alguns pós-freudianos construíram uma teoria improcedente, sem fundamento algum nos textos de Freud, quando há sim diversas passagens que explicitam o reforçamento do eu na direção da cura. O grande problema da técnica fundamentada na segunda tópica – seja nos pós-freudianos, seja no próprio Freud – e que a torna anti-psicanalítica, mesmo sendo pautada em princípios estabelecidos por Freud, é o de levar a um recentramento do eu, levar à tentativa de fazer o eu ter total domínio sobre as pulsões. O eu é posto no primeiro plano da análise e a cura é então concebida como o aumento de seu poder sobre o inconsciente. Se há conflito ou mesmo guerra no nível intra-subjetivo, pode-se dizer que, para a Psicologia do Ego, nesse embate entre as instâncias psíquicas a vitória deve ficar do lado do eu.

Penso que Lacan retoma, digamos assim, a clínica freudiana da primeira tópica, na qual era prevalente a ideia de um sujeito descentrado. A subversão freudiana foi justamente a de demonstrar que o eu não é senhor de sua própria morada. Trata-se de uma grande subversão no campo da clínica e do esclarecimento. Ao retomar a primeira tópica, incluindo nela o campo da linguagem e da fala, Lacan opera uma segunda subversão, esta no interior da própria psicanálise em função dos rumos que ela havia seguido. Se para a Psicologia do Ego a cura pode ser considerada como uma vitória ou conquista

do eu sobre as pulsões, diria que para Lacan a cura pode ser concebida muito mais como uma conciliação diplomática entre o eu e o isso. A cura não está situada no domínio de uma instância por outra, mas no diálogo entre o eu e o sujeito. Há aqui um descentramento do poder. É bom deixar claro que isso não significa que não haja mais tensão ou conflitos entre as partes, mas se transforma o modo como se lida com o conflito. A posição subjetiva seria muito mais a de um diplomata do que a de um guerreiro.

Tratar-se-ia, então, com o perdão do palavrão, de uma democracia intrametapsicológica? Não exatamente, pois mesmo na democracia há Um que governa. Talvez caiba aqui retomar o que disse Clastres sobre a política de algumas tribos sul-americanas, a saber, que tais comunidades se orientam por uma política contra esse Um que governa. Das políticas enquanto formas de governo, essa é a que apresenta uma analogia mais próxima com a política psicanalítica da cura da neurose. Política que não deixa de provocar angústia ou conflito. Por isso, não se trata de buscar uma adaptação do indivíduo ou um simples apaziguamento da angústia, mas sim de levá-lo à assunção de uma nova posição subjetiva em relação a esse Um. A transferência é justamente o que possibilita essa subversão da posição subjetiva, justamente por provocar a instituição desse Um que será destituído ao longo do trabalho analítico. Todo esse processo de destituição reproduz parte de algo que ocorre na própria constituição do sujeito, ou seja, a instituição de significantes mestres (S_1) que marcam a posição do sujeito frente ao Outro e aos objetos da fantasia. Mas a transferência possibilita justamente uma nova solução: desaliená-lo dessa busca errante do Um, desde que, é claro, o psicanalista não se identifique com esse mais Um que venha a servir de modelo ou ideal.

A maneira como Lacan situa a política em relação à técnica – realizando extensa e intensa discussão sobre a teoria da técnica, concomitantemente à extração de todas as consequências teóricas e técnicas do axioma “o inconsciente é estruturado como linguagem” – é, portanto, realmente admirável. Entretanto, tem também suas limitações. Fundamentar a política somente em relação ao desejo, à falta-a-ser, pode ter como consequência o exercício de uma prática que leva ao conformismo ou resignação em relação à falta. Ou seja, essa política não está isenta de uma apropriação ideológica.

Além disso, é preciso ainda abarcar um aspecto tão importante quanto o

desejo, o gozo. Para-além da repetição de significantes no nível do desejo, há uma repetição que é da ordem do gozo, da pulsão de morte, que se situa fora do registro simbólico e que precisa ser incluída na política da direção da cura. Por isso, Lacan começa a pensar em outras noções, fora do escopo da técnica propriamente dita, para tentar dar conta por outros meios da ação do psicanalista e das metas da psicanálise. Como diz Dunker (2010), “Lacan introduziu uma série de conceitos que visavam fundamentar a ação do psicanalista para além de um procedimento técnico” (p.36). Assim, após postular a política da falta-a-ser em *A direção do tratamento* (1958/1998), sintetizando nesse texto aproximadamente vinte anos de estudo sobre a teoria da técnica, e depois de tratar densamente do desejo e sua interpretação (1958-1959), na virada para a década de 1960 Lacan passa a abordar o que está fora do alcance da interpretação. Era o momento de tratar do gozo pelo viés da ética. Sigamos então as implicações desse percurso na concepção de política na direção da cura.

PARTE II – POLÍTICA E ÉTICA

Se sempre voltamos a Freud é porque ele partiu de uma intuição inicial, central, que é de ordem ética. Acredito ser essencial valorizá-la para compreender nossa experiência, para animá-la, para não nos extraviarmos, para não a deixarmos se degradar. É por isso que, este ano, ataquei esse assunto. (Lacan, 1959-1960/1997, pp. 51-52).

Vimos até aqui que durante a década de 1950 prevaleceu na obra lacaniana um debate acerca da teoria da técnica simultaneamente à elaboração de uma nova teoria do inconsciente fundamentada nas descobertas da linguística. Desse percurso, surgiu a política da falta-a-ser na direção da cura. A partir de 1960, período que começaremos a investigar agora, Lacan passa a situar a experiência psicanalítica numa dimensão ética, dizendo, inclusive, que “**o estatuto do inconsciente, (...), é ético**” (Lacan, 1964a/1996, p. 37). Não se trata, segundo Lacan, de um grande deslocamento, uma vez, como ele mesmo nos diz (1959-1960/1997, p. 9), o seminário sobre a ética está em continuidade com o seminário anterior sobre o desejo e sua interpretação. Mas há um corte quanto ao espaço que até então era dado à teoria da técnica, na medida em que ele passa a dialogar muito menos com outros psicanalistas sobre esse tema.

Ao se remeter ao eixo da ética, Lacan realiza mais uma subversão no campo psicanalítico. Nenhum outro psicanalista havia proposto que se incluísse a ética como mais um conceito para se tratar da experiência psicanalítica. Freud chegou a abordar esse tema, como em *Mal-estar na civilização* (1930/1996), texto no qual ele situa a ética em correspondência com o supereu, ambos tendo a função de ajustar as relações dos seres humanos entre si em função de suas tendências agressivas (pulsão de morte). Contudo,

Freud não faz um estudo aprofundado da ética. Ele não diferencia claramente ética e moral, como também nos diz Goldenberg em seu *Ensaio sobre a moral de Freud* (1994). Ademais, Freud também não pretende postular uma ética da psicanálise ou uma moral psicanalítica. Sua ênfase é o estudo sobre a origem e os efeitos dos sentimentos e princípios morais no ser humano. Ele não se debruçou, portanto, sobre a ética enquanto ramo da filosofia. A Pfister (1918, citado por Goldenberg, 1994), inclusive, ele diz: “a ética não me diz respeito e o senhor é pastor de almas. Não quebro muito a minha cabeça em relação ao bem e ao mal, mas em geral tenho encontrado pouco de ‘bem’ nas pessoas” (pp.15-16). Freud dizia que, de modo geral, independentemente da doutrina moral, o que ele encontrava em sua experiência clínica eram pessoas canalhas, moralmente falando.

Já Lacan, desde o início de seu seminário sobre a ética, diferencia ética e moral. Por um lado, como já apontado, a ética é associada ao estatuto do inconsciente; por outro, a experiência psicanalítica é correlacionada à experiência moral. Eis aí dois pontos que serão discutidos aqui. Como podemos entender essa diferenciação feita por Lacan?

Para introduzir essa discussão, façamos algumas considerações iniciais sobre esses dois termos. Em primeiro lugar, é preciso observar que *moral* deriva de *moralis*, palavra latina usada por Cícero para traduzir a palavra grega *éthiké* (ética). Na sua origem, portanto, ambos os termos se referem ao mesmo objeto, ao caráter, ao hábito e a um modo de vida (Garcia-Roza, 1996). Com o passar do tempo, porém, o termo *moral* passou a designar um conjunto de valores e de regras de conduta, enquanto *ética* foi sendo empregada para se referir a uma ciência ou, mais especificamente, a um ramo da filosofia que consiste em uma “ciência prática ou ciência da práxis humana, isto é, um saber que tem por objeto a ação” (Chauí, 2002, p. 440), podendo essa ação ser qualificada de boa ou má de acordo com a moral de determinada cultura.

Evidentemente, essa é apenas uma primeira distinção e existem diversos filósofos que trabalham mais profundamente esse assunto. Entretanto, discutirei aqui, basicamente, as referências utilizadas por Lacan para indicar as diferenças e as relações dos termos para acompanhar suas incidências na teoria lacaniana. De todo modo, essa distinção já é suficiente para levantarmos algumas questões sobre o projeto lacaniano de uma ética da psicanálise.

Como conciliar a tese de que o inconsciente é estruturado como linguagem com o “primado da racionalidade sobre as paixões, que por sua vez é o *leitmotiv* da reflexão ética desde a Antiguidade?” (Mezan, 1996). Se a psicanálise não é uma filosofia, uma teoria sobre os princípios da ação, não seria contraditório asseverar que o estatuto do inconsciente é ético? Ainda, se a psicanálise não se propõe a estabelecer um conjunto de valores e muito menos normas para a ação, não é também contraditório afirmar que a psicanálise é uma experiência moral?

Adentrando já no percurso traçado por Lacan, à primeira vista também não parece estranho dizer que o *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]/1996), de Freud, já traz o cerne daquilo que seria a ética da psicanálise? Pois é o que Lacan faz, mas também trazendo para esse debate alguns autores tradicionais, que discutiram intensamente o tema da ética, como Aristóteles e Kant, em articulação bastante original com outros autores não tão reconhecidos nesse campo, como Bentham e Sade, respectivamente. E no centro da interlocução construída entre esses autores, Lacan coloca a noção freudiana de Das Ding.

Trata-se de um percurso bastante original, no qual Lacan aprofunda o estudo acerca do gozo e do qual ele extrai uma ética da psicanálise, que terá também importantes implicações na política da cura. Proponho, então, tentar esclarecer essa articulação feita por Lacan com o intuito de, em seguida, apontar quais são suas consequências para o analisante e para o psicanalista na política da direção da cura.

1. Fundamentos teóricos da ética lacaniana

1.1. Aristóteles com Bentham²⁸

Dentre diversos filósofos que tratam do tema da ética, Lacan elegeu Aristóteles e sua obra *Ética a Nicômaco* (IV a.C./2007) como principal referência sobre o tema e como aquela que traz as maiores contribuições para a filosofia e para a psicanálise. Essa obra está inserida num amplo debate existente desde os pré-socráticos sobre as práticas que envolvem o prazer. Diversos filósofos e suas respectivas escolas tomaram posições distintas acerca de qual deveria ser o destino do prazer na vida do ser humano, culminando em distintas éticas. Para alguns, o prazer é um bem a ser buscado; para outros, um mal a ser evitado por afastar os homens do bom uso da razão. Santoro (2007) nos mostra como o bom uso dos prazeres envolvia também sempre um saber sobre eles: “o domínio sobre os prazeres é o saber melhor fluí-los, pela medida, pela ocasião e pela escolha dos melhores prazeres” (p. 47).

Desde os pré-socráticos, dentre eles principalmente Empédocles e Demócrito, o bom uso dos prazeres implica domínio sobre si para a realização de uma vida feliz. O próprio prazer é considerado um modo de conduzir a vida. Mas para tais filósofos, o saber sobre os prazeres era fundamentado num tipo de discurso fisiológico (**fisiologia**), cujo acento está na tendência de uma teoria moral naturalista que procura associar o prazer aos elementos da natureza, seja por meio do pensamento trágico (Empédocles), seja por meio da doutrina atomista (Demócrito).

Quanto a Sócrates, não temos nenhum acesso aos seus textos, já que eles não foram escritos, mas praticamente todos os debates sobre os prazeres

²⁸ Nesse item utilizo alguns trechos de um artigo que escrevi sobre a presença desses autores no vigésimo seminário de Lacan: (Checchia, 2010).

a que temos acesso são decorrentes de seus discípulos. Muitos, inclusive, eram atraídos a estudar com Sócrates pelo seu exemplar domínio dos prazeres. Entre estes, no entanto, encontramos uma discussão acirrada na qual eram sustentadas posições opostas, dando origem, assim, à **Erística** (arte da discussão e da controvérsia a respeito dos prazeres). Há, então, depois de Sócrates, a posição dos cirenaicos, cuja escola foi fundada por Aristipo de Cirene, na qual não se fazia distinção de valor dos prazeres descritos e que considerava a fruição dos prazeres, o bem supremo e a felicidade, o acúmulo de todos os prazeres obtidos ao longo da vida. Já os cínicos, cuja escola foi fundada por Antístenes, sustentavam uma posição oposta: seu ideal de uma vida ascética consistia em abolir completamente qualquer tipo de prazer do cotidiano. Os cínicos abdicavam de qualquer tipo de conforto material e procuravam se tornar impassíveis às paixões e aos prazeres.

Contemporaneamente, Platão sustentava outra posição, apresentando mais a própria ambigüidade de Sócrates a respeito dos prazeres. Sua filosofia dos prazeres se define ora numa **Erótica** – retratada no *Banquete* (Platão, n.a./2002) por uma disputa amorosa entre Sócrates e Alcebiades (filosofia cara a Lacan para abordar o tema da transferência) – ora numa **Catártica** – envolvendo o estudo da pureza, impureza ou sua mistura nos prazeres e suas práticas, tema presente com peso no diálogo *Filebo*. Após Platão, há novamente a formação de duas escolas que, conforme Santoro (op. Cit.), voltam a sustentar, agora numa dimensão **dialética**, posições opostas a respeito dos prazeres. Eudoxo, numa posição mais próxima a dos cirenaicos, defendia o bom uso dos prazeres; Espeusipo, discípulo e sobrinho de Platão e desafeto pessoal de Aristóteles, em favor dos cínicos, defendia a abolição radical dos prazeres. Aristóteles refutará o argumento de ambos.

Para concluir esse panorama rápido da arqueologia dos prazeres feito por Santoro, vale ressaltar que essa oposição entre a justa medida ou a abolição dos prazeres permanece presente após Aristóteles, com a diferença que se apresentam numa dimensão **terapêutica**. A escola estoica, fundada por Zenão e estruturada por Crisipo, acrescentará aos ideais dos cínicos a necessidade de uma argumentação, por meio do uso da razão cósmica universal (logos), que fundamente suas deliberações e ações morais sobre os prazeres. A paixão (pathos) afeta negativamente o corpo e a personalidade e

só é dissolvida através de uma “terapia de resistência e contenção”, cujo objetivo é o de “alcançar a indiferença às paixões e mover sua ação lógica impulsionado somente pelo dever” (op. Cit., p. 207). Já para Epicuro e seus seguidores (epicuristas), não importa muito o conhecimento absoluto, mas sim o aprendizado de quais são os melhores meios de se obter o prazer em sua justa medida: “o epicurismo é antes de tudo uma apurada atenção aos fins e à medida” (op. Cit., loc. Cit.).

Pois bem, todas essas diferentes posições filosóficas em relação ao prazer pertencem ao campo da ética, pois implicam saberes e práticas sobre o modo pelo qual se deve conduzir a vida e as ações. Cabe agora fazer a seguinte questão: por que Lacan escolheu, dentre todas as posições, a de Aristóteles? O que há na *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, IV a.C./2007) que pode ter relação com a posição freudiana?

Um dos pontos que marca a posição aristotélica nessa obra é o modo como ele correlaciona ética, política e práxis. Para o filósofo, a práxis – diferentemente da técnica, considerada por ele um fazer (*poiesis*) que é um meio para um fim maior²⁹ – é uma ação que contém um fim em si mesma e, por isso, engloba a ética e a política. E entre as duas, há uma hierarquia entre ambas, mas a relação não se reduz à subordinação de uma à outra. A política, por determinar “quais ciências devem existir nos Estados e quais ramos do conhecimento deve cada classe diferente de cidadãos aprender e até que ponto” (op. Cit., p.38), é mais ampla, mais abrangente que a ética. Deste modo, a ética é uma parte da política, está incluída nela. Ao mesmo tempo, a ética é um dos aspectos mais importantes da política, pois, por dever assegurar o bem do Estado e dos cidadãos, “o cuidado maior dessa ciência [política] é formar um certo caráter nos cidadãos, ou seja, torná-los virtuosos e capazes de realizar ações nobres” (op. Cit., p. 55). A ética é, portanto, a base da política e ambas implicam uma educação (*Paidéia*). Mas para formar cidadãos virtuosos, a política deve discriminar “qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação” (op. Cit., p.40). Assim, cabe ao

²⁹ Platão, como vimos, também considerava a possibilidade da técnica ter um fim em si mesmo, é o caso da *basiliké téchne*. Aristóteles tem uma posição distinta e estabeleceu uma oposição entre *praxis* e *poiesis* como modalidades da ação humana, distinção que se tornou clássica. No capítulo final desta Parte II retomarei esse ponto para indicar as implicações disso na passagem de Lacan do âmbito da técnica para o da ética.

cientista político, de acordo com Aristóteles, definir os princípios éticos, pois ele é o arquiteto dos fins últimos que orienta a ação nobre.

E qual é a finalidade última, o bem mais elevado que orienta as ações? Nesse ponto Aristóteles tem uma posição distinta em relação às outras escolas filosóficas, pois ele retira o prazer, tal como era definido pelos outros filósofos, do centro do debate. O fim das ações, o Bem Supremo, não deve ser pensado em termos de obtenção de prazer ou de controle das paixões. É outra satisfação que está em jogo nas ações virtuosas: “o bem mais excelente será um tipo particular de prazer” (op. Cit., p. 55). Aristóteles denomina esse Bem Supremo como *eudemonia* ou *eudaimonia*, tradicionalmente traduzida na língua portuguesa como felicidade. Mas essa tradução não abarca o sentido mais abrangente da eudemonia, já que esse termo remete também às noções de bem-estar, prosperidade e, principalmente, a uma forma de *atividade*: “a felicidade [eudemonia] é um certo tipo de atividade da alma” (op. Cit., loc. Cit.). A eudemonia, segundo Aristóteles (op. Cit.):

parece ser absolutamente completa (...), uma vez que sempre optamos por ela por ela mesma e jamais como um meio para algo mais, enquanto que a honra, o prazer, a inteligência e a virtude sob suas várias formas, embora optemos por elas mesmas (...), também optamos por elas pela felicidade na crença de que constituirão um meio de assegurarmos a felicidade. (...). **A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final (completa) e auto-suficiente, é a finalidade visada por todas as ações.** (p. 48)

Mas como a eudemonia não deixa de ter alguma relação com um tipo de satisfação, é preciso ainda diferenciá-la em relação ao prazer, pois “o *bem mais excelente* será um tipo particular de prazer” (op. Cit., p.229). Aristóteles diferencia dois tipos de prazeres:

As coisas que produzem prazer são de duas classes: **as necessárias e as desejáveis em si, mas que comportam excesso.** As fontes necessárias do prazer são aquelas vinculadas ao corpo, ou seja, tais como as funções da nutrição e do sexo. (...). **As demais fontes do prazer não são necessárias, porém desejáveis em si mesmas**, a saber, a guisa de exemplos: a vitória, as honrarias, a riqueza e outras coisas boas e prazerosas da mesma espécie. (op. Cit., p.210)

Antes de prosseguir caracterizando a eudemonia, façamos uma breve leitura psicanalítica desse trecho, somente para apontar como Aristóteles parece diferenciar um prazer que é do corpo e outro que é do Outro. Esse prazer resultante do laço com o Outro é derivado, digamos, de um poder da linguagem, presente nos rituais culturais, que marcam as posições simbólicas dos sujeitos. Já os prazeres do corpo, incluindo aí os desejos sexuais, não são pertencentes ao campo da eudemonia, não são considerados uma ação nobre. Chama a atenção de Lacan (1959-1960/1997, p. 14) o fato de que os desejos sexuais são simplesmente classificados por Aristóteles como bestialidades ou anomalias monstruosas. Evidentemente, a posição de Lacan a esse respeito é diferente da de Aristóteles. Os desejos sexuais são incluídos no campo da ética, mas não, é claro, no sentido de que eles são o Bem Supremo na ética da psicanálise.

Voltando à caracterização da eudemonia para Aristóteles, há, então, um prazer que se refere às satisfações das necessidades do corpo e outro que diz respeito às realizações de ações nobres, que trazem um reconhecimento, um status na comunidade. A eudemonia consiste nessa segunda modalidade de prazer, mas com uma ressalva: esse prazer pode comportar um excesso. E ao se tornar um excesso, esse prazer já não é eudemonia, não é mais uma ação nobre.

Para explicar como a eudemonia é uma moderação desse prazer, Aristóteles faz uma verdadeira gramática das virtudes: classifica-as com nomes substantivos como coragem, temperança, generosidade, magnificência, amizade, procurando sempre estabelecer, a partir da análise de casos particulares, quais os nomes dados aos vícios correspondentes a cada virtude (covardia, por exemplo, em relação à coragem). Em alguns casos, no entanto, não há um nome para algum vício (como no caso da deficiência da temperança), ou mesmo o nome de uma virtude correspondente a um vício (como no da grandeza da alma). Mas mesmo as virtudes podem comportar um excesso, tornando-se um vício. O excesso de coragem, no caso, poderia fazer uma pessoa ser imprudente e arrogante. Há, desta forma, três disposições possíveis da virtude: duas se referem aos vícios (disposição pelo excesso ou pela deficiência de determinada qualidade) e uma à virtude, que é “a observância da mediania” (Aristóteles, IV a.C./2007, p. 82). Essa mediania,

contudo, não é um simples estado médio das paixões ou dos prazeres, mas uma capacidade, conquistada pelo hábito (*ethos*), de realizar escolhas que tragam excelência a suas ações.

A caracterização da eudemonia marca, assim, uma posição distinta de Aristóteles frente às outras teorias do prazer (a de que o prazer é o bem, no caso dos cirenaicos; e a de que o prazer é um mal a ser evitado, no caso dos cínicos). Para ele, há os prazeres do corpo, que são prejudiciais e que levam aos desvios do bom uso da razão; e há prazeres que podem ser qualificados moralmente, de acordo com as atividades que lhes são correspondentes (se a atividade for condenável, o prazer a ela correspondente também o será).

A questão seguinte, então, é a de descobrir e entender o que poderia fazer o homem renunciar aos vícios e buscar o Bem Supremo, tornando-se, assim, um virtuoso moral. Segundo Aristóteles, “a virtude moral ou ética é o produto do hábito (*ethos*), sendo seu nome (*ethiké*) derivado, com uma ligeira variação da forma, dessa palavra” (op. Cit., p.67). Nesse ponto, Lacan observa que há um jogo de palavras no texto aristotélico, pois, em grego, hábito e caráter são escritos quase da mesma forma (*εθος* e *ήθος*, respectivamente). Lacan (1959-1960/1997) ainda diz que “a ética em Aristóteles é uma ética do caráter” (p. 20), que é formado pelos hábitos, pela educação:

O estabelecimento do *ethos* é feito como que diferenciando o ser vivo do ser inanimado, inerte. Como salienta Aristóteles, por mais vezes que vocês lancem uma pedra no ar ela não se habituará à sua trajetória, enquanto que o homem, este, se habitua – esse é o *ethos*. E esse *ethos*, trata-se de obtê-lo conforme ao *ethos*³⁰, ou seja, a uma ordem que é preciso reunir, na perspectiva lógica que é a de Aristóteles, num Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além numa imitação da ordem cósmica. (Lacan, 1959-1960/1997, p. 33)

O *ethos* (hábito) é, então, o que forma o *éthos* (caráter). Porém, permanece a questão de como estabelecer um *ethos* digno de um homem

³⁰ No seminário em francês, Lacan emprega os termos em grego. A edição brasileira traduz os termos gregos sem diferenciá-los. Já a edição brasileira do texto de Aristóteles opta por escrever *ethos* para se referir ao hábito e *éthos* para o caráter. Nesse trecho citado de Lacan, pode ser lido: “E esse *éthos* (caráter), trata-se de obtê-lo conforme ao *ethos* (hábito)”.

nobre. É para tentar dar conta dessa questão que Aristóteles se refere à função do prazer e da dor. A virtude ética “concerne a prazeres e dores, pois o prazer nos leva a realizar ações vis e a dor nos leva a deixar de realizar ações nobres” (op. Cit., p.71). Assim, a virtude ética é adquirida a partir da renúncia aos apetites do corpo. Por nossa natureza, afirma Aristóteles, tendemos ao prazer, ao desregramento, por isso é necessário uma educação que seja capaz de criar bons modos, pela força do hábito, e levar o homem a realizar ações nobres.

Nesse sentido, a virtude é uma disposição, mas não uma disposição interna, natural, genética, e sim uma espécie de segunda natureza constituída pelo *ethos* (hábito), uma disposição que envolve escolhas que fazem do homem um bom ser humano. Mas essas escolhas podem sofrer a influência negativa do prazer e da dor, desviando o homem de um rumo virtuoso. Santoro (2007) também traz alguns comentários interessantes a esse respeito:

O prazer e a dor são o acesso primeiro à moralidade, trata-se da matéria com que são construídos os valores de bem e mal e que levam o homem a sua condição propriamente humana. Por natureza, **o homem**, como todo vivente, **busca o prazer e foge da dor**, mas **a cultura ensina-o por meio do prazer e da dor a buscar o que é bom e fugir do que é mau**. Buscar e regozijar-se com o que é moralmente bom; fugir e odiar o que é moralmente mau. Esta é a primeira educação dos valores que dirigem o comportamento humano civilizado: habituar a criança a gozar e a sofrer com o que se deve, para agir como se deve. (p. 188)

Tendência ao prazer e à fuga da dor, necessidade de uma educação que não se fundamente nessa tendência, como não ver aí aquilo que mais de dois mil anos mais tarde Freud irá falar sobre o princípio do prazer e o princípio de realidade e sobre os dois tipos de funcionamento mental (os processos primário e secundário). Lacan (1959-1960/1997) nota esse ponto de articulação entre Aristóteles e Freud e o aproveita para introduzir os termos nos quais será pensada a ética da psicanálise:

Contrariamente ao que é admitido, **acredito que a oposição entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, a do processo primário e do processo secundário sejam** menos da ordem da psicologia do que **da ordem da**

experiência ética. (p. 49)

Há, assim, uma grande aproximação entre a ética Aristotélica e a ética freudiana. Sabemos, aliás, que Freud assistira ao curso sobre Aristóteles de Brentano, que era professor de filosofia na Universidade de Viena. Entretanto, como nos diz Lacan, para compreender a originalidade da posição freudiana em relação à ética é preciso observar “um deslizamento concernente à função do prazer” (1959-1960/1997, pp. 20-21). E para entendermos esse deslizamento, é necessário tratar de uma mudança na questão moral que ocorreu no intervalo de tempo entre Aristóteles e Freud.

Do que surgiu nesse vasto período, Lacan surpreendentemente articula a ética aristotélica aos textos de Jeremy Bentham. Surpreendentemente, porque Bentham sempre foi mais conhecido por sua filosofia utilitarista, que, como veremos, no senso comum mais poderia ser chamada de antiética em função de seu princípio do lucro. Em que, então, o utilitarismo pode ter arejado o que os gregos disseram a respeito do eudemonismo? O que é o utilitarismo e quais são suas possíveis relações com a ética?

Jeremy Bentham nasceu em 1748 em Londres. Escreveu diversos textos: *Um fragmento sobre o Governo*; *Teoria dos castigos e das recompensas*; *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* (publicado no mesmo ano da Revolução Francesa e considerada uma de suas maiores obras); *Código constitucional*; *Defesa da Usura*; *Ensaio sobre a linguagem*; *Ensaio sobre lógica*; *A promulgação das leis*; *Deontologia ou ciência da moral* (foi Bentham quem inventou a palavra deontologia, que se refere ao estudo dos princípios, fundamentos e sistemas da moral); *O panóptico*; *A teoria das ficções* (1834), que é o citado por Lacan, dentre outros³¹. Em suas obras, prevalecia a busca do estabelecimento de uma ciência da moral que, por sua vez, serviria de base para elaboração de uma nova legislação científica e racional. Mas na verdade Bentham ficou mais conhecido a partir dos estudos de Foucault sobre os sistemas prisionais. O panóptico, modelo arquitetônico não só de uma prisão, mas de qualquer instituição (como escolas, hospitais, asilos e locais de trabalho), cujos

³¹ Referências encontradas em Dias (Uma reconstrução racional da concepção utilitarista de Bentham - os limites entre a Ética e a Legislação, 2006). Com exceção do último texto citado, todos os outros se encontram reunidos em *The works of Jeremy Bentham* (1843).

princípios básicos são a centralidade e invisibilidade da vigilância, é o principal projeto benthamiano (no qual ele investiu cerca de 20 anos e boa parte do dinheiro herdado de sua família). No panóptico se concretizava toda a filosofia utilitarista de Bentham, embora ela não se reduza ao panóptico.

No utilitarismo, tudo deve servir, tudo deve ser mensurado, classificado, para que possa ser utilizado ao máximo. Vivendo numa época na qual havia um temor intenso pela escassez dos alimentos e pelas epidemias geradas devido a problemas sanitários, Bentham tem como objetivo, como diz Perrot (2008), “captar todas as pulsões humanas para as transformar em energia, em força produtiva, palavras-chave desses tempos de desenvolvimento econômico, de produção de trabalho com o prazer e o sofrimento” (p.129). Prega-se, assim, o aproveitamento máximo de toda energia e tempo disponíveis a partir do controle pleno do corpo e das circunstâncias de vida dos indivíduos.

No centro dessa ética postulada por Bentham está, portanto, o lucro e o aproveitamento máximo de todas as coisas. O Bem Supremo do utilitarismo é, como diz Miller (2008, p. 110), o princípio do máximo. E assim como a concepção de Bem Supremo desemboca numa política, esse princípio do máximo inscreve-se também num projeto político: “o utilitarismo, que aparece na esfera política como radicalismo, variante do liberalismo, é de fato uma concepção totalitária do mundo, ele aspira à maximização perpétua e universal” (op. Cit., loc. Cit.). Maximização que é resumida por Bentham no seguinte lema: a maior felicidade para o maior número de pessoas. Qualquer enunciado do utilitarismo deve se subordinar a essa fórmula. É curioso o fato de que Bentham a postula no mesmo período da Revolução Francesa, cujo ideal é sintetizado pelo lema da liberdade, igualdade e fraternidade. Na política benthamiana, esses três princípios são postos de lado³² enquanto o lucro e a luta pelos bens são colocados no primeiro plano. Nisso, ao menos, Bentham não pode ser acusado de hipocrisia. Ele é bem explícito, e até mesmo obscuro, ao defender tais valores, que hoje podem ser considerados a base do sistema capitalista.

³² É curioso também o fato de que, mesmo contrário aos princípios da Revolução Francesa, foi na França que Bentham encontrou melhores condições para levar a cabo seu projeto do panóptico.

Bentham é também bastante direto ao esclarecer quais são os meios de se exercer domínio sobre os indivíduos para que seu projeto político seja eficaz, recorrendo, para esse fim, aos princípios da ética conforme Aristóteles. Isso porque a utilidade é também definida por Bentham como a “submissão, científica e calculada, aos dois grandes princípios que governam toda a conduta dos indivíduos e das sociedades: a evitação da dor e a busca do prazer” (Perrot, 2008, p. 129). Bentham percebeu que esses princípios fazem do homem um ser submisso e governável – e que o governo deve, portanto, se orientar para a obtenção coletiva da satisfação, uma grande ideia liberal, que tornou a felicidade um fator político. Por meio dos olhos invisíveis do inspetor, por exemplo, se exerce um amplo domínio sobre os corpos dos indivíduos e sua força produtiva, a fim de minimizar os problemas do desperdício e maximizar o lucro.

Contudo, o efetivo domínio, diz Bentham, não se faz apenas pela figura do inspetor invisível que caracteriza o panóptico. O elemento imprescindível é o uso apropriado da linguagem. Bentham elabora uma teoria da linguagem que lhe serve como principal recurso metodológico na formulação de sua concepção de utilitarismo (Dias, 2006). Ele “pressente o poder das palavras e dos sistemas de organização; é por meio deles que ele pretende começar a reformar o mundo” (Perrot, 2008, p. 129).

Um dos pontos centrais dessa teoria da linguagem refere-se à ideia de que a linguagem abriga substantivos sem substâncias, de que ela comporta um excesso por haver mais nomes do que objetos aos quais possa se referir, permitindo falar de algo que não existe materialmente, mas como se existisse esse objeto. Os substantivos irrealis, ou seja, aqueles que não têm um correspondente na realidade, são chamados de ficções. Palavras como legislação, ética, obrigação, dever e direito são fictícias. Para Bentham (1843, citado por Miller, 2008), “é à linguagem que as entidades fictícias devem sua existência; sua existência impossível, e no entanto indispensável” (p.118). O utilitarismo procura, deste modo, não eliminar as ficções, já que elas são indispensáveis à linguagem, mas dominá-las. Segundo Miller (2008), “é aí que se descobre o alvo da ‘teoria das ficções’, que não é uma investigação linguística desinteressada: é uma teoria da legislação, da linguagem como poder de legislação” (p.119).

Tomando, então, o princípio aristotélico de que os homens tendem a buscar o que provoca prazer e fugir do que provoca dor, Bentham recorre ao uso das entidades fictícias criando uma realidade que tem como objetivo instaurar o medo da punição, o medo da dor, que, conforme suas palavras (1843, citado por Miller, 2008), “é o instrumento necessário, o único aplicável aos fins da sociedade” (p. 120). O essencial da teoria das ficções é fazer notar que os universais aristotélicos não têm exatamente um correspondente na realidade. Aristóteles cria substantivos para tentar definir o homem virtuoso e o que é o Bem Supremo, o que é essa felicidade, finalidade última almejada por todos os homens. Já Bentham procura mostrar como tais substantivos são fictícios e que a felicidade não deve ser buscada numa entidade fictícia como é o Bem supremo aristotélico, mas num bem real ou, melhor dizendo, em bens do mundo da realidade. Creio ser por isso que Lacan (1959-1960/1997) afirma que

o esforço de Bentham instaura-se na dialética da relação da linguagem com o real para situar o bem – (...) – do lado do real. E é no interior dessa oposição entre a ficção e a realidade³³ que o movimento de báscula da experiência freudiana vem a situar-se. (p. 22)

Por um lado, portanto, ao relacionar os universais aristotélicos às ficções, Bentham é o primeiro a colocar a questão da ética no nível significativo (op. Cit., p.278). E sabemos que para Lacan é aí que se situa a experiência freudiana. Baseando-se na teoria das ficções de Bentham, ele nos diz que, em Freud, o prazer encontra-se do lado do fictício, não no sentido do que é enganador, ilusório, mas no de que “toda a verdade tem uma estrutura de ficção”, pois o fictício “é o que chamamos de simbólico” (op. Cit., p.22). Assim, enquanto o registro imaginário é o registro das ilusões, o simbólico é o das ficções. A verdade, tão cara à experiência analítica, não é uma verdade do mundo da realidade, mas uma verdade que é estruturada e que só pode ser alcançada de maneira incompleta pelo simbólico.

³³ Nota-se que aqui a noção lacaniana de real se confunde um pouco com a de realidade, não obstante já possam ser apontadas algumas diferenças entre ambas desde o início da obra de Lacan. Para quem quiser saber mais dos pormenores dessa diferenciação, remeto o leitor ao trabalho de Estêvão (2009).

Por outro lado, ao buscar relacionar as ficções à realidade, Bentham situa o acesso ao bem por meio da realidade. Essa articulação foi importante para Lacan, pois sua proposta é de explorar a noção de ética, não pela via do ideal, mas pela via da noção de real. A tese que Lacan procura desenvolver no seu seminário sobre a ética “é de que **a lei moral**, o mandamento moral, a presença da instância moral, **é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real**” (1959-1960/1997, p. 31).

Mas, é claro, Lacan traça um rumo bem diferente do de Bentham. Ao colocar no centro do debate sobre a ética essa relação entre o simbólico e o real, ele aponta o caráter paradoxal do termo realidade após o advento da experiência psicanalítica. Num momento (op. Cit.), ele indica a correlação entre o princípio de realidade e a lei moral, como se observa no trecho abaixo:

A via na qual os princípios éticos se formulam, na medida em que se impõem à consciência ou que estão sempre prestes a emergir do pré-consciente como mandamentos, tem a mais estreita relação com o segundo princípio introduzido por Freud, ou seja, o princípio de realidade. (p. 95).

Aqui o princípio de realidade parece corresponder à noção de *ethos* de Aristóteles (IV a.C./2007, p. 41), mas não exatamente numa perspectiva pedagógica, e sim como aquilo que opera como retenção, rodeio, retificação, barrando temporariamente a tendência ao prazer. Noutro momento, o termo realidade se aproxima mais da noção do registro do real, que já desde seu ensino tem o caráter daquilo que escapa ao simbólico. A lei moral, segundo Lacan, tem uma relação intrínseca com esse registro real que o simbólico não alcança. Para demonstrar isso, ele vai além da oposição freudiana do princípio do prazer e do princípio da realidade, que, como vimos, não é muito diferente do que Aristóteles diz sobre as tendências naturais do homem. O deslizamento operado por Freud concernente à função do prazer, e que será utilizado por Lacan para tratar da noção de real, é o que está *além do princípio de prazer*, a pulsão de morte:

O que é o instinto de morte? O que é essa espécie de **lei para além da lei**, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um **ponto de**

fuga de toda realidade possível de atingir? No pareamento do princípio de prazer com o princípio de realidade, o princípio de realidade poderia aparecer como um prolongamento, uma aplicação do princípio de prazer. Mas, opostamente, **essa posição dependente e reduzida parece fazer surgir mais além alguma coisa que governa**, no sentido mais amplo, **o conjunto de nossa relação com o mundo**. É esse desvelamento, esse reachado que está em questão no *Além do princípio do prazer*. E nesse processo, nesse progresso, o que aparece diante de nosso olhar é **o caráter problemático do que Freud coloca sob o termo de realidade**.

Trata-se da realidade cotidiana, imediata, social? Do conformismo às categorias estabelecidas, aos costumes admitidos? Da realidade descoberta pela ciência, ou daquela que absolutamente ainda não o é? Será a realidade psíquica? (Lacan, 1959-1960/1997, pp. 31-32)

“Alguma coisa que governa o conjunto de nossa relação com o mundo”. Para abordar essa coisa que nos governa em nossas relações com a realidade, Lacan toma a noção de Coisa (das Ding) em Freud, que aparece no *Projeto para uma psicologia científica* (Projeto para um psicologia científica, 1950 [1895]/1996), e que traz a verdadeira dimensão real do modo pelo qual o sujeito lida com a realidade. Lacan faz assim uma articulação original entre os textos de Freud para pensar o real como algo que diz respeito à relação do sujeito com o objeto, relação cujo efeito é a obtenção de gozo. Esse objeto, a Coisa, tem um estatuto peculiar. Lacan observa que no alemão há outra palavra para designar coisa (*Sache*) e que Freud a emprega para falar da representação de coisa (*Sachevorstellung*). Em nenhum momento Freud se refere à *Dingvorstellung*. A *Sache*, de acordo com Lacan, “é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 61). Em relação a *Sache* há, então, uma ligação entre coisa e palavra: “*Sache* e *Wort* [palavra] estão, portanto, estreitamente ligados, formam um par. *Das Ding* situa-se em outro lugar” (op. Cit., loc. Cit.). Mas para situar *das Ding* e compreender melhor o estatuto desse objeto e suas relações com o surgimento da lei moral, é preciso atravessar a articulação que Lacan faz entre Kant e Sade.

1.2. Kant com Sade

Uma primeira advertência deve ser feita antes de acompanharmos os comentários de Lacan sobre Kant e Sade. Apesar de ele afirmar que jamais havia se identificado que “Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual ... Kant é o ponto decisivo” (1963/1998, p. 776), a articulação entre tais autores já havia sido feita quase vinte anos antes por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1944/1985), mais especificamente no excurso *Juliette ou Esclarecimento e moral*. Roudinesco (1994) diz que era uma das obras de cabeceira de Lacan, então muito provavelmente esse texto serviu de inspiração para ele, embora não o tenha citado. Não tratarei, contudo dessas possíveis articulações entre as ideias desses autores para não nos desviar demasiadamente do escopo dessa pesquisa.

Para seguir o raciocínio de Lacan, apresento desde já sua tese (1963/1998, p. 777) de que *A filosofia na alcova*, de Sade (1795/2008), fornece a verdade da *Crítica da razão prática*, de Kant (1788/2008) e vejamos os elementos mais importantes de cada obra.

Kant inicia sua obra apontando a importância do conceito de liberdade, tema que o ocupou ao longo de todo período crítico de sua obra. Ele afirma que a liberdade “constitui o fecho de abóbada de todo edifício de um sistema de razão pura” (1788/2008, p. 4), sendo ao mesmo tempo “a condição da lei moral” (op. Cit., p.6). A liberdade, para Kant, refere-se à “independência de inclinações” (op. Cit., p.191), ou seja, à possibilidade de ações e escolhas que sejam feitas somente por meio da razão, de modo independente das paixões, dos prazeres. Sublinhemos então que a posição ética de Kant consiste no controle e na renúncia aos prazeres como fundamento da ação moral.

Outro conceito chave apresentado desde o início por Kant é o da vontade. A razão, em seu uso prático, se ocupa com “os fundamentos determinantes da vontade”, considerada como “uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos, (...), isto é, de determinar a sua causalidade” (op. Cit., p.25). A razão prática kantiana busca, portanto, aquilo que determina a vontade, discriminando os objetos que são produzidos por ela.

Não se trata, contudo, de objetos empíricos, da realidade sensível. Se

assim o fosse, a lei moral deveria ter que considerar as especificidades de cada experiência para postular uma série de regras prescritivas. Não é esse o objetivo de Kant. Ele procura formular um princípio ético universal, que possa valer para qualquer situação: “da mesma forma que a razão teórica é a condição da universalidade das leis da Natureza, a razão prática é a condição da universalidade da ideia de liberdade” (Keinert, 2007, p. 32).

Esses princípios universais da razão prática são denominados por Kant de leis práticas ou de imperativos categóricos. Essas leis, por sua vez, contém a determinação universal da vontade:

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma **determinação universal da vontade**, determinação que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas **elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional**. (Kant, 1788/2008, p. 32)

Desta maneira, a ação humana deve então ser orientada pela vontade, que é determinada pela razão na forma de uma lei moral. Essa lei, ou esse imperativo categórico, Kant o escreve da seguinte forma: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (op. Cit., p.51). Com esse imperativo, fica claro que prazer ou eudemonia não são os termos que devem orientar a ação. Esta é orientada por um dever. A lei moral é um

imperativo que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a **relação** de uma tal **vontade** com esta **lei** é uma dependência sob o nome de **obrigação**, porque significa uma necessitação (...) a uma ação que por isso se chama **dever**, porque um arbítrio afetado patologicamente (...) comporta um desejo que emerge de causas subjetivas e também por isso pode contrapor-se frequentemente ao fundamento determinante objetivo puro. (op. Cit., p.54)

Se o dever é colocado como aquilo que orienta a ação, o objeto da lei prática é pensado como a “referência da vontade à ação”, como “um efeito possível pela liberdade” (op. Cit., p.92). Assim, para Kant o objeto não se refere ao prazer, à eudemonia ou qualquer outra modalidade de prazer ou satisfação.

O objeto está sempre referido à ação, é um produto da vontade livre, submetida somente à razão. Por isso Kant afirma que há somente dois objetos da lei moral, o bom (*das Gute*) e o mau (*das Böse*) (op. Cit., p.93). *Das Gute* não é um objeto do mundo empírico, do qual poderia se extrair algum prazer, mas um conceito que serve de fundamento da ação moral, “conceito de algo cuja existência **promete prazer e deste modo determina a causalidade do sujeito** à realização do mesmo, isto é, **determina a faculdade de apetição**” (op. Cit., Loc. Cit.). *Das Gute* é, portanto, o fim da ação moral e um meio para o prazer, para o bem-estar (*das Wohl*), enquanto *das Böse* é o que causa o mal-estar e a dor (*das Übel*). É porque a ação foi guiada pela razão a fazer o bem que o homem pode encontrar algum bem-estar. Se o homem cede às inclinações, ele pode até encontrar prazer, mas um prazer que o levará a dor, pois o objeto de sua ação não é *das Gute*.

É aí que Lacan observa uma contradição em Kant e que é revelada pela obra de Sade, pois *das Böse* também pode servir como fundamento para a lei moral, ou melhor, *das Böse* também por ser um meio para *das Wohl*. A lógica kantiana de que não devemos praticar o mau ao outro porque não queremos que o outro faça maldade conosco não se sustenta. Acompanhemos então como Sade nos mostra isso.

Quem se dispõe a ler a obra sadeana geralmente se surpreende como ela vai muito além das tão conhecidas descrições dos infortúnios de Justine (*Justine ou os infortúnios da virtude*, 1787/2001) ou da introdução de Eugenie às práticas libertinas (*A filosofia na alcova*, 1795/2008). Há todo um projeto ético e político que permeia seus textos. No primeiro deles, *Diálogo entre um padre e um moribundo* (1782/2001), já é possível observar como Sade ocupa-se com o tema da moral, apresentando um discurso bastante similar ao de Kant. Vejamos:

Moribundo: – Para que ele [o crime] nos inspire repulsa ou horror, basta a lei condená-lo e o gládio da justiça puni-lo. (...). Deus me livre encorajar o crime: certamente é preciso evitá-lo o quanto se possa, mas **é pela razão que devemos saber fugir a ele**, não por falsas crenças que não levam a nada, e cujo efeito logo se dissipa numa alma que seja um pouco firme. **A razão, meu amigo, tão somente a razão nos deve advertir que prejudicar nossos semelhantes jamais nos tornará felizes**, e nosso coração, que contribuir para a felicidade

deles é a melhor coisa que a natureza nos pode conceder na terra. **Toda a moral humana encerra-se nessas palavras: tornar os outros tão felizes quanto desejamos sê-lo nós mesmos, e jamais lhes fazer mais mal do que gostamos de receber. Eis aí, meu amigo, os únicos princípios que devemos seguir.** (p. 27)

Como não ver na fala desse Moribundo sadeano uma antecipação daquilo que Kant veio a postular seis anos mais tarde? No entanto, aqui a crítica de Sade tem como foco principal a crença e os costumes religiosos, ainda não aparecendo uma das marcas de seus escritos: a tomada do outro como objeto de gozo. Nos textos subsequentes essa marca vai se fazendo presente. Já em *120 dias de Sodoma* (1785/2008), redigido contemporaneamente ao *Diálogo*, encontra-se uma série de descrições nas quais os libertinos, os heróis sadeanos, infligem às sempre belas, puras e ingênuas vítimas as mais duras crueldades na busca da obtenção do gozo mais intenso. Surge, a partir dessas descrições, uma verdadeira classificação das mais diferentes formas de manifestação das perversões sexuais.

Aliás, diga-se de passagem, foi devido a essas descrições que o nome de Sade passou a ser usado pela psiquiatria moderna para classificar um tipo de perversão, o sadismo. Que Sade tenha sido considerado ele mesmo um sádico é um equívoco que Lacan também procura dissipar, uma vez que ao que tudo indica Sade não chegou a cometer nenhum dos crimes que ele descreveu por meio de seus personagens.³⁴

Não nos interessa aqui o verdadeiro catálogo das perversões sexuais elaborado por Sade, mas principalmente o fato de que, como já dito, em seus textos ele coloca no centro das atenções, por meio de uma apologia da crueldade, a proposta de uma transformação político-social que acompanharia os novos ideais republicanos recém-surgidos com a Revolução Francesa. É justamente esse projeto político que chama a atenção de Lacan e, por isso, ele indica a leitura especialmente do panfleto *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*, presente na *Filosofia na alcova* (1795/2008). Mas

³⁴ Sade passou aproximadamente vinte e cinco anos preso por dar bombons contaminados com laxantes para que as prostitutas defecassem sobre uma cruz, por algumas dívidas e, mais para o final de sua vida, por ter escrito obras pornográficas. Ao que tudo indica, sua sogra, que foi quem solicitou a prisão de Sade em 1777, parece ter sido a pessoa verdadeiramente sádica, mas esse é um ponto discutido por outros autores e que não cabe explicitar aqui.

vejamos rapidamente de que se trata a *Filosofia* para compreendermos o contexto do panfleto.

Essa obra conta a história de iniciação de uma jovem (Eugénie, que significa aquela que é nobre, de boa casta) nos princípios da libertinagem, pondo “de pernas para o ar todos os falsos princípios morais com que já a atordoaram” (op. Cit., p.20). Dolmancé e Saint-Ange introduzem Eugénie nas práticas sexuais libertinas e, entre cada gozo sexual, em seus princípios filosóficos. São questionados, em meio às práticas sexuais, os princípios religiosos (a existência de Deus e a fraternidade cristã), algumas virtudes morais (como a caridade e a beneficência, consideradas tão somente um vício de orgulho), a instituição do casamento e o tabu do incesto, em nome da implantação de uma moral naturalista.

Esses questionamentos à moral vigente na época são interpolados aos novos valores propostos, dos quais se pode extrair uma máxima que visa tornar-se um imperativo categórico. Leiamos alguns trechos para esclarecer essa máxima. Ao questionar a caridade e beneficência Dolmancé afirma:

Que me interessam os males alheios? Já não bastam os meus para eu ter ainda de me preocupar com aqueles que me são estranhos? **Que a chama dessa sensibilidade só ilumine nossos prazeres! Sejam sensíveis a tudo o que nos deleita e absolutamente inflexíveis quanto ao resto.** Desse estado de alma resulta uma espécie de **crueidade que por vezes tem suas delícias.** Nem sempre se pode fazer o mal. Privados do prazer que nos proporciona, temos ao menos tentar equivaler esta sensação com a pequena e picante maldade de **jamais fazer o bem.** (op. cit., p. 45)

Na sequência, Eugénie pergunta se somente os próprios gostos e temperamento devem ser respeitados. Dolmancé não só confirma isso como também faz uma análise de como o bem (que pode ser lido aqui como *das Gute*) ou o mal (*das Böse*) variam conforme a cultura, o que justificaria que a ação seja baseada nas próprias inclinações. Tendo isso em vista, Dolmancé convida Eugénie a romper com os tabus culturais para ser livre na busca do gozo: “Portanto fode, Eugénie; fode, meu anjo. **Teu corpo só a ti pertence; só tu no mundo tens o direito de gozar dele e fazer gozar a quem bem quiseses**” (op. Cit., p.49). Saint-Ange, outro libertino, ainda reforça a “ordem”

de Dolmancé: “Qualquer que seja, querida, o estado de uma mulher, moça, casada ou viúva, ela não deve ter outra meta, ocupação ou desejo senão foder de manhã até a noite. Foi para este único fim que a natureza a criou” (op. Cit., p.51). Tomemos agora um trecho um pouco mais longo no qual fica mais clara a relação dessa máxima de gozo com certo despotismo:

Tudo isso, minha cara Eugénie, está absolutamente fundado sobre princípios que desenvolvi. **O que se deseja quando se goza? Que todos aqueles que nos rodeiam só se ocupem de nós, só pensem em nós, só cuidem de nós. Se os objetos que nos servem também gozam, ei-los mais ocupados consigo próprios do que conosco, e conseqüentemente nosso prazer será prejudicado. Não há homem que não queira ser déspota quando sente tesão.** Por certo seu prazer diminui quando os outros também parecem senti-lo. Levado por um movimento de orgulho muito natural nesse momento, ele quer ser o único no mundo a ser suscetível de experimentar o que sente. **A ideia de ver outro gozar como ele coloca-o numa espécie de igualdade que prejudica os atrativos individuais que o despotismo proporciona.**³⁵ É falso, aliás, que haja prazer quando o proporcionamos aos outros; isto seria servi-los, e o homem de pau duro está longe do desejo de ser útil aos outros. **Praticando o mal, ao contrário, ele experimenta todos os encantos provados por um indivíduo nervoso que faz uso de suas forças; ele então domina, é tirano.** Que diferença para o amor próprio! Não acreditemos que ele se cale neste caso.

O ato de gozar é uma paixão que subordina a si todas as outras, concordo, mas que reúne todas ao mesmo tempo. Essa vontade de dominar, neste momento, é tão forte na natureza que a reconhecemos mesmo entre os animais. (op. Cit., p. 176)

Provavelmente foi a partir de trechos como esses citados acima que Lacan (1963/1998) se baseou para formular o que considerava a máxima sadeana: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”. (p. 780). Essa máxima sintetiza bem o que Sade, ao modo de Kant, queria tornar universal: gozar com o corpo do outro.

³⁵ Sade ainda especifica em nota de rodapé a diferença entre o despotismo político e o da libertinagem: “A pobreza da língua francesa nos obriga a empregar palavras que nosso feliz governo com tanta razão nos reprova. Esperamos que nossos leitores esclarecidos nos entendam e não confundam despotismo político com o despotismo luxuriosíssimo da libertinagem” (op. Cit., loc. Cit.).

Entretanto, tal máxima, como bem observa Lacan, é insólita ao se propor como uma lei moral no sentido kantiano, pois seria impossível aplicá-la a todos. A máxima sadeana valeria apenas para o grupo de libertinos. Diz Dolmancé: “Esses excessos, perfeitamente simples, os quais conheço muito bem, sem dúvida, não devem, entretanto, jamais ser praticados em nós mesmos: ‘os lobos nunca se devoram entre si’, diz o provérbio;” (Sade, 1795/2008, p. 72). Nos trechos mais acima também fica claro, por exemplo, o lugar dado às mulheres. Se, por um lado, por meio da proposição dessa lei Sade libera-as das responsabilidades do matrimônio impostas pela sociedade, obriga-as a servir ao gozo dos homens. Em outros momentos, Sade também escreve que nem todos tem essa inclinação para o mal. Aqueles que a têm e que aderirem ao grupo – Justine, por exemplo, é convidada a participar de um bando de libertinos e seria poupada da crueldade deles caso aceitasse entrar para o bando – estão a salvo do mal provocado pelo grupo.

Mas, seguindo as palavras de Lacan (1963/1998), “a extensão a todos do direito que a máxima invoca não é aqui o que está em pauta. Não se demonstraria nisso, na melhor das hipóteses, senão uma possibilidade do geral, que não é o universal” (p. 780). Voltemos, então, à pauta, pois vale ainda ressaltar que a máxima sadeana é fundamentada naquilo que ele chama de natureza. Ao buscar o gozo da foda, diz Sade (1795/2008), “cumprimos as leis da natureza” (p. 55). Segundo o herói sadeano Dolmancé,

é da natureza que os devassos tiram os princípios que colocam em ação. Já te disse mil vezes que a natureza, para a perfeita manutenção das leis de seu equilíbrio, necessita tanto de vícios quanto de virtudes, e nos inspira um por vez os movimentos que lhe são necessários. (p. 221)

Se é da natureza que se extrai os princípios da ação moral, ao observar a natureza, diz Sade, qualquer um encontra a crueldade, a violência. A inclinação para o mal, para a destruição, para a crueldade é uma lei da natureza: “a crueldade é o primeiro sentimento que a natureza nos imprime. A criança destrói seu brinquedo, morde a teta de sua ama de leite³⁶, estrangula seu passarinho, muito antes de atingir a idade da razão” (op. Cit., p.81).

³⁶ Depois veremos porque Lacan afirma (1959-1960/1997, p. 93), com relação a isso, que no nível do inconsciente o Gute é também o mau objeto, tal como nos descreve Klein.

Contrapondo-se a Rousseau, Sade afirma que a crueldade está na natureza, “crueldade não é outra coisa senão a energia do homem ainda não corrompida pela civilização; é uma virtude, portanto, e não um vício” (p.81).

Assim, é em meio a toda essa filosofia que é introduzido o panfleto “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”³⁷. O objetivo deste é enunciado logo em seu início: contribuir para o progresso das luzes a partir de uma elaboração de uma moral que não deve se apoiar na religião, mas nos costumes. Por isso, o principal alvo de ataque nas primeiras dez páginas é a religião. A religião é considerada o berço do despotismo, na medida em que seu poder é estreitamente relacionado ao poder monárquico, e, por conseguinte, é incoerente com o sistema de liberdade da República: “é impossível que o cidadão de um Estado livre se conduza como o escravo de um rei déspota” (op. Cit., p. 147), pois isso contraria a lei da natureza, esta sim eleita como o Bem Supremo. Ademais, os costumes fundamentados nos princípios religiosos impedem, segundo Sade, uma realização consonante com os princípios da natureza, o que perturba o próprio governo: “todas as vezes que não derdes ao homem o meio secreto de exalar a dose de despotismo que a natureza pôs no fundo de seu coração, ele correrá para exercê-la sobre os objetos que o cercam, ele perturbará o governo” (op. Cit., loc. Cit.).

Assim, o Estado só completaria sua revolução por meio de uma transformação radical dos costumes. Pode-se evocar aqui, inclusive, a relação com o *ethos* (hábito/caráter) de Aristóteles e com o utilitarismo de Bentham. Mas em Sade vários dos costumes são analisados a partir da ideia de um homem livre para seguir as forças da natureza. Dessa forma, a calúnia, o roubo, a impureza (prostituição, o adultério, o incesto, o estupro e a sodomia) e o assassinato, deixam de ser considerados crimes, pois os homens estariam seguindo tão somente as forças da natureza. O que encontramos nesse panfleto é uma série de justificativas, baseada numa teoria da natureza, para uma revolução nos costumes que levaria à realização do imperativo de gozo. Aí está, parece-me, a subversão de Sade no campo da ética e da política. Se desde a Grécia Antiga os prazeres, as inclinações ou as paixões são um mal a ser evitado, ou ao menos bem utilizado, Sade transforma essas inclinações em

³⁷ Alguns estudiosos de Sade afirmam que o panfleto teria sido incluído na *Filosofia na Alcova* após a primeira redação da obra.

uma lei moral. “São exatamente os critérios kantianos que ela [a obra de Sade] destaca para justificar as posições do que se pode chamar de uma espécie de antimoral” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 100), revelando assim que o objeto da lei moral, do ponto de vista kantiano, pode ser tanto o bem quanto o mal.

Pois bem, essa característica ambivalente do objeto da lei moral, que só pôde ser explicitada a partir dessa relação entre as obras de Kant e Sade, é mais condizente com aquilo que a experiência psicanalítica revela, isto é, que a relação do sujeito com o objeto que orienta sua ação é paradoxal, na medida em que, no nível do inconsciente, esse objeto pode ser tanto bom quanto mau, tal como Melanie Klein havia enunciado. O *das Ding* de Freud, na leitura lacaniana, tem essa qualidade ambivalente, o que leva Lacan (op. Cit.) a dizer que

o que nos governa no caminho de nosso prazer não é nenhum Bem Supremo, e que para além de um certo limite de nosso prazer, estamos, no que diz respeito ao que *das Ding* recepta, numa posição inteiramente enigmática, pois **não há regra ética que faça mediação entre nosso prazer e sua regra real.** (p. 121)

Vejamos então, com mais detalhes, as características desse objeto descrito por Freud e suas implicações no campo da ética.

1.3. *Das Ding*

Tentemos agora situar minimamente a posição enigmática de *das Ding*. Já vimos que *das Ding* não deve ser confundido com a representação de coisa (*Sachevorstellung*) e que, por conseguinte, não é algo próprio do campo simbólico. Vimos também que Lacan realiza um deslocamento no campo da ética, tratando-a não no nível dos ideais, mas buscando abordá-la pelo real. Pois é em relação ao real que ele situará o *das Ding* freudiano.

Para começar a apreender a dimensão real de *das Ding*, vale retomar o que Freud afirmara nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*

(1905e/1996) sobre a primeira experiência de satisfação do ser humano. Ao indicar que a pulsão sexual se satisfaz por apoio nas pulsões de auto-conservação – por exemplo, a pulsão oral que se apoia na fome –, Freud demonstra como a atividade de sucção da criança é uma forma de repetir a experiência de satisfação da saciação da fome. Ele observa que o bebê busca esse prazer derivado da satisfação da fome mesmo quando não está com fome, o que indica que o prazer é encontrado a partir da constituição de uma zona erógena e a partir da sucção de um objeto que não é exatamente mais o mesmo que lhe proporcionou a saciação. Esse objeto primeiro foi perdido e jamais será reencontrado, pois o que se encontra é o objeto alucinado, o objeto da fantasia.

Pois bem, *das Ding* se refere a esse objeto perdido. A ação específica que visa à experiência de satisfação busca esse objeto: “o que é buscado é o objeto em relação ao qual o princípio de prazer funciona. Esse funcionamento é, no tecido, na trama, o suporte a que se refere toda a experiência prática” (Lacan, 1959-1960/1997, pp. 69-70). Por ser o objeto buscado, objeto que proporcionaria o máximo de prazer, *das Ding* é também identificada por Lacan com o “*wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito em relação ao objeto” (op. Cit., p, 76).

Das Ding marca, portanto, – retomando algo que foi apresentado ao tratarmos da importância da noção de posição para se compreender os princípios do poder na direção da cura – a posição do sujeito em relação ao objeto, o que Lacan escreve na fórmula da fantasia: $\$ \diamond a$. Podemos situar *das Ding* no *a* dessa fórmula, já indicando a proximidade que esse termo freudiano tem com a noção de objeto *a* de Lacan³⁸.

A fórmula da fantasia é também bastante perspicaz, pois comporta a possibilidade de se encontrar nela qualquer tipo de relação entre o sujeito e esse objeto causa do desejo. *Das Ding* tem, para Lacan, estatuto de causa

³⁸ Colocar *das Ding* e objeto *a* como termos equivalentes causaria bastante polêmica. É importante demarcar que entre a noção de *das Ding* tem um lugar bem específico na obra freudiana, é pensado dentro de uma teoria metapsicológica própria. A noção de objeto *a*, por sua vez, foi construída com base na teoria de que o inconsciente é estruturado como linguagem e de que o ser humano está necessariamente inserido em três registros: o simbólico, o real e o imaginário. No entanto, como bem nos aponta Gianesi (2011), há vários indícios de que há uma proximidade entre tais termos. Mais adiante trataremos com mais detalhes do objeto *a*.

como em Kant (*noumenon*), com a ressalva de que é seu contrapeso, de que, no caso de *das Ding*, trata-se da “causa da paixão humana mais fundamental” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 123).

Lendo ainda a fórmula da fantasia a partir de *Kant com Sade* e à luz dessa noção de causa, cabe sublinhar que esse objeto pode ser tanto *das Gute* como *das Böse*. Isso porque a posição do sujeito em relação ao objeto é marcada pela experiência com o outro humano, um outro ao qual o bebê é dependente para obter a primeira experiência de satisfação, um outro falante e que também busca seu objeto, sendo, por essas características, estranho. Lacan evoca outro termo freudiano para falar desse outro: “a experiência de satisfação do sujeito é inteiramente suspensa ao outro, àquele que Freud designa com uma belíssima expressão (...), o *Nebenmensch*” (op. Cit., p. 53). *Das Ding* não é exatamente esse outro, mas “o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch*, como sendo, por sua natureza, estranho” (op. Cit., p. 68). Esse elemento isolado a partir da experiência com o outro estranho é o que funda a posição do sujeito em relação ao objeto. Lacan (op. Cit.) chega a explicar isso de forma bastante clara:

O *Ding* como *Fremde* [estranho, alheio], estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como primeiro exterior, é em torno do qual se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a quê? Ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, encontra-se justamente aí, que, até um certo ponto, pode servir. Servir a quê? – a nada mais do que **a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao que servirá, quando for o caso, para atingir *das Ding*.** Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de reencontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. **Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer.** (p. 69)

Lacan também remete o *Nebenmensch* ao primeiro outro com quem o ser humano tem a primeira experiência de satisfação e de desamparo: a mãe. Essa articulação lhe serve para explicar porque *das Ding* jamais é reencontrado e para revelar a relação que ela tem com a lei do incesto:

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto. (op. Cit., pp. 87-88)

A colocação de *das Ding* como objeto inatingível, conseqüentemente, subverte o campo da ética, na medida em que indica a inexistência de um Bem Supremo:

Pois bem, o passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que **não há Bem Supremo** – que **o Bem Supremo, que é *das Ding***, que é a mãe, o objeto do incesto, **é um bem proibido** e que não há outro bem. **Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral.** (op. Cit., p. 90)

Essa inacessibilidade do objeto tem ainda outro importante aspecto: é ela que põe em marcha o princípio do prazer. O objeto está para-além desse princípio, mas sua exclusão, sua inatingibilidade, é o que o faz funcionar. Ademais, ele precisa ficar nessa posição de exclusão, caso contrário o que ocorreria seria a abolição do campo da demanda e do desejo, levando ao esvaecimento do sujeito. Por isso, o extremo do prazer, que seria proveniente do acesso a *das Ding*, acaba por ser confundido com a dor, sendo então insuportável para o sujeito. Sade nos mostra isso ao longo de toda sua obra. A dor é um dos ingredientes indispensáveis para se atingir o máximo de prazer, a dor no outro e a dor em si mesmo. Tomemos como exemplo os *120 dias de Sodoma*. Há uma verdadeira hierarquização dos prazeres, sempre em

correspondência à dor que ela provoca. Lembremos também que, para Kant, a dor é o único elemento sentimental da lei moral, uma vez que a lei impede a satisfação das inclinações do homem.

Bem, *das Ding* não é então propriamente um objeto da realidade, mas um objeto real, que deve ser estabelecido como exterior e estranho, como para-além do princípio do prazer. Essa exterioridade, contudo, não impede que ele sirva como referência ao princípio de prazer. Vimos numa citação anterior que não se encontra *das Ding*, mas suas coordenadas de prazer. Para tratar dessas coordenadas, Lacan evoca a noção freudiana de *Bahnung*, que também se encontra no *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]/1996). Esse termo, *Bahnung*, se refere a uma espécie de trilhamento, uma via pela qual se escoam a energia psíquica. Esse escoamento, porém, é limitado para que o nível de excitação não seja por demais elevado, transformando-se em dor para o sujeito.

Lacan também associa o *Bahnung* à cadeia significante. A estrutura significante vem a se interpor entre a percepção e a consciência, fazendo com que o princípio de prazer intervenha como um trilhamento, uma via de continuidade. Por isso, o *Bahnung* é igualmente

o lugar onde se produz todo o fenômeno alucinatório da percepção, da falsa realidade à qual o organismo humano é, em suma, predestinado. É nesse mesmo lugar que se formam, e de uma maneira inconsciente, os processos dominados e orientados pela realidade, uma vez que se trata de reencontrar o caminho da satisfação. (Lacan, 1959-1960/1997, p. 56)

Esse trilhamento, inaugurado pela experiência com o *Nebenmensch*, é o que regula o funcionamento do princípio do prazer já pela estrutura significante. *Das Ding*, diz Lacan, “é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular” (1959-1960/1997, p. 106). É pelo fato de que a realidade se mostra estruturada simbolicamente para o sujeito, que algo é separado, colocado num lugar êxtimo, separação que causa o movimento do desejo por meio do princípio do prazer.

Nessa orientação em direção ao objeto, a regulação da trama, as *Vorstellungen* atraem-se uma à outra segundo as leis de uma organização de

memória, de um complexo de memória, de uma *Bahnung* – ou seja, de um trilhamento, mas também de uma concatenação (...) cujo funcionamento é regulado pela lei do princípio do prazer. O princípio do prazer governa a busca do objeto e lhe impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim. (Lacan, 1959-1960/1997, p. 76)

Ainda um último apontamento relativo ao *Bahnung*. Lacan esclarece que esse trilhamento, esse complexo de memória, nada tem a ver com o *ethos* aristotélico: não se trata de uma aprendizagem, mas “do prazer engendrado pelo funcionamento desses trilhamentos” (op. Cit., p. 271).

De um lado, portanto, temos um objeto perdido; de outro, um trilhamento que rodeia esse objeto, mas nunca o alcança. A perda do objeto é o que instaura o trilhamento, o encadeamento de significantes; sua extimidade serve como referência para a trama dos significantes. Lacan utiliza a imagem de um vaso para representar a relação entre a cadeia de significantes e o vazio instaurado pela perda de objeto. O material que dá forma ao vaso corresponde à materialidade significativa; *das Ding* é o vazio no interior do vaso, em torno do qual circulam os significantes. E é para de alguma forma tentar preencher esse vazio que se produz o fenômeno alucinatório. Aqui entra em jogo a função da fantasia. Lembremos a definição que Lacan dá de fantasia na *Direção do tratamento*: trata-se de uma “imagem utilizada na estrutura significativa” (1958/1998, p. 643), “é aquilo mediante o qual o sujeito se sustenta no nível de seu desejo evanescente” (op. Cit., Loc. Cit.). Em *Kant com Sade*, Lacan mantém essa concepção, incluindo algumas especificações. A fantasia, diz ele, “torna o prazer apropriado ao desejo” (1963/1998, p. 785); o desejo “apoia-se numa fantasia da qual pelo menos um pé está no Outro” (op. Cit., p.792).

A fantasia visa subjetivar *das Ding* recobrando, por meio de imagens e significantes (ou imagens significantizadas), o vazio real instaurado pela perda do objeto, perda ocasionada pelo fato de que a realidade se apresenta já estruturada simbolicamente para o recém-nascido. Desta forma, a fantasia, está para o desejo assim como a perda está para a falta. São dois aspectos de um mesmo evento: a inscrição do sujeito no campo do Outro. Não há anterioridade de um em relação ao outro. Por isso, Lacan afirma que *das Ding* é o “correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem” (1959-1960/1997, p.

105). A Coisa não é a Lei, no sentido da lei da linguagem, do desejo, mas só se conhece a Coisa através da Lei.

Da mesma forma que se diferencia desejo e fantasia e falta e perda, cabe apontar a diferença entre o princípio do prazer e o além do princípio do prazer. O princípio do prazer é, para Lacan, próprio do campo do desejo e tem como função “conduzir o sujeito de significante em significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico” (1959-1960/1997, p. 150). Já a satisfação proveniente da fantasia não deve ser confundida com o princípio do prazer. Para tratar dessa satisfação, Lacan (op. Cit., p. 56) recorre à noção de ação específica (*spezifische aktion*), considerando-o como o correspondente da satisfação por meio do objeto “reachado” via enredo da fantasia. Aí está o fundamento da compulsão à repetição, próprio do funcionamento psíquico que está para além do princípio do prazer.

Essa compulsão à repetição ganha outro nome com Lacan: gozo³⁹. Há uma satisfação decorrente da ação específica, mas uma satisfação que tem um caráter paradoxal, pois se trata de uma satisfação na morte, que implica o esvaecimento ou a síncope do sujeito. Quando o sujeito se encontra muito fixado no circuito do gozo, o que surge é um excesso que leva à dor, ao sofrimento, à angústia. Vimos que o sujeito se manifesta nos intervalos dos significantes e, por isso, se situa no campo do desejo. Vimos também que para que o desejo venha a se instituir, é necessário que algo fique excluído e que cause o movimento do desejo. Nesse sentido, há a necessidade de que uma interdição seja postulada e sustentada para que essa distância entre o desejo e o objeto se mantenha. O encontro com o objeto, mesmo que imaginário, já que *das Ding* é inatingível, cessa, interrompe o movimento do desejo. Na fantasia encontramos sempre os mesmos significantes, o mesmo circuito, o mesmo trilhamento. Por mais que as fantasias de uma mesma pessoa possam ter

³⁹ O conceito de gozo na obra de Lacan renderia um tratado à parte devido a seus desdobramentos em gozo do Outro, gozo fálico e mais-de-gozar. Não desenvolverei cada um desses desdobramentos, limitando-me a apenas fazer alguns apontamentos ao longo de todo o texto quando convier. Aqui, retenhamos que o gozo não se restringe ao gozo sexual, gozo do órgão genital, mas diz respeito ao corpo. Segundo Valas (2001, p. 35), que trabalha bem esses desdobramentos, “pode-se dizer que só há gozo do corpo, só o corpo pode gozar, e que um corpo, aliás, é feito para gozar”.

revestimentos diferentes, pode-se extrair sempre o mesmo *Bahnung*. É o que encontramos nas diversas descrições das crueldades na obra de Sade. Lacan (1963/1998), inclusive, chama a atenção para a monotonia de seu texto em função do caráter estático de sua fantasia. O gozo, portanto, cristaliza a metonímia do desejo, levando assim a uma espécie de morte do sujeito, daí a angústia resultante do aprisionamento no gozo. Daí também o estabelecimento de uma relação intrínseca entre o gozo e a pulsão de morte.

1.4. O sentido político da virada ética psicanalítica

Bem, se – como temos acompanhado a partir de Aristóteles, Bentham, Kant e Sade – toda ética desemboca numa política, cabe agora apontar as implicações políticas mais relevantes dessa virada ética de Freud e Lacan. Como diz Lacan (1959-1960/1997):

Na medida em que um assunto delicado como o da **ética não é hoje absolutamente separável do que se chama de uma ideologia**, parece-me oportuno dar algumas precisões sobre o **sentido político dessa virada ética da qual somos responsáveis, nós, os herdeiros de Freud**. (p. 222)

Para entender o sentido político dessa virada ética da qual Lacan fala, é preciso observar como o gozo é causa de um mal para o sujeito, para o outro (próximo) e para a sociedade. A busca pelo *das Ding* provoca grandes complicações no laço do sujeito com o outro. Por quê?

Em primeiro lugar, lembrando que *das Ding* surge na experiência com o *Nebenmensch*, e pelo fato de que essa experiência é sempre singular, é preciso sublinhar que a psicanálise mostra que não existe um Bem Supremo universal, mas um objeto que pode ser bom (*das Gute*) ou pode ser mau (*das Böse*), ou ainda, um objeto que se apresenta vazio, como causa da paixão (*pathos*). Para preencher esse vazio real contornado pelos significantes, o sujeito passa a buscar objetos no mundo da realidade. Mas esses objetos, por entrarem no circuito da demanda e do desejo, necessariamente provocam um

engodo para o sujeito, pois não há o Objeto que satisfaça plenamente esse circuito. Por isso Lacan passa a falar de bens, havendo, assim, uma pluralização do Bem. É aí que a filosofia utilitarista de Bentham se encaixa na ética lacaniana, para explicitar a dimensão da luta pelos bens. A máxima benthamiana “o máximo de felicidade para o maior número de pessoas” é mais consonante com isso que a psicanálise revela: o Bem Supremo não existe e há uma luta pelos bens do mundo da realidade. O utilitarismo de Bentham, nesse sentido, diz respeito à disposição e uso dos bens. No trecho abaixo fica claro como Lacan se apoia nessa concepção utilitária dos bens:

O bem está no nível disto – o sujeito pode dele dispor. **O âmbito do bem é o nascimento do poder. A noção da disposição do bem é essencial. (...). Dispor de seus bens, (...), é ter o direito de privar o outro de seus bens. (...) o poder de privar os outros de seus bens, eis um laço fortíssimo de onde vai surgir o outro como tal.** (op. Cit., p. 279)

Esse trecho também pode ser lido numa articulação “Bentham com Sade”, principalmente ao recordarmos o que Sade diz sobre o despotismo do indivíduo na busca do gozo sexual. O outro, nesse caso, deve ser tratado como um objeto que dá acesso ao gozo. Se o outro deseja e também quer gozar, aí se perdem os atrativos do sexo. Trata-se, nessa perspectiva, de possuir o outro como um bem para poder gozar com ele. Por causa disso, a relação com o outro é marcada por tensão, conflito de interesses, disputas, uma espécie de guerra presente em praticamente todas as relações com o outro, nas micro-relações de poder, para remeter novamente aos estudos genealógicos de Foucault. Essa guerra se faz presente também no âmbito político propriamente dito, pois o Estado cria e é regido por leis para favorecer a vida em sociedade, mas essas mesmas leis impõem restrições à obtenção do gozo por meio das penalidades dadas a quem as transgride. Com a restrição ao gozo, eleva-se a tensão, o mal-estar, a agressividade, por causa da disputa pelos bens.

Entramos aí no âmago do que Freud traz à tona em *Mal-estar na civilização* (1930/1996) e também em *O futuro de uma ilusão* (1927/1996). Há uma passagem nesse último texto bastante elucidativa sobre o viés pelo qual Freud aborda os problemas da agressividade e da pulsão de morte para a vida

em sociedade:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais — e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização —, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, porque **as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação instintual [pulsional] que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou a escolha como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal.** (pp. 15-16)

Busca de gozo, o outro como um bem do qual se pode obter gozo – seja utilizando-o como meio de ganhar dinheiro, seja como objeto sexual –, eis, segundo Freud, os motivos pelos quais o homem se torna inimigo da própria civilização, pois para obter esse gozo, ele se torna agressivo, déspota tal como, conforme Lacan, o herói sadiano. Por isso, Lacan (1959-1960/1997) afirma que o “âmbito do bem é do nascimento de um poder” (p. 279). Por um lado, o acesso ao bem implica privar o outro de seu bem; por outro, implica também poder ser privado pelo outro: “daí, toda a relação do homem com o real dos bens se organiza em relação ao poder que é o do outro, o outro imaginário, de privá-lo” (op. Cit., p.284). Freud, em *Mal-estar* (1930/1996), também explicita a posição de quem está submetido ao poder do outro:

Em resultado disso [de que os homens não são criaturas gentis, mas seres com poderosa quota de agressividade], **o seu próximo é**, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também **alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar a 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, 1930/1996, p. 116)

No mesmo texto, Freud procura esclarecer quais são os meios que a civilização utiliza para coibir o impulso agressivo do ser humano. Aí entra o papel da lei moral, mas não apenas no sentido das leis que são criadas pela sociedade e que exercem um poder externo sobre os indivíduos. O que é essencial, segundo Freud, é o sentimento de culpa, decorrente tanto do medo da autoridade externa quanto do supereu, considerado como a autoridade internalizada, transformando parte do eu numa instância censora. Esse medo faz com que a agressividade que estaria voltada contra o outro seja redirecionada ao próprio eu:

Aí, [a agressividade] é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como supereu, e que então, sob a forma de consciência, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre os outros indivíduos. (op. Cit., p. 127)

A internalização da autoridade se dá pelo mecanismo de identificação com a pessoa que a exerce para a criança. Para Freud, ela é o desfecho do complexo de Édipo. Com essa identificação, a autoridade se transforma em supereu, que passa a possuir toda a agressividade que seria dirigida contra a autoridade externa. A severidade original do supereu não representa, desta forma, a severidade imposta pela autoridade externa, mas sim a agressividade dirigida a ela. Essa autoridade já internalizada e transformada numa instância diferenciada do eu passaria a se manifestar sob a forma de um imperativo categórico (Freud, 1923/2007, p. 47), tal como Kant o postulou. Contudo, é necessário fazer uma ressalva sobre essa identificação do imperativo categórico kantiano e o supereu, feita pelo próprio Freud. Dunker (2007) nos mostra como essa identificação é resultado de mau domínio do conceito kantiano. Em Kant, o imperativo é transcendental e universal, através do qual o indivíduo realiza a vontade de fazer o bem, ou seja, ele ama a lei. O supereu, por sua vez, não faz o indivíduo “obedecer à lei pelo desejo da lei, mas por amor às imagens que lhe dão suporte e para fazer-se amável na medida dos

ideais que elas propiciam” (op. Cit., p. 282). Isso não significa, contudo, como bem observa o autor, que Freud seja mais útil para compreender o imperativo categórico em chave antropológica.

Já Lacan (1963/1998) ressalta como o imperativo aparece para o sujeito como uma voz na consciência. Essa voz, no entanto, tem um caráter paradoxal, pois ao mesmo tempo em que surge como uma lei, como um dever que obstrui o acesso aos bens em nome de um Bem, ela é um objeto patológico dotado de sensibilidade e contém em si uma incitação ao gozo. Como, num exemplo simples, no caso de um fumante que vê a placa “não fume” e imediatamente sente vontade de fumar. Ao tornar o bem inacessível, a lei moral, ao mesmo tempo em que se dirige contra o prazer, intensifica o gozo pela transgressão da lei. Daí a tese lacaniana de que a lei moral presentifica o real, pois ela remete à inacessibilidade do objeto e incita ao gozo. Mais tarde, Lacan (1971/2009) dirá, ainda apoiado nessa articulação, que o supereu funciona pelo imperativo: goza! Aliás, Freud também chega a tratar dessa incitação do supereu ao gozo – com outros referenciais, é claro – quando explica que o supereu tira sua energia do isso (1923/1996) e quando se refere ao aspecto sádico do supereu que, ao se conciliar com o masoquismo do eu, faz com que a pessoa se sinta mais culpada quanto mais se abster de agredir os outros (1924a/1996). Do ponto de vista do sadismo, diz Freud (1923/1996), “o componente destrutivo entrincheirou-se no superego e voltou-se contra o ego” (p. 67). Já em Freud, portanto, há uma concepção do supereu tanto pela via de Kant como de Sade.

Porém, não só o supereu funciona por meio desse imperativo de gozo. Diversos autores defendem a tese de que os ideais nossa sociedade se apoiam constantemente nesse imperativo. Goldenberg (*Goza! Capitalismo, globalização e Psicanálise*, 1997), por exemplo, organizou um livro com diversos artigos em torno desse tema, dentre os quais destacaria o de Cathelineau (*Liberalismo e moral sadiana*), no qual o autor nos mostra como o interesse pela referência à fantasia sadeana “reside no fato de que a pressão para ter que gozar é idêntica nas modalidades de sua expressão à pressão para ter que gozar da produção, da troca e do consumo” (p.99).

Isso porque nosso sistema econômico só se sustenta por meio da produção e do consumo de mercadorias que possam proporcionar, em uma

perspectiva utilitarista, um gozo rápido para o sujeito. Quanto mais objetos, em seu caráter ilusório de bens que trariam felicidade, forem consumidos no espaço mais curto de tempo, melhor será a economia de determinado mercado. Entendo ser por isso que Lacan denuncia o poder do que ele chamou de “serviço de bens”, cuja moral é a de não deixar espaço para a manifestação do desejo. A posição desse poder em relação ao desejo sempre foi, segundo Lacan (1959-1960/1997), em qualquer circunstância histórica, a mesma: “*Continuem trabalhando. Que o trabalho não pare. (...) A moral do poder, do serviço dos bens é – quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados*” (pp. 377-378). A sociedade atual, pelo seu sistema econômico capitalista, radicaliza essa moral do poder, por tencionar aprisionar o sujeito no engodo da busca, aquisição e gozo dos bens de consumo e “a dimensão do bem levanta uma muralha poderosa na via de nosso desejo” (op. Cit., p. 280).

Diria ainda – lembrando a afirmação de Lacan de que a ética não é hoje separável do que se chama ideologia – que a ideologia dominante de nosso sistema econômico pode ser sintetizada na articulação *Bentham com Sade*, na junção mesmo do utilitarismo com o imperativo de gozo, com a ressalva, no entanto, de que a máxima dessa ideologia é: a maior felicidade para o *menor* número de pessoas, considerando a felicidade, nessa máxima, como o acesso lucro, que é o princípio de funcionamento do capitalismo. Vale ressaltar, com isso, uma afirmação de Lacan (op. Cit.) que indica como *das Ding* é utilizada pelo serviço dos bens para capturar o indivíduo em sua ideologia:

É na função imaginária, muito especialmente, aquela a propósito da qual a simbolização da fantasia $\$ \diamond a$ nos servirá, que é a forma na qual o desejo do sujeito se apoia. Nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos *a*, elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*. (p. 126)

Deste modo, os elementos imaginários da fantasia, cuja função é a de recobrir o vazio resultante da perda do objeto (*das Ding*) instaurada pela incidência da estrutura significante, tem, digamos assim, uma utilidade social. A ideologia encontra nesses elementos imaginários da fantasia seu ponto de apoio para engodar o sujeito na lógica do consumo. Considero, portanto, esse

trecho fundamental, pois, além de poder indicar como Lacan situa a relação entre ideologia e fantasia, permite vislumbrar como os efeitos que a análise opera na relação do sujeito com suas fantasias podem provocar também alguns reflexos em sua relação com determinadas ideologias sociais.

Por enquanto, contudo, deixemos em suspenso essa hipótese e discutamo-la aos poucos, até retomá-la mais verticalmente quando colocarmos em relevo a teoria dos discursos. Agora, vejamos o que Lacan diz sobre como a clínica psicanalítica se posiciona em relação ao que chama de serviço dos bens, tomando como referência a virada ética que a psicanálise proporcionou. Quais são as implicações da concepção psicanalítica da ética na experiência da análise? E como Lacan procura incluir *das Ding* e o campo da ética na política da direção da cura?

2. A psicanálise como experiência moral e ética

Ao se referir à experiência psicanalítica ao longo do *Seminário 7*, Lacan ora a qualifica como moral, ora como ética. Uma leitura pouco atenta pode fazer com que confundamos tais termos, tratando-os como sinônimos. Entretanto, além de alertar desde o início que se trata de termos distintos, Lacan vai pontuando – é verdade que de forma um tanto rápida, sem muitos desenvolvimentos ou esclarecimentos diretos – tais distinções. Tentemos, então, antes de abordar verticalmente a experiência psicanalítica em suas relações com a ética e com a moral, esclarecer a diferença entre tais termos na obra de Lacan.

Recordemos que ele nos diz que o estatuto do inconsciente é ético. O que ele quer dizer com isso? Penso que, em primeiro lugar, devemos considerar que a ética, para Lacan (1959-1960/1997), “começa no momento em que o sujeito coloca a questão desse bem que buscara inconscientemente nas estruturas sócias” (p. 97). A ética é o campo das ações do sujeito em direção ao bem – porém não exatamente ao Bem-Supremo, a um querer fazer o Bem ou o Mal em função de um imperativo categórico, ou aos bens do campo da realidade para a utilização do gozo (também considerando aí o outro como um bem). O que a psicanálise revela, por meio de sua experiência e concepção de inconsciente, é que esse bem é *das Ding*, objeto que está na mais primitiva origem do inconsciente, objeto que causa o desejo e que está no fundamento da ação moral, cujo fim é o gozo. A ética psicanalítica incide, assim, sobre o campo do desejo e do gozo simultaneamente. Da mesma forma, os conceitos de processo primário e secundário e de princípio de prazer e de realidade, bem como o conceito de repetição, por se referirem aos princípios de funcionamento do inconsciente relacionados à busca do prazer e do gozo, também são situados como sendo da ordem da ética. Com isso, Lacan mostra que não só o estatuto do inconsciente é ético, mas que a experiência do inconsciente e sua teorização revolucionam o campo da ética.

Ao mesmo tempo, além de revolucionar o campo da ética, a psicanálise proporciona os maiores avanços no que diz respeito à moral: “o discurso freudiano trilha, no enunciado do problema ético, algo que, por sua articulação, permite-nos ir mais longe do que nunca se foi naquilo que é o essencial do problema moral” (op. Cit., p.50). Mas então como podemos entender a noção de moral em Lacan?

Vimos que Freud toma o problema da moral pelo viés de sua gênese psíquica (supereu) e pela sua função social. Resultado de uma identificação com o pai que provoca uma divisão da “função paterna entre um juiz (o ideal do eu) e um carrasco (supereu)” (Goldenberg, 1994, p. 42), o supereu tem a função, segundo Freud, de fazer o homem renunciar às pulsões que seriam censuradas pelo ideal do eu. A consciência moral, que posteriormente será considerada como o supereu, diz Freud (1913b/1996), é a própria percepção de uma renúncia a um desejo. A renúncia é, portanto, a essência da moralidade (Freud 1928/1996). Em *O ego e o id*, Freud também chega a definir os termos da segunda tópica do ponto de vista moral:

Do ponto de vista do controle instintual [pulsional], da moralidade, pode-se dizer do **id** que ele é totalmente **amoral**; do **ego**, que **se esforça por ser moral**, e do **superego** que pode ser **supermoral** e tornar-se **tão cruel quanto somente o id pode ser**. (Freud 1923/1996, p. 66)

Lacan fundamenta-se nessa noção freudiana de moral, apreendendo principalmente a ideia de renúncia e da ferocidade do supereu nela implicada. Quanto maior e mais freqüente for a renúncia, mais forte será o imperativo de Gozo do supereu.⁴⁰ Penso que é tendo em vista esse conflito decorrente da

⁴⁰ Dostoiévski (2008), escritor cuja vida e obra foram analisadas por Freud, que tratou do tema da moral e da ética em diversas obras, em *Os irmãos Karamázov*, retrata bem os efeitos da renúncia em função do querer fazer o Bem ao próximo. Vale ler aqui um trecho no qual o *stárietz* conta a uma senhora a história de um médico: “eu, dizia ele, amo a humanidade, mas me admiro de mim mesmo; quanto mais amo a humanidade em geral, menos amo os homens em particular, ou seja, em separado, como pessoas isoladas. Em meus sonhos, dizia ele, não raro chegava a intentos apaixonados de servir à humanidade e é até possível que me deixasse crucificar em benefício dos homens se de repente isso se fizesse de algum modo necessário, mas, não obstante, não consigo passar dois dias com ninguém num quarto, o que sei por experiência. Mal a pessoa se aproxima de mim, e eis que sua personalidade já esmaga meu amor próprio e tolhe minha liberdade. Em vinte e quatro horas posso odiar até o melhor dos homens” (p. 92). Em diversos momentos Dostoiévski refuta a máxima religiosa de amar ao próximo como a si mesmo, máxima que também foi analisada por Freud e Lacan.

renúncia às satisfações pulsionais que Lacan afirma que o conflito é de ordem moral (O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960/1997, p. 49) e que a moral se enraíza no desejo (op. Cit., p.12). Por um lado, a busca pelos bens é de ordem ética; por outro, o conflito decorrente dessa busca é de ordem moral. Tais conceitos devem ser tomados como interdependentes, mas especificando ainda mais essa oposição entre ética e moral, em Lacan a ética da psicanálise é situada como concernente ao campo do desejo, enquanto o problema moral diz mais respeito ao gozo, embora se possa dizer também que a ética da psicanálise incide tanto sobre o desejo quanto sobre o gozo.

Com essa diferenciação, é possível notar, como o fez Rinaldi (1996), como Lacan vai discernindo também as dimensões ética e política dos bens. A busca pelos bens implica simultaneamente uma ética do desejo e uma moral do poder que incide sobre o ordenamento do serviço dos bens. Essa moral do poder, advinda do serviço dos bens, é a muralha ao campo do desejo a qual se refere Lacan (1959-1960/1997, p. 280). Como vimos anteriormente, a máxima dessa moral do poder é: quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados.

Tendo em vista, então, essas primeiras distinções entre as noções de moral e ética em Lacan, cabe agora tentar compreender porque para ele a experiência analítica é uma experiência ética e moral. Na verdade, que a experiência psicanalítica tenha sido situada como ética, isso não causa muita surpresa, haja visto tudo que Lacan elaborou sobre o estatuto do desejo ao longo da década de 1950. Porém, afirmar que a análise é uma experiência moral, isso sim é surpreendente. Se a moral é aquilo que se coloca como uma barreira para o desejo, não seria contraditório afirmar que a psicanálise é uma experiência moral?

Para evidenciar essa dimensão moral da experiência psicanalítica é necessário considerar, em primeiro lugar, a função psíquica e social do supereu descrita anteriormente. Nesse viés, cabe refletir sobre como tal experiência incide sobre as posições que o sujeito adota frente às leis morais com as quais se depara. No início de seu seminário sobre a ética, Lacan coloca algumas questões que vão nessa direção. Deve o sujeito se submeter ao imperativo do supereu? Seu verdadeiro dever não seria, ao contrário, ir contra esse imperativo?

A experiência de análise, sem dúvida, traz à tona questões como essa. O próprio sujeito em análise as coloca ao falar de seus conflitos. Mas de que maneira a análise incide sobre tais conflitos morais? Reforçando a lei moral e atendendo ao imperativo do supereu? Ao formular as questões apontadas acima, Lacan já indica que não. Isso pode parecer óbvio, mas lembremos que alguns psicanalistas contemporâneos de Lacan acreditavam que o psicanalista deveria ocupar a posição do supereu para o sujeito, o que, é claro, foi incisivamente criticado por ele (1958/1998). Por outro lado, também não se pode postular que o sujeito deve ir sempre contra a lei moral, pois nesse caso a própria civilização humana estaria em risco. Logo, a moral em jogo na experiência psicanalítica não deve ser reduzida ao aspecto da renúncia presente nos mandamentos do supereu ou ao sentimento de obrigação:

A experiência moral não se limita ao aspecto de resignar-se a perder o que não tem jeito, ao modo pelo qual se apresenta em cada experiência individual. **Ela não está unicamente ligada a** esse lento reconhecimento da **função que foi definida**, autonomizada por Freud **sob o termo de supereu**, e à exploração de seus paradoxos, que chamei de essa figura obscena e feroz, sob a qual a instância moral se apresenta quando vamos procurá-la em suas raízes. (Lacan, 1959-1960/1997, p. 16).

Percebendo as limitações da correlação entre a experiência moral e o supereu, Lacan propõe que se tome a moral pela via daquilo que ele chamou de a ascese freudiana:

A experiência moral em questão na análise é também aquela que se resume no imperativo original que propõe o que se poderia chamar, no caso, de a ascese freudiana – esse *Wo Es war, Soll Ich werden*, a que Freud chegou na segunda parte de suas *Vorlesungen* sobre a psicanálise. **Sua raiz nos é dada numa experiência que merece o nome de experiência moral, e situa-se no próprio princípio da entrada do paciente na psicanálise.** (op. Cit., p. 16)

A ascese – que se refere ao “exercício prático que leva à efetiva realização da virtude, à plenitude da vida moral” (Ferreira, 2004) – em questão na experiência psicanalítica pode ser sintetizada, então, na afirmação freudiana *Wo Es war, Soll Ich werden*. Tal frase tem mais de uma função para Lacan. A

primeira é a de apontar como ela foi mal empregada pela Psicologia do Ego. A tradução inglesa, bem como a versão em português traduzida do inglês, a escreveu da seguinte forma: “Onde estava o id, ali estará o ego” (Freud 1933/1996, p. 84). Lacan aponta (1953/1998, p. 306), nessa tradução, como o sujeito é transformado num isso (id) que tem que se submeter a um eu (ego). Não se trata, porém, a meu ver, somente de um simples equívoco de tradução ou de, como Lacan o coloca, um uso deturpado da fórmula freudiana. Já vimos como a elaboração freudiana da segunda tópica do aparelho psíquico trouxe contradições na política da direção da cura. Um pouco antes da afirmação acima citada, Freud diz enfaticamente que o propósito da clínica psicanalítica é de “fortalecer o ego” e “fazê-lo mais independente do superego” de modo a “poder assenhorar-se de novas partes do id” (1933/1996, p. 84). É preciso, portanto, criticar Freud pelas implicações na técnica da construção da segunda tópica e criticar a Psicologia do Ego por ter nela se apoiado, esquecendo a clínica fundamentada na primeira tópica.

Parênteses à parte, Lacan propõe então uma nova tradução da máxima de Freud. Em *A coisa freudiana* ele diz: “ali onde o isso era, é meu dever que eu venha a ser” (1955a/1998, p. 419). Em *A ciência e a verdade* (1966a/1998) ele faz uma pequena modificação, mas mantendo a mesma ideia: “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo (eu) advir” (p. 878). Além de re-situar a direção da cura pela distinção e substituição, na fórmula, do eu pelo sujeito, Lacan explicita – e aqui aparece a segunda função a qual me referi – que **“é um dever moral que se anuncia aí”** (1955a/1998, p. 418). Tal como Kant, Lacan postula um imperativo moral, mas apoiado na teoria e na experiência psicanalítica.

Para compreender de que dever moral se trata nessa frase de Freud que é transformada por Lacan, digamos assim, num “imperativo categórico psicanalítico” vale retomar um pequeno e interessante texto de Freud: *A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos*, presente em *Algumas notas adicionais à interpretação dos sonhos como um todo* (1925/1996). Freud levanta aí a seguinte questão: “devemos assumir responsabilidade pelo conteúdo dos próprios sonhos?” (p.146). Os sonhos, diz Freud, trazem à tona uma série de realizações imorais. Quando não se trata de tais realizações, eles são reações contra elas na forma de sonhos de punição, ou seja, sempre se

encontra nos sonhos a imoralidade do isso. Pois bem, deve o sujeito se responsabilizar pelo conteúdo imoral de nossos sonhos? Sim, “se procuro classificar os impulsos presentes em mim, segundo padrões sociais, em bons e maus, tenho de assumir responsabilidade por ambos os tipos” (op. Cit., p.147).

Goldenberg, em seu *Ensaio sobre a moral de Freud* (1994), traz também contribuições interessantes para entendermos o dever moral em jogo na experiência de análise. Ao afirmar que o desejo inconsciente não é uma mera abstração psicológica e que os sintomas são uma expressão censurada desse desejo não reconhecido, ele também nos diz que a responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos que Freud nos incita a assumir é a responsabilidade pelo desejo inconsciente. Com isso, Freud espera do neurótico “que sinta como própria a exigência de reconhecer-se no que lhe é estrangeiro”, pois “fingir ignorar o *Wunsch* que nos agita, torna-se, para Freud, a única covardia moral verdadeira” (Goldenberg, 1994, p. 59).

Nesse sentido, o sintoma, expressão censurada de um desejo, pode ser considerado como decorrente da covardia moral do sujeito. E o supereu, por sua vez, enquanto aquilo que faz o homem renunciar às pulsões que seriam censuradas pelo ideal do eu, é o que leva o sujeito a assumir uma posição covarde perante o desejo. O medo do eu pelo supereu – cuja autoridade foi instaurada pelo poder paterno –, junto com o sentimento de culpa – originado pela agressividade dirigida, mas retida, contra esse poder – e o fato de que o ideal do eu – formado a partir da identificação com os valores transmitidos por esse poder – qualifica os impulsos do isso como sendo bons ou maus, tudo isso faz com que o neurótico renuncie ao seu desejo. A cultura (civilização) aproveita justamente a subjetivação do poder paterno e, por meio do sentimento de culpa imposto pelo supereu, exige a renúncia e impele o sujeito a buscar uma satisfação substitutiva via sintoma, “desde que se abstenha de ‘agredir os outros’, isto é, de gozar do (no) semelhante” (op. Cit., p. 24). Maria Rita Kehl (1996), que também reflete sobre o tema da moral em psicanálise, faz um comentário bem interessante a esse respeito:

É esta crueldade do supereu que não produz uma exigência ética de parte do sujeito; ao contrário, produz **covardia moral perante os conteúdos inconscientes**, produz o masoquismo do eu diante de um supereu que, herdeiro

do sadismo do isso, goza ao fazer o eu sofrer. (p. 112)

Desta forma, para Freud o sentimento de culpa do neurótico é resultado não só da existência de impulsos maus do isso considerados imorais pelo eu, mas também dessa posição covarde que o eu adota ao se esquivar e recalcar seu desejo. Creio que Lacan procura ressaltar esse último aspecto ao propor que “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo” (1959-1960/1997, p. 382). Seja o desejo direcionado ao Bem ou ao Mal, a renúncia a ele provoca o sentimento de culpa. O gozo extraído do sintoma gera igualmente essa culpa, pois no sintoma sempre há algo considerado imoral pelo sujeito. A culpa é então decorrente da não responsabilização, pelo sujeito, do conteúdo imoral de seus sintomas. Por isso, “culpa e responsabilidade são noções antinômicas em psicanálise” (Goldenberg, 1994, p. 96).

O imperativo *Wo Es war, Soll Ich werden* tem embutida em si, portanto, uma política de responsabilização, contrária ao que seria a política do avestruz do neurótico, isto é, de não querer saber do desejo. Goldenberg (op. Cit.) se refere a isso, em outras palavras, ao dizer que “como o sintoma já é renúncia, a psicanálise não pode propor outra coisa a não ser renunciar à renúncia” (p. 24). Ele também alerta que essa proposta não torna a psicanálise cínica, pois ela não exalta o gozo proscrito. Com isso, o dever moral psicanalítico não implica que se deva realizar o desejo a todo e qualquer momento. Não ceder de seu desejo não quer dizer que se deva sempre realizá-lo. Trata-se apenas de reconhecer a verdade presente no conflito moral. Como diz Goldenberg, “Freud recusa-se a tomar partido por um dos termos do conflito em detrimento do outro. O conflito deve apenas ser reconhecido enquanto tal” (op. Cit., loc. Cit.).

Isso pode parecer pouco, mas já traz importantes efeitos sobre o sujeito. A responsabilização pelos impulsos do isso, pelos desejos inconscientes, provoca uma transformação subjetiva. O eu também sai dessa experiência transformado, sustentando uma posição subjetiva diferente. E não se trata apenas de se responsabilizar pelos desejos, mas também pelo destino que damos a ele. Como bem resume Kehl (1996):

É verdade que o próprio Freud garante que não podemos responder

criminalmente pelo que desejamos fazer, e sim apenas por nossos atos. Mas subjetivamente, **temos responsabilidade por nossos desejos e pelo destino que damos a eles.** Se para me defender do fato de que abrigo em mim impulsos que a sociedade considera perversos ou malignos tanto quanto impulsos moralmente considerados bons, eu recuso ou desconheço o inconsciente como se não fosse meu, estou automaticamente fora do campo da psicanálise – tanto clínico quanto ético. **Pois a ética da psicanálise, do lado do analisando, exige justamente que se assuma a responsabilidade moral pelos desejos inconscientes.** (pp. 112-113)

Agora é relevante esclarecer que a ética da psicanálise exige não só a responsabilidade moral pelos desejos inconscientes, mas também pelo gozo. A maioria dos comentadores de Lacan costuma enfatizar que a ética da psicanálise é a ética do desejo, o que não deixa de ser correto, uma vez que o próprio Lacan não cansou de dizer ao longo da década de 1950 que o cerne da experiência psicanalítica é a experiência do desejo. Contudo, por uma questão de rigor, vale sublinhar que a ética psicanalítica implica uma responsabilidade moral tanto pelo desejo quanto pelo gozo. Ou melhor, a assunção de responsabilidade pelo desejo envolve uma transformação no modo como o sujeito goza. Lacan (1959-1960/1997) chega a deixar isso bem claro quando afirma que: “Toda a experiência analítica não é senão o convite para a revelação de seu desejo, e ela muda a primitividade da relação do sujeito com o bem, em relação a tudo o que até então foi articulado sobre isso pelos filósofos.” (p. 270). Isso evidencia mais um poder da fala: a delimitação do gozo. Por isso, Lacan (1973a/2003) também afirma que extraiu de sua prática a ética do Bem-dizer. E ainda sobre esse poder da fala, Valas (2001) diz de maneira bastante precisa:

Para Lacan, o princípio de prazer consiste em transportar o sujeito de *significante em significante*, a fim de tamponar todo o excesso de gozo. O *significante* detém o gozo; e se se pode falar do sujeito do desejo que depende de suas representações, em contrapartida, não há sujeito do gozo, porque, no gozo, que só pode ser sentido pelo corpo, o sujeito se abole. (pp. 34-35).

Delimitação ou detenção não quer dizer, porém, eliminação do gozo. A experiência psicanalítica demonstra que o gozo, embora delimitável, não é

eliminável. Qual destino, então, dar a esse gozo? O ideal de conduta engendrado pelo imperativo freudiano deixa a resposta um tanto vaga. Além disso, a própria experiência psicanalítica revela que não é possível fundar uma moralidade universal que dê conta do problema do gozo. Essa contradição é bem explicada por Dunker (2011):

A situação fica dramática quando percebemos como este dever (*sollen*) figura no próprio imperativo categórico que comanda a cura analítica: *Wo Es war, soll Ich werden*. Enquanto este dever (*sollen*) assumia uma simpática e austera ressonância com a moral kantiana, tudo corria bem. A psicanálise era mais um braço no projeto moderno do Esclarecimento (*Aufklärung*) a serviço da construção de um superego ao mesmo tempo crítico e benevolente. Mas quando se percebe como o imperativo categórico possui sua face de terror e opressão, nos vemos como autênticos representantes das estratégias superegóicas de conversão, purificação (desejo puro?), ascese e confissão que Foucault tão bem criticou em sua arqueologia da psicanálise. “Que advenha o sujeito” (*soll Ich werden*) pode tornar-se máxima superegóica de aplicação clínica que justifica, na universalidade de sua teoria, uma opressão do sujeito. (p. 371)

Um primeiro meio de buscar resolver essa contradição da moral universal em psicanálise é deslocar a questão para o âmbito da ética da singularidade. Assim, cada sujeito deve realizar uma escolha quanto ao que fazer com seus desejos e seu gozo, de modo a considerar as contingências de sua história, do Outro que o cerca, dos ideais que o constituíram e de sua posição fantasmática. Essa é, aliás, a dimensão trágica da ética psicanalítica. Antígona (Sófocles, 421 a.C./2002), protagonista da peça do teatro grego antigo que foi tomada por Lacan como o paradigma dessa dimensão trágica da ética da psicanálise, tem que fazer uma escolha entre dois bens. Um deles é o da moral do poder, representado pelo rei Creonte, que proíbe o funeral de seu sobrinho (irmão de Antígona); outro é o dos costumes religiosos, que pregava que ele teria direito ao funeral e suas honrarias tradicionais. O bem desejado por Antígona, como se sabe, é esse último. E ela estava disposta a arcar com todas as consequências de sua escolha, responsabilizando-se pelo seu desejo, mesmo que isso custasse sua morte. Ela não cedeu de seu desejo. A posição de Antígona quanto ao seu desejo e o bem nele implicado representa, deste modo, a meta moral da psicanálise, sintetizada na questão: “agiste conforme o

desejo que te habita?” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 367). Ao mesmo tempo, a fim de preservar sua dimensão ética, essa meta moral deve se manter relativa às singularidades de cada caso. O de Antígona é um extremo, mas por isso mesmo representa bem como a ética do desejo nos leva ao confronto de distintos valores morais. Ademais, ela também nos mostra que a moral do poder vai em direção oposta à do desejo. Por isso, a ética da psicanálise não deve ser reduzida ao ideal de conforto individual que frequentemente se encontra numa adaptação ou resignação à moral do poder, ao serviço dos bens:

A ética da psicanálise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de **experiência trágica da vida. É na dimensão trágica que as ações se inscrevem, e que somos solicitados a nos orientar em relação aos valores.** (op. Cit., pp. 375-376)

A oposição entre uma ética do desejo (singularidade do sujeito) e uma moral do poder, entretanto, não é suficiente para resolver a contradição de se estabelecer um imperativo categórico que sirva de referência para a experiência da psicanálise. Esse imperativo, pelos ideais por ele engendrados, continua dando margem a diversos equívocos, podendo ser transformado em uma máxima do supereu, segundo Dunker (2011), ou em uma nova ideologia hedonista de realização dos desejos. Portanto, ainda era preciso a Lacan formular algo em que fosse possível tratar dos efeitos da análise sobre o bem, o que, com efeito, o levou a tratar mais densamente do tema da travessia da fantasia e das identificações. Como afirma Dunker (op. Cit.): “isso levará Lacan ao duplo programa de demonstrar a falta constitutiva do Outro e a conjectura de que é possível um ato que ultrapasse a alienação ao objeto que sutura essa falta: a travessia da fantasia” (p. 371). Para isso, outros conceitos passaram a ser elaborados e utilizados por Lacan, como o de ato e o de discurso. Mas antes de avançar para esses conceitos, fiquemos ainda no campo da ética, mas agora pelo lado do psicanalista e de sua política na direção da cura.

3. O desejo do psicanalista

Procurando avançar na construção dos princípios éticos que orientam a política da psicanálise, Lacan passa a empregar a noção de *desejo do psicanalista*. Essa expressão surge pela primeira vez em seu ensino em *A direção do tratamento* (1958/1998), no momento em que anuncia um projeto futuro: “Cabe formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista” (p. 621). Ainda antes do seminário sobre a ética, mais precisamente na última aula de seu seminário sobre o desejo e sua interpretação (1958-1959), Lacan menciona mais uma vez o desejo do analista, indicando que não se trata do desejo da pessoa do analista e antecipando o que desenvolverá posteriormente: o desejo do sujeito em análise, diz ele (op. Cit., p.517), não deve ser guiado em direção ao nosso desejo, mas a um outro, a um desejo que deve limitar-se ao vazio, ao corte (escansão) que, conseqüentemente, leva ao advento do sujeito.

No seminário sobre a ética, Lacan (1959-1960/1997) menciona novamente o desejo do analista sem fazer muitos comentários. Ele somente afirma que aquilo que o psicanalista tem a dar numa sessão de análise é seu desejo, um desejo prevenido, e questiona: “O que pode ser um tal desejo, propriamente falando, o desejo do analista?” (p. 360). Mas Lacan não tem ainda uma concepção clara, para ele mesmo, do que é esse desejo do analista para defini-lo positivamente. Por isso, nesse momento ele responde de modo negativo: “Desde já, podemos no entanto dizer o que ele não pode ser. Ele não pode desejar o impossível” (op. Cit., loc., Cit.). Esse impossível a que ele se refere é a redução a zero da distância entre psicanalista e analisante. Lacan não cita, mas provavelmente está fazendo uma crítica a Bouvet (*Les variations de la technique - distance et variations*, 1958), que utiliza bastante tal noção de distância. Essa ideia de redução de distância traz consigo a consideração de que a experiência psicanalítica é essencialmente dual, quer dizer, limitada à

presença da pessoa do analisante e do analista e na qual o último serve como modelo para o primeiro. Mais do que um simples engodo, essa concepção de experiência psicanalítica é, segundo Lacan, patética em sua ingenuidade. A noção de desejo do psicanalista não é, portanto, fundamentada na ideia de dualidade e de redução a zero da distância entre as duas pessoas presentes na sessão de análise.

Nos anos seguintes, principalmente entre 1960 e 1965, Lacan procura então definir positivamente o que é o desejo do psicanalista. Assim, se antes do seminário sobre a ética Lacan já anunciava que seria preciso abordar essa noção, após esse seminário ele o faz intensamente, o que indica que tal noção tem a função de fazer avançar a elaboração dos princípios éticos por parte do psicanalista na política da condução da cura. E o fato de que depois de 1965 diminuem significativamente as menções a essa expressão⁴¹ aponta que, embora venha a ser uma noção chave que orienta a experiência psicanalítica, ela apresenta também algumas limitações. Quais são os alcances e limites da noção de desejo do psicanalista?

Lacan se dedica a abordar essa questão de modo mais vertical no seminário sobre a transferência (1960-1961/1992), primeiro retomando a advertência de que o desejo do analista não é algo que possa ser tomado em referência à relação dual entre psicanalista e analisante:

Trata-se, portanto, para nós, de tentar articular e situar o que deve ser, o que é fundamentalmente o desejo do analista. (...). Pois o desejo do analista não é tal que possa se bastar por uma referência diádica. Não é a relação com o paciente que pode, por uma série de eliminações e exclusões, nos dar a sua chave. Trata-se de algo mais intrapessoal. (Lacan, 1960-1961/1992, p. 109)

Esse aspecto intrapessoal deve ser pensado em referência à posição do psicanalista em relação à ética da psicanálise. Posição à qual só é possível chegar ao final da própria análise. O desejo do psicanalista tem, deste modo, conexão intrínseca com sua formação, daí também o motivo de Lacan falar de um desejo prevenido. Mas que posição é essa que o psicanalista deve ocupar

⁴¹ Após 1965, nos seminários há somente uma referência ao desejo do analista no seminário sobre o ato psicanalítico. Mas outras referências são encontradas nos textos voltados aos princípios da Escola Freudiana de Paris, fundada por Lacan após sua exclusão da IPA, indicando que, não obstante as menções tenham diminuído, a noção não foi abandonada.

e que tem relação com o final de sua própria análise? A primeira indicação de Lacan, na sequência da citação acima, é a de que o lugar do psicanalista “se define como aquele que ele deve oferecer vago ao desejo do paciente para que se realize como desejo do Outro” (op. Cit., loc. Cit.). A segunda, de que a posição de Sócrates no *Banquete*, de Platão (n.a./2002), é exemplar para o psicanalista por remeter, simultaneamente, às dimensões do amor e do saber, consideradas cruciais por Lacan para tratar do desejo do psicanalista. Aprofundemos então essa segunda indicação para melhor compreender a primeira.

O diálogo platônico, como se sabe, consiste na narrativa feita por Apolodoro sobre o banquete oferecido por Agáton aos seus amigos em comemoração a mais um de seus sucessos teatrais. Durante o evento, todos concordam em fazer um elogio a respeito de Eros, deus do amor. De todas as exposições feitas, interessou mais a Lacan o discurso e as ações de Sócrates. Além de se contrapor à ideia do amor como completude, Sócrates evidencia sua dimensão da falta. Os objetos do desejo e do amor são, segundo o filósofo, os objetos que faltam ao sujeito: “a pessoa, e quem quer que deseje alguma coisa, deseja forçosamente o que não está à sua disposição, o que não possui, o que não tem, o que lhe falta; ora, não são esses justamente os objetos do desejo e do amor?” (Platão, n.a./2002, p. 139). E o que essencialmente falta ao sujeito? O bem e a felicidade: “desejo do bem e da felicidade, em geral, eis no que para todos consiste o grande e astucioso Eros” (op. Cit., p.147). Aí também é possível observar uma aproximação com o que Lacan diz acerca da falta-a-ser do desejo em suas relações com a ética e com a moral. Por faltar algo ao sujeito, ele busca um bem que lhe traga felicidade. Ou melhor, a própria falta de objeto provoca o movimento do desejo em torno desse bem.

Outro ponto destacado por Lacan no discurso de Sócrates: a posição de quem ama tem maior valor moral do que a de quem é amado. Do ponto de vista moral, as posições do amante e do amado são correspondentes, respectivamente, à virtude e ao vício. A posição do amado é como a de Narciso, ou seja, é a de quem se prende ao prazer alienante do engrandecimento do eu. A posição do amante, por sua vez, é similar à do sujeito, sempre imbricado na metonímia do desejo. O amante não cede de seu desejo, pelo contrário, faz as maiores loucuras por ele. A posição do amante é,

assim, mais coerente com o imperativo categórico psicanalítico, o *Wo Es war, Soll Ich werden*.

Ademais, Sócrates não só afirma, em seu discurso, que é um equívoco considerar *Eros* como objeto amado ao invés do sujeito que ama, como o demonstra em ato após a chegada de Alcibíades. Este, apaixonado por Sócrates, queixa-se abertamente de nunca ter sido amado por ele, tentando de várias formas denunciar sua crueldade por não tê-lo amado. Ao denunciá-lo, entretanto, elogia suas qualidades, principalmente a beleza encantadora de seu saber e de suas virtudes escondidas pela feiura de seu corpo. Alcibíades diz que Sócrates é semelhante aos Silenos, semideuses muito feios geralmente representados em caixas e armários que escondiam belos e preciosos objetos. Como Sócrates responde à demanda de amor de Alcibíades? Não se lisonjeando com os elogios dele e pedindo para fazer um elogio a Agáton, mostrando que prefere a posição de amante a de amado. E além de se mostrar na condição de amante, Sócrates procura sempre direcionar aquele que o ama à verdade. Ele recusa, desta maneira, ser colocado como ideal para o outro e leva o sujeito que o ama a alguma verdade vinculada a um saber. Ele privilegia, assim, a verdade e o saber em detrimento do ideal no qual é colocado, procedendo uma transferência do amor a si ao amor ao outro e do amor ao outro ao amor ao saber.

Isto posto, retomemos a questão anteriormente colocada: de que modo a narrativa do *Banquete* contribui para elaboração do que vem a ser o desejo do psicanalista? Um dos pontos diz respeito ao segredo de Sócrates, àquilo que ele possui veladamente, àquele bem precioso que, tal como nos Silenos, fica oculto pela aparência de feiura e ignorância: o agalma⁴².

Se voltei a partir da experiência socrática, foi essencialmente para situá-los em torno do seguinte, que é dado desde o início do estabelecimento da experiência analítica – somos interrogados como quem sabe, e mesmo como portadores de um segredo, mas que não é o segredo de todos, um segredo único. (...) o segredo que somos supostos deter é mais precioso do que tudo aquilo que se ignora e que se continuará a ignorar, na medida em que este segredo vai responder pela parcialidade do que se sabe. (Lacan, 1960-1961/1992, pp. 261-262)

⁴² Palavra grega para designar os objetos preciosos escondidos nos Silenos.

O segredo, que, diga-se de passagem, durante séculos foi considerado a essência do poder político, constando em diversos tratados de política (Bobbio, 2000), é também um elemento crucial da ética e da política da direção da cura em psicanálise. Na análise, o segredo o qual o psicanalista é suposto deter é o saber sobre a verdade dos sintomas. Desde o início da situação analítica esse segredo é posto em jogo. Esse é o agalma do psicanalista. Quando uma pessoa o procura, geralmente já o faz porque supõe nele um saber que irá ajudá-lo a se desvencilhar de seus sintomas. Lacan coloca, então, o sujeito suposto saber atribuído ao analista como um dos rudimentos mobilizadores da transferência. É por acreditar que o psicanalista possui esse saber que o analisante aceita sua oferta inicial de falar sobre o que lhe vier à mente.

Destrinchemos um pouco mais o que está em jogo no sujeito suposto saber. Na *Proposição de 9 de outubro de 1967* (1967a/2003) – texto no qual Lacan se dedica a pensar a formação do analista na nova escola criada por ele após sua expulsão da IPA –, ele diz o seguinte:

Vemos que, embora a psicanálise consista na manutenção de uma situação combinada entre dois parceiros, que nela se colocam como o psicanalisante e psicanalista, **ela só pode desenvolver-se ao preço do constituinte ternário, que é o significante introduzido no discurso que se instaura, aquele que tem nome: o sujeito suposto saber**, esta é uma formação não de artifício, mas de inspiração, como **destacada pelo psicanalisante**. (p. 254)

O sujeito suposto saber é, assim, considerado como um significante que tem valor de elemento ternário entre analisante e psicanalista. Retomando os princípios do poder do significante ternário na subjetividade, pode-se dizer que o saber suposto ao analista tem, portanto, valor de falo para o analisante. Nesse sentido, o psicanalista ocupa para o analisante uma posição análoga à do Nome-do-pai, ele é imaginariamente o Um que possui o falo, no caso, um saber. O efeito dessa atribuição fálica ao psicanalista é sua elevação a um status de ideal para o analisante e sua consequente identificação com esse ideal. A identificação, por sua vez, possui um laço estreitíssimo com o amor,

haja visto o que Freud já nos disse em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/1996). A identificação é, segundo Freud, a forma mais primitiva de laço libidinal e emocional com o outro. A suposição de saber é o que instaura, por meio da identificação do analisante com o ideal projetado no analista, o amor transferencial.

Mas além de ser colocado pelo sujeito em análise no lugar de um ideal, no desenrolar da análise o psicanalista deve levar em consideração também a demanda do analisante. Com a oferta da associação livre, surge, como vimos anteriormente, a demanda. E esta é demanda de amor, de ser amado pelo psicanalista. Portanto, além de ser amado pelo analisante, o psicanalista tem que lidar com a demanda de amá-lo. Como responde o psicanalista a esta situação? Antes, dizia Lacan, não correspondendo à demanda. Agora, ele acrescenta: com o desejo do analista. Tal como Sócrates no *Banquete*, que não corresponde à demanda de amor de Alcibíades e o leva a um saber sobre a verdade de seu desejo.

O desejo do analista é, então, num primeiro momento, uma suspensão dessa demanda de amor, mantendo no ar certa expectativa do que irá ser feito com ela. Sobre isso, diz Lacan (1962-1963/2005) pela posição de um analisante: “é pelo fato de o desejo do analista suscitar em mim a dimensão da expectativa que sou apanhado na eficácia da análise. Eu gostaria muito que ele me visse como isto ou aquilo, que fizesse de mim um objeto” (p. 170). Mas o psicanalista não faz dele esse objeto: “ele me questiona, interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo como *a*, como causa desse desejo, e não como objeto”⁴³ (op. Cit., p.169). A elaboração do que é o desejo do analista é, deste modo, concomitante à definição do objeto *a*, “único objeto a ser proposto à análise da transferência” (op. Cit., p.307). Assim, o desejo do analista deve ter sempre como referência o objeto *a*. Em outras palavras, para que a análise funcione, é preciso que o psicanalista fique nessa posição de objeto *a* para o analisante, em outras palavras, que finja possuir o agalma, o objeto precioso causa do desejo.

⁴³ Vimos que esse objeto tem grande correspondência com *das Ding*, caracterizado como objeto inacessível ao desejo, mas a partir do *Seminário 10* (1962-1963/2005), Lacan enfatiza sua dimensão de causa do desejo.

Parece-me que não é possível compreendê-la [a situação analítica] fora do registro daquilo que aponte como o lugar de *a*, o objeto parcial, o *agalma*, na relação de desejo, na medida em que ela própria é determinada no interior de uma relação mais vasta, a da exigência de amor. (...).

Pelo simples fato de haver transferência, estamos implicados na posição de ser aquele que contém o *agalma*, o objeto fundamental de que se trata na análise do sujeito, como ligado, condicionado por essa relação de vacilação do sujeito que caracterizamos como o que constitui a fantasia fundamental, como o que instaura o lugar onde o sujeito pode se fixar como desejo. (Lacan, 1960-1961/1992, p. 194)

O primeiro passo, portanto, para que o desejo do analista opere na análise é o estabelecimento, pelo analisante, da transferência, via suposição de saber. O segundo, por parte do psicanalista, é não se identificar com essa posição de detenção de um saber que sirva como ideal para o analisante. Nisso, Sócrates é exemplar: “O que Sócrates sabe, e que o analista deve ao menos entrever, é que, no nível do pequeno *a*, a questão é inteiramente diferente daquela do acesso a algum ideal” (op. Cit., p.381). Contudo, diferentemente de Sócrates, o psicanalista deve fingir possuir esse saber para dirigir a cura. Parafraseando com Luís XI, *qui nescit dissimulare, nescit regnare*⁴⁴, que poderia ser traduzido em vocabulário psicanalítico como: quem não sabe fazer semblante de *a*, não sabe dirigir a cura. O psicanalista simula, assim, possuir algo que não tem, mas deve manter-se ignorante:

Vocês veem aqui iniciar-se o caminho que tento forçar em direção ao que deve ser o desejo do analista. Para que o analista possa ter aquilo que falta ao outro, é preciso que ele tenha nesciência. É preciso que ele esteja sob o modo do ter, que ele não seja, ele também, sem tê-lo, que não falte nada para que ele seja tão nesciente quanto seu sujeito. (op. Cit.p, 232)

Para retratar esse manejo clínico com a suposição de saber, serve a Lacan, segundo Rabinovich (2000), uma expressão de Nicolau de Cusa: a doura ignorância. A autora nos remete à definição de sabedoria de Nicolau de Cusa – “como o saber do que o saber ainda não sabe” (Nicolau de Cusa, In: Rabinovich, 2000, p.41) – para nos mostrar que a sabedoria nunca é

⁴⁴ “Quem não sabe dissimular, não sabe reinar”, frase frequentemente utilizada pelo rei francês.

plenamente alcançável. A douda ignorância é, por isso, um termo paradoxal que “define um saber marcado acerca do saber, que proíbe todo o caráter definitivo, sendo, portanto, inesgotável” (Rabinovich, 2000, p. 41). Lacan, já em *Variantes do tratamento padrão* (1955b/1998) dizia que “a análise só pode encontrar sua medida nas vias de uma douda ignorância” (p. 364). No caso dessa douda ignorância implicada na experiência psicanalítica, pode-se dizer que a análise só pode progredir se o psicanalista levar em consideração a incompletude de seu saber. Não se trata exatamente do psicanalista negar seu saber sobre o funcionamento do inconsciente, mas de, por meio de sua douda ignorância, fazer emergir um não-saber no analisante de modo a levá-lo a construir um saber via associação livre. O saber do psicanalista se apresenta como um vazio que dá lugar ao desejo do analisante enquanto desejo do Outro. Rabinovich também é bastante clara nesse ponto:

O psicanalista deve oferecer um vazio, deixar livre o lugar do próprio desejo, que não deve estar ocupado por esse objeto que é o desejo de seu Outro particular. Deve-se oferecer vazio para que o desejo do paciente – o desejo como objeto, o desejo do Outro – se realize enquanto desejo do Outro através desse instrumento para sua realização que é o analista enquanto tal. O desejo do analista definido como vazio, como um lugar onde algo poderá se instalar, morar, torna evidente que o que se deve instalar ali, na prática da psicanálise, é o desejo do paciente como desejo de seu Outro, o da historicidade própria do paciente, o das circunstâncias próprias de sua vida. (Rabinovich, 2000, pp. 14-15)

A douda ignorância favorece, assim, que o psicanalista seja colocado pelo analisante na posição do objeto *a*, ou seja, como causa do desejo do analisante, fazendo aparecer a dimensão contingencial desse desejo. Trata-se, conforme Lacan, de uma operação fundamental na análise. Em *Do “trieb” de Freud e do desejo do psicanalista* (1964b/1998) e no *Seminário 11* (1964a/1996), ele afirma enfaticamente que é o desejo do analista que opera na análise. Por isso, em 1964, a noção de desejo do analista parece se tornar a principal referência de Lacan para a posição do psicanalista. Vale ressaltar, quanto a esse status da noção de desejo do analista na obra de Lacan, que não se trata exatamente de um abandono da política da falta-a-ser estabelecida ao final da década de 1950, mas de uma nova perspectiva da

direção da cura fundamentada numa ética da inacessibilidade do objeto. Logo veremos as implicações disso na política da direção da cura.

Detenhamo-nos ainda na especificação do desejo do analista, pois no *Seminário 11* Lacan esmiúça sua função. Em primeiro lugar, ele retoma a distinção entre a hipnose e a psicanálise para indicar que uma das principais funções do desejo do analista é a de propiciar ao analisante uma separação do ideal implicado pelo amor originado pela suposição de saber:

Ora, quem não sabe que foi ao se distinguir da hipnose que a análise se instituiu? Pois **a mola fundamental da operação analítica é a manutenção da distancia entre o I e o a.**

Para lhes dar fórmulas-referência, direi - **se a transferência é o que, da pulsão, desvia a demanda, o desejo do analista é aquilo que a traz ali de volta. E, por esta via, ele isola o a, o põe à maior distancia possível do I que ele, o analista, é chamado pelo sujeito a encarnar. É dessa idealização que o analista tem que tombar para ser o suporte do a separador**, na medida em que seu desejo lhe permite, numa hipótese às avessas, encarnar, ele, o hipnotizado. (op. Cit., p. 258)

Essa ideia do desejo do analista como uma mola, na verdade, já havia sido empregada antes por Lacan em *A posição do inconsciente* (1960a/1998), mas é nesse trecho que se evidencia o jogo de forças entre uma tendência à identificação e outra à separação. O desejo do analista tem a função de cortar aquilo que é posto pelo amor transferencial, a identificação. Da mesma forma que ao longo da década de 1950, Lacan preocupa-se, nesse momento, em eliminar do campo da experiência analítica o jogo de dominação típico do registro imaginário, presente também na relação psicanalista-psicanalisante. Ainda sobre esse aspecto, um pouco adiante da citação acima, ele também acrescenta:

A transferência se exerce no sentido de reconduzir a demanda à identificação. É na medida em que o desejo do analista, que resta um x, tende para um sentido exatamente contrário à identificação, que a travessia do plano da identificação é possível, pelo intermédio da separação do sujeito na experiência. A experiência do sujeito é assim reconduzida ao plano onde se pode presentificar, da realidade do inconsciente, a pulsão. (1964a/1996, p.

259)

Dois pontos desse trecho merecem ser destacados. O primeiro é o de que Lacan aí define a tarefa psicanalítica – considerando-a como uma experiência que tem um início e um final – pela expressão “travessia da identificação”. Se no início a transferência leva o sujeito à identificação com o psicanalista, ao final essa identificação deve ter caído, levando-o à separação ao ideal projetado na figura do analista. O segundo indica que o desejo do analista presentifica, da realidade do inconsciente, a pulsão. Com isso, Lacan concilia a noção de desejo do analista com sua tese do Seminário da ética, lembremos, de que a práxis psicanalítica, enquanto estruturada pelo simbólico, presentifica o real. Ao realizar essa presentificação, a experiência traz à tona aquilo que procura ocultar o vazio da falta de objeto: a fantasia.

Ora, se **na identificação trata-se de algo que se passa no nível do desejo, desejo do sujeito em relação ao desejo do Outro**, torna-se evidente que a fonte maior da angústia, em análise, vai-se encontrar naquilo que é sua própria essência: o fato de que **o Outro é, nesse caso, alguém cujo desejo mais fundamental é não desejar, alguém que, por isso mesmo, se permite todas as projeções possíveis, desvela-as também em sua subjetividade fantasmática e obriga o sujeito a se colocar periodicamente a pergunta de o que é o desejo do analista**, desejo sempre presumido, jamais definido, e por isso mesmo podendo, a todo momento, tornar-se esse lugar do Outro, de onde surge, para o analisado, a angústia. (Lacan, 1961-1962/2003, p. 280)

A travessia da identificação é, portanto, coextensiva à travessia da fantasia, e ambas têm como motor o objeto *a*. Por isso, o desejo do analista, sempre em referência ao *a*, é considerado o próprio eixo da análise, sua operação fundamental. Nesta, o psicanalista não ensina nada ao analisante com seu saber; pelo contrário, aprende com ele algo sobre a separação do sujeito em relação ao ideal e à fantasia:

E é isso que é o desejo do analista na operação. Levar o paciente a seu fantasma original, não é ensinar-lhe nada. É aprender com ele como fazer. O objeto *a* e sua relação, num determinado caso, **com a divisão do sujeito, é o paciente que sabe fazer com isso**. E nós estamos no lugar do

resultado na medida em que nós o favorecemos. A análise é o lugar onde se verifica, de uma maneira radical porque ela mostra a estrita superposição disso, que o desejo é o desejo do Outro. Não porque ao paciente seja ditado o desejo do analista, mas porque **o analista se faz o desejo do paciente**. (Lacan, 1964-1965/2006, p. 358)

Após tais considerações, no final do *Seminário XI*, Lacan faz ainda mais um comentário importante para delimitar a especificidade do desejo do analista. Ele afirma que “o desejo do analista não é um desejo puro” (op. Cit., p.260). Mas o que ele quer dizer com desejo puro? Ele não chega a utilizar muitas vezes essa expressão, mas o faz no *Seminário 7* (1959-1960/1997) para se referir ao desejo de morte de Antígona. É um desejo que não visa nenhum objeto da realidade que entraria no funcionamento do princípio do prazer. Trata-se, portanto, de um desejo que visa o para além do princípio do prazer, um desejo que visa *das Ding* e que, por isso, visa o gozo, a pulsão de morte. O desejo do analista não é, então, esse desejo puro de Antígona, mas também não é um desejo que visa um objeto da paixão. O desejo do analista está muito mais para o desejo de Sócrates do que para o de Antígona. É um desejo, diz Lacan (1964a/1996) na seqüência da afirmação de que não se trata de um desejo puro, “de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele” (p. 260).

Pois bem, todas essas considerações acerca do desejo do analista acabam por evidenciar a moral presente nessa ética do desejo resultante da posição do psicanalista. Destacaria três aspectos dessa moral: (1) o psicanalista não deve ceder de seu desejo; (2) deve responsabilizar-se por se autorizar a ocupar essa posição; (3) deve não se esquecer de sua própria experiência de análise, da qual se espera que ele tenha chegado à separação de seus próprios ideais e fantasias.

Seguindo também o que Rabinovich (2000) nos diz sobre a moral implicada na ética do desejo do analista, é possível extrair um imperativo categórico para o psicanalista também com base no *Wo Es war, Soll Ich werden* freudiano. Ela observa que no *Seminário 15* (1967-1968, p. 108), Lacan propõe algumas alterações na fórmula freudiana. No lugar do *Es*, Lacan

escreve *S*; ao invés de *Soll*, ele coloca *muss*, que transmite melhor a ideia de um dever moral; e no lugar de *Ich*, Lacan escreve *a*. A frase passa então a ser lida como: *Wo S war, muss a werden*. É verdade que ao propor tais substituições, Lacan não se refere exatamente ao desejo do analista, e sim ao estatuto do ato psicanalítico e político. Mas Rabinovich aproveita para fazer aí uma interessante articulação com o desejo do analista e o imperativo nele implicado. Diz ela (op. Cit.), após ler a nova frase construída por Lacan: “Ali onde o *S* estava, deve advir o *a*. Esse é o *imperativo próprio do psicanalista*: onde estava o sujeito suposto saber deve advir o objeto *a*” (p. 91).

Entretanto, vale esclarecer que o desejo do psicanalista não se reduz às leis morais apontadas acima e ao imperativo que as condensa, muito embora possam ser norteadores de sua posição. Tal imperativo e tais leis são tão somente decorrentes de algo mais amplo que diz respeito ao final de análise e à formação do psicanalista (o tornar-se psicanalista). Não basta um sujeito qualquer tomar como princípio de ação tal imperativo para que uma análise ocorra. É preciso que ele tenha atravessado essa experiência. Mas o que ocorre com o sujeito ao final dela? Isso não é nada fácil de responder. Ainda no final do *Seminário 11* (1964a/1996), Lacan pergunta-se:

Depois da distinção do sujeito em relação ao *a*, a experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão. O que se torna então aquele que passou pela experiência dessa relação, opaca, na origem, à pulsão? **Como um sujeito que atravessou a fantasia radical pode viver a pulsão? Isto é o mais-além da análise, e jamais foi abordado. Isto só é, até o presente, abordável no nível do analista**, na medida em que seria exigido dele ter precisamente atravessado em sua totalidade o ciclo da experiência analítica. (p. 258)

Entendo, com esse trecho, que a noção de desejo do analista, não obstante se mantenha como referência fundamental para se pensar a formação e a posição do psicanalista, parece ser insuficiente para tratar do “mais-além da análise”, citado por Lacan. Por isso, creio que Lacan buscará, sem abandonar a noção de desejo do analista, outras noções para ampliar o alcance da elaboração acerca dos efeitos da análise para além da formação do psicanalista. As noções de ato e de discurso serão cruciais nesse percurso.

Porém, antes de passarmos a essas noções, é preciso tratar de um último ponto no âmbito da ética da psicanálise. Isso porque, creio, a ética extraída do lado do psicanalista, isto é, a do desejo do analista, leva a uma certa confusão entre a ética e a política da direção da cura. A noção de desejo do analista, parece-me, poderia ser considerada ao mesmo tempo um princípio ético e político. Mas, sabemos, ética e política não são a mesma coisa, apesar de serem noções interdependentes. Tentemos, então, discriminar o que pode ser uma política da direção da cura derivada da ética da psicanálise.

4. Algumas relações e distinções entre ética e política em psicanálise

Após percorrermos os fundamentos teóricos da ética da psicanálise e verificarmos suas incidências na direção da cura presentes na experiência psicanalítica – seja pelo lado do analisante, seja pelo lado do psicanalista – cabe agora fazer alguns apontamentos e conclusões acerca das relações e distinções entre a ética e a política da psicanálise. Para isso, primeiramente vale lembrar como Aristóteles, um dos pilares teóricos da ética lacaniana, estabelece tais relações e distinções.

Vimos que na obra aristotélica há, por um lado, uma relação de hierarquia entre ética e política – na medida em que é a política que determina qual o bem mais elevado que deve orientar as ações dos cidadãos – que aponta também para uma relação de pertencimento – uma vez que a ética faz parte do campo da política. Há, por outro lado, uma relação de interdependência, pois, se o cuidado maior da política é o de formar cidadãos virtuosos, a ética é o principal fundamento da política, é aquilo que orienta a ação política. Diante dessa dupla perspectiva de relação entre ética e política, Aristóteles utiliza o termo *práxis* para se referir ao que é comum a ambas. A noção de *práxis*, por corresponder à ação que possui um fim em si mesma, inclui a ética e a política.

Pois bem, a partir do *Seminário 7* (1959-1960/1997) Lacan se apropria dessa noção de *práxis* no intuito de se referir aos princípios éticos da psicanálise em suas relações com a política da direção da cura. E já desde esse mesmo seminário, ele articula a *práxis* psicanalítica ao real (p. 31;32). Mas é no *Seminário 11* (1964a/1996) que Lacan define explicitamente a *práxis* psicanalítica como “o termo mais amplo para designar uma ação realizada pelo homem, qualquer que ela seja, que o põe em condição de tratar o real pelo simbólico” (op. Cit., p. 14). A psicanálise é a única *práxis*, continua Lacan em outro momento, que “é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é

o núcleo do real” (p. 55).

Penso que essa noção de práxis psicanalítica, apoiada na noção aristotélica, foi o que serviu de fundamento para Lacan operar o deslocamento do eixo da técnica para o da ética no campo psicanalítico. Lacan procurou enfatizar, desde então, que mais do que uma técnica – enquanto ação (*poiésis*) que consiste num meio para se atingir determinado fim – a psicanálise é uma práxis, ação cujo fim é o de tratar o real pelo simbólico. E tal como, em Aristóteles, a práxis é uma ação mais nobre, superior à técnica, em Lacan a práxis psicanalítica é considerada mais nobre do que a técnica psicanalítica. Considero esse deslocamento bastante interessante, mas com a ressalva de que ele pode comportar três problemas: (1) a redução da concepção de técnica à noção aristotélica de *poiésis*, quando vimos que em Platão a técnica pode incluir o fim último das ações, caso da *basiliké téchne* (técnica régia, a política); (2) a redução citada acima acarretaria ignorar que a técnica também tem forte correlação com a aquisição e prática da linguagem com o fim de eliminar a dor, o que seria uma perda significativa para a psicanálise, pois essa noção é condizente com a ideia de um tratamento do real pelo simbólico; (3) o emprego do termo práxis pode encobrir as diferenças existentes entre os princípios éticos e políticos da psicanálise, o que, a meu ver, acaba ocorrendo em alguns momentos no uso lacaniano.

Detalhemos um pouco mais esse terceiro ponto, já que os dois primeiros já foram discutidos anteriormente e o intuito agora é justamente o de delimitar as distinções entre ética e política em psicanálise. Exemplificando com o que Lacan coloca a respeito do desejo do analista, podemos observar que se trata de uma noção que implica um imperativo moral ao psicanalista que serve igualmente como mais um dos princípios da política da direção da cura, o que pode levar a uma sobreposição entre tais noções. Quinet (2009), por exemplo, logo após se referir ao desejo do analista, conclui que “a ética do desejo é a política da falta” (p. 46). Não obstante teça comentários bem interessantes sobre a política da psicanálise, nessa passagem Quinet faz uma sobreposição entre ética e política. Um pequeno deslize que, sejamos justos, será corrigido por ele mesmo, como veremos. Cito essa definição apenas para mostrar que não é difícil considerar ética e política como equivalentes em psicanálise, confusão que pode ser reforçada pela noção de práxis.

Há, portanto, bastante proximidade entre ética e política e a noção de práxis comprova isso. Entretanto, em função de tal aproximação, podem existir algumas sobreposições conceituais problemáticas, na medida em que levam a compreensão de que a política da falta-a-ser (extraída da relação do sujeito com o registro simbólico) é similar à política fundamentada nos princípios éticos (extraídos da relação do sujeito com o real), quando é importante demarcar que há um avanço na concepção do que é a política da psicanálise. Esse avanço está na passagem da política da falta-a-ser à política do objeto *a*, passagem que não implica abandono da primeira, mas um acréscimo a ela. Assim, a partir desse período de elucubrações de Lacan a respeito da ética, a política deve ser situada tanto em relação à falta-a-ser como ao objeto *a*.

Todavia, como, então, podemos distinguir ética e política em psicanálise? Em que temos, deve ser pensada essa política do objeto *a*? Nesse período do ensino de Lacan, principalmente em termos de separação e alienação.

4.1. Política da alienação, política da separação e ética da escolha

Lacan apresenta as noções de alienação e separação em seu *Seminário 11* (1964a/1996). Para colocá-las à prova, ele retoma sua teoria do simbólico, o que é mais uma comprovação de que ele não abandona suas construções da década de 1950. Ele remarca, assim, pela via da teoria da constituição do sujeito, a repartição entre os campos do sujeito e do Outro para aí situar as operações de alienação e separação.

A “primeira operação essencial em que se funda o sujeito”, afirma Lacan (op. Cit.), é a “operação que podemos chamar *alienação*” (p. 199). A alienação, ele continua, consiste num *vel* que condena o sujeito a aparecer, de um lado como sentido produzido pelo significante e, de outro, como *afânise*⁴⁵. Trata-se de uma escolha que implica necessariamente uma exclusão: o sujeito *ou* aparece como sentido *ou* desaparece em sua afânise. No intuito de explicar

⁴⁵ Do grego *aphánisis*, que significa supressão.

esse ponto, Lacan (op. Cit.) utiliza a forma lógica da reunião da teoria dos conjuntos:

O *vel* da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um *nem um, nem outro*. A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso.

Ilustremos isso pelo que nos interessa, o ser do sujeito, aquele que está ali sob o sentido. Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente. Em outros termos, é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir no campo do Outro, ser, numa grande parte de seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser induzido pela função mesma do significante. (p. 200)

Outro aspecto importante envolvido na operação de alienação é que se trata, nela, de uma escolha forçada. Para que o sujeito se constitua é preciso haver esse primeiro momento de escolha de alienação do sujeito no significante do Outro. Lacan apoia-se na dialética hegeliana do senhor e do escravo para tratar dessa primeira alienação, “pela qual o homem entra na via da escravidão” (op. Cit., p. 201). No exemplo hegeliano, o escravo deve escolher entre a liberdade ou a vida. Se ele opta pela primeira, perde as duas; se opta pela segunda, preserva a vida, mas amputada da liberdade. No caso da escolha em jogo na constituição subjetiva, se o sujeito opta por se alienar no significante do Outro, ele dá o primeiro passo para sua constituição, mas desde esse momento, ele já está assujeitado às leis do significante. Se ele não passar por essa alienação, o preço é sua exclusão do campo do Outro. Ainda explicitando essa operação de alienação, Lacan (op. Cit.) afirma:

Podemos localizá-lo [o representante da representação] em nosso esquema dos mecanismos originais da alienação, esse *Vorstellungrepräsentanz*, nesse primeiro acasalamento significativo que nos permite conceber **que o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significante, o qual outro significante tem por efeito a afânise do**

sujeito. Donde, divisão do sujeito – quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como *fading*, como desaparecimento. Há então, se assim podemos dizer, questão de vida e de morte entre o significante unário e o sujeito enquanto significante binário, causa de seu desaparecimento. (p. 207)

Deve haver, portanto, ao menos dois significantes (S_1 e S_2) para que o sujeito se instaure, ainda que de maneira alienada no Outro. Ou melhor, é no momento em que se forma esse par significante que se dá a afânise do sujeito. O advento do sentido no campo do Outro só ocorre, então, ao preço da afânise do sujeito. E o sujeito, por sua vez, só aparece estando fadado ao não-senso, ao fora do sentido. Com isso, pode-se concluir que a causação do sujeito passa por esse primeiro momento de alienação, na qual o sujeito é determinado pelo significante do Outro. E pelo fato de que o Outro pré-existe ao nascimento do sujeito, este se encontra, num primeiro momento, alienado aos significantes de sua constelação familiar. Como diz Quinet (2009), “a determinação do sujeito pelo Outro o aliena aos significantes que selam seu destino – é isso que é decifrado numa análise” (p. 30).

Deste modo, se, por um lado, o sujeito é determinado pelo significante e, por isso, alienado ao Outro, por outro, o sujeito se separa desse Outro por aquilo que causa seu desejo, isto é, o objeto *a*. Entramos aí na operação separação. Lacan remete o termo separação ao termo latino *se parere*, que conota um engendrar-se, ou seja, o objeto inacessível ao significante, mas originado pela estrutura simbólica, engendra o desejo do sujeito e provoca a separação entre sujeito e Outro. Lacan (1957-1958/1999, p. 371) já dizia, como vimos anteriormente, que a função do desejo é a de estabelecer uma separação entre desejo e Outro, mas agora ele faz uma especificação. Antes do desejo, é o objeto que o engendra que provoca tal separação. E é por meio de tal separação que o sujeito pode se depara com a alienação instaurada pelo par significante. Segundo Lacan (1964a/1996),

pela separação o sujeito acha, se podemos dizer, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, 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, no caso. 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. **O sujeito (...) retorna então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua afânise.** (p. 207)

Há, assim, após as primeiras operações de alienação e separação, um movimento circular que leva o sujeito a passar de uma à outra. Movimento provocado por duas espécies de falta para o sujeito. Uma referente ao desejo do Outro e outra ao desejo do sujeito. É na hiância do Outro, mais precisamente entre os significantes do primeiro par formado ($S_1 - S_2$), que surge o a separador que causa o desejo do sujeito. E o desejo do sujeito, por sua vez, governado pelo significante falo, leva o sujeito à eleição de outros S_1 que representam o sujeito para outros S_2 , gerando produções de sentido que levam à afânise do sujeito.

Bem, feitas essas considerações sobre a alienação e a separação, cabe agora pensarmos sobre a política implicada em cada uma dessas operações. Começemos com uma citação de Quinet (2009), bastante precisa por sintetizar bem as operações de alienação e separação e a política derivada delas:

Se o sujeito é alienado aos significantes do Outro, ele também é, no entanto, separado do Outro justamente por aquilo que constitui sua causa: o objeto a causa do desejo. As duas operações ditas por Lacan de causação do sujeito referem-se à alienação e à separação em relação ao Outro. **Se os significantes alienam o sujeito ao desejo do Outro, é o objeto causa do desejo que o separa do Outro. Nas operações de causação do sujeito, a determinação significativa da alienação se opõe à causa real da separação. Se a política do neurótico se encontra na alienação ao Outro, a política do analista deve ser a da separação do Outro.** (p. 30)

A política da alienação é situada, então, do lado do neurótico, enquanto a política da separação está do lado do psicanalista. Analisemos mais pormenorizadamente tais políticas. Por que exatamente a neurose é condizente com a política da alienação? Para responder a essa questão,

lembramos o que foi abordado acerca da análise como experiência moral. Vimos que o sintoma neurótico é resultado de uma covardia moral do sujeito. O sintoma expressa metaforicamente um desejo que foi ignorado ou renunciado pelo sujeito. Nesse sentido, o sintoma tem a função de mascarar a falta provocada pelo desejo. Enquanto significante, ele representa o sujeito para outro significante que foi recalcado.

A fantasia tem também um papel fundamental nessa política do sintoma. Sua função primeira é a de mascarar outra falta, a falta real que é provocada pela perda do objeto e que causa o desejo do sujeito. Concomitantemente, a fantasia serve de suporte para a sustentação do sintoma, vindo a recobrir também a falta do simbólico. No sintoma, encontramos a fantasia do sujeito e o modo pelo qual ele goza com ela apoiando-se no sintoma. Como bem diz Quinet (2009), “o neurótico milita com seu sintoma por sua causa significante, pois se encontra alienado aos significantes ideais do Outro, o que o faz escamotear a causa real lá onde se encontra atualizado seu desejo de sujeito como separado do Outro” (p. 30).

Com base nesses papéis do sintoma e da fantasia, pode-se dizer, então, que a política da neurose consiste na alienação do sujeito nos significantes que formam os sintomas e as fantasias, encobrendo as duas faltas existentes nas operações alienação e separação e ocultando a verdade de seus desejos. O neurótico é aquele que opta pela alienação nos significantes do Outro para não ter que assumir a responsabilidade moral pelos seus desejos. A política do neurótico é, assim, a política da alienação.

Já a política da psicanálise orienta-se em relação à separação. Mas separação em relação a quê? Aos ideais do Outro, aos significantes mestres (S_1) – que representam o sujeito para outro significante (S_2), fazendo o sujeito colar no sentido produzido por essa cadeia (S_1 - S_2) – e à fantasia fundamental, que mascara a perda do objeto que causa o desejo do sujeito. E como o psicanalista pode operar essa separação? Ocupando a posição de objeto a para o analisante.

Nesse ponto, cabe retomar alguns aspectos da política da falta-a-ser elaborada na década de 1950 para discriminar o desejo do analista e a política presentes nessa posição. Vimos que na *Direção do tratamento e os princípios*

de seu poder (1958/1998), Lacan articula a política da falta-a-ser com a estratégia da transferência e com as táticas da interpretação. Penso que agora poderíamos situar a diferença entre a ética do desejo do analista e a política do objeto *a* utilizando as noções de estratégia e tática. Com base nessa articulação, o desejo do analista (fundamentado no objeto *a*) deve necessariamente estar associado à estratégia do manejo transferencial. O psicanalista deve saber jogar, a cada caso, com as posições do *I* (ideal, instaurado pelo sujeito suposto saber) e do *a*. Nem sempre fazer o semblante de possuir um saber pode dar certo para instaurar a primeira alienação na relação com o psicanalista, dando origem assim à transferência. Exemplificando, no caso de um sujeito cuja posição predominante perante o Outro é o de contestar os padrões estabelecidos, como acontece frequentemente na passagem pela adolescência, se o psicanalista se colocar para ele como aquele que sabe algo – no intuito de instaurar o sujeito suposto saber – a tendência é a de que essa estratégia não funcione.

A transferência, diz Lacan, “é o meio pelo qual se interrompe a comunicação do inconsciente, pelo qual o inconsciente torna a se fechar. Longe de ser a passagem de poderes ao inconsciente, a transferência é, ao contrário, seu fechamento” (1964a/1996, p. 125). A estratégia da direção da cura deve contemplar, portanto, não só a separação, mas também a alienação. O desejo do analista não é, desta forma, equivalente à política do objeto *a*, ele é a mola que se se comprime e se estende entre o *I* e o *a*. A política se refere, então, à separação, mas a estratégia do desejo do analista deve comportar também a alienação.

Já as táticas da interpretação, submetidas à política do objeto *a*, também visam à separação. Por isso, elas não podem se orientar numa produção de sentido, já que isso leva à afânise do sujeito, não à sua separação. O que não significa, adverte-nos Lacan (1964a/1996, p. 236), que a interpretação é ela mesma um não senso. Ela visa o não senso, mas com o intuito de produzir uma significação diferente daquela estabelecida pela alienação. O que é essencial, segundo Lacan (op. Cit.), é que o sujeito veja “para além dessa significação, a qual significante – não-senso, irreduzível, traumático – ele está, como sujeito, assujeitado” (p. 237).

É aí que Lacan (op. Cit.) situa a liberdade possível ao sujeito: “**O de que**

o sujeito tem que se libertar é do efeito afanísico do significante binário e, se olharmos de perto, veremos que, efetivamente, não é de outra coisa que se trata na função da liberdade” (p. 208). Situada dessa forma, a liberdade só pode ser parcial, na medida em que o sujeito não pode fugir completamente do movimento circular da alienação e separação. Mas se sua posição for a de se responsabilizar pelo seu desejo e pelo que o causa – seguindo assim, na dimensão ética e moral por parte do analisante, o *Wo Es war, Soll Ich werden* –, ele pode ter mais condições de libertar-se do efeito afanísico da alienação.

No âmbito da ética do psicanalista, há também outro aspecto crucial envolvido nessa política da separação. Ao ocupar a posição do *a*, o psicanalista **pode** proporcionar uma saída da afânise que foi instaurada pela suposição de saber. Pode, porque não há garantia de que haverá esse efeito para o sujeito em análise. Trata-se de uma possibilidade. Depende de o sujeito fazer a escolha entre a alienação e a separação. Aqui se evidencia uma diferença entre a política e a ética. A política do psicanalista – e, novamente, assim como Lacan falava da política da falta-a-ser, nesse ponto sua liberdade é bem restrita – é a de ocupar a posição de *a* para que o desejo do analista opere a separação, mas sua ética é a de deixar ao analisante o encargo da escolha. Nota-se, assim, que o desejo do analista orienta a política fundamentada no objeto *a*, mas diz respeito essencialmente à posição ética e moral do psicanalista de dar ao analisante a possibilidade de escolha. Essa posição, nós a encontramos já em Freud (1923/1996):

Talvez ele [o tratamento] possa depender também de a personalidade do analista permitir ao paciente colocá-lo no lugar de seu ideal de ego, e isto envolve, para o analista, a tentação de desempenhar o papel de profeta, salvador e redentor do paciente. Visto que as regras de análise são diametralmente opostas a que o médico faça uso de sua personalidade de tal maneira, deve-se honestamente confessar que temos aqui outra limitação à eficácia da análise; afinal de contas, esta não se dispõe a tornar possíveis as reações patológicas, mas a dar ao ego do paciente *liberdade* para decidir por um meio ou por outro. (p. 63)

No *Seminário 7* (1959-1960/1997), Lacan também afirma que o psicanalista leva o analisante até o limiar da ação moral. A partir daí, cabe a ele

decidir o que fará com aquilo que causa seu desejo. Por isso, o psicanalista não deve fazer nenhum tipo de julgamento moral quanto aos meios de gozo encontrados e escolhidos pelo sujeito. Quanto a isso, Quinet (2009) é bastante preciso: “aceitar a diversidade do gozo, suas múltiplas modalidades, é uma indicação ética que deve orientar nossa política” (p. 49). Essa é uma limitação da eficácia da análise. Não há garantia de qual saída o sujeito vai adotar. Ele pode sair da análise optando pela alienação, pode sair numa posição cínica, estoica, conformista, enfim, qualquer uma.

Todavia, o que se espera do resultado de uma experiência analítica é uma saída responsável quanto ao desejo e ao gozo. Não deixa de ser um ideal engendrado pela ética da psicanálise, mas esse ideal não se torna uma lei à qual o analisante deve seguir. De todo modo, voltando aqui ao sentido político da virada ética proposta por Lacan, essa posição ética do psicanalista é uma resposta da psicanálise ao imperativo de gozo incitado pela sociedade capitalista por meio dos bens de consumo, imperativo difundido por uma espécie de discurso da liberdade comparado por Lacan (1955-1956/1997, p. 154) a um discurso delirante de autonomia. Assim, como bem conclui Kehl (1996), “se a psicanálise não pode fundar uma moralidade, a moralidade das ‘causas últimas’ como causas psíquicas, ela pode ao menos afirmar a imoralidade da neurose, e tentar solapar todos os pactos que a cultura faz com ela” (p. 120). Quinet (2009) faz igualmente um bom comentário sobre essa resposta do psicanalista à política do consumo: “a tarefa política do psicanalista, tanto na análise como no mundo, poderia ser então formulada como atuando justamente na separação entre o significante mestre e o objeto *a*” (p. 51). Nessa política, o psicanalista assume uma posição na qual se levantam as seguintes questões para o sujeito: o que o causa, o que o move em direção a esse bem? O desejo do Outro ou seu desejo, já separado desse desejo do Outro?

PARTE III – POLÍTICA E ATO

Não seria possível reinterrogá-los [os atos políticos] nesse mesmo registro, que é esse onde chegaria, hoje, o que se delineia do ato psicanalítico, aí onde, ao mesmo tempo, ele está e não está e que pode se expressar assim, em virtude da palavra de ordem que Freud dá à análise do inconsciente: “wo es war...” diz ele, e eu ensinei a reler na última vez, “soll ich werden”? (Lacan, 1967-1968, p. 108)

A noção de ato psicanalítico é densamente trabalhada por Lacan nos anos 1967 e 1968, principalmente no *Seminário 15* (1967-1968), que é inteiramente dedicado ao tema. Ademais, Lacan utilizou intensamente esse conceito no resumo desse seminário (1969/2003), no *Discurso na Escola Freudiana de Paris* (1967c/2003) e no *Seminário 16* (Lacan, 1968-1969/2008), principalmente quando ele dedicou uma de suas aulas aos paradoxos do ato psicanalítico. No *Seminário 17* (1969-1970/1992, p. 96), Lacan chega a citar o ato psicanalítico, mas como um trajeto que emperrou e que nunca mais seria retomado. Ele não diz, nesse momento, por qual motivo nunca mais retomaria tal noção, mas sabemos que esse corte foi devido à eclosão do movimento revolucionário de 1968 na França e em diversos países europeus. Como acontecera anteriormente, em 1963, quando prometeu nunca mais retomar o tema *Nomes-do-pai* após ter sido expulso da IPA, agora ele parece ter deixado o tema do ato psicanalítico em função da interrupção provocada pela revolução.

Evidentemente, são contextos históricos e políticos bem distintos. Os significados de cada interrupção também. Em 1963 havia um intenso conflito político-institucional e no próprio abandono do tema havia uma mensagem simbólica endereçada à instituição que o expulsou: a pluralização do Nome-do-

pai indica a não concentração do poder em Um único significante. A recusa em seguir com o tema, indica a colocação em ato de que ele não iria falar daquilo que a IPA, sintomaticamente, não estava sendo capaz de ouvir. Já o abandono do tema do ato, devido ao fechamento das universidades provocada por uma tentativa de revolução político-estatal, parece não ser exatamente uma mensagem endereçada aos revolucionários. Creio que tal abandono seja resultante daquilo que a própria revolução pode ter incitado em Lacan, o encontro de outra teoria que permitiria situar melhor a psicanálise em relação à política: a estrutura dos quatro discursos, tema que abordaremos mais tarde.

Se o abandono do tema do ato (entre 1968 e 1969) se deve aos efeitos da revolução na teorização da psicanálise, sua escolha como objeto de estudo em 1967 tem resquícios da cisão de 1963. Em 1964, Lacan fundou a Escola Freudiana de Paris e, desde então, dedicou-se a elaborar os princípios da EFP em relação à formação do psicanalista, em moldes bem diferentes aos estabelecidos pela IPA. A formalização do final de análise e do tornar-se analista passaram, assim, a ser foco de especial interesse de Lacan, e a noção de ato psicanalítico, como veremos, visa justamente dar conta dessa passagem do analisante a psicanalista e, conseqüentemente, da qualificação do último. Trata-se, ademais, de uma discussão que ultrapassa a questão da formação do psicanalista. Esse enfoque no final de análise possibilita uma discussão mais aprofundada sobre a finalidade da psicanálise, sobre seus efeitos políticos proporcionados pela subversão do sujeito operada por ela. Deste modo, a teorização sobre o ato psicanalítico inscreve-se em duas vertentes políticas: a primeira em relação à política na direção da cura; a segunda, quanto ao efeito político da subversão do sujeito realizada na experiência psicanalítica, o que indica que o ato psicanalítico pode ser considerado um ato político.

Ao mesmo tempo, Lacan (1967-1968, p. 50) afirma que suas reflexões acerca do ato fazem eco às discussões sobre a ética. Ele procura, então, integrar na noção de ato a ética da psicanálise, havendo, desta maneira, uma linha de continuidade entre tais conceitos. Mas é possível notar que essa continuidade não se reduz à articulação entre a ética e o ato. A linha utilizada para amarrar esses conceitos é a concepção de transferência e de seu manejo em análise. Assim, aspectos da técnica, como a transferência e a

interpretação, bem como a teoria do simbólico que fundamenta sua técnica, também são integrados por Lacan (1967-1968) no ato: em suas palavras, “interpretação e transferência estão implicados no ato pelo qual o analista dá a esse fazer [associação livre do analisante] suporte e autorização” (p. 65). Trata-se de um projeto ousado e talvez sua grande abrangência tenha feito Lacan desistir dele.

De todo modo, embora tenha sido um projeto amplo e utilizado por um curto período do ensino de Lacan, tal conceito mostra-se chave para (1) acompanharmos os avanços que ele propõe, por meio deste, quanto à política na direção da cura; (2) para refletirmos sobre suas possíveis relações com o ato político propriamente dito, seja no sentido de pensarmos a experiência psicanalítica como uma espécie de ato político, seja no de pensarmos alguns atos políticos como tendo um estatuto de ato psicanalítico; (3) para compreender o avanço que Lacan estabelece ao passar do tema do ato para o de discurso e o lugar dado ao primeiro após as elaborações concernentes ao segundo. São os dois primeiros eixos que serão abordados aqui; o terceiro será abordado na parte seguinte.

1. O ato psicanalítico e a política na direção da cura

Para tratar do ato na direção da cura é preciso, primeiramente, indicar alguns de seus principais aspectos. *Alguns* aspectos, pois são diversas as dimensões do ato em psicanálise. O ato pode ser tomado enquanto ação específica, ato falho, *acting-out*, passagem ao ato e ato psicanalítico, podendo este último ser considerado como um ato do psicanalista (no sentido da posição e/ou de uma intervenção do psicanalista) ou como aquilo que ocorre, por parte do analisante, ao longo de todo o processo analítico e que o faz tornar-se um analista. Não passaremos por todas essas dimensões do ato, pois além desse percurso já ter sido muito bem feito por Torres (2010), isso nos afastaria de nossa proposta. Fiquemos somente com a caracterização da última dimensão do ato.

1.1. Apresentando o paradoxo: o ato psicanalítico enquanto instaurador do início e do final de análise

O primeiro aspecto a ser ressaltado sobre o ato psicanalítico consiste em sua distinção quanto a qualquer tipo de ação motora. O ato psicanalítico não se reduz a qualquer espécie de motricidade, o que marca uma novidade em sua concepção. Para além de qualquer ação motora, o ato psicanalítico é tomado em sua dimensão significativa, ele “é colocado como significativo”, diz Lacan (1967-1968, p. 27). Mas não se trata de um significativo qualquer, e sim qualquer significativo que diga algo sobre o sujeito e/ou para o sujeito, subvertendo sua posição. Aliás, fazendo uma correlação entre a ação e o significativo, pode-se afirmar, com Lacan (op. Cit., p.93), que o ato psicanalítico é um dizer que tem um efeito subversivo para o sujeito, um dizer que inaugura um começo: “é concebível que o ato constitua, (...), um verdadeiro começo. Enfim, que haja um ato, que seja criador e que esteja lá o começo” (op. Cit., p.

78). Para Lacan, é aí que reside a verdadeira estrutura do ato.

A primeira conclusão que se pode extrair dessa estrutura é a de que o ato é encontrado desde a entrada do sujeito em análise, entrada que implica, nas palavras de Lacan, uma decisão que “comporta um certo engajamento” (op. Cit., p.4) – palavra, aliás, de importante cunho político. Mas engajamento em relação a quê? Em suma, pode-se inferir que em relação às posições de cada um, analisante e analista, ao processo de análise: da parte do analisante, engajamento em relação à associação livre, à produção de uma verdade acerca de seus desejos inconscientes, à responsabilização por tais desejos e pelo que os causa; da parte do psicanalista, engajamento quanto à política da falta-a-ser, ao manejo estratégico da transferência, às táticas de interpretação e à ética e à política derivada do desejo do analista. Esse engajamento implica, portanto, a sustentação desse ato que é posto desde a entrada em análise, o que nos leva a observar que o ato psicanalítico diz respeito não só à entrada, mas ao meio, ao próprio processo de análise.

Ao mesmo tempo, o ato psicanalítico deve ser pensado em referência ao final de análise, à passagem do analisante à psicanalista, que não deixa de estar vinculado ao ato da entrada, uma vez que de certa forma, nela, o analisante já assume uma posição de analista de si mesmo. Há, porém, uma distinção entre o ato considerado na entrada de uma análise, enquanto causa da cura, e o ato considerado no fim da análise, enquanto efeito da cura. Safouan (2001) especifica como se trata aí de dois começos, interligados, mas diferentes:

Lacan passa a examinar, então, a relação entre esse **começo no início de uma cura e um outro começo, aquele em que alguém se torna um psicanalista**. Haveria, conseqüentemente, um laço entre o fim da análise e o ato psicanalítico, o que indica nessa extremidade a relação da tarefa do analisante ao ato do psicanalista. (p. 104)

Seguindo essa linha de raciocínio, pode-se afirmar que, para que haja o primeiro começo que inaugura a análise do analisante é preciso um ato de um psicanalista, ou seja, um ato de alguém que já tenha atravessado esses dois começos. Mas como, então, diferenciá-los? Se no ato inaugural da análise já

há algo de seu final, o que os diferencia? Safouan defende que o ato inaugural deve ser pensado a partir das três operações que, conforme Lacan, estão presentes no ato psicanalítico: alienação, transferência e verdade. Já o ato que inaugura o fim da análise deve ser pensado, segundo o autor, a partir da última operação. Deixemos momentaneamente em suspenso essa hipótese para acompanhar os desenvolvimentos de Lacan acerca da política da direção da cura em torno da noção de ato para depois retomá-la.

1.2. As três operações: alienação, transferência e verdade

Se tomarmos as elaborações de Lacan sobre o ato psicanalítico à luz de seu ensino precedente, aproximadamente entre 1960 e 1965, chama a atenção o fato dele se referir muito pouco à operação separação e ao desejo do analista. Parece-me que tais noções não foram exatamente abandonadas, mas ficaram imbuídas na ideia de operação verdade, introduzida por Lacan pós 1965. A categoria de verdade vai assumindo assim um valor especial em seu ensino. Nessa época, entre 1965 e 1968, a verdade passa a aparecer como causa, como um lugar vazio, tendo, deste modo, forte correlação com o objeto *a*: “essa teoria do objeto *a* é necessária, como veremos, para uma integração correta da função, no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa” (Lacan, 1966a/1998, p. 890). Vai se evidenciando, assim, outro aspecto da divisão subjetiva, “o da divisão do sujeito entre verdade e saber” (op. Cit., p.878).

Mas como tal divisão passa a ser trabalhada por meio do ato psicanalítico? Para tratar dessa questão, é necessário levar em consideração as três operações propostas por Lacan no *Seminário 15*. Ele reúne tais operações num grupo de Klein, uma estrutura matemática que comporta certo conjunto de propriedades entre os elementos e as posições entre esses elementos no próprio grupo. A mudança de posição de um elemento do grupo implica a transformação de uma propriedade desse elemento. Não detalharei aqui como o grupo de Klein é utilizado por Lacan para tratar do ato, pois, novamente, isso implicaria um grande desvio, desnecessário por já haver um

bom texto, já citado (Torres, 2010), sobre o assunto. Mas cabe aqui ressaltar que Lacan encontrou nessa estrutura matemática uma maneira de integrar as três operações presentes no ato psicanalítico, relacionando-as aos princípios éticos da psicanálise. É válido também apresentarmos como essas operações são dispostas no grupo de Klein (num semi-grupo, na verdade, uma vez que Lacan só o trabalha em uma direção⁴⁶) e acompanharmos sucintamente o que Lacan fala, partindo do grupo, sobre tais operações.

Figura 3 - As três operações no grupo de Klein. Figura extraída de Torres (2010).

O que está no ponto de partida do ato psicanalítico (vértice direito superior) é a reunião dos dois conjuntos apresentados quando Lacan trabalhou as operações de alienação e separação, com a diferença de que agora ele associou tais conjuntos ao cogito cartesiano (“penso, logo existo”, que é derivado para o “penso, logo sou”). Onde estava o conjunto do ser do sujeito, ele escreve “não penso”, e onde estava o conjunto do sentido, ele coloca “não sou”, o que propicia a seguinte leitura: “penso, onde não sou” e “sou, onde não penso”. A operação transferência é a que ao mesmo tempo reúne e separa as outras duas operações. A transferência, portanto, que já era considerada um

⁴⁶ Torres apresenta hipóteses de leitura do grupo na direção oposta, do vértice esquerdo inferior às outras posições.

conceito chave nas elaborações sobre a técnica e a ética da psicanálise, possui também um papel central no ato psicanalítico.

Quanto à operação alienação, nota-se uma modificação de sua concepção. No *Seminário 11* (1964a/1996), a alienação referia-se à passagem do ser ao sentido; no *Seminário 15* (1967-1968), a escolha não é pelo sentido, mas pelo “não penso”: “assim, a alienação aqui não parte do ser, mas sim determina um ser, resulta um ser e está nesse ser” (Torres, 2010, p. 183). A parte do conjunto que se perde nessa escolha é o vazio que se refere ao isso, um ser sem o *je*, sendo localizado, nesse vazio, o objeto *a*. Lacan também situa aí a primeira parte do imperativo moral freudiano, o *Wo Es war...* (ali onde o isso estava).

Imperativo que também é encontrado ao final da operação verdade. Nesta, o sujeito opta pelo “não sou”, evidenciando sua dimensão de falta-a-ser, de um sujeito que não é, mas está entre significantes. Essa escolha implica também a perda de uma parte desse conjunto, que se refere a um “pensar sem eu”. Ao final da operação verdade temos, desta forma, um “pensar sem eu” e um eu (*je*) que não é (não sou). Torres (op. Cit.) nos adverte que se trata de uma demarcação importante por explicitar a “diferença entre a falta-a-ser referente ao sujeito nessa posição que é efeito da operação verdade, com o destino da negatividade presente no conjunto vazio, que não está na falta, mas sim na perda” (p. 188). A operação verdade faz decantar, assim, dois tipos de falta: uma referente ao desejo, resultante da própria estrutura do Outro, falta que Lacan designa como $-\phi$; outra, à falta de objeto, que causa o desejo do sujeito, hiância que ele nomeia de objeto *a*. Nas palavras de Lacan (1967-1968):

O fim da psicanálise supõe uma certa realização da operação verdade, a saber, que, com efeito, se ele deve constituir esse tipo de percurso que, do sujeito instalado em seu falso-ser lhe faz realizar algo de um pensamento que comporta o “eu não sou”, isso não se dá sem reencontrar, como convém, sob uma forma cruzada e invertida, seu lugar do mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do “lá onde isso estava”, ao nível do “eu não sou” que se encontra nesse objeto “a”, (...), e, por outro lado, essa falta que subsiste ao nível do sujeito natural, do sujeito do conhecimento, do falso-ser do sujeito; essa falta que, desde sempre, se define como essência do homem e

que se chama o desejo, mas, que ao fim de uma análise, se traduz por essa coisa não somente formulada mas encarnada, que se chama a castração. É isso que nós habitualmente etiquetamos com a letra $-\phi$. (p. 87)

Com esse trecho fica claro que a hipótese de Safouan (2001) apresentada inicialmente – a de que Lacan situa o fim da análise na operação verdade – mostra-se correta. Mas é preciso esclarecer como se dá esse percurso indicado por Lacan, um percurso que provoca a separação entre $-\phi$ e a . Tal separação implica, como veremos, que o final de análise seja considerado como o que ocorre com o sujeito em sua relação ao $-\phi$ e ao a . Porém, antes de entrar nessa questão, tratemos do percurso, isto é, do que ocorre ao longo do processo analítico para que o sujeito passe da alienação à verdade.

1.3. A ética em ato: Sócrates e o escravo

O que, na experiência psicanalítica, pode propiciar a passagem da alienação à verdade? A operação transferência, que, para Lacan (1967-1968), “é a primeira face estritamente coerente” com o que estava “em vias de tentar produzir sob o nome de ato psicanalítico” (p. 46). Ele foi ainda bastante assertivo: fora do manejo da transferência, não há ato analítico. E sobre esse manejo, Lacan (op. Cit.) continua a dar um valor especial para o que denominou de sujeito suposto saber, como observamos no trecho abaixo:

Se ponho tanta ênfase nisso, é para que vocês notem o que pode significar, neste ponto arcaico mas ainda presente da interrogação sobre o saber, o que pode significar algo que não foi isolado antes que eu o fizesse, especificamente a propósito da transferência: a função que tem, nem só na articulação, mas nos pressupostos de todo o questionamento sobre o saber, o que eu chamo de suspeito suposto saber. As questões são colocadas a partir de que existe esta função em algum lugar, chamem-na como quiserem, (...), que há em algum lugar algo que desempenha a função de sujeito suposto saber. (p. 53)

O que Lacan acrescenta ao sujeito suposto saber nesse período de elucubrações acerca do ato é que tomemos como referência a posição de Sócrates não somente no *Banquete*, mas também e principalmente em outro diálogo platônico, o *Mênon* (Platão, IV a.c./2001). Nesse diálogo, Sócrates parte da questão inicial sobre o que é a virtude e se ela pode ser ensinada, mas em meio às discussões sobre o assunto surgem outras questões derivadas da primeira: onde se situa o saber? Como se ensina algo a alguém? O que Platão procura demonstrar, através da fala de Sócrates, é de que o saber não se ensina, ele é rememorado. Para isso, ele constrói um diálogo entre Sócrates, Mênon e um escravo, que é o trecho sublinhado por Lacan: “notem, quando Sócrates interroga o escravo, o que é que ele faz?” (1967-1968, p. 54).

Sócrates apresenta ao escravo uma superfície quadrada, desenhada no chão, e vai fazendo uma série de questões sobre o cálculo da superfície e de cada linha do quadrado. Não nos interessa os detalhes dos cálculos feitos, mas as posições de Sócrates e do escravo nesse diálogo. A de Sócrates é sempre interrogativa. Em diversos momentos ele adverte Mênon de que não está ensinando nada, apenas perguntando. Quanto ao escravo, é muito interessante notar como se ressaltam as inversões dialéticas de sua posição, inversões provocadas por Sócrates. A primeira posição é a de que ele crê saber a linha que formará uma superfície de oito pés. Sócrates, no entanto, por meio de suas indagações, leva-o à aporia, o que produz um primeiro desenvolvimento da verdade (o escravo não sabe) e a uma primeira inversão dialética (na medida em que o escravo assume outra posição, a de crer que não sabe como resolver o problema). Mas Sócrates prossegue dialogando com o escravo até levá-lo a construir a resposta correta, demonstrando assim que, mesmo sem ter sido ensinado, o escravo possuía um saber. Aí se situa um segundo desenvolvimento da verdade (a de que o saber se encontra no próprio escravo) e uma segunda inversão dialética (uma vez que ele passa a crer que possui um saber). Nessa posição final, o escravo volta a crer que sabe, mas não da mesma forma que na primeira posição, fundamentada numa crença ingênua e intuitiva. Logo após o diálogo com o escravo, Sócrates pergunta a Mênon: “e ele [o escravo] terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, **recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência**, não é?”

(Platão, IV a.c./2001, p. 65). Com a concordância de Mênon, Sócrates lança-lhe outra pergunta: “mas, **recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar?**” (op. Cit., loc. Cit.). Donde a conclusão de que o saber não é algo que se ensina, mas se rememora.

Todas as posições destacadas tem seu valor para a psicanálise. A posição de Sócrates tem um parentesco com a posição do psicanalista, à medida que não é a de quem ensina, mas de quem interroga, incitando ao saber. O ato analítico, diz Lacan (1968-1969/2008), “apresenta-se como uma incitação ao saber” (p. 333). Já a posição do escravo não deixa de ter parentesco com a posição do analisante. Diria que as duas inversões dialéticas de sua posição ilustram bem a diferença entre o ato de entrada na experiência psicanalítica e o ato de saída. Começemos pela primeira posição.

No início o escravo apresenta-se numa posição de quem não deseja saber, posição similar a do neurótico que não quer saber de seus desejos. Ele acreditava que sabia e, por isso, não buscava o saber. E quando Sócrates leva o escravo à aporia, torna-se evidente que ela é crucial para a busca do saber. A aporia tem uma função de despertar a paixão pelo saber: “Sócrates: agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava” (Platão, IV a.c./2001, p. 61). Ora, a entrada em análise não se caracteriza pelo momento em que o sujeito assume para si mesmo uma questão a ser analisada, engajando-se, assim, no processo de análise? Nesse sentido, pode-se dizer que o ato inaugural da análise ocorre pela instauração da aporia para o sujeito, o que trás como consequência imediata a instalação da transferência via suposição de saber. Lacan (1967-1968) observa que qualquer questionamento sobre o saber traz consigo a suposição de saber: “a transferência instala-se em função do sujeito suposto saber, exatamente da mesma forma que sempre foi inerente a toda a interrogação sobre o saber” (p. 56). No seminário seguinte, Lacan (1968-1969/2008) volta a esse ponto, enfatizando como a interrogação sobre o saber faz o sujeito supor que tal saber se encontra de maneira consistente no Outro: “A transferência se define pela relação com o sujeito suposto saber, na medida em que ele é estrutural e ligado ao lugar do Outro como lugar em que o saber se articula, ilusoriamente, como Um” (p. 337). O que faz Sócrates, senão conduzir o escravo ao Outro, onde pode se encontrar o saber? De maneira

similar a de Sócrates, o psicanalista “induz o sujeito – o neurótico, no caso – a enveredar pelo caminho em que ele o convida a encontrar um sujeito suposto saber, na medida em que essa incitação ao saber deve conduzi-lo à verdade” (op. Cit., p.335). Deste modo, o ato psicanalítico inaugural da análise diz respeito à instalação da aporia – e, conseqüentemente, do sujeito suposto saber – e à incitação ao saber dela resultante. Esse ato institui um fazer do analisante que é a associação livre.

E quanto à correlação entre a segunda inversão dialética da posição do escravo e o ato que instaura o final da análise? O que, a meu ver, é crucial aí é o que se produz com a aporia instalada por Sócrates. O escravo chega à conclusão de que se trata da produção de um saber que não se refere ao conhecimento possuído por um mestre, mas que depende de um processo de rememoração. Aliás, a própria palavra verdade, em grego, remete ao que é lembrado, não esquecido. Em *alétheia*, a indica a negação e *léthe* significa esquecimento: “a verdade é não esquecer e por isso é inseparável da memória” (Chauí, 2002, p. 41), ou seja, ao final o escravo não precisa mais de Sócrates para buscar produzir um saber que desvelará uma verdade. O filósofo se torna, então, um resto, um rebotalho para o escravo. Isso graças ao próprio Sócrates que, em ato, sustenta uma posição ética de não ser o mestre/senhor do escravo. Compreende-se, com isso, porque Lacan afirmou já no início de seu ensino, no *Seminário 2* (1954-1955/1985), que “para Sócrates o bom político é o psicanalista” (p. 31).

Contudo, evidentemente isso não abrange tudo o que está envolvido num final de análise. Tomemos, a título de exemplo, o trecho final da última citação de Lacan: a “incitação ao saber deve conduzi-lo [o analisante] à verdade”. Vemos aí uma correlação entre a produção de saber e a operação verdade que precisa ser mais bem explicitada para tentarmos compreender outras considerações de Lacan sobre o final de análise.

1.4. O ato entre o saber e a verdade

O elemento que está na base da correlação entre saber e verdade é o

objeto *a*. O que a psicanálise revelou, afirma Lacan, é que o objeto *a* é aquilo que se produz no saber: “a produção do saber como saber distingue-se por ser um meio de produção, e não apenas de trabalho, da verdade. É nesse sentido que o saber produz o que designo pelo nome de objeto *a*.” (1968-1969/2008, p. 335). O saber é, para Lacan, um meio de produção da verdade, cujo resultado é o objeto *a*. Em outras palavras, a operação verdade, posta em funcionamento pela produção de saber por parte do analisante, faz decantar o objeto *a*. Saber e verdade estão, assim, intrinsecamente ligados ao objeto *a*.

Mas o saber, adverte-nos Lacan (1967-1968), tem algo de falho, pela própria estrutura do Outro ao qual ele é remetido. O saber nunca é completo, por isso o sujeito não tem condições de restaurar a falta resultante de sua inscrição no Outro. É nessa incompletude do saber que aparece a dimensão da verdade:

O saber, em certos pontos que podem certamente ser sempre desconhecidos, **faz falha. E são precisamente esses pontos que, para nós, estão em questão, sob o nome de verdade.** O sujeito é determinado, nesta referência, de uma forma que o torna inapto – o que demonstra nossa experiência – para restaurar o que se inscreveu, pelo efeito significante de sua relação com o mundo, tornando-o, em certos pontos, inadequado a fechar-se, a completar-se, de uma forma que seja, quanto ao seu estatuto de sujeito, satisfatória para ele. E estes são os pontos que o concernem, na medida em que ele tem de se colocar como sujeito sexuado. (p. 56)

A verdade a qual se refere Lacan, nesse período de seu ensino, é relativa, portanto, à divisão do sujeito e ao que causa essa divisão. Com isso, a verdade pode ser considerada como um lugar vazio. Assim, se o saber é falho, a verdade é o vazio. Já o objeto *a*, causa dessa divisão, é o que traz um impasse para o sujeito, uma vez que tal objeto, inalcançável, situado além do princípio do prazer, impossibilita o sujeito de encontrar uma complementaridade no Outro que o leve a saber como se posicionar como sujeito sexuado. Essa peculiaridade desse objeto é o que nos traz a dimensão da verdade que é desvelada pela experiência analítica:

A verdade de que se trata resume-se em que **a Coisa freudiana, isto é,**

essa verdade – a Coisa freudiana, essa verdade, é a mesma coisa – tem como propriedade ser assexuada, ao contrário do que se diz, ou seja, que o freudismo é o pansexualismo. Só que, como o ser vivo, que é o ser pelo qual se veicula uma verdade, tem uma função e uma posição sexuais, resulta daí que não há relação sexual⁴⁷, no sentido preciso da palavra, em que uma relação seja uma relação logicamente definível. (Lacan, 1968-1969/2008, p. 334)

Desta forma, a verdade a qual o sujeito deve chegar na experiência analítica é a de que não há relação sexual, a de que há um impasse decorrente de duas hiância, uma que se refere à dimensão metonímica do desejo ($-\phi$); outra, à perda do objeto que causa o desejo (objeto a). Consequentemente, essa verdade evidencia o papel da fantasia no encobrimento desse impasse, fazendo o sujeito crer numa conciliação entre a e $-\phi$: “se existe fantasia, é no mais rigoroso sentido da instituição de um real que cobre a verdade” (Lacan, 1966a/1998, p. 887). A fantasia tem, portanto, a função de sustentar o desejo velando a verdade, aprisionando o sujeito num engodo. A experiência de análise, por outro lado, enquanto travessia da fantasia, provoca a separação entre a e $-\phi$, levando o sujeito ao ponto de impasse. É nesse sentido que se pode dizer que a análise produz o incurável, pois, como diz Lacan, o sujeito se torna “a verdade desse saber e, (...), uma verdade que é atingida ‘não sem o saber’ (...) é incurável: somos esta verdade” (1967-1968, p. 90).

1.5. O final da análise: destituição subjetiva e queda do objeto a

Para esmiuçar como se dá, por meio do ato, a produção do incurável, é preciso tratar mais detidamente do que acontece com o analisante e com o psicanalista no processo de análise e, mais especificamente, num final de análise. Vimos que, aproximadamente entre 1960 e 1965, Lacan se referia à análise como uma travessia das identificações, podendo esta ser considerada como correlata à travessia da fantasia, e que, ao final, caía a figura do

⁴⁷ Essa é a primeira vez que Lacan afirma que não há relação sexual. Esse ponto será desenvolvido por ele principalmente no *Seminário 20* (1972-73/1981), quando ele começa a trabalhar as fórmulas da sexuação, ponto que não discutiremos nesse trabalho.

psicanalista como um ideal para o sujeito. No período que estamos percorrendo agora, entre 1966 e 1968, a travessia das identificações continua tendo seu valor, mas outras noções vão sendo associadas à elaboração do que é um final de análise. Em 1966 a lógica da fantasia ganha um peso ainda maior nessa elaboração, sendo dedicado um seminário à sua construção (1966-1967a). Entre 1967 e 1968 Lacan passa a usar com frequência as expressões “esvaziamento do objeto *a*”, “queda do objeto *a*”, “destituição subjetiva”⁴⁸ e “des-ser” para se referir ao que resulta do ato do final da análise.

Procurando compreender o uso de tais expressões, retomemos, em primeiro lugar, um dos aspectos da operação transferência que é fundamental para que ocorra a passagem da alienação à verdade: o manejo da suposição de saber. Paradoxalmente, a verdade a qual o psicanalista direciona o analisante passa por uma mentira, uma simulação de que a suposição de saber seja sustentável:

A questão do que é a verdade, é também simular que a posição do sujeito suposto saber seja sustentável, porque está nela o único acesso a uma verdade da qual o sujeito vai ser rejeitado, para ser reduzido à sua função de causa de um processo de impasse. **O ato psicanalítico essencial do psicanalista comporta esse algo que eu não nomeio, que esbocei sob o título de simulação, e que será grave se isso vier a ser esquecido, o simular esquecer que seu ato é causa desse processo.** (Lacan, 1967-1968, p. 57)

Essa simulação, tão essencial para o fazer do analisante (associação livre), é o que cai no final da análise. A análise da transferência, segundo Lacan, é a queda do sujeito suposto saber. Resta, dessa queda, o *a*. Eis aí o que pode ser denominado como a destituição subjetiva do psicanalista para o analisante, isto é, o psicanalista sendo destituído pelo analisante da posição do suposto Um. O final de análise, afirma Lacan (op. Cit.), “consiste na queda do sujeito suposto saber e sua redução ao advento desse objeto *a*, como causa da divisão do sujeito, que vem ao lugar” (p. 89).

Essa destituição do analista como sujeito suposto saber ocorre concomitantemente à destituição que se dá com o próprio analisante. Em

⁴⁸ Para um estudo mais aprofundado sobre esse assunto, recomendo a dissertação *O conceito de destituição subjetiva na obra de Jacques Lacan* (Menegassi, 2010).

primeiro lugar, a própria associação livre implica uma destituição subjetiva, uma vez que a associação só é “livre” se o analisante “não procura saber se está ou não por inteiro, como sujeito, se ele aí se afirma” (op. Cit., pp. 97-98). Além disso, no decorrer da análise, o analisante verifica que o saber não está no psicanalista, mas no Outro e de maneira incompleta, chegando à conclusão de que não existe o Um no Outro e de que a verdade está naquilo que causa seu desejo, não na fantasia da existência do Um que a mascara. Há algumas passagens na obra de Lacan bem interessantes a esse respeito. Na *Proposição de 9 de outubro de 1967* (1967a/2003), ele diz:

Nessa reviravolta em que o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela para o real, o que se percebe é que a apreensão do desejo não é outra senão a de um **des-ser**. (...). Porque **ele rejeitou o ser que não sabia a causa de sua fantasia** no exato momento em que, finalmente, esse saber suposto, ele passa a sê-lo. (p. 259)

Esse trecho é importante, pois nele Lacan especifica o des-ser como a rejeição ao ser que não sabia a causa da fantasia, o que acontece quando o sujeito produz um saber a respeito da função de sua fantasia. Em *Da psicanálise em suas relações com a realidade* (1967b), Lacan novamente indica que o analisante é quem descobre o papel da fantasia, especificando que a rejeição ao ser que desconhece a causa de sua fantasia só ocorre se ele outorga ao psicanalista a função de *a*, tornando-o assim suporte de seu des-ser:

O psicanalisante é aquele que chega a realizar como alienação o seu “eu penso”, isto é, a descobrir a fantasia como motor da realidade psíquica, a do sujeito dividido.

Ele só pode fazê-lo ao outorgar ao analista a função do (a), que ele não poderia ser sem desvanecer prontamente.

O analista, portanto, deve saber que, longe de ser a medida da realidade, ele só faculta ao sujeito sua verdade ao se oferecer, ele mesmo, como suporte do des-ser graças ao qual esse sujeito subsiste numa realidade alienada, sem nem por isso ser incapaz de se pensar como dividido, do que o analista é propriamente a causa. (p. 358)

Ao descobrir, então, a fantasia como motor da realidade psíquica, o analisante produz um saber sobre sua divisão. Trata-se, como já visto, de um saber que produz *a*. Mas o que acontece com esse *a* produzido? No trecho abaixo, do *Seminário 16* (1968-1969/2008), Lacan explica:

O *a* vem substituir a hiância que se designa no impasse da relação sexual e reproduz a divisão do sujeito, dando-lhe sua causa, que até então não era apreensível de maneira alguma, porque é próprio da castração que nada possa enunciá-la, propriamente falando, uma vez que sua causa está ausente. Em seu lugar vem o objeto *a*, como causa substituta do que constitui, radicalmente, a falha do sujeito. (p. 335)

Por um lado, há, portanto, a experiência da castração, da falta enquanto $-\phi$. Esse é o lado em que o sujeito se realiza em sua falta-a-ser, o que o permite verificar sua posição em relação ao objeto da fantasia e o valor atribuído aos significantes mestres (S_1) com os quais estava identificado. Por outro lado, há também a experiência daquilo que causa a divisão do sujeito, do vazio que causa o desejo do sujeito. E esse é o lado em que o sujeito está destituído pelo objeto *a*, o que também lhe dá a dimensão de sua posição de objeto para o Outro e do gozo aí implicado. Quinet (1993) também nos ajuda a entender como a destituição subjetiva provocada pelo ato psicanalítico comporta essas duas experiências:

A destituição subjetiva corresponde à queda dos significantes-mestres que representavam o sujeito, significantes da identificação ideal advindos do Outro. (...). Perdendo os significantes que o subjugam, o sujeito é reduzido à sua divisão, e o que se apresenta é o objeto que ele é e foi estruturalmente para o Outro. O sujeito se sabe, então, “pura falta enquanto $-\phi$ ” e “puro objeto enquanto *a*”. Essa falta correlata à castração e esse objeto causa de desejo têm a mesma estrutura: a que “condiciona a divisão desse sujeito”. (pp. 116-117)

O sujeito experiencia, assim, atravessando sua fantasia, os dois lados nela envolvidos: do sujeito dividido e do objeto, tal como se encontra na fórmula da fantasia: $\$ \diamond a$. Essa dupla experiência propicia então que o sujeito se realize enquanto falta-a-ser – ocupando assim uma posição mais

constituente, uma vez que apoiada na própria metonímia do desejo – e que ele se descubra não como causa de si mesmo, mas como consequência da perda que causa o desejo. De acordo com Lacan (1967-1968), é preciso que o analisante se coloque “na consequência da perda, a que constitui o objeto *a*, para saber o que lhe falta” (p. 89). Saber o que lhe falta e o que para sempre lhe faltará, tirando-lhe a ilusão de um dia encontrar o Um no Outro ou de ser o Um para o Outro, que o neurótico almeja em suas fantasias. Como diz Lacan (1968-1969/2008, p. 208), “se a análise introduz alguma coisa, é justamente que esse Um não cola” (p. 208). E por eliminar tal ilusão, a produção desse saber tende a provocar uma redução do valor da fantasia na economia psíquica do sujeito. Destituem-se, assim, os significantes mestres (S_1) que, pelo fato de serem significantes da identificação ideal, sustentavam a ilusão do Um, levando o sujeito à causa de sua divisão. E cai, com isso, o valor da fantasia, provocando o que Lacan (1969/2003) chama de esvaziamento do objeto *a*: “o em-si do objeto *a* que, nesse término, esvazia-se no mesmo movimento pelo qual o psicanalista cai, por ter verificado nesse objeto a causa do desejo” (p. 371).

Caindo o valor do objeto da fantasia, cai também o psicanalista, que estava outorgado à posição do *a*. Ao final dessa operação, ele passa a representar outro aspecto do *a*, isto é, do *a* enquanto resto, dejetos:⁴⁹

Ao término da operação, há um esvaziamento do objeto *a*, como representante da hiância dessa verdade rejeitada, e é esse objeto esvaziado que o próprio analista passa a representar, com seu em-si, se assim posso dizer. Em outras palavras, o analista cai, ao se tornar, ele mesmo, a ficção rejeitada. (Lacan, 1968-1969/2008, pp. 335-336)

Esse é, portanto, segundo o próprio Lacan, o paradoxo do ato psicanalítico. Ao incitar a produção de saber, o psicanalista é instituído como Um, como aquele que supostamente sabe como traduzir os enigmas do Outro, mas o analisante, ao produzir o saber, produz o objeto *a*, conduzindo-se à verdade de que o psicanalista é somente um suposto saber. Com isso, o

⁴⁹ Esse é o momento denominado por Lacan de *passé*, momento lógico no qual o analisante se torna analista em função de sua destituição subjetiva e da queda do objeto *a*.

psicanalista também deixa de ser o Um almejado pelo neurótico no Outro, ou seja, **“o ato destitui o próprio sujeito que o instaura”** (Lacan, 1969/2003, p. 371), o ato inaugural da análise, que instala a aporia e a suposição de saber, produz o que acarreta seu final, isso que Lacan chama acima de queda e de esvaziamento do objeto *a*.

Esse paradoxo do ato psicanalítico nos leva a observar a existência de uma aproximação entre as noções de ato psicanalítico e de política da direção da cura. Distintamente da noção de ética, que, não obstante se confunda em alguns pontos, se mostra mais como um princípio de tal política, o ato psicanalítico é a própria política. O ato abarca a ética (via desejo do psicanalista, que leva à separação), a técnica (via interpretação e manejo da transferência), ele implica a entrada na análise e sua saída, seu fim e sua finalidade. Essa fusão entre tais noções, embora possa ser problemática por terem raízes diferentes, permite-nos vislumbrar uma perspectiva muito interessante, que é a de tratar da finalidade da análise no âmbito da política propriamente dita. Nesse período de seu ensino aqui recortado, Lacan discute intensamente a finalidade da análise mais pelo viés da experiência subjetiva em sua relação com a formação do psicanalista. Mas essa abordagem aponta para os efeitos dessa experiência no sujeito no laço com o Outro, ou seja, como ele passa a se posicionar em relação aos significantes mestres veiculados pelo Outro ou, num vocabulário mais político, como ele se posiciona frente às ideologias propagadas pela cultura. Do ponto de vista da política, o ato psicanalítico pode ser considerado como aquilo que leva a uma experiência crítica que provoca uma espécie de deflação das ilusões e, por conseguinte, de certas ideologias. Por isso, Lacan (1967-1968) propõe que re-interroguemos os atos políticos à luz do ato psicanalítico. Retomando a citação na epígrafe deste capítulo:

Não seria possível situarmos toda uma linhagem de reflexões sobre o ato político? – na medida em que são atos, no sentido em que esses atos eram um dizer, e precisamente dizer em nome de um fulano, e por isso trouxeram um certo número de modificações decisivas. Não seria possível reinterrogá-los nesse mesmo registro, que é esse onde chegaria, hoje, o que se delineia do ato psicanalítico, aí onde, ao mesmo tempo, ele está e não está e que pode se expressar assim, em virtude da palavra de ordem que Freud dá à análise do

inconsciente: “wo es war...” diz ele, e eu ensinei a reler na última vez, “soll ich werden”? (p. 108)

É na seqüência dessa citação que Lacan propõe escrever o imperativo *Wo S war, muss a werden*, que ao mesmo tempo é, poderíamos dizer, a fórmula da destituição subjetiva. Lacan lê essa fórmula da seguinte maneira: “eu, daquilo que introduzo como nova ordem no mundo, devo tornar-me o dejetivo” (op. Cit., loc. Cit.). Essa é a forma pela qual Lacan propõe que se interroge o estatuto do ato, enquanto político e psicanalítico. Mas para tratar desse complexo assunto, passemos a outro item.

2. Ato psicanalítico e ato político

O conceito de ato psicanalítico possibilita dois tipos de articulação com o ato político. Um se refere aos efeitos da experiência de análise num âmbito mais social, isto é, se o ato psicanalítico leva à destituição subjetiva e à queda ou esvaziamento do objeto *a*, quais são suas implicações nas relações do sujeito com o Outro e com o *a*? Conseqüentemente, quais são também os possíveis efeitos do ato na relação do sujeito com as ideologias político-sociais? Questões polêmicas e complicadas, difíceis de serem respondidas.

Badiou (1997), por exemplo, em *Por uma ética do acontecimento*, afirma que o ato psicanalítico não tem nenhuma implicação diretamente política, pois “o ato psicanalítico diz respeito a um sujeito individual, enquanto que o acontecimento político e o pensamento político dizem respeito a um sujeito coletivo” (p. 3). O filósofo também diz que a psicanálise poderia contribuir com o campo da política a partir do que ela ensina sobre os processos de subjetivação. Assim, “a psicanálise pode ser indiretamente política, pois o que ela ensina ao pensamento pode ser útil para pensar a política” (op. Cit., loc. Cit.). Com isso, Badiou propõe dois princípios para se pensar as articulações entre o ato psicanalítico e a psicanálise, o de que a psicanálise e a política não são a mesma coisa e o de que o pensamento psicanalítico pode servir ao pensamento político.

De fato, psicanálise e política são distintas, e não se pode afirmar que a experiência de análise tenha algum efeito no nível diretamente político do Estado. Entretanto, pode-se contestar que a experiência psicanalítica diz respeito somente ao sujeito individual e que, por isso, é somente indiretamente política. Em primeiro lugar, porque o sujeito ao qual se refere o ato psicanalítico não se reduz a sua dimensão individual. O sujeito, tal como a psicanálise o revela, está sempre em relação ao Outro e ao outro. O efeito do ato incide justamente nessas relações, tendo também, portanto, algum efeito no âmbito da coletividade ou da sociedade civil. E seguindo ainda essa linha de raciocínio, podemos então afirmar que o ato psicanalítico é diretamente

político.

Mas o que Lacan diz sobre a incidência do ato no nível da coletividade? Esse é um ponto que não foi muito trabalhado por ele no *Seminário 15* (1967-1968). Será, como veremos, discutido na retomada dos seminários após a interrupção de 1968. No *Seminário 15*, Lacan trata mais da análise de alguns atos políticos à luz do ato psicanalítico, que é, enfim, a segunda forma possível de articulação entre tais atos, conforme anunciado inicialmente. Aprofundemos primeiramente essa articulação.

2.1. A travessia do Rubicão

No *Seminário 15*, Lacan propõe que tomemos a travessia de Júlio César do Rubicão como paradigma de um ato político cujo estatuto se assemelha ao ato psicanalítico. Na verdade, desde o *Seminário 2* (1954-1955/1995) Lacan cita tal ato, destacando seu valor simbólico. O que há, então, nessa travessia para que ela tenha estatuto de ato psicanalítico?

O fato de que a travessia do Rubicão seja tomada como um ato corajoso de César pode dar a entender que se trata de um grande rio cuja travessia seja perigosa. Mas o Rubicão é na verdade um pequeno riacho facilmente atravessável. Seu valor está naquilo que ele representava, pois servia como uma das linhas que demarcavam a fronteira de Roma. Na época, Roma era uma República e tinha como lei a proibição de que qualquer exército adentrasse na cidade sem prévia autorização. Essa lei visava proteger a própria República de possíveis golpes militares que poderiam ser apoiados pelo povo, uma vez que o exército e seus líderes muitas vezes eram considerados heróis por suas campanhas nas guerras.

Júlio César era um desses líderes, era um general adorado pelo povo por conquistar e anexar um grande território aos domínios da República. No momento de sua travessia do Rubicão, ele retornava de uma guerra vitoriosa na Gália e aguardava autorização do Senado para atravessar a fronteira da cidade. Daí o valor simbólico desse ato: cruzar a fronteira sem a autorização significava um golpe contra a República. E, como num ato psicanalítico, César

não sabia qual seria o efeito dessa travessia. Por isso que, nesse momento, segundo Suetônio, que escreveu *A vida dos doze césores* (121 d.C./ 2002), uma das principais fontes da história do Império romano, César diz uma de suas famosas frases: *Alea jacta est!* César só soube *a posteriori* que sua travessia realmente marcou uma nova era (a do Império romano), um novo começo, tendo, assim, estatuto de ato.

Mas não é só por marcar uma nova era que seu ato político tem o mesmo estatuto que o definido por Lacan para o ato psicanalítico. Outro ponto essencial consiste no fato de que esse ato estava apoiado em um desejo. Na noite em que aguardava a autorização do senado para entrar em Roma, César teve um sonho incestuoso, vendo-se em relações sexuais com sua mãe. Perturbado, o futuro imperador chamou um intérprete que traduziu seu desejo de “penetrar na Terra-mãe”. Após tal interpretação, ainda pela manhã, prepara as tropas e atravessa o Rubicão. O efeito desse ato, nós sabemos: César torna-se imperador e marca a história da humanidade.

Lacan também chega a citar, sem desenvolver, outros casos de ato político que poderiam ser analisados à luz do ato psicanalítico. Ele menciona principalmente atos relacionados à Revolução Francesa: a noite de quatro de agosto de 1789, data em que os privilégios da aristocracia foram banidos pela nova assembleia nacional francesa; e as jornadas de outubro, nas quais parte do povo de Paris foi até Versailles para exigir que o rei Luís XVI liberasse seu estoque de mantimentos e que sancionasse as leis da assembleia nacional, o que foi obtido.

Considero, porém, que esses exemplos não trazem muitas contribuições além das que já foram apontadas no caso da travessia do Rubicão. Por isso, gostaria de solicitar ao leitor uma licença metodológica para trazer e analisar outro caso de ato político que não faz parte, digamos assim, do universo de Lacan, ainda mais por ter ocorrido muito anos após seu falecimento. Tal licença se justifica pela aposta de que esse ato pode trazer outros esclarecimentos acerca da relação entre o ato psicanalítico e o ato político, não evidenciados nos exemplos propostos pelo próprio Lacan. Além desses esclarecimentos, o ato político que proponho analisar aqui propicia uma boa passagem da noção de ato para a noção de discurso, que foi feita por Lacan justamente nesse período de seu ensino (1968).

2.2. Análise de um ato político: *Sonho Tcheco*

A República Tcheca tem uma história bastante recente. O país foi fundado em 1993, quando a Tchecoslováquia foi dividida pacificamente em dois países, constituindo também a República Eslovaca. Os dois países haviam sido fundidos após a Primeira Guerra Mundial. Ao final da Segunda Guerra, a Tchecoslováquia foi invadida pelas tropas russas e se tornou um país de regime comunista até 1989. Como em todo país do lado oriental da Cortina de Ferro, havia muitas restrições para a compra de mercadorias, inclusive alimentos básicos como água e leite. Com o fim do regime comunista, surgiram as grandes empresas capitalistas e, mais especificamente, as redes de hipermercado, onde os cidadãos tchecos passaram a poder consumir de forma não regulada pelo Estado, mas pelo próprio capital que possuíam. Tornou-se hábito, então, que fizessem da ida ao hipermercado um passeio familiar que durava horas, manhãs ou tardes inteiras. Na virada do milênio, os tchecos se voltaram para a discussão sobre a possível entrada para a União Européia, o que consolidaria a passagem do regime comunista para o capitalista.

Bem sucintamente, foi nesse contexto que, em 2002, dois estudantes da Academia Cinematográfica de Praga, Vít Klusák e Filip Remunda, decidiram apresentar como trabalho de conclusão de curso um documentário (*Sonho Tcheco*, 2003)⁵⁰ que visava principalmente mostrar a reação das pessoas ao irem ao lançamento de um hipermercado que, sem saberem, era fictício. Não se tratava, porém, de um desses experimentos de psicologia que recrutam candidatos para serem observados. Foi feita uma grande campanha publicitária em jornais, revistas, propagandas na televisão, folhetos e anúncios luminosos nas ruas, convocando os consumidores à inauguração do supermercado e às compras. Foram criados, inclusive, produtos da própria rede fictícia, chamada de *Sonho Tcheco*.

O filme mostra também, passo a passo, o trabalho dos publicitários na

⁵⁰ O documentário não chegou ao mercado brasileiro, mas pode ser visto com legendas em português no site: <http://www.youtube.com/watch?v=8YjLf9FfWSY>.

construção da campanha, a começar pela transformação da imagem dos dois estudantes (roupas de marca foram alugadas sob medida para que eles ficassem com aparência de empresários executivos). Posteriormente, algumas famílias foram chamadas para uma pesquisa de mercado e para buscar compreender o que os tchecos pensam a respeito dos hipermercados e o que costumam buscar lá. É digno de nota que por vezes o ato de comprar uma mercadoria foi associado à felicidade. Foi também dessa pesquisa que se extraiu a tática da campanha publicitária. Dentro de uma estratégia ofensiva fundamentada na inserção maciça do nome do novo hipermercado na mídia, a tática baseou-se em afirmações do tipo: “Não venha!”, “Não compre!” e “Não gaste!”, ou seja, na incitação ao consumo pelo viés da negação, o que, de acordo com os próprios cidadãos que foram ao lançamento, funcionou muito bem. Ainda sobre isso, vale observar que a tática da campanha não deixou de alertar os consumidores sobre o que eles realmente deveriam fazer, mesmo que de maneira implícita.

Outro ponto interessante é que, num dado momento, os próprios publicitários começaram a entrar em crise em relação ao que estavam fazendo. Crise que foi bem aproveitada pelos documentaristas. Imediatamente eles passaram a questionar os publicitários sobre a dimensão ética do trabalho exercido por eles. Alguns defenderam que eles não enganam ninguém, apenas exaltam as qualidades dos produtos divulgados; outros disseram que a responsabilidade não é dos propagandistas, e sim daqueles que os contratam. Resumindo, de qualquer modo, isentam-se da responsabilidade da criação de ilusões nos cidadãos com o propósito de incitar o consumo.

Chega o dia da inauguração. Aproximadamente quatro mil pessoas se deslocaram de suas casas e foram a Letňany, nos arredores de Praga, onde seria inaugurado o fictício hipermercado. Para manter a ilusão, foi construída, a cerca de uns trezentos metros dos portões onde todos aguardavam, uma fachada de cem metros de largura por dez de altura no meio de um prado. Na parte de trás da fachada, nada havia além do prado. Quando os portões se abriram, parte da massa correu para chegar primeiro ao hipermercado e, ao atravessar a fachada, deparou-se com o vazio. Há uma longa cena que literaliza a “corrida às compras” – com idosos, desempregados, famílias inteiras com seus carrinhos de bebê – que culmina no encontro com esse véu, pelo

qual o cenário é descoberto como tal. As reações foram bastante diversas, mas a surpresa era um sentimento comum. Alguns logo foram embora e alertavam os que ainda não tinham chegado que tudo não passava de uma mentira. Mesmo tendo sido alertadas, as pessoas, incrédulas, continuavam a caminhada para verem com seus próprios olhos o vazio escondido pela fachada.

O que ocorreu em seguida foi, digamos assim, uma explosão discursiva. Todos começaram a falar sobre o que estava acontecendo ali naquele momento. Alguns diziam que se sentiram ultrajados e ofendidos, que um ato desses, feito por pessoas que gostam de se sentir melhor do que as demais, só incentiva a desonestidade. Outros consideraram tudo uma simples brincadeira que serviu para tirar as pessoas de casa num dia bonito. E vários outros pararam para refletir sobre por que alguém teria tido o trabalho de organizar um evento como esse. As respostas foram bem interessantes. Essas pessoas supuseram que o ato foi feito para mostrar como as pessoas são gananciosas por desejarem bens de consumo e como os tchecos são facilmente manipuláveis pelas propagandas e pelos políticos. Essas pessoas também passaram a questionar a entrada na República Tcheca na União Europeia: o que a UE poderia oferecer aos tchecos? O que os políticos prometem a esse respeito? Será verdadeiro o que eles prometem?

Isso tudo, vale dizer, também foi discutido com os dois idealizadores e realizadores do evento, que corajosamente permaneceram no local para se responsabilizarem pelo que tinham feito. E é realmente surpreendente como eles sustentam com sinceridade tal responsabilidade, mesmo diante de pessoas irritadas que ameaçavam agredi-los, ainda mais quando revelam que todo o evento, incluindo a campanha publicitária, foi financiado com dinheiro do próprio Estado. É interessante também acompanhar como alguns cidadãos passam a defender a causa dos dois estudantes, mudando a opinião de alguns dos que estavam mais indignados com o que havia ocorrido.

Houve, inclusive, os que saíram decididos a votar contra a entrada da República Tcheca na União Europeia. Isso porque o governo já havia marcado para poucos meses depois um plebiscito popular que definiria a posição dos tchecos no mercado europeu. Também em função desse plebiscito, a inauguração do hipermercado ganhou grande repercussão na grande mídia

(jornais, televisão e internet), intensificando discussões mais críticas sobre a União Europeia. Algumas notícias destacaram que o Sonho Tcheco mobilizou algumas mudanças na sociedade ao mostrar o poder da publicidade sobre as massas e ao denunciar que a campanha para a entrada na União Europeia consistia numa espécie de marketing para que os tchecos votassem sim sem muito questionamento. O Sonho Tcheco simboliza assim, diz um dos jornais, a mudança da sociedade tcheca após 1989.

Tal mudança mobilizada pelo Sonho Tcheco não marcou, entretanto, uma nova era. Embora tenha provocado muitas reflexões e algumas transformações, não chegou a alterar o rumo já previamente traçado quanto à entrada na União Europeia. Mas o valor desse ato político não está tanto na inauguração de uma nova era, como foi a travessia do Rubicão de Júlio César. Analisemo-lo melhor, então, à luz do ato psicanalítico para evidenciar seu valor.

Um dos pontos a serem destacados consiste na estratégia utilizada pelos estudantes para provocar nos cidadãos uma reflexão mais aprofundada sobre a entrada na União Europeia. Eles não propuseram fazer um ato político tradicional, ou seja, eles não montaram um palanque e não fizeram um discurso crítico, denunciativo ou apologético tal como um os políticos costumam fazer. A genialidade e eficácia da inauguração de um hipermercado inexistente residem no fato de que esse ato utiliza a exacerbação da ideologia como meio de, ao mesmo tempo, desconstruí-la. Com isso, esse ato provoca um efeito quanto ao valor da propaganda de uma forma geral. Já havia uma experiência precedente com a propaganda, comunista, que, para os cidadãos, posicionava a mensagem como mentirosa. O reencontro da mesma decepção na propaganda capitalista cria um segundo efeito ideológico: se independente de sua ancoragem ideológica a propaganda sempre mente, jamais se pode confiar nela.

Assim, esse ato teve o potencial de provocar uma espécie de um encontro com o vazio cuja consequência foi, para lembrar os termos de Lacan a respeito do ato psicanalítico, um *esvaziamento* ou *queda*, aqui não exatamente do objeto *a*, mas da ideologia. O esvaziamento ou queda em questão é o da ideologia de que a felicidade é encontrada pela aquisição e consumo de bens. Efeito esse que pôde ser proporcionado pelo fato de que o ato fez os cidadãos se depararem com o vazio da ideologia que causou seus

desejos de consumo.

Agora, para fundamentar essa análise que aproxima os conceitos de objeto *a* e ideologia, é preciso lembrar que tal aproximação já foi feita por Lacan desde o *Seminário 7* (1959-1960/1997). Já vimos que nessa época o primeiro conceito ainda não havia sido claramente definido em sua função de causa do desejo, e que o *a* da fórmula da fantasia era considerado mais como um elemento imaginário da fantasia. Mas Lacan havia antecipado essa definição por meio de sua relação com *das Ding*. No mesmo momento em que Lacan faz a articulação é que se encontra uma possível articulação com a ideologia. Retomemos a citação:

A sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens que lhe fornecem moralistas, artistas, (...), os criadores de formas imaginárias. (...). Nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos *a*, elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*. (op. Cit., p. 126)

É verdade que nesse trecho ele não utiliza a palavra ideologia, mas primeiramente lembremos também que no mesmo seminário ele afirma que o assunto da ética não é separável da ideologia. Em segundo lugar, a que ele parece se referir, senão à ideologia, ao falar das miragens fornecidas pelos criadores de formas? E na frase seguinte a relação entre os elementos imaginários da fantasia, *a*, com a dimensão social e histórica é claramente explicitada. Pois bem, na forma especificada nesse contexto histórico capitalista no qual o Sonho Tcheco está inserido, o *a* é revestido como um bem de consumo. Em função também das dificuldades enfrentadas pelos tchecos em adquirir bens básicos e devido à peculiaridade pela qual o capitalismo entrou em sua República recém fundada, a crença, propagada pela ideologia capitalista, de que o consumo é sinônimo de liberdade e felicidade tornou-se ainda mais forte. Klusák e Remunda captaram isso muito bem e o manifestaram por meio da inauguração do Sonho Tcheco. De certo modo, tal como no ato psicanalítico, eles fizeram com que as pessoas se deparassem com o vazio que causa o desejo, tratando-se, no caso, do desejo de consumir.

Já a campanha publicitária, que foi um meio de convocar as pessoas ao

consumo, parece ter funcionado como uma espécie de suposição de saber. A tática da incitação pela negação, que tem efeito de chiste para os que a escutam, provoca a identificação entre o emissor e o ouvinte, dando força para a transmissão de uma mensagem implícita de que há felicidade no consumo. O emissor se institui e é instituído, assim, como aquele que supostamente sabe o que o consumidor deseja e sabe como gozar. Trata-se aí de um sujeito suposto saber gozar.

Quanto ao efeito do ato de inauguração, pode-se dizer também que, em determinada perspectiva, ele é semelhante ao do ato psicanalítico, na medida em que instaura uma aporia e provoca uma incitação ao saber. Praticamente todos os presentes na inauguração perguntaram-se, ao atravessarem a fachada fantasiosa do Sonho Tcheco, o que estava acontecendo ali, ou seja, o encontro com o vazio Real fez com que imediatamente se instalasse uma aporia em cada um deles. E o que ocorre em seguida é a tentativa de produção de um saber sobre esse encontro com o Real. É verdade que, como vimos, os saberes produzidos foram muito diversos e nem todos refletiram sobre uma possível motivação política de tal ato, sobrevivendo apenas o sentimento de ofensa e a revolta contra os que organizaram a inauguração. Isso, no entanto, evidencia outra característica do ato psicanalítico, a de que não há garantias de seu efeito. Não há garantia, por exemplo, de que o ato psicanalítico, enquanto intervenção do psicanalista, terá estatuto de ato psicanalítico para o analisante. Por isso há sempre um risco nas intervenções do psicanalista. Considerando novamente o ato da inauguração, fica claro que um mesmo ato pode ter valor diferente para cada sujeito e que, por isso, sua instauração como ato psicanalítico depende do próprio sujeito. E para alguns dos que ali estavam, a inauguração ganhou estatuto de ato, uma vez que se dispuseram a produzir um saber sobre o encontro com o real. Para esses, o efeito do ato também foi o de provocar uma queda do valor da ideologia capitalista do consumo.

Para finalizar a análise desse ato político em correlação com o ato psicanalítico, vale ainda ressaltar outro aspecto, derivado do que foi apontado logo acima, de seu efeito: a produção de discursos dele decorrente. A instalação da aporia e a incitação ao saber leva a uma produção de discursos. Esse aspecto é relevante, pois nos permite levantar uma hipótese de que houve uma virada no ensino de Lacan a respeito da relação entre ato e

discurso. Penso que essa virada foi provocada não só pelos desenvolvimentos teóricos realizados por Lacan até então, mas também por um ato político, a Revolução de 68, que, a meu ver, teve estatuto de ato psicanalítico no ensino de Lacan por demarcar uma nova etapa de seu ensino. Isso fica mais claro ao tomarmos a afirmação de Lacan, no *Seminário 15* (1967-1968), de que o “discurso produz atos como efeitos” (p. 112). A citada noite de quatro de agosto da Revolução Francesa é um exemplo de um discurso que tem como efeito a produção de um ato. Creio que, por outro lado, podemos afirmar também que os atos produzem discursos como efeitos. O Sonho Tcheco é uma ótima ilustração disso. Assim, a hipótese que aqui levanto e que será mais trabalhada no capítulo seguinte é a de que o ato psicanalítico produz discursos ou mais especificamente, antecipando o que Lacan trabalhará na sequência de seu ensino após maio de 68, produz um giro nos discursos.

PARTE V – POLÍTICA E DISCURSO

É essencial fazer esses lembretes no momento em que, falando do avesso da psicanálise, coloca-se a questão do lugar da psicanálise na política. A intrusão da política só pode ser feita reconhecendo-se que não há discurso – e não apenas o analítico – que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade.
(Lacan, 1969-1970/1992, p. 74)

Alguns meses após a Revolução de 68, Lacan retomou seus seminários. O tema anunciado indica uma continuidade do que foi até então seu ensino. O título de seu *Seminário 16* (1968-1969/2008), *De um Outro ao outro*, sintetiza a passagem da teoria do Simbólico densamente trabalhada na década de 1950 para a teoria do objeto *a*, que começou a ser mais diretamente elaborada no início da década de 1960. Lacan afirma mais de uma vez – (op. Cit., p. 24; 330), (1969-1970/1992, p. 12) – que esse *outro* do título do seminário (*autre*, em francês) se refere ao objeto *a*. Ao mesmo tempo, ao especificar alguns pontos que irá tratar nesse ano, fica claro que há mais uma virada, no sentido de um avanço e um novo começo em suas elaborações teóricas. E a Revolução foi, em parte, responsável por essa virada, como ele mesmo ratifica (1968-1969/2008, p. 18) ao dizer que não tem a intenção de esquivar a psicanálise nesse momento em que ela é convocada a responder de alguma forma à crise atravessada pela relação do estudante com a Universidade.

Como, então, Lacan responde inicialmente a essa convocação fazendo avançar sua teoria? Demarcaria dois meios principais: (1) a partir da elaboração de uma nova teoria do discurso – aliás, Lacan abre o *Seminário 16* escrevendo no quadro que “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” (1968-1969/2008, p. 11); (2) substituindo o modelo energético de Freud por uma referência à economia política ao acoplar a nova noção de

mais-de-gozar à teoria do objeto *a* e ao estabelecer uma homologia entre o mais-de-gozar e a mais-valia postulada por Marx, o que também tem suas implicações na teoria dos discursos.

Esses dois desenvolvimentos teóricos, além de comportarem consequências clínicas importantes, permitem um grande avanço quanto ao modo de situar o que Lacan chama de “funções da psicanálise no registro político” (1969-1970/1992, pp. 387-388), seja no nível de uma análise psicanalítica de determinados fenômenos políticos, seja no de uma análise política de fenômenos clínicos. Procurarei demonstrar nessa parte as correlações entre essas duas dimensões partindo da teoria de que o discurso é o que permite ao sujeito fazer laço com o Outro e dar algum destino ao gozo. Para isso, pretendo inicialmente apontar as implicações da homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar na elaboração da teoria dos discursos e, em seguida, desvelar a política própria de cada discurso discernido por Lacan. Assim, se tenho demonstrado os diferentes sentidos da política associados a conceitos clínicos distintos (técnica, ética e ato), acompanharemos agora a polissemia da política no interior da teoria dos discursos. Ao final, levantarei algumas reflexões sobre como, por meio dessa teoria, Lacan trata dos efeitos políticos da experiência psicanalítica utilizando como referência as noções de revolução e subversão.

1. Sobre a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar

Desde jovem Lacan foi marcado pelo contato com os textos de Marx, mas até 1968, como ele mesmo afirma, (1968-1969/2008, p. 16), nunca havia o introduzido em seu ensino. Foi no início do *Seminário 16* que Lacan encontrou um modo de introduzi-lo, anunciando que “é de um nível homológico calcado em Marx” que partirá “para introduzir hoje o lugar em que temos de situar a função essencial do objeto *a*” (op. Cit., loc. Cit.). Pouco depois ele especifica que essa homologia⁵¹ se dá entre a função da mais-valia, tal como elaborada por Marx, e a função essencial do objeto *a*, definida pela primeira vez como *mais-de-gozar*. Lacan introduz assim duas noções que até esse momento não havia trabalhado em seu ensino. Mas como podemos compreender tal homologia? Como Lacan associa tais termos de campos diferentes? Quais são as implicações de tal associação na política da direção da cura?

Para adentrar nessas questões, comecemos resgatando o que é a mais-valia para Marx. Trata-se de um conceito central em *O Capital* (Marx, 1867/2008), uma vez que diz respeito ao que especifica o modo de produção capitalista. Sucintamente, a mais-valia pode ser considerada como a diferença entre o valor da mercadoria produzida pelo trabalhador e o valor de sua força de trabalho. Essa diferença é resultante dos próprios meios de produção estabelecidos pelo capitalismo, pois a criação desses meios provoca o surgimento de um tipo especial de mercadoria, a força de trabalho. Enquanto mercadoria, é atribuída à força de trabalho um valor que até pode ser considerado justo em comparação com outras mercadorias. Contudo, a força de trabalho é uma mercadoria cuja peculiaridade consiste no fato de que ela produz valor, isto é, trata-se de uma mercadoria que produz outras mercadorias que tem seu próprio valor. É daí que surge a mais-valia. Deste modo, o conceito de mais-valia põe em evidência que a exploração própria do

⁵¹ A homologia se refere, nesse sentido, à similaridade estrutural que existe entre diferentes elementos. Portanto, não se trata de uma simples analogia, que apontaria uma semelhança imagética ou metafórica. A semelhança entre a mais-valia e o mais-de-gozar é estrutural.

capitalismo incide sobre um trabalho não remunerado.

No caso, por exemplo, de um operário que produz uma peça automotiva, suponhamos que em duas horas ele consiga produzir peças cujo valor final equivale ao valor diário de sua força de trabalho. Seu contrato com a empresa, contudo, é de oito horas de trabalho diário, então ele continua a produzir mais peças até o final do expediente. Com isso, aparentemente o operário recebe uma remuneração por todas suas horas de trabalho, mas na realidade seu montante corresponde apenas a uma pequena fração do valor que ele mesmo produziu. O valor excedente vai para as mãos dos donos dos meios de produção. Esse valor correspondente ao ganho por meio do trabalho não remunerado é a mais-valia, que caracteriza, assim, a forma de exploração do capitalismo.

Outro ponto que merece ser destacado refere-se ao que Marx diz sobre a liberdade do trabalhador em relação a essa forma de contrato de divisão social do trabalho que implica a mais-valia. A liberdade do trabalhador, afirma Marx, reduz-se à liberdade de vender sua força de trabalho ou a liberdade de morrer de fome. Esse aspecto da liberdade já havia sido estabelecido por Hegel em sua dialética do senhor e do escravo, que, por sua vez, foi bastante utilizada por Lacan. Já passamos brevemente por essa dialética ao tratarmos da política das operações alienação e separação, ao observar como Lacan articula a escolha que deve ser feita pelo escravo – justamente entre a liberdade ou a vida – com a escolha forçada presente na operação de alienação. Aqui, vale retomar a análise que Lacan estabelece, inspirado em Kojève, da dialética hegeliana para ressaltar um aspecto do que está implicado no movimento de gênese da dominação pela constituição das posições do senhor e do escravo, a saber, a exigência de renúncia ao gozo àquele que assume a posição do senhor.

Para explicar como se dá essa exigência de renúncia ao gozo, é preciso lembrar que a dialética do senhor e do escravo de Hegel está associada a sua dialética do desejo, cuja característica principal é a busca do reconhecimento de si (luta de prestígio), na qual a consciência se reconhece como separada do outro. É nesse movimento de separação do outro que se insere a dialética do senhor e do escravo. Num dado momento, a consciência de si percebe que há outra consciência de si fora de si mesma. Para se reafirmar ou continuar se

reconhecendo como uma consciência de si, é necessário haver uma separação dessa outra consciência de si que se apresenta à primeira. É aí que se instaura entre essas duas consciências de si um jogo que comporta uma escolha entre vida ou morte, liberdade ou privação de liberdade. Bem resumidamente, inicialmente o escravo é, segundo Hegel, aquele que, nesse jogo, escolhe a perda de liberdade devido ao seu medo de morte, enquanto o senhor é aquele que, para não perder a liberdade, aceita arriscar a própria vida.

No entanto, a relação entre o senhor e o escravo é mais complexa e é aí que começa a dialética. Acontece que para o senhor ser reconhecido enquanto tal, ele depende do escravo, pois ele é o único que pode reconhecê-lo como senhor, ou seja, para permanecer na condição de senhor ele não pode eliminar o escravo. Ao mesmo tempo, esse reconhecimento não é exatamente o que o senhor buscava, na medida em que ele só viria de uma outra consciência de si. Se, porém, o escravo renunciou a essa consciência de si, ele não pode dar o reconhecimento que o senhor deseja. Outro ponto: o escravo, embora tenha renunciado à liberdade por causa de seu medo da morte, possui um saber sobre a experiência de ser uma consciência de si, uma vez que também passou pela dialética do desejo. Além disso, ele possui também um saber sobre as coisas, sobre os objetos com os quais ele trabalha, saber que o senhor não possui, o que o deixa numa relação de dependência com o escravo. O senhor pode usufruir dos objetos, mas não sabe como produzi-los. Já o escravo pode recuperar sua consciência de si por meio daquilo que o escraviza, o trabalho. É pelo trabalho que o escravo produz um saber não só a respeito da produção, mas também sobre a própria natureza da dominação, superando assim o medo da morte que o senhor jamais conseguiu efetuar. Com isso, o escravo se torna senhor e o senhor se torna escravo, ou seja, “o trabalho do escravo fornece a verdade do senhor” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 49).

Esse ponto é essencial para Lacan, inclusive para marcar uma distinção quanto à dialética hegeliana. Ao contrário de Hegel, que supunha uma renúncia de gozo feita pelo escravo em função do medo da morte, Lacan (1968-1969/2008) destaca que há uma perda de gozo para aquele que ficou na posição de senhor:

De fato, ele [Hegel] fazia a dialética partir, (...), das relações entre o senhor e o escravo e da luta de morte, de puro prestígio, insiste. Que quer dizer isso senão que o senhor renunciou ao gozo? Como não é por outro motivo senão a salvação de seu corpo que o escravo aceita ser dominado, não vemos por que, nessa perspectiva explicativa, o gozo não ficaria em suas mãos. Afinal, não se pode ao mesmo tempo comer o doce e guardá-lo. Se, logo de saída, o senhor envereda para o risco, é porque deixou o gozo para o outro. É muito singular que isso não seja manifestado de maneira absolutamente clara. (p. 113)

Portanto, pelo fato de que o senhor se expôs à morte e continua fixado nessa posição, nos diz Lacan (1969-1970/1992, p. 100), ele deixa o gozo ao escravo, embora o prive de sua liberdade. Como, então, pergunta-se Lacan, o gozo volta a ficar ao alcance do senhor? Marx lhe dá a resposta: pela mais-valia, que é, para Lacan, justamente a forma de recuperação de gozo do senhor no sistema capitalista. A função da mais-valia é, assim, de recuperação e manutenção da posição do senhor.

Pois bem, é por meio dessa recuperação de gozo que Lacan estabelece uma articulação com o mais-de-gozar. No trecho seguinte ele é bastante assertivo quanto a isso: “simplesmente cumprindo a função do senhor, ele perde alguma coisa. Essa coisa perdida, é por aí que pelo menos algo do gozo deve ser-lhe restituído – precisamente o mais-de-gozar.” (1969-1970/1992, p. 100). Ele ainda afirma que se Marx não houvesse fundado o capitalismo, ele teria descoberto que a mais-valia é um caso particular do mais-de-gozar. Aliás, Lacan, inclusive, brinca que o *Mehrwert* (a mais-valia) é o *Marxlust*, o mais-de-gozar de Marx. Deixemos agora isso momentaneamente em suspenso e vejamos o que nos diz Lacan acerca do mais-de-gozar para compreender sua homologia com a mais-valia.

O mais-de-gozar não pode ser considerado fora de uma referência ao discurso. Ele é, segundo Lacan (1968-1969/2008), um efeito do discurso, entendido como um laço social.

Essa função [do mais-de-gozar] aparece em decorrência do discurso. Ela demonstra, na renúncia ao gozo, um efeito do próprio discurso. Para marcar bem as coisas, de fato, é preciso supor que no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, (...).

O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito. Não haveria nenhuma razão de sujeito, no sentido em falamos de razão de Estado, se não houvesse, no mercado do Outro, o correlato de que se estabelece um mais-de-gozar que é captado por alguns. (p. 18)

Para entender esse ponto, lembremos que Lacan sempre se ocupou em tratar da constituição do sujeito, de sua inscrição no campo do Outro. Essa entrada no campo do Outro é o que faz do homem um ser falante, distinguindo-o assim do reino propriamente animal. Lembremos também que, desde o momento em que se ateu a questões de ordem ética, Lacan apontava que o significante serve como uma barreira ao gozo e que o próprio advento do significante implica a perda de um objeto, *das Ding*. Nesse momento de seu ensino, Lacan introduz a noção de estrutura do discurso. Já veremos com mais detalhes as características dessa estrutura. Por ora, cabe apenas indicar que Lacan passa a tratar da instauração do discurso, que é concomitante à constituição do sujeito e que propicia ao sujeito fazer laço com o Outro. Mas a instauração dessa estrutura, alerta Lacan (op. Cit., p. 100), tem como principal consequência a exclusão do gozo.

É aí que surge a noção de mais-de-gozar, cuja função é a de procurar nomear o efeito, para o sujeito, dessa perda de gozo. Por isso o mais-de-gozar é um efeito do discurso, ele é o que surge como tentativa de recuperação dessa perda:

O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda do gozo, na medida em que dele surge o que se torna a causa conjunta do desejo de saber e da animação, que recentemente qualifiquei de feroz, que provém do mais-de-gozar. (op. Cit., p. 114)

O que se espera dessa perda são “práticas de recuperação” (op. Cit., p.113), mas o que ele recupera não tem relação exatamente com o gozo, mas com sua perda. Isso não significa, por outro lado, que não exista relação entre o gozo e o mais-de-gozar. O sintoma é expressão dessa relação. Ele é decorrente de uma renúncia do sujeito que, tentando recuperar algo do gozo perdido, constrói uma solução de compromisso que lhe garante uma satisfação substituta que restituiria algo do gozo perdido:

a maneira como cada um sofre em sua relação com o gozo, porquanto só se insere nela pela função do mais-de-gozar, eis o sintoma – na medida em que ele aparece provindo disto: de que já não há senão uma verdade social média, abstrata. (op. Cit., p. 40)

Assim definido, o sintoma pode nos ajudar a entender a homologia entre o mais-de-gozar e a mais-valia. Posteriormente, Lacan afirma mais de uma vez – (1973b/2003, p. 552); (1974/1975, p. 23) – que foi Marx quem descobriu o sintoma no social, mesmo atendo-se ao discurso político. Lacan diz que mal se atreve a dizer isso porque o freudo-marxismo é um imbróglio sem saída, porém trata-se de uma ideia forte e importante para ele. A descoberta da mais-valia é por ele considerada tão relevante quanto à feita pelo discurso psicanalítico, quanto ao mais-de-gozar, mesmo porque ambas se referem à mesma Coisa.

Referem-se à mesma Coisa, mas por vias diferentes. O mais-de-gozar diz respeito a uma perda de gozo decorrente da instauração do discurso para o sujeito, sendo, por isso, estrutural, um efeito do discurso. Já a mais-valia se refere mais a uma dimensão histórica do mais-de-gozar, a um efeito de um discurso específico, o discurso do capitalista⁵². Para Lacan (1969-1970/1992), “o que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente do mais-de-gozar.” (p. 76). Por um lado, portanto, temos o mais-de-gozar, revelado por Lacan, que desnuda a verdade da causa do desejo; por outro, em sua dimensão história do mais-de-gozar, temos a mais-valia, revelada por Marx, que precipita a consciência de classe por reintroduzir no discurso a verdade recalcada no discurso do capitalista⁵³. A verdade recalcada do discurso capitalista, que é desvelada por Marx, é, conforme Lacan (1970/2003), a de que “a mais-valia é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto, insaciável, da falta-de-gozar⁵⁴” (p. 434).

⁵² Nesse momento de seu ensino, Lacan ainda não trata do discurso capitalista como uma variação do discurso do mestre, o que ocorrerá apenas em 1972.

⁵³ Paradoxalmente, a precipitação da consciência de classe fortalece, segundo Lacan, o próprio discurso capitalista, na medida em que, a partir do momento em que sua teoria da mais-valia desvela o objeto perdido (o capital), incita o sujeito a recuperá-lo.

⁵⁴ No original, *manque-à-jour*. Creio que a tradução mais adequada seria falta-a-gozar, inclusive para fazer ressonância com a falta-a-ser, esta se referindo à divisão do sujeito e aquela à incompletude do objeto.

Desta forma, o modo de produção capitalista, ao ser instituído, ao mesmo tempo cria a mais-valia, que é a causa do funcionamento do próprio capitalismo, já que é em função da exploração da força de trabalho que o capitalista obtém seu lucro. E é por esse meio que o capitalista consegue recuperar algo do gozo perdido. Seu lucro é, nesse sentido, o benefício secundário extraído pelo senhor por sua renúncia ao gozo, ou seja, é o seu sintoma. E tal como o sintoma, que traz consigo um símbolo do desejo recalcado, a mais-valia traz à tona aquilo que é negado pela ideologia de que o capitalismo funciona por meio de trocas equivalentes e equitativas de mercadorias. Penso que é a partir dessa lógica que se pode compreender a afirmação lacaniana de que Marx descobriu o sintoma no social.

Agora é preciso esclarecer que essa articulação entre mais-valia e mais-de-gozar suscita, entretanto, um paradoxo na concepção do objeto *a*, na medida em que ele pode ser considerado simultaneamente o vazio que instaura a causa do desejo e aquilo que o sujeito encontra na realidade para recuperar algo do gozo perdido. Tal paradoxo também é evidenciado pelo modo de produção capitalista, que depende da forma mercadoria. Para que o consumo se mantenha, são produzidos objetos cuja finalidade é aprisionar o consumidor num mais-de-gozar facilmente acessível e substituível. Esses objetos são principalmente aqueles criados pelo desenvolvimento tecnológico proporcionado pela ciência, chamados por Lacan (1969-1970/1992) de *gadgets* ou *latusas*⁵⁵:

E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas*. (p. 153)

Nesse trecho fica claro como o objeto *a*, até então considerado como inacessível ao sujeito, é de alguma maneira forjado pelo discurso capitalista a fim de causar o desejo de consumo e proporcionar, por meio de sua realização, um mais-de-gozar: “a sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao... humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer,

⁵⁵ Ao citar as *latusas*, Lacan as remete à *aleteia*, palavra grega que se refere ao campo da verdade.

que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar... forjado” (op. Cit., p.76).

Essa ideia de um forjamento é fundamental para esclarecer que os *gadgets* ou latusas não são exatamente o objeto *a*. Os meios de produção capitalista, alerta-nos Lacan (1968-1969/2008) num outro momento, “fabricam coisas que enganam o *mais-de-gozar*”, objetos que não preenchem o campo do gozo e “nem sequer estão em condições de bastar ao que se perde, em função do Outro.” (pp. 100-101). Além disso, tais meios de produção não estão a serviço do prazer, mas do condicionamento das práticas de prazer (op. Cit., p. 110). Como se dá, no entanto, esse condicionamento? Por que mesmo não bastando ao que se perde de gozo, esses objetos forjados continuam exercendo poder sobre os indivíduos?

Creio que questões como essas são um bom meio de adentrar na teoria lacaniana dos discursos, pois não é senão por meio do discurso, como veremos, que o sujeito faz laço com o Outro e ordena algo do gozo. É, portanto, a partir da estrutura dos discursos que se pode refletir sobre as políticas existentes nesse nível do estabelecimento do laço do sujeito com o Outro. É por essa via que agora analisaremos não só o tipo de laço que aprisiona o sujeito numa submissão ao Outro, mas também que efeitos a experiência de análise, enquanto outra forma de laço, pode proporcionar em termos de subversão dessa submissão.

2. A política dos 4 + 1 discursos

Ao mesmo tempo em que anuncia a substituição do modelo energético freudiano pela referência à economia política via concepção marxista da mais-valia, Lacan declara no início do *Seminário 16* (1968-1969/2008) que a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala⁵⁶. Com isso, ele promove nesse momento um deslocamento no conceito de discurso: antes, esse conceito aludia ao campo dos enunciados, daquilo que era proferido, falado; agora, o discurso passa a dizer respeito ao que estrutura a fala, ao que evidencia a “função do discurso” (op Cit., p. 14). Seu projeto, então, a partir de 1968, é o de investigar a “relação do discurso com a fala na eficiência analítica” (op. Cit., p. 16). No entanto, nesse seminário (*De um Outro ao outro*), Lacan não chega a especificar a estrutura do discurso e suas diferentes configurações, mas já nos diz, como vimos no item anterior, que a função do discurso consiste em deter os meios de gozar. É no seminário seguinte (*O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992), que ele define mais precisamente sua concepção de discurso:

**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 palavras, que vem em seguida alojar-se neles.** (op. Cit., p. 159)

Além de definir os discursos, Lacan especifica os meios de gozo por ele proporcionados e os elementos presentes em todas suas configurações. Ele observa que, por meio da linguagem, “instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode se inscrever algo... que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas” (op. Cit., p. 11). Quais são, então,

⁵⁶ Em francês, “*discours sans parole*”, que pode ser traduzido para o português como “discurso sem fala” ou “discurso sem palavra”. Os tradutores do *Seminário 16* optaram pela primeira possibilidade, enquanto os do *Seminário 17* optaram pela segunda. De todo modo, o sentido de *palavra* da segunda tradução remete à fala, como na expressão “tomar a palavra”. Por isso, opto aqui pelo “discurso sem fala”, mas preservarei as duas formas nas citações feitas.

os elementos e as relações estáveis que se inscrevem na estrutura do discurso? Qual é sua forma fundamental?

Lacan diz que tal forma parte da relação fundamental de um significante (S_1) com outro significante (S_2), da qual resulta o sujeito ($\$$) e um *a*-mais (objeto *a*) que causa o desejo do sujeito. A estrutura fundamental, que se instaura no advento mesmo do sujeito, escreve-se da seguinte forma⁵⁷:

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

Até aí, nota-se uma continuidade do que Lacan já vinha elaborando desde o início de seu ensino e aprimorando nos anos subsequentes. Mas a grande novidade proposta por ele nesse momento foi de considerar nessa estrutura quatro elementos (S_1 , S_2 , $\$$ e *a*) que se situam em quatro lugares, que por sua vez também são definidos em suas funções específicas. A cada um desses lugares Lacan atribui as seguintes funções e inter-relações⁵⁸:

A primeira propriedade desses lugares é a de que suas funções não são intercambiáveis, cada um não muda de posição em relação aos outros. Já os elementos do discurso são mutáveis num duplo aspecto: cada um pode mudar de lugar e, quando o faz, muda também algo de seu valor, de sua própria função.

No entanto, essa mutabilidade não parece ser irrestrita. Há, para Lacan, certa estabilidade entre esses elementos, sua mudança ocorre pelo que ele

⁵⁷ Inicialmente Lacan chama essa estrutura de quadrípode. A partir de 1971, passa a chamá-la de matema, neologismo de Lacan criado a partir do mitema, esse inventado por Lévi-Strauss. O matema designa “uma escrita algébrica capaz de expor cientificamente os conceitos da psicanálise” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 502). Trata-se de uma escrita, segundo Lacan, do que não é dito mas pode ser transmitido. Seu ensino é pautado por essa forma de transmissão.

⁵⁸ Esses lugares são definidos de formas diferentes ao longo do *Seminário 17*. A definição aqui demonstrada é a mais usual e tal como apresentada em *Radiofonia* (Lacan, 1970/2003).

chama de quartos de giro. É por meio da passagem de cada elemento para o lugar seguinte que Lacan estabelece quatro configurações diferentes da estrutura do discurso. Os quatro discursos são resultantes, portanto, de quatro posições distintas que cada elemento pode ocupar em cada um dos quatro lugares, desde que respeitando uma ordem entre esses elementos. Esses quatro discursos são designados como: o discurso do mestre, o discurso da histórica, o discurso do psicanalista e o discurso universitário. A exceção à regra fica por conta de um quinto discurso, apresentado como mais um além dos quatro. Por isso falo aqui da política dos 4 + 1 discursos. Veremos que esse quinto discurso, chamado de capitalista, foi mencionado por Lacan no *Seminário 17* como uma “mutação capital, (...), que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista” (p. 160), mas foi apresentado pela primeira vez de maneira formal, com sua configuração específica, em 1972, quando deu uma conferência sobre o discurso analítico na Universidade de Milão (Lacan, 1972/inédito).

Por ora, vale observar que esse quinto discurso elaborado evidencia outra relevante característica da estrutura dos discursos, qual seja, a de que ela não exclui a dimensão histórica de sua própria existência. Muito embora Lacan não se ocupe com a questão da origem histórica de cada forma discursiva, com o estabelecimento de um discurso que se originou de uma mutação e reconfiguração do discurso do mestre, ele deixa margem para se pensar sobre o surgimento de novas configurações de discurso. Na conferência em Milão, por exemplo, ele diz que um dia talvez possa se falar em um discurso chamado “o mal da juventude”. Podemos concluir, com isso, que essa estrutura é estável, mas não rígida, característica, diga-se de passagem, interessante para demonstrar também o quão complexo é seu uso feito por Lacan do termo estrutura.

Outra propriedade importante da estrutura dos discursos refere-se às setas que indicam as relações entre cada lugar. Lacan nomeia somente a seta que liga o lugar do agente com o do Outro e a barreira existente entre a produção e a verdade. A seta indica uma impossibilidade, o que nos leva aos três ofícios impossíveis designados por Freud: governar, educar e analisar. Cada um deles é associado a um discurso: o primeiro ao discurso do mestre, o segundo ao discurso universitário e o terceiro ao discurso do psicanalista. Mas

como se trata essencialmente de quatro discursos, Lacan acrescenta, como veremos com mais detalhes, um quarto ofício impossível associado ao discurso da histórica: fazer desejar.

Uma última observação antes de entrarmos nos pormenores de cada discurso. A estrutura do discurso, tal como escrita, pode ser lida como possuindo dois lados. O lado à esquerda, no qual se encontram os lugares do agente e da verdade, corresponde ao sujeito que estabelece o laço com o Outro, que por sua vez é situado do lado direito. Essa leitura que divide a estrutura dos discursos em dois lados também é indicada pelo próprio Lacan quando, ao falar do discurso do psicanalista, ele afirma (1969-1970/1992, p. 33) que é do lado do psicanalista que se situa o saber (S_2)⁵⁹. Essa leitura é importante, pois é a partir dessa divisão que podemos depreender a função do discurso, que é de possibilitar ao sujeito fazer laço com o Outro. Na conferência em Milão, Lacan (1972/inédito) é bastante claro sobre isso: “O discurso, é o quê? É o que, no ordenamento do que pode se produzir pela existência da linguagem, faz função de laço social”.

Mencionadas, assim, as principais propriedades da estrutura do discurso, passemos às particularidades de cada um, dessas quatro mais uma diferentes formas de fazer laço com o Outro e também quatro mais um diferentes meios de ordenar o gozo.

2.1. Política do discurso do mestre

Dos cinco discursos elaborados, Lacan dá especial atenção ao discurso do mestre. Inclusive, o título do seminário em que tratou de tais discursos (*O avesso da psicanálise*) remete, conforme ele mesmo afirma (1969-1970/1992, p. 81), a esse discurso. Contudo, esse projeto de tratar da psicanálise pelo seu avesso foi anunciado alguns anos antes. Lacan fez questão de dizer que desde 1966 (*De nossos antecedentes*, 1966b) afirmara que faria uma retomada do

⁵⁹ Aliás, nesse mesmo trecho Lacan também afirma que o saber do discurso do psicanalista não é o mesmo do discurso do mestre modernizado, o que indica a propriedade mutável dos elementos do discurso.

projeto freudiano pelo seu avesso e que, deste modo, tal elaboração não consiste em uma resposta aos acontecimentos de 1968. Mas essa retomada pela via de uma teoria do discurso não deixa de estar marcada por tais acontecimentos. Segundo Roudinesco (1994), Lacan estava a par das posições de filósofos bastante engajados no movimento revolucionário, como Foucault, Althusser e Sartre, e com sua nova construção teórica Lacan responderia a eles.

Sua preocupação principal, entretanto, não era exatamente de responder aos filósofos, mas o de conseguir situar a posição da psicanálise frente ao discurso revolucionário que, como observou Lacan, aspirava a um novo mestre. Ele, inclusive, foi à Universidade de Vincennes para um ciclo de quatro conferências⁶⁰ e disse aos estudantes que o pressionavam a explicitar sua posição quanto à revolução: “a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre. Isto é o que a experiência provou. É o que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 196). Já o discurso psicanalítico, ele continua, “poderia permitir a vocês situarem exatamente aquilo contra o que se revoltam” (op. Cit., p. 197).

Pois bem, como, então, Lacan situa o discurso do mestre? Por que a análise desse discurso é considerada tão importante por ele? O primeiro ponto a ser sublinhado diz respeito à equivalência entre a estrutura fundamental do discurso, relacionada ao advento do sujeito, e o discurso do mestre. Lacan escreve, portanto, esse discurso da seguinte forma:

Discurso do Mestre

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

Essa equivalência apontada é interessante para observar como a instauração do sujeito depende de uma subjetivação do poder. No nível do discurso do mestre, diz Lacan, “o significante-mestre é isso: há Um [*il y a de l'Un*]. O significante é o que introduziu no mundo o Um, e basta que haja Um

⁶⁰ Somente a primeira foi realizada e se encontra publicada no *Seminário 17*.

para que isso comande S_2 , (...) a obedecer” (1972/inédito). Desta maneira, Lacan dá um passo no sentido de teorizar o modo pelo qual o sujeito faz laço com o Outro via estrutura do discurso sem, com isso, abandonar sua teorização anterior sobre a constituição do sujeito. Retomando brevemente, vimos que a instituição da lei do desejo depende da instituição do Um, no sentido de que há (imaginariamente) Um que possui o falo. Vimos também que o falo, enquanto significante do poder, governa o desejo do Outro e do sujeito, mas, justamente por ser um significante, seu poder é parcial, pois também está submetido à lei metonímica. Por isso, há alguns significantes que podem ter esse estatuto de falo para o sujeito, tornando-se os S_1 por meio dos quais o sujeito pode de alguma maneira se posicionar. Agora, nessa fase de seu ensino na qual adentramos, Lacan (1969-1970/1992) retoma essa propriedade do significante quando diz que: “todos os significantes se equivalem, e é por isso que cada um pode vir a ocupar a posição de significante-mestre.” (p. 83).

Há, assim, uma compatibilidade bem clara entre a teoria da constituição do sujeito e a da instauração do discurso. O avanço teórico se dá à medida que Lacan começa a ler o posicionamento de cada um dos elementos existentes na constituição do sujeito (S_1 , S_2 , S , a) nas quatro funções do discurso já citadas (agente, verdade, outro, produção), todas elas até então elaboradas recentemente. No caso do discurso do mestre, S_1 , definido também como “a função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor” (Lacan, op. Cit., p. 18), fica no lugar de agente, que é o lugar dominante do discurso. Pode-se dizer, com isso, que o poder é o que move o sujeito no discurso do mestre. Assim, nesse discurso “o sujeito se encontra ligado, com todas as ilusões que isso comporta, ao significante-mestre, ao passo que a inserção no gozo se deve ao saber” (op. Cit., p. 86). Já S_2 , enquanto saber, fica na posição do outro, que no discurso do mestre é o escravo. O escravo, diz Lacan, é o suporte do saber. Portanto, a primeira implicação desse posicionamento entre S_1 e S_2 é a instauração da relação entre o senhor e o escravo.

Aqui, evidentemente, Lacan nos remete à dialética hegeliana, mas também retoma *Mênon*, obra de Platão (IV a.c./2001), cujo trecho sobre o diálogo entre Sócrates e um escravo foi comentado por Lacan no *Seminário 15*

(1967-1968). Em *Ménon*, como também já vimos (item 1.3. da parte III), Platão levanta a questão sobre como podemos situar onde se encontra o saber, procurando demonstrar que o saber é rememorado, não ensinado. Lacan volta a esse ponto, mas agora para tratar da questão de como um saber pode se tornar um saber de senhor. E a posição de Sócrates é exemplar, segundo Lacan, pela forma de derrisão com que ele escarnece do escravo, ocultando que o de que se trata ali é de “arrebatar o escravo sua função no plano do saber” (1969-1970/1992, p. 20). Deste modo, o que entra em jogo nessa relação entre senhor e escravo é a busca de recuperação de gozo do senhor.

Entretanto, não é diretamente pela via do saber que o senhor consegue recuperar algo do gozo perdido, e sim pelo que o escravo produz com seu saber. Na forma mais antiga do discurso do mestre, essa produção diria respeito ao que é fruto de seu trabalho: artefatos, comidas e outros objetos e atividades. Na forma mais moderna, ou melhor, capitalista, há duas maneiras. Uma pela mais-valia: “no discurso do mestre o *a* é identificável precisamente ao que um pensamento laborioso, o de Marx, fez surgir, (...), na função da mais-valia” (op. Cit., p. 42). Outra pela via dos objetos de consumo, os *gadgets*, produzidos pelo escravo moderno, mas acessíveis somente ao senhor: “o mais-de-gozar que o escravo nos dá está ao alcance da mão” (op. Cit., p. 167). De uma ou de outra forma, o que está na base das práticas de recuperação de gozo é o objeto *a*. Daí a importância da homologia estabelecida entre a mais-valia e o mais-de-gozar. Foi também a partir dessa elaboração que Lacan pôde chegar ao que está em jogo no discurso do mestre e, principalmente, no discurso capitalista.

Falta agora evidenciar outra implicação dessa relação entre senhor e escravo: o lugar de $\$$. O sujeito é situado no lugar da verdade, mas trata-se de uma verdade foracluída desse discurso, na medida em que o produto (objeto *a*) desse discurso não guarda relações com a verdade: “Quaisquer que sejam os sinais, os significantes-mestres que vêm se inscrever no lugar de agente, a produção não tem, em qualquer caso, relação alguma com a verdade” (op. Cit., p. 166). Portanto, o discurso do mestre – e, da mesma maneira, sua derivação no discurso da ciência – não leva em conta o sujeito. Mas se o sujeito é excluído, a articulação da fantasia também o é, fato que é digno do interesse

de Lacan (op. Cit.):

Esta fórmula, como definidora do discurso do mestre, tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação do *a* com a divisão do sujeito – ($\$ \diamond a$).

Em seu ponto de partida fundamental, o discurso do mestre exclui a fantasia. E é isso o que faz dele, em seu fundamento, totalmente cego. (p. 101)

Essa característica do discurso do mestre é importante, pois faz evidenciar que o discurso no qual a fantasia pode surgir em articulação com a verdade é o do psicanalista. Mas esse é um ponto que será mais desenvolvido adiante. Por ora, vejamos outro aspecto importante dessa exclusão da fantasia no discurso, pois ela indica uma contradição: o discurso do mestre não captura o sujeito, de alguma forma, pela via da fantasia? Lembremos que desde o *Seminário 7* (1959-1960/1997) Lacan aponta algumas correlações entre ideologia e fantasia. Retomemos mais uma vez sua afirmação: “Nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos *a*, elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*” (op. Cit., p. 126). A diferença é que na época Lacan falava da ideologia do serviço dos bens; agora, após avançar em suas construções teóricas, ele aprofunda tal análise por meio do discurso do mestre, mas, como diz Askofaré (2005), “resta essa tese incômoda segundo a qual o discurso do mestre excluiria o fantasma. Como entendê-la e qual perspectiva tomar para ler as metamorfoses da política enquanto discurso do mestre?” (p. 99).

Buscando esclarecer essa aparente contradição no ensino de Lacan, Askofaré parte do princípio de que a política, em seu sentido tradicional – ou seja, enquanto exercício do poder, da dominação e enquanto instituição social do governo dos negócios coletivos –, é o discurso do mestre por excelência⁶¹. Ele também faz uma distinção bastante interessante entre a política como discurso e a política do discurso, que tomarei aqui como referência para ressaltar a política do discurso do mestre:

⁶¹ O que não significa que não haja uma política própria de cada discurso. A política própria do discurso do mestre é a entendida em sua acepção tradicional.

Isso quer dizer que deve ser severamente distinguidos a política como discurso – o discurso dito do Mestre – da política do discurso, isto é, a política relativa a tal ou qual discurso. (...) A política enquanto discurso – que não é nem discurso político nem o discurso sobre a política – e enquanto discurso do mestre, é o que Lacan introduz no campo freudiano. (op. Cit., p. 97)

Introduz, atribuindo à política o laço social mais fundamental, um laço que funda a vida em grupo, em comunidade, “um laço que assegura a coexistência sincrônica do corpo de falantes” (Askofaré, 2005, p. 98), e que impõe ao sujeito uma regulação do gozo, uma vez que as entradas na linguagem e na vida em sociedade implicam renúncia, partilha, distribuição, cessão, troca e não troca de gozo. Ao mesmo tempo, Lacan não deixa de incluir a dimensão histórica de tal política, distinguindo assim algumas modalidades do discurso do mestre. Vale ressaltar algumas delas, mesmo que muito brevemente, apenas para dar uma dimensão das possíveis variações de tal discurso e suas implicações políticas.

Na versão das sociedades ditas primitivas, o discurso do mestre é encontrado de forma mais complexa. Por um lado, o poder dos S_1 parece ser maior, na medida em que o sujeito “tende a não se suportar senão nesse mito ultra reduzido, o de ser idêntico ao seu próprio significante” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 84). Por outro lado, essas sociedades são definidas por Lacan como “não estando dominadas pelo discurso do mestre” (op. Cit., loc. Cit.). Quanto a esse ponto, ele parece estar a par dos estudos antropológicos de Pierre Clastres, que descreve sociedades que possuem uma série de mecanismos contra o poder soberano e despótico do líder. São sociedades que se organizam em torno, mas contra o Um. Desta forma, o estatuto de S_1 do discurso do mestre nessas sociedades é, paradoxal: no nível subjetivo, do laço com o Outro, o S_1 é instituído com tal poder que faz com que o sujeito se cole a ele (na estrutura de parentesco); no nível social (estrutura de aliança), do laço com o outro, ele é rejeitado.

Outra versão do discurso do mestre, relacionada à versão anterior, é a religião. Ela também é instituída pela subjetivação do poder. Tomemos aqui como referência inicial o assassinato do pai analisado em *Totem e Tabu* (Freud, 1913a/1996) para indicar como desde Freud o surgimento da religião,

pela via do mito, é considerado simultâneo à instauração da cultura. A especificidade dessa modalidade discursiva é de ser uma espécie de laço que visa tratar simbólica e imaginariamente o real da origem, do pai e da morte (Askofaré, 2006). Tal laço também se dá pela dominância de alguns S_1 no lugar de agente, que podem ser os dogmas e valores de cada religião. E assim como em todo discurso do mestre, nessa versão também entra em ação uma política de dominação, de obediência do sujeito a esses S_1 , mantida pela denegação da verdade da divisão subjetiva em função dos imperativos morais próprios da religião, que não querem nada saber do gozo do sujeito.

Mas as modificações mais decisivas no discurso do mestre se devem, segundo Askofaré (2005), à emergência e à dominação do discurso da ciência. Isso porque a ciência passou a ser amplamente utilizada pela política, chegando a se tornar um aparelho do Estado para dominar e controlar os cidadãos. Em função desse amplo uso, pode-se afirmar, diz o autor, “que toda a política moderna, (...), situa-se em uma dependência estreita à ciência e seu discurso, aos seus princípios de análise, de redução e universalismo” (op. Cit., p. 102). Com isso, há uma mudança do estatuto do S_2 no discurso do mestre, que demarca uma divisão da própria ciência – antes considerada como *episteme* e agora, após o advento da ciência moderna, principalmente com Galileu e Descartes, transformada numa tecnociência – de tal modo, também nos esclarece Askofaré (op. Cit.), “que é possível estabelecer muito precisamente o que muda na política conforme o discurso do mestre se articule à *episteme* ou à tecnociência” (p. 99).

O que muda no discurso do mestre quando ele se articula com a tecnociência é a reintrodução da fantasia no plano da política.⁶² Retomando uma afirmação de Lacan (1977-1978) em seu último seminário, a de que “a ciência não é nada senão uma fantasia, um núcleo fantasmático” (p. 27), Askofaré (op. Cit.) considera três argumentos que fundamentam essa afirmação:

em primeiro lugar, pelo seu projeto de conhecimento integral do real da

⁶² Especificando, nesse contexto histórico, essa reintrodução também é feita a partir de uma nova ideologia que passa a mediar as relações entre os indivíduos, a saber, a da liberdade para a realização (colocação em ato) da fantasia. Esse ponto será discutido posteriormente.

natureza; em seguida, como vontade de domínio do universo; e, enfim, como impotência, condenada que está por fazer uma exploração parcial e tendenciosa do existente.

Não é surpreendente, então, que isso seja a dimensão própria da fantasia como estrutura e instância da conjunção da vontade de gozo, da vontade de domínio e do desconhecimento de causa, que a ciência moderna reintroduz na consideração política. (p. 104)

A partir de tais argumentos, o autor também defende que é preciso começar a falar de uma política da fantasia, não só porque a ciência é uma fantasia, mas também pelo fato de que a tecnociência produz objetos capazes de encobrir o vazio da causa do desejo: as *latusas* e os *gadgets*. Esse encobrimento do objeto a explicaria, acrescento, a interrogação de Lacan sobre “por que o discurso do mestre está tão solidamente estabelecido” (1969-1970/1992, p. 169). Porque, na realidade, “algo mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história” (op. Cit., loc. Cit.). Mudou a ponto de gerar uma mutação nele próprio. A reintrodução da fantasia no discurso do mestre tem como principal consequência o surgimento e imediato fortalecimento de outro discurso, com propriedades diferentes da do discurso do mestre: o discurso capitalista.

2.2. Política do discurso capitalista

Existem controvérsias quanto à consideração do discurso capitalista como um quinto discurso estabelecido por Lacan. Há quem defenda que não se trata de um discurso à parte, mas tão somente uma variação do discurso do mestre. Nominé (2007), por exemplo, afirma que nem se trata de um discurso, mas um pseudodiscurso. Cito também como exemplo a posição de Betts (2004), que afirma que o discurso psicanalista é uma montagem perversa do discurso do mestre e que, por isso, não deve ser considerado um quinto discurso. Tese interessante e que, a meu ver, tem sua pertinência, uma vez que Lacan (1969-1970/1992, p. 160) diz explicitamente, como vimos, que algo mudou no discurso do mestre, conferindo-lhe seu estilo capitalista.

Entretanto, penso que se considerarmos as propriedades desse discurso, devemos reputá-lo um quinto discurso que, não obstante seja derivado do discurso do mestre, diferencia-se deste. Sublinhemos, então, tais propriedades. A primeira e mais importante é a de que se trata de um discurso astucioso, mas destinado ao rompimento dos laços sociais (Lacan, 1972/inédito). Ao contrário dos outros quatro discursos, que exercem a função de laço social para os sujeitos, o discurso capitalista promove uma ruptura ou, como diz Soler em ao menos duas ocasiões – (2007); (2011) –, fragmentação dos laços sociais. As relações são estabelecidas tomando o outro sempre como objeto, não como sujeito. Mas de onde provém esse poder de desfazer os laços sociais? E como, ao mesmo tempo, esse discurso consegue se sustentar se ele promove tais efeitos?

A segunda característica importante e que explica a primeira é seu poder de introduzir em um novo campo discursivo o que é excluído no discurso do mestre: a fantasia. Já vimos que essa introdução foi facilitada pelo discurso da ciência. Vimos também que o discurso capitalista torna homóloga a relação entre o mais-de-gozar e a mais-valia. Agora, utilizando o esquema pelo qual Lacan escreve o discurso capitalista, creio ser possível afirmar que a alteração do estatuto do saber (da *episteme* à tecnociência) no lugar do Outro provocou uma mudança no estatuto do mais-de-gozar (em mais-valia) no lugar do produto do discurso, o que, por sua vez, acarreta no discurso do mestre uma mudança de posições entre os elementos do lado esquerdo do esquema, na medida em que causa o desejo do sujeito.

Essa troca de lugares entre os elementos do lado esquerdo do esquema se deve, então, aos produtos da tecnociência (caracterizados pela generalização da forma-mercadoria), que incitam os indivíduos a consumirem cada vez mais mercadorias em ritmo cada vez mais acelerado, sempre

causando o desejo do sujeito, colocando-o, em sua divisão, no lugar dominante do discurso e ocasionando, assim, a mutação do discurso do mestre em discurso capitalista. Soler (2007) também explica de maneira clara como funciona esse circuito no qual o objeto passa a ter o poder de comandar o sujeito pela sua causação:

A fantasia conecta o sujeito com o objeto que Lacan escreve como *a*. Nesse sentido, podemos dizer que o capitalismo faz passar à realidade uma versão da fantasia, o laço direto de um sujeito com um objeto, que não é o objeto individual que ordena o discurso de um sujeito, mas um objeto ordenado por todo o discurso e, portanto, idêntico para todos os sujeitos, o que dá lugar ao efeito homogeneizante no discurso capitalista. (p. 139)

Em outro texto sobre o mesmo tema ela também nos diz que o discurso capitalista estabelece a relação do sujeito não com o Outro, mas com a mais-valia. Nesse sentido esse discurso “realiza uma forma de fantasia, o laço direto do sujeito com um objeto *a*, sem se levar em conta que este objeto é coletivamente condicionado por toda a economia” (Soler, 2011, p. 59). Por meio dessa construção fantasmática, que ilude o sujeito de que ele estará recuperando algo do gozo perdido ao consumir os objetos forjados pela tecnociência, o discurso capitalista consegue manter um circuito fechado entre sujeito e objeto, fazendo com que o sujeito seja governado pelo objeto. Com isso, o gozo passa a ser regulado pela lógica do consumo. Assim, os indivíduos produzem para consumir e consomem para produzir, mantendo tal sistema funcionando até seu limite, que é o próprio capital. É em função desse funcionamento ininterrupto que, lembremos, Lacan (1970/2003) afirma que “a mais-valia é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto, insaciável, da falta-de-gozar” (p. 434).

Uma das grandes consequências desse fechamento do circuito entre sujeito e objeto é, conforme Soler (2011), a forclusão da castração e, por conseguinte, a exclusão do amor nos laços sociais. Isso porque, por um lado, é o amor que coloca em jogo a castração de cada parceiro amoroso. Por outro, entendendo, esse discurso procura sempre dar consistência à ilusão de que há relação sexual, de que há o objeto que pode trazer pleno prazer e plena felicidade. Justamente por isso trata-se de um discurso que introduz a fantasia,

fazendo dela sua política.

É preciso dizer agora que atualmente diversos outros autores têm debatido sobre as implicações desse modo de funcionamento do discurso capitalista e seus efeitos para os sujeitos. Zizek (*O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*, 1991) procura demonstrar como em tal discurso “é realmente a fantasia que está no poder” (op. Cit., p.156), inventando, para isso, o conceito de fantasia social. Ramos (*A dominação do corpo no mundo administrado*, 2004) e Rosa (*Gozo e política na psicanálise: a toxicomania como emblemática dos impasses do sujeito contemporâneo*, 2006) (*Ética e política: a psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências contemporâneas*, 2006), por vias diferentes, trabalham intensamente o gozo como fator político, procurando indicar sua função no processo de socialização. Safatle (*Um supereu para a sociedade de consumo: sobre a instrumentalização de fantasmas como modo de socialização*, 2008) é outro autor que também aborda o assunto, tratando do papel do supereu na instrumentalização das fantasias. Todos esses trabalhos, assim como diversos outros, são muito relevantes para a reflexão sobre a posição da psicanálise frente às condições sociais contemporâneas. Contudo, não cabe aqui entrar nesse debate sobre a posição dos autores que tratam desse tema, pois, se assim o fizéssemos nos afastaríamos demasiadamente do percurso aqui proposto (o de enfatizar a posição de Lacan). Por isso, apenas cito alguns dos textos que considero importantes para remeter a eles o leitor interessado em tal debate.

E sobre o percurso a ser traçado aqui, resta agora saber quais são, para Lacan, as possibilidades de saída do circuito fechado instaurado, por meio da inclusão da fantasia, pelo discurso capitalista. Lacan indica, em *Televisão* (1973a/2003), que é o discurso analítico que pode introduzir algo de novo aí. Mas para acompanharmos essa tese, é preciso antes passar pela política dos outros discursos.

2.3. Política do discurso da histérica

O discurso da histérica é, para Lacan (1969-1970/1992), de suma

importância “porque é com ele que se desenha o discurso do psicanalista” (p. 188). É possível compreender essa afirmação de duas maneiras. Uma pela perspectiva histórica, uma vez que foi a partir da escuta das histéricas que Freud fez sua incursão no campo do inconsciente. Pode-se dizer que ao escutá-las, ao oferecer um espaço para que elas falassem livremente, Freud colocou a divisão subjetiva da histérica no lugar de agente do discurso, trazendo como produto um saber sobre o sintoma e sobre o funcionamento do inconsciente. Foi, portanto, graças ao discurso da histérica que o discurso do psicanalista pôde surgir: “foi do desejo da histérica que Freud extraiu seus significantes-mestres” (op. Cit., p. 121).

A segunda maneira de compreender porque o discurso da histérica desenha o discurso do psicanalista é pela perspectiva estrutural. Pelo modo como acabamos de descrever a dimensão histórica, já se evidencia que o matema desse discurso se escreve da seguinte forma:

Extraíamos agora as possíveis leituras desse matema. O sujeito, em sua divisão, fica no lugar dominante do discurso. No lugar do Outro, com quem a histérica faz laço, está o significante-mestre. Só dessa relação entre $\$$ e S_1 , já é possível fazer ao menos três leituras diferentes, duas indicando algumas particularidades de tal laço e uma ressaltando uma característica universal, presente em qualquer laço da histérica com o Outro.

(1) A primeira diz respeito à relação da histérica com o pai. Como bem observa Aparicio (2007), há diversas menções de Lacan às relações da histérica com o pai. Ela destaca dois trechos bem precisos sobre isso: um do *Seminário 11* (1964a/1996), no qual Lacan afirma que o desejo do sujeito histérico é o de sustentar o desejo do pai; outro do *Seminário 23* (1975-1976/2007), quando Lacan diz que o sujeito histérico se sustenta com o amor pelo seu pai. De uma ou outra maneira, é com o pai, enquanto Um, isto é, enquanto possuidor imaginário do falo, que o sujeito histérico procura fazer

laço. O caso Dora, de Freud, é tomado por Lacan como exemplo para tratar dessa relação da histérica com o pai.

(2) A segunda leitura do laço entre S e S1 consiste em compreendê-la a partir da relação entre a histérica e o médico. Retomando a perspectiva histórica da relação do discurso da histérica com o do psicanalista, podemos dizer que a histérica apresentava seus sintomas aos médicos, fazendo-os produzir um saber acerca deles. Mas ao mesmo tempo em que demandava esse saber por meio dos significantes-mestres do médico (S1), o próprio sintoma se apresentava como expressão de uma relação problemática entre os S1 da histérica e seus desejos. Uma das funções do sintoma da histeria é justamente o de dizer aos médicos que algo escapa do domínio do mestre.

Quem também demonstra de maneira muito interessante como essa relação tensa entre a histérica e o médico se deu historicamente é Foucault. Em *O poder psiquiátrico* (1973-1974/2006), ele explica como a histeria passou a ser tratada pela medicina em meio a um conflito entre a psiquiatria e a neurologia, cada campo reivindicando sua autoridade no tratamento das históricas. A psiquiatria considerando a histeria uma espécie de loucura; a neurologia, considerando-a a partir da hipótese de lesões orgânicas. Devido a essa disputa, Foucault examina a histeria como um fenômeno de luta que ocorre em torno desses dois dispositivos médicos, sempre destacando as manobras de luta entre a histérica e, principalmente, o neurologista.

Vale acompanharmos brevemente esse conjunto de manobras para compreender melhor como o discurso da histérica foi desenhando o discurso psicanalítico. A primeira manobra é feita pela neurologia e consiste em realizar uma organização do cenário sintomatológico, buscando uma regularização das crises históricas, ou seja, o médico passa a pedir que a histérica forneça seus sintomas para que eles possam ser ordenados e regularizados. Essa manobra gera como efeito a criação de certa dependência do médico em relação à histérica, o que implica que ele perde parte de seu poder, transferindo-o para a histérica, que goza com isso. A segunda manobra é criada com o objetivo de que o médico pudesse recuperar parte de seu poder perdido. Para isso, o médico passou a tratar a histérica como um “manequim funcional” (Foucault, op. Cit., p. 404). Por meio das técnicas de hipnose e sugestão, o médico volta a ter poder sobre o corpo da histérica, isolando e controlando seus sintomas e

verificando, assim, se tratava-se de uma espécie de simulação ou de um sintoma real.

Contudo, se a histérica se torna a instância de verificação entre a verdade e a simulação, ela volta a ter poder sobre o médico, uma vez que ele fica novamente dependente da histérica. Vem, então, a terceira manobra, que visava incluir os fenômenos observáveis nas técnicas de hipnose e sugestão a um esquema patológico. Foi por isso que Charcot, segundo Foucault (op. Cit.), elaborou a concepção de traumatismo. Estabelecida como um tipo de evento violento que provoca um estado de hipnotismo, a noção de traumatismo permite a Charcot conciliar a técnica hipnótica com um esquema patológico que possui uma etiologia e uma lógica diagnóstica. Como a histérica responde a essa manobra de Charcot? Revelando a sexualidade na etiologia dos sintomas. Charcot sabia, como bem lembra Foucault, que a sexualidade tinha um papel determinante na formação dos sintomas histéricos, mas isso era algo que ele não podia admitir. Freud (1914b/1996) chegou a afirmar que Charcot foi o primeiro a verificar esse papel da sexualidade, confessando-o informalmente em uma reunião em sua casa que nos casos de histeria se trata sempre de uma questão genital. Mas como a sexualidade era reputada como algo sujo, proibido, Charcot não se permitia tornar pública sua descoberta na comunidade médica. Consequentemente, a histérica volta assim a ter poder sobre o médico. Essa é, segundo Foucault (1973-1974/2006), a última manobra realizada nessa relação entre médico e histérica: “por conseguinte, não é um resto indecifrável essa sexualidade, é o grito da vitória do histérico, é a última manobra pela qual as histéricas finalmente levam a melhor sobre os neurologistas e os fazem calar.” (p. 418).

Portanto, seguindo Foucault, fica bastante evidente como o discurso da histérica surge como uma tentativa de libertação do poder do discurso do mestre. No entanto, seu equívoco, a meu ver, foi o de colocar a prática psicanalítica como uma restituição do poder do médico por fazer da sexualidade um novo dispositivo de controle e disciplina. Vimos no capítulo sobre a técnica como a psicanálise surgiu a partir de uma série de inversões dialéticas da posição de Freud quanto à concepção e ao uso do poder no tratamento. Desde a origem houve uma grande preocupação de que o psicanalista não viesse a exercer o mesmo domínio sobre os pacientes tal

como os médicos o faziam. Mas, enfim, essa polêmica com Foucault é algo para ser mais discutido em outro espaço e momento⁶³.

(3) Outras particularidades do laço da histérica com o Outro ainda poderiam ser descritas. Na realidade, o número de particularidades é equivalente ao número de possibilidades de substituição do pai por outras figuras, como a do médico, do professor ou do parceiro amoroso. É claro que a substituição traz consigo outras particularidades, mas se fôssemos tratar de todas elas isso viraria um trabalho à parte. Por isso, vale agora ressaltar o que pode ser comum, estrutural, universal, a todas essas particularidades. De um modo geral, o que a histérica quer, nos diz Lacan (1969-1970/1992), é “um mestre sobre o qual ela reine. Ela reina, e ele não governa” (p. 122). Seja lá qual for esse mestre (pai, médico, professor, parceiro amoroso), ela busca um outro que saiba muito e que continue produzindo saber, mas que ao mesmo tempo “não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo seu saber” (op. Cit., loc. Cit.). Creio ser por isso que Lacan afirma que a histérica não é uma escrava, obediente ao mestre. De todo modo, é preciso que seja um homem “movido pelo desejo de saber” (op. Cit., p.31). Portanto, fazer o outro desejar o saber, essa é a característica universal do laço da histérica com o Outro: “o que conduz ao saber não é o desejo de saber, (...) é o discurso da histérica” (op. Cit., p. 21). Essa característica, ao mesmo tempo, cria para ela um grande problema, pois se o homem deseja o saber, não deseja exatamente ela, uma vez que no discurso da histérica o saber se situa do lado do outro, ou melhor, é o produto do Outro, no caso, o mestre. A verdade que lhe é revelada, é a de que é preciso ficar no lugar de objeto para causar o desejo do Outro: “não é possível que, pela produção de saber, se motive a divisão, o dilaceramento sintomático da histérica. Sua verdade é que precisa ser objeto a para ser desejada” (op. Cit., p. 167).

Pois bem, essas três possíveis leituras do matema do discurso da histérica também podem ajudar a especificar alguns de seus outros aspectos. Um deles refere-se à diferença entre a posição histérica e a posição feminina. Trata-se de uma distinção importante, uma vez que a simples designação

⁶³ Para os interessados em mais detalhes sobre a consideração de que a psicanálise é mais um dispositivo tal qual caracterizado por Foucault, remeto o leitor ao artigo *A clínica psicanalítica é um dispositivo?* (Checchia, no prelo).

“discurso da histérica”, e não “discurso da histeria” ou “discurso do histérico”, pode levar ao equívoco de que só as mulheres são histéricas, quando se sabe que também há homens histéricos. Mas também não é por acaso que Lacan opta por manter a designação “a histérica” ou “discurso da histérica”, pois seja o sujeito histérico homem ou mulher, ele sempre está às voltas com a questão: o que quer uma mulher? A estrutura histérica, no homem ou na mulher, leva o sujeito ao questionamento sobre a posição feminina.

Embora haja, então, grande proximidade entre a posição do sujeito histérico e a posição feminina, existe, porém, uma distinção que precisa ser demarcada. Sobre esse ponto, Aparicio faz alguns comentários bastante elucidativos. Ela parte da posição de Alcebíades no *Banquete* (Platão, IV a.c./2002), discutida por Lacan no *Seminário 8* (1960-1961/1992) – que se mostra desejante de Sócrates, mostrando assim sua falta –, para dizer que:

Vemos aí que a posição feminina do sujeito desejante se opõe a do sujeito histérico, que suscita o desejo do Outro. Aí podemos ver uma diferença entre a posição feminina e a posição do sujeito histérico: a posição feminina é a de Alcebíades, mostra-se como desejante, como sujeito desejante dividido, enfrenta a castração, aceita-a, não recusa essa feminilidade, enquanto que a posição do sujeito histérico, de acordo com o matema que estamos lendo, é suscitar o desejo do Outro. (Aparicio, 2007, p. 76)

Evidenciam-se, assim, duas posições que implicam dois meios distintos de gozar: a posição feminina e a posição da histérica. No matema do discurso da histérica, Lacan situa a segunda posição, na qual o sujeito goza incitando o mestre a produzir saber, ou melhor, provocando seu desejo de saber. No entanto, como vimos, desta maneira o mestre deseja o saber, não à mulher e, por isso, a verdade que lhe é revelada é a de que é preciso estar na posição de objeto para ser desejada, o que a leva para a posição feminina.

Nota-se, com isso, que a relação da histérica com o gozo é bastante problemática e difícil de ser esclarecida. Enquanto tratava do discurso da histérica no *Seminário 17*, Lacan apontava os paradoxos, mas ainda não havia encontrado uma solução para esse problema. Num dado momento, por exemplo, ele nos diz que o que interessa na investigação analítica “é saber como aparece, em suplência à interdição do gozo fálico, algo cuja origem

definimos a partir de uma coisa totalmente diversa do gozo fálico, que é situada e, por assim dizer, mapeada, pela função do mais-de-gozar.” (1969-1970/1992, p. 70). Foi somente no *Seminário 20* (1972-73/1981) que ele passou a elaborar com maior precisão o gozo feminino como um gozo Outro, não fálico, um gozo pautado pela lógica do não-todo, sendo assim distinta da lógica do Um. Essa elaboração permite situar melhor a posição feminina como uma posição frente à castração. A posição feminina, como diz Prates (2001), “deixa de ser um atributo próprio da mulher – como fêmea da espécie – para surgir como protótipo de uma posição assumida frente à falta e à castração” (p. 81). Por outro lado, também fica mais clara a posição da histérica: “a histeria, como estrutura, só pode ser entendida a partir dos impasses provocados pela posição feminina” (op. Cit., p.89). Talvez possamos dizer, com isso, que a posição feminina é a posição da histérica curada. Isso nos possibilitaria outra explicação para a afirmação de que é com o discurso da histérica que se desenha o discurso do psicanalista, ainda mais se levarmos em conta que a lógica do não-todo da posição feminina é similar à lógica da posição do psicanalista, na medida em que, como vimos diversas vezes, sua posição não é a do Um, mas do *a*. Lacan (1969-1970/1992) fala, inclusive, do “efeito feminizante que é o *a*” (p. 152). A política do psicanalista é, portanto, solidária à posição feminina.

Isto posto, é importante agora tentar precisar qual é a política do discurso da histérica. Lacan dá alguns indicativos a esse respeito. Ao colocar sua divisão subjetiva, principalmente por meio de seus sintomas, no lugar de agente do discurso, a histérica mantém na ordem do dia “a pergunta do que vem a ser a relação sexual” (op. Cit., p. 87). Como ela o faz? Apontando a falta no Outro, enquanto mestre, fazendo-o desejar o saber. Desta forma, ela “desmascara a função do mestre com quem permanece solidária, valorizando o que há de mestre no que é o Um com U maiúsculo, do qual se esquia na qualidade de objeto de seu desejo” (op. Cit., p. 88). A partir disso, Lacan conclui no ano seguinte, no *Seminário 18* (1971/2009), que “como a histérica só pode se interessar por ele [falo] em relação ao homem, posto não ser certo que haja mesmo um, toda a sua política se voltará para o que chamo de ter *ao menos um*” (p. 134).

Evidencia-se assim que a política do discurso da histérica não é a

política do *a*. Como, então, defini-la? Tomando o elemento que está no lugar dominante no discurso, podemos defini-la como política do *§*, o que pode ser interpretado, na linha do que vínhamos acompanhando, como a política do sintoma. Mas a política do *§* também pode ser considerada como a política da falta-a-ser, o que nos leva à política da direção da cura. Quinet (2009) ressalta de maneira precisa que essa política pode ser associada à política do analisante:

A política do analisante, (...), esta sim deve ser a falta-a-ser; ou seja, a política do sujeito da associação livre, sujeito do desejo que desfia seus significantes lá onde esperava encontrar pelo menos um significante ideal que o fixasse ao Outro. Mas falta o significante que designa no Outro o seu ser. A política do analisante se encontra na posição histórica do sujeito dividido. (p. 35)

Essa correlação entre política da falta-a-ser, política da histórica e política do analisante é importante para verificar como o discurso da histórica desenha o discurso do psicanalista e também, ainda nessa mesma direção, entender o que Lacan quer dizer com “histerização do discurso” (1969-1970/1992, p. 32). É importante ficar claro que histerização do discurso não é a mesma coisa que política do discurso da histórica. A histerização do discurso não é exatamente algo que a histórica faz enquanto agente do discurso, é um efeito do discurso analítico que coloca o *§* no lugar do Outro, que, na experiência analítica, é o lugar do analisante. E, ao ficar nessa posição, o analisante assume, enquanto agente do discurso, uma posição equivalente à da histórica. Aqui, não só notamos como vai se desenhando o discurso do psicanalista, mas começamos a adentrar na política do discurso do psicanalista. Então passemos a ele.

2.4. Política do discurso do psicanalista

Vimos que o discurso do mestre é reputado por Lacan como um discurso fundamental, pois é o discurso que institui a cultura, a subjetividade e, portanto,

o laço com o Outro. É, então, graças a ele que se pode falar em discurso do psicanalista: “a prática analítica é propriamente iniciada por esse discurso do mestre”, afirma Lacan (1969-1970/1992, p. 144). Além dessa anterioridade do discurso do mestre em relação ao discurso psicanalítico, Lacan também procura especificar que a psicanálise deve sua existência ao discurso da ciência, que é uma variação histórica do discurso do mestre, e, mais precisamente, ao *cogito* cartesiano.

Porém, ao mesmo tempo em que deriva do discurso do mestre, o discurso do psicanalista se opõe a ele, ou melhor, é seu avesso. Vale recordar que seu surgimento se deu por meio de algumas inversões dialéticas do uso de poder do médico e que o próprio Freud situa a origem da psicanálise no abandono às técnicas de domínio e eliminação dos sintomas que ocorriam por meio da sugestão feita às histéricas. Por isso, Lacan (op. Cit.) nos adverte que o discurso do analista

deve se encontrar no polo oposto a toda vontade, pelo menos confessada, de dominar. Disse *pelo menos confessada* não porque tenha que dissimulá-la mas porque, afinal, é sempre fácil voltar a escorregar para o discurso da dominação, da mestria. (pp. 65-66)

Essa advertência vai exatamente na mesma direção da que ele fez pouco mais de dez anos antes, em *A direção do tratamento* (1958/1998), quando disse que “a impotência em sustentar autenticamente uma práxis [a psicanalítica] reduz-se, como é comum na história dos homens, ao exercício de um poder” (p. 592). Nesse momento, fundamentando-se nisso, Lacan sustentou que o psicanalista devia situar-se em sua falta-a-ser. Agora, no *Seminário 17* (1969-1970/1992), ele volta a essa oposição entre a dominação e a posição do psicanalista, mas situando-a de outra forma. É digno de nota, diz Lacan, “que após dez anos, essa posição do psicanalista, eu chegue afinal à sua articulação de uma forma que é a que eu chamo de seu discurso” e, em seguida, pergunta-se: “o que vem a ser a estrutura desse discurso?” (p. 40).

Pois bem, Lacan formaliza essa oposição do discurso do psicanalista ao discurso do mestre invertendo, no matema do mestre, todos os elementos em relação aos seus respectivos lugares. Eis então o matema do discurso do

psicanalista:

Como não podia deixar de ser diferente em relação a tudo que Lacan elaborou desde suas articulações com a ética e com o ato, a posição do psicanalista é a posição do *a*. É ele que se situa no lugar de agente do discurso. Há, portanto, uma tentativa de inclusão das elaborações anteriores na teoria dos discursos. Há pelo menos dois trechos nos quais Lacan deixa isso claro. O primeiro aqui destacado parece, inclusive, extraído do *Seminário 15* (1967-1968), tal a consonância com o que Lacan transmitiu naquele momento, mas é do *Seminário 17* (1969-1970/1992) mesmo:

Em se tratando da posição do analista (...) é o próprio objeto *a* que vem no lugar do mandamento. É como idêntico ao objeto *a*, quer dizer, a isso que se apresenta ao sujeito como a causa do desejo, que o analista se oferece como ponto de mira para essa operação insensata, uma psicanálise, na medida em que ela envereda pelos rastros do desejo de saber. (p. 99)

No segundo trecho, Lacan (op Cit.) volta ao imperativo categórico psicanalítico, o *Wo es war, soll Ich werden*, para incluí-lo no matema:

É ao analista, e a ele somente, que se endereça essa fórmula que tantas vezes comentei, *Wo es war, soll Ich werden*. Se o analista trata de ocupar esse lugar no alto e à esquerda que determina seu discurso, é justamente porque de modo algum está lá por si mesmo. É lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir. (p. 50)

Há duas observações a serem feitas dessa passagem. A primeira é a de que Lacan reforça aqui a delimitação que ele estabeleceu no *Seminário 15* (1967-1968) sobre a quem se dirige o imperativo categórico. No *Seminário 7* (1959-1960/1997), ele atribuiu o imperativo ao analisante, o que nos fez

circunscrever a experiência analítica do ponto de vista moral e ético. No *Seminário 15* e agora no *Seminário 17* (1969-1970/1992), é ao psicanalista que Lacan endereça o imperativo. A segunda observação é a de que aí Lacan indica que o ato psicanalítico provoca uma alteração no estatuto do mais-de-gozar, não refazendo “esse elemento como um elemento de dominação, de mestria” (op. Cit., p. 78). Esse é um ponto importantíssimo ao qual voltaremos em breve.

Retenhamos, então, que, ao colocar o *a* no lugar de agente do discurso do psicanalista, Lacan dá sequência ao estabelecimento da política do psicanalista como a política do objeto *a*, como já vinha fazendo desde suas elaborações sobre a ética e o ato, o que significa que se trata de uma política de separação. A tarefa política do psicanalista, como afirma Quinet (2009), “tanto na análise como no mundo, poderia ser então formulada como atuando justamente na separação entre o significante mestre e o objeto *a*” (p. 51). Outro comentário bastante interessante feito por Quinet (op. Cit.) é a da coincidência, implicada pela posição de *a* no lugar de agente, entre a causa do sujeito e a causa do laço social:

O discurso do analista é o único em que a causa do laço social coincide com a causa do sujeito. E a verdade que a sustenta é o saber inconsciente. Em todos os outros discursos a causa é ocupada por outro elemento: o poder, o saber, a falta, ou seja, respectivamente, o Um totalitário, a burocracia *universitas* e o *pathos* do sujeito. É no discurso do analista que encontramos a causa de sua política como o objeto causa do desejo. (p. 36)

Vale trazer também um comentário de Dunker (2011) sobre a tarefa política do psicanalista, uma vez que ele especifica bem como tal tarefa pode, na realidade, ser desmembrada em três dimensões, permitindo-nos, concomitantemente, retomar alguns princípios da direção da cura que vimos até aqui:

Em termos lacanianos, podemos dizer que a política do tratamento decorre basicamente de como se concebe o lugar do Outro e como se entende a posição do sujeito na fantasia. Lugar do Outro e posição do sujeito são duas noções que remetem ao espaço ético-discursivo no qual se desenrola uma análise

que, no melhor dos casos, produz a experiência de um objeto irreduzível ao espaço que o tornou possível. Supõe-se, assim, que uma análise tem uma tripla tarefa do ponto de vista de sua política: (1) permitir ao sujeito verificar a contingência de sua posição fantasmática; (2) realizar a experiência de tornar o lugar do Outro um lugar não inteiramente consistente; e (3) introduzir um objeto resistente à sua integração no espaço uniforme entre o sujeito e o Outro. Daí a importância de uma disjunção entre os saberes que compõem a referência de sua clínica. (pp. 600-601)

Feita essa especificação da tarefa política do psicanalista, vejamos agora como Lacan situa os outros elementos do discurso para acompanharmos outros aspectos de sua construção da política do discurso do psicanalista. O Outro com o qual o agente desse discurso faz laço é o sujeito (§). Isso significa que o psicanalista não se dirige ao mestre, ao Um ou ao Eu, mas ao sujeito do inconsciente, à divisão subjetiva. Assim, por meio de seu ato, o psicanalista coloca o Outro, no caso o sujeito, no lugar de agente do discurso. Lacan também designa essa operação como histerização do discurso. A experiência de análise, enquanto experiência de discurso (Lacan, 1969-1970/1992, p. 16), é uma experiência da histerização do discurso. É o que Lacan nos diz quando reinterroga, no *Seminário 17* (1969-1970/1992), o que institui o ato psicanalítico: “o que o analista institui como **experiência analítica** pode-se dizer simplesmente – é a **histerização do discurso**. Em outras palavras, é a introdução estrutural, **mediante condições artificiais**, do discurso da histérica.” (p. 31). Um pouco adiante, ele também coloca a histerização do discurso como o próprio fundamento da experiência psicanalítica:

Não estará aí, afinal, o próprio fundamento da experiência analítica? Pois digo que ela dá ao outro, como sujeito, o lugar dominante no discurso da histérica, histeriza seu discurso, faz dele um sujeito a quem se solicita que abandone qualquer referência que não seja a das quatro paredes que o envolvem, e que produza significantes que constituam a associação livre soberana, em suma, do campo. (op. Cit., p. 32)

Esses trechos são relevantes, pois, além de demonstrar o valor que Lacan dá a essa expressão recém-criada, especifica a diferença, apenas apontada anteriormente, entre o discurso da histérica e a histerização do

discurso provocada pelo discurso do psicanalista. A política do discurso da histérica é, como vimos, a política do sintoma e a política do laço com o mestre. A histerização do discurso não é resultado de tais políticas. É, antes, um efeito de condições artificiais estabelecidas pela política do discurso do psicanalista. Nesse sentido, a política da psicanálise consiste em manter, do lado do analista, o discurso do psicanalista e favorecer, no lado do analisante, o discurso na histeria. É somente por essa via, respeitando tais diferenças, que se pode traçar uma correlação entre a política da histérica, a política da falta-a-ser e a política do analisante. É enquanto produto da histerização do discurso, provocada pela política do discurso do psicanalista, que o discurso da histérica pode ser associado ao discurso do analisante.

Nesse ponto, creio ser importante fazer um comentário sobre a mudança do estatuto da política do psicanalista tal como estabelecida em 1958 em *A direção do tratamento* e tal como formulada em 1969-1970 no *Seminário 17*. Lá essa política foi definida como política da falta-a-ser. Houve, assim, um abandono dessa concepção? A meu ver, não exatamente. Primeiro porque, como bem apontou Quinet (2009), Lacan estabeleceu essa política para “contrapô-la ao ego forte do analista como baluarte da realidade para o analisante” (p. 35). Essa posição, evidentemente, continua presente no ensino e na clínica de Lacan. Por outro lado, Quinet afirma que a política do discurso do psicanalista “não toma a falta como causa, mas sim o objeto causa do desejo” (op. Cit., loc. Cit.), com o que concordo plenamente, uma vez que o psicanalista não se mostra exatamente como sujeito dividido para o analisante. Entretanto, pode haver grande proximidade entre o *a* e a falta-a-ser se tomarmos como base a seguinte afirmação de Lacan (1969-1970/1992): “Que objeto é feito desse efeito de um certo discurso? Sobre esse objeto nada sabemos, salvo que é causa do desejo, quer dizer, falando propriamente, é como falta-a-ser que ele se manifesta” (p. 144). Considerando, a partir dessa afirmação, que a falta-a-ser é uma manifestação fenomênica, pela via imaginária e simbólica, desse objeto real e, portanto, inapreensível, pode-se dizer que essa mudança de estatuto da política do psicanalista (da falta-a-ser ao objeto *a*) não implica exatamente uma distinção radical entre uma política da falta-a-ser e outra do objeto *a*. Diria, junto com Quinet (2009), que “não há política do analista sem falta-a-ser, mas ela a esta não se reduz” (p. 36).

Feita essa ressalva, passemos à posição dos outros elementos do discurso psicanalítico. Nota-se no matema que o S_1 é colocado no lugar do produto, o que desvela um paradoxo, o de que o discurso do analista produz de certa forma o discurso do mestre: “é muito curioso que o que ele produz nada mais seja do que o discurso do mestre, já que S_1 é o que vem no lugar da produção.” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 168). Mas se assim for, a psicanálise não consegue se opor a aquilo que ela surgiu para combater: a dominação do mestre na subjetividade, ou melhor, a submissão do sujeito aos significantes mestres. Por isso, Lacan procura apontar, na sequência da afirmação acima e igualmente na conferência em Milão (1972/inédito) sobre o discurso psicanalítico, que a experiência analítica pode fazer surgir “outro estilo de significante mestre” (1969-1970/1992, p. 168) ou levar o sujeito a um “melhor uso do significante como Um” (Lacan, 1972/inédito). O que, porém, ele quer dizer com isso? Como compreender essa afirmação do que pode ser um efeito da psicanálise? Trata-se de um ponto bastante importante, que será abordado mais detalhadamente adiante (item 3 desta Parte IV).

Resta agora analisarmos as implicações decorrentes do posicionamento do saber (S_2) na estrutura do discurso psicanalítico. Nesse discurso, diz Lacan (1969-1970/1992), “o que se espera de um psicanalista é, (...), que faça funcionar seu saber em termos de verdade. É por isto mesmo que ele se confina em um semi-dizer” (p. 50), uma vez que a verdade só se diz pela metade. Tal afirmação nos leva de volta à articulação do ato psicanalítico com o saber e a verdade, feita por Lacan nos dois seminários anteriores. O ato psicanalítico, dizia Lacan, provoca no analisante uma incitação ao saber que o conduz à verdade, relativa à divisão do sujeito e à causa dessa divisão. Contudo, se observarmos bem a estrutura dos discursos, notaremos que essa afirmação referente ao ato se encaixa melhor com o discurso da histórica, não com o discurso psicanalítico. Há, portanto, uma diferença entre ato psicanalítico e discurso psicanalítico que precisa ser evidenciada e esclarecida.

Diria em primeiro lugar que o discurso psicanalítico é aquele que tem como agente o psicanalista, que se posiciona enquanto a no laço com o analisante. Mas o produto dessa relação não é o saber, e sim o surgimento dos significantes mestres do sujeito. O saber, no discurso psicanalítico, está no

lugar da verdade, que é o lugar inacessível, recalcado. O que, então, podemos depreender disso? Primeiro, que um saber produzido no lugar da verdade, conforme Lacan, “define o que deve ser a estrutura da interpretação” (1969-1970/1992, p. 34). Segundo, decorrente do primeiro, que o discurso psicanalítico contém em si uma ilusão para o analisante, a de que o psicanalista possui um saber totalizante que abarca toda a verdade do sujeito ou, como Lacan também coloca, a de que existe um casamento feliz entre o saber e a verdade. A colocação do saber no lugar da verdade no matema do discurso psicanalítico é, portanto, a meu ver, uma outra formalização do sujeito suposto saber. É necessário, como já vimos, que haja esse engodo para que a análise opere a partir dessa alienação para que possa operar também a separação. O psicanalista institui assim um casamento fictício entre o saber e a verdade para provocar, como diz Prates Pacheco (2008), não o divórcio, a revelação da própria ficção: “ao analista, (...), não cabe promover o divórcio entre saber e verdade mas, antes, revelar o caráter fictício dessa união, já que, com a verdade, não há relação amorosa possível” (p. 9). Com isso, o psicanalista institui uma articulação discursiva da fantasia, não para, como no discurso capitalista, capturar o sujeito no engodo, mas para libertá-lo dele revelando a verdade da ficção. Desta forma, o discurso do psicanalista desvela aquilo (§) que é recalcado no discurso do mestre, e “é por estar mascarada a verdade do discurso do mestre que a análise adquire sua importância” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 95), pois denuncia, assim, a função da exclusão da verdade no discurso do mestre: “recalcar aquilo que habita o saber mítico” (op. Cit., p. 85).

Já o ato psicanalítico, nessa perspectiva, parece dizer respeito mais à histerização do discurso do que propriamente à estrutura do discurso psicanalítico. Isso porque, para que o discurso do psicanalista tenha estatuto de ato para o sujeito, é preciso que ele histerize o discurso. O fato de que alguém venha a ocupar o lugar de agente no discurso na posição do objeto a não garante que ele exerça efeito de ato sobre o outro. Ao mesmo tempo, é preciso que haja um psicanalista, isto é, que haja um agente do discurso que se coloque como a para o analisante para que o ato possa se realizar. Pode-se dizer, a partir desse paradoxo, que o ato é simultaneamente causa e efeito da

histerização do discurso. Nota-se, com essa precisão aqui proposta, que é o que é fundamental na experiência psicanalítica não é exatamente a existência do discurso psicanalítico, mas aquilo que ele proporciona em termos de giros do discurso. Isso faz com que situemos a política psicanalítica da cura de outra forma, como um jogo de diversas passagens do sujeito pelo discurso da histórica e pelo discurso do psicanalista. Trata-se, assim, de outro ponto fundamental e que também merece ser discutido mais detalhadamente à parte (o que será feito no item 3, conjuntamente com a discussão sobre como podemos compreender o que Lacan diz sobre o surgimento de outro estilo de significante mestre).

2.5. Política do discurso universitário

Não podemos iniciar as reflexões sobre a política do discurso universitário sem lembrar que as elaborações de Lacan acerca da estrutura do discurso ganharam força e consistência a partir da crise universitária ocorrida na década de 1960 e que culminou nos acontecimentos de maio de 1968. Insatisfeitos com a estrutura acadêmica conservadora, que tratava os alunos mais como objetos do que como sujeitos, os estudantes fizeram greve e tomaram as ruas. Aliás, a capa do *Seminário 17* (1969-1970/1992) é estampada com a foto de um dos líderes estudantis, Daniel Cohn-Bendit, diante de um policial durante uma das manifestações. E, recordemos também, o próprio seminário de Lacan foi interrompido pelos estudantes que buscavam no psicanalista um esclarecimento de seu posicionamento frente a todos os acontecimentos.

Pois bem, Lacan não recuou e mostrou seu posicionamento ao longo de todo o seminário ao falar sobre a estrutura dos discursos e também, especificamente, sobre o discurso universitário. Como, então, ele constrói o matema desse discurso? Vejamos:

Nesse discurso, é o saber que ocupa o lugar de agente, o que significa que ele é o elemento dominante no laço com o Outro. O saber, ocultamente apoiado no significante mestre, impõe-se como absoluto nessa forma de laço. Deste modo, do lado esquerdo do matema temos um saber sem sujeito, apoiado no poder. Trata-se, como diz Nominé (2007), de um “todo saber supostamente impessoal, um saber desprovido de qualquer subjetividade” (p. 100). Por isso Lacan também chama o discurso universitário de burocracia, pois seu saber é burocrático, sem sujeito e sem autoria. Essa leitura também vale para o ensino universitário. No meio acadêmico “o professor da universidade não se dirige ao Outro para conseguir um saber; (...). O universitário sabe e impõe seu saber aos demais” (op. Cit., loc. Cit.).

Do lado direito do matema, temos o *a* no lugar do Outro. Esse *a* é identificado por Lacan (1969-1970/1992, p. 139) como o estudante. No entanto, o estatuto do *a* é, nesse caso, não é o de causa de desejo, mas o de resto, dejetado a ser descartado. O estudante é assim um objeto que, diante do saber absoluto do professor, produz sua própria cisão subjetiva pela sua falta de saber: “como sujeito, em sua produção, de maneira alguma poderia se perceber por um só instante como senhor do saber” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 166). Nesse sentido, arriscaria dizer que o estatuto do *a* no discurso universitário pode ser designado como falta-a-saber, em contraposição à falta-a-ser no discurso psicanalítico e à falta-a-gozar no discurso do mestre, o que nos levaria à conclusão de que a política do discurso universitário é a do todo saber, que impõe ao Outro a falta-a-saber.

Feita essa leitura do matema, interroguemos agora a origem de sua constituição. Lacan situa essa origem no discurso do mestre, não só pelo fato dele ser o instituidor do sujeito e da cultura, mas pelo tipo de laço mesmo que ele estabelece. O mestre é aquele que acaba colocando o saber no lugar de agente. Há, então, a partir do discurso do mestre “um giro de quarto de volta, 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” (op. Cit., p. 97).

A questão agora é entender o que pode ter provocado esse giro de quarto de volta. Nominé (2007) aponta dois elementos: o desenvolvimento do discurso científico e o desenvolvimento do sistema capitalista. Trata-se de uma hipótese, a meu ver, bastante interessante, pois se analisarmos bem, o discurso da ciência, conforme o próprio Lacan (1969-1970/1992, p. 97) afirma, se alicerça no discurso universitário. Isso porque o discurso científico também visa um saber sem sujeito, um saber que tudo contabiliza, fundamentado em números universais e em dados estatísticos. E, como diz Nominé (2007), “esse idealismo de uma formalização na qual tudo é computado favoreceu um deslizamento a partir do discurso do mestre, um quarto de volta que instalou o saber no posto de comando” (p. 106). O discurso da ciência, portanto, não só se alicerça no discurso universitário como também o fortalece.

Já o discurso capitalista parece ter encontrado nesse fortalecimento do discurso universitário outra forma de extração da mais-valia. Esse discurso capitalista, cujo princípio é o de invadir todas as esferas da vida para extrair delas a mais-valia, percebeu que o saber também pode ser transformado numa mercadoria, ou seja, o discurso capitalista criou um mercado para o saber. Mas a hipótese de Lacan é a de que o discurso capitalista provoca assim um enfraquecimento do discurso universitário. Isso fica claro num texto, intitulado *D'une réforme dans son trou (De uma reforma em seu buraco)* (1969/inédito), que Lacan escreveu em resposta à solicitação do jornal *Le Monde* para que ele desse sua opinião sobre a reforma universitária realizada pós maio de 68. Nesse artigo, que jamais foi publicado pelo jornal (mas ao qual é possível ter acesso⁶⁴), ele afirma que a universidade “foi rebaixada pela subversão proveniente daquilo que chamamos de mercado”. Ele também faz uma crítica à reforma universitária, que transformou o diploma clássico numa espécie de unidade de valor: “‘A unidade de valor’, promovida com as redistribuições dos diplomas, confessa, ao estilo de um enorme lapso, o que destacamos como a redução do saber ao serviço do mercado” (op. Cit.).

Podemos então concluir que há um circuito entre discurso universitário,

⁶⁴ <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-D-une-reforme-dans-son-trou,014>

discurso capitalista, discurso da ciência e discurso do mestre. Cada um é derivado do outro e todos se mantêm nesse jogo de fortalecimento e enfraquecimento de cada discurso, com a ressalva, é claro, do discurso capitalista, que, pelo seu próprio princípio de funcionamento, tende a imperar sobre os demais, desfazendo os laços sociais em sua busca desenfreada da mais-valia. E com a ressalva também de que o discurso da ciência acaba por ter um estatuto bastante paradoxal, na medida em que atualmente está na base do funcionamento de cada um dos discursos desse circuito, é inscrito no registro do discurso da histórica (Lacan, 1970/2003) e é considerado o discurso a partir do qual se originou o discurso do psicanalista, mas não existe uma formalização específica para ele. Não há um matema do discurso da ciência. O mais próximo é ora o discurso universitário, ora o discurso da histórica, mas, para Lacan, cada um se alicerça no outro, não são o mesmo discurso.

Mas voltando ao circuito estabelecido, também é importante dizer que Lacan elabora, a partir dele, um diagnóstico do que ocorreu nas universidades em 68. E isso ele explicitou respondendo diretamente aos estudantes, na Universidade de Vincennes, que o pressionavam a posicionar-se. Vale acompanhar:

Para que serviu a Universidade? Isto pode ser lido de acordo com cada época. **É justamente em razão do desnudamento cada vez mais extremo do discurso do mestre [o discurso capitalista] que o discurso da Universidade (...) – não o creiam por isso quebrado, nem terminado – no momento encontra estranhas dificuldades. Tais dificuldades são acessíveis no plano da estreita relação que há na posição do estudante por estar, no discurso da Universidade, de maneira mais ou menos mascarada, sempre identificado a esse objeto a, encarregado de produzir o quê? O S barrado** que vem a seguir, à direita e abaixo.

A dificuldade esta aí. **Resultou, desse produto, um sujeito. Sujeito de quê? Sujeito dividido**, em todo caso. **O fato de que seja cada vez menos tolerável que essa redução se limite a produzir docentes é completamente revelado pela evolução das coisas em nossa época**, e isto requer um estudo tanto mais improvisado por estar se dando nos fatos. **O que se produz, e que se chama crise da Universidade, é inscrível nessa fórmula.** (Lacan, 1969-1970/1992, p. 139)

Posteriormente, retomando sua conferência em Vincennes, Lacan (op. Cit., pp. 175;179) ainda faz algumas advertências aos estudantes, alertando-os que, se querem que suas palavras (S_1) tenham cunho subversivo, é preciso que elas não se fixem demais no lugar da verdade, pois caso isso aconteça, só sustentarão ainda mais o que ele chama de poder dos impossíveis. Assim enfraquecido, o discurso universitário só acaba por fortalecer os outros discursos, principalmente o discurso do mestre, uma vez que o esforço dos estudantes incidia sobre a tentativa de levar seus significantes mestres ao lugar de agente. Por isso, creio, Lacan dizia que os estudantes apenas buscavam um novo mestre. E daí o esforço de Lacan em posicionar-se de outro modo. Ao invés de ir às ruas para se colocar como mais um mestre ou líder dos estudantes, Lacan continuou sustentando seu discurso, procurando demonstrar o que a experiência psicanalítica revela acerca dos distintos discursos e de que modo ela pode ser considerada uma experiência não exatamente revolucionária, mas subversiva. Esse, no entanto, é um ponto que ainda precisamos refletir mais profundamente, o que tentaremos fazer agora.

3. Da revolução dos discursos à subversão do sujeito: sobre os efeitos da experiência psicanalítica

Ao passarmos pela política dos discursos, verificamos que a estrutura de cada discurso não pode ser tomada de maneira isolada e estática. Há um verdadeiro circuito entre os discursos, um acaba levando a outro. Portanto, tão importante quanto compreender a estrutura de cada discurso, é o entendimento daquilo que Lacan chamou de giros do discurso. Por isso é preciso, agora, esmiuçar quais são as implicações dessa noção.

Um dos pontos a ser sublinhado é o de que Lacan utiliza essa noção de giros de discurso como uma espécie de critério diagnóstico. Primeiro porque a própria cura é situada nesses giros de duas formas: (1) na histerização do discurso, provocada pela colocação, em ato, do discurso psicanalítico; (2) na passagem do discurso da histérica ao discurso do psicanalista, rotação que também pode ser chamada de ato psicanalítico e, mais especificamente quanto ao final da análise, de passe. Além disso, Lacan passa a situar, a partir de Marx, o sintoma no social, estabelecendo a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar e diagnosticando o discurso capitalista como o único que desfaz os laços sociais, por fortalecer somente a si próprio e engessar assim o giro dos discursos.

De todo modo, o giro, a rotação dos elementos nos lugares, as mudanças de posição, em suma, a passagem de um discurso a outro pode ser considerada o aspecto salutar da estrutura dos discursos. Há pelo menos duas afirmações em que Lacan evidencia sua posição sobre isso de maneira mais direta. Na primeira, ele questiona o que pode provocar o giro: “os discursos são como aparelho, mas é preciso verificar o que pode servir de alavanca” (1969-1970/1992, p. 161). Na segunda, ele indica um problema na paralisação dos giros: “se quisermos que algo gire... não é certamente por progressismo, mas simplesmente porque isso não pode parar de girar. Se não gira, range” (op. Cit., p.170).

Outro ponto a ser destacado sobre as implicações da noção de giros do

discurso é o de que, em função dessa noção, a política da clínica psicanalítica deve contemplar tanto a estrutura do discurso do psicanalista – sempre, é claro, considerando-a em relação aos outros discursos – como os efeitos, a partir dos giros, que ela pode proporcionar. Esse é um ponto fundamental, pois se trata de uma articulação teórica que possibilita um melhor entrelaçamento entre a política **na** direção da cura e a política **da** direção da cura, isto é, entre os princípios da posição do psicanalista – formalizados no matema do discurso do psicanalista – e os efeitos dessa experiência discursiva nos laços do sujeito com o Outro.

Entretanto, para conseguir fazer esse entrelaçamento, é preciso compreender melhor os termos pelos quais Lacan procura definir os giros do discurso e seus efeitos para o sujeito e para a sociedade. Para isso, proponho que sigamos uma contraposição que Lacan estabelece – a partir do *Seminário 16* (1968-1969/2008) e, principalmente, do *Seminário 17* (1969-1970/1992) – entre dois termos que têm, aliás, forte cunho político: revolução e subversão.

3.1. Revolução

Revolução é o termo sugerido por Lacan para se referir ao giro dos discursos. Em outro momento no qual Lacan interroga o que pode ser vir de alavanca para o giro, essa correlação fica bem clara: “Como é que o extraordinário circuito em torno do qual **gira o que merece ser designado, propriamente falando, com o termo revolução** pode se produzir?” (1969-1970/1992, p. 163). Mas ao empregar esse termo, Lacan sabia bem do peso político dessa palavra e, muito provavelmente, queria provocar alguma reflexão ou polêmica em função daquilo que estava sendo chamado de Revolução de 68. Como, então, ele utiliza essa palavra?

Para situar esse emprego feito por ele, antes vale destacar a definição de revolução estabelecida no *Dicionário de política* (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, 2007):

A Revolução é a tentativa, acompanhada do uso da violência, de derrubar

as autoridades políticas existentes e de as substituir, a fim de provocar profundas mudanças nas relações políticas, no ordenamento jurídico-constitucional e na esfera sócio-econômica. (...), a Revolução só se completa com a introdução de profundas mudanças nos sistemas político, social e econômico. (p. 1121)

Partindo dessa definição mais tradicional, é de se estranhar que o giro dos discursos possa ser associado a uma profunda transformação política, social e econômica. Acontece que não é bem dessa definição que Lacan se serve para se referir aos discursos. Ele aproveita um equívoco existente entre essa definição mais tradicional e contemporânea e a original, etimológica. De acordo com o mesmo dicionário, “a palavra Revolução foi criada exatamente na Renascença, numa referência ao lento, regular e cíclico movimento das estrelas” (op. Cit., p. 1123). Foi um pouco depois, mais especificamente no século XVII, que a palavra revolução passou a ser utilizada num sentido político “para indicar o retorno a um estado antecedente de coisas, a uma ordem pré-estabelecida que foi perturbada” (op. Cit., loc. Cit.). E, ainda segundo os autores do dicionário, foi somente após a Revolução Francesa que houve uma inversão na concepção da política: de um retorno a uma ordem pré-estabelecida, passou a designar a instauração de uma nova ordem.

No *Seminário 16* (1968-1969/2008), Lacan certamente já estava a par dessa polissemia da revolução, como é possível notar no trecho abaixo:

Não há dúvida de que uma certa evolução, própria da ciência, traz o risco de causar problemas inteiramente novos, inesperados, às **funções do poder**. Talvez isso já se enunciasse há algum tempo. **Seria realmente um efeito de sentido retroativo perceber que talvez tenha sido em função disso que a palavra *revolução* assumiu um outro sentido, uma ênfase diferente da que sempre teve na história, na qual as revoluções, por definição, não são novas. Desde sempre, os poderes só acabaram por meio de revoluções. A Revolução, com R maiúsculo, talvez não se tenha percebido cedo o bastante que ela está ligada a algo de novo, que aponta para o lado de uma certa função do saber** e que o torna, para dizer a verdade, pouco manejável de maneira tradicional. (p. 231)

Parece-me, no entanto, que Lacan ainda não havia estabelecido nesse seminário a oposição entre a revolução e a subversão, embora falasse da

subversão do sujeito desde o início de seu ensino. Revolução ainda é o termo que ele utiliza para se referir aos efeitos da análise, como se observa na seguinte passagem:

Como efeito do saber, somos cindidos. Na fantasia, S barrado, punção, pequeno a, somos, por mais estranho que isso pareça, causa de nós mesmo. Só que não existe o si mesmo. Há, antes, um 'si' dividido. **Entrar nesse caminho, é daí que pode decorrer a única e verdadeira revolução política.** (op. Cit., p. 377)

Durante o *Seminário 16*, portanto, Lacan emprega o termo revolução para apontar os efeitos da análise decorrentes de um movimento do saber. Ele, inclusive, utiliza indistintamente os termos revolução e subversão para se referir às mudanças no estatuto do saber provocadas pela experiência analítica: “nessa oposição se define o quê? A revolução, ou a subversão, se vocês preferirem, do movimento de um saber” (op. Cit., p. 263). E, inspirado nesse movimento do saber que lhe foi revelado pela experiência analítica, Lacan também utiliza o termo revolução para fazer uma crítica ao movimento estudantil de 68. Para que o movimento se tornasse realmente uma revolução, diz Lacan, “seria preciso que a questão fosse atacada não no nível de umas cócegas feitas nos professores, mas no nível das relações do estudante, como sujeito, com o saber” (op. Cit., p. 384).

Já no *Seminário 17* (1969-1970/1992, p. 52), Lacan passa a deixar claro que não se deve confundir a revolução com a verdade analítica e que esse termo é empregado por ele no sentido mais antigo, o de um retorno ao mesmo ponto. Com isso, a psicanálise deixa de ser considerada uma experiência revolucionária tal como indicada por Lacan no *Seminário 16* (vide trecho acima destacado). Inclusive, ao ser questionado pelos estudantes de Vincennes se a psicanálise é revolucionária, Lacan (1969-1970/1992, p. 190), manejando a demanda que se fazia a ele naquele momento, limita-se a responder apenas que se trata de uma boa questão. De fato, podemos considerar uma boa questão, pois a psicanálise não deixa de provocar revolução, mas não no sentido de ocasionar profundas transformações políticas, econômicas e sociais, e sim, no de promover os giros do discurso. Esse é o emprego que permanece

no ensino de Lacan e que podemos encontrar em momentos posteriores, como no *Seminário 20* (1972-1973/1981), quando ele afirma que:

A noção mesma de quarto-de-volta evoca a revolução, mas certamente **não no sentido em que revolução é subversão**. Muito ao contrário, o que gira – é o que chamamos revolução – está destinado, por seu enunciado mesmo, a evocar o retorno. (p. 57)

Ao escolher utilizar o termo revolução no sentido de um retorno às mesmas posições e de um restabelecimento da ordem, Lacan (1969-1970/1992) faz também outra crítica à Revolução de 68, que já comentamos anteriormente. Ele diz aos estudantes de Vincennes: “a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre. Isto é o que a experiência provou” (p. 196). Mas na verdade sua crítica vai muito além da revolução realizada pelos estudantes e pode ser dirigida a diversas outras Revoluções, por exemplo, à Revolução socialista. Muito antes da decadência do regime socialista e da queda do muro de Berlim, Lacan já indicava como essa revolução pouco transformou a estrutura da política, dizendo que a mercadoria continuava ligada ao significante-mestre após a revolução (op. Cit., p. 86) e que a nacionalização dos meios de produção não deu fim à mais-valia.⁶⁵

Desta forma, para Lacan, o plano da política, de uma forma geral, “inclui tudo, inclusive aquilo que se julga revolução, ou, mais exatamente, o que chamam romanticamente de Revolução com R maiúsculo. O discurso do mestre realiza sua revolução em outro sentido, no de giro que se completa” (op. Cit., p. 81). Embora as ditas Revoluções tenham provocado grandes mudanças sociais e econômicas, a estrutura política, contudo, de certo modo permanece a mesma: é sempre a estrutura do discurso do mestre, cujo princípio político é o Um. Em outras palavras, nas mais diversas configurações do discurso do mestre, sempre prevalece a política do Um. As Revoluções não subvertem essa política. Talvez quem tenha se aproximado mais dessa subversão foram as comunidades tribais encontradas e analisadas por Pierre Clastres (1974a/1990). Em tais tribos foi estabelecida uma política contra o Um,

⁶⁵ O “Sonho Tcheco”, analisado no capítulo anterior, também é um bom exemplo disso.

na medida em que aquele que assumia a posição do Um arcava com mais ônus (deveres, tarefas, desvalorização de sua fala) do que benefícios. No entanto, mesmo contra o Um, o Um continua a ser o elemento central dessa política.

3.2. Subversão

O que, então, pode ser considerado uma subversão da política do Um? Essa subversão, Lacan não a situa no plano da política, que concebe essa palavra como aquilo que derruba a ordem social, mas no da psicanálise mesmo. No plano psicanalítico a subversão é, antes de tudo, a subversão do sujeito. Mas o que é a subversão do sujeito? Creio que, a partir da estrutura dos discursos, tal subversão deve ser apreendida em relação aos três outros elementos da estrutura: S_1 , a e S_2 . Escrevo nessa ordem porque penso que respeita a sequência cronológica em que Lacan foi situando a subversão do sujeito ao longo de seu ensino.

Partindo do percurso realizado até aqui, diria que, até o final da década de 1950, Lacan ocupou-se intensamente em retomar a potencialidade subversiva da experiência freudiana evidenciando, a partir da estrutura e das leis da linguagem, seus princípios e criticando os psicanalistas que recolocaram o eu no centro da experiência e da cura psicanalíticas. Em todo esse período prevaleceu, assim, a retomada daquilo que foi revelado na experiência freudiana: o descentramento do eu. Freud, inclusive, remeteu tal descoberta ao que foi chamado de revolução copernicana⁶⁶, considerada por ele a primeira grande ferida narcísica da humanidade. A subversão do sujeito, portanto, refere-se nesse momento à destituição do poder do eu, que aqui pode ser traduzido, à luz da teoria dos discursos, como destituição do poder do S_1 no discurso do mestre. Esse discurso, diz Lacan (1969-1970/1992), pode também ser considerado o discurso da *eucracia*.

⁶⁶ Já veremos que Lacan relativiza a atribuição de tal revolução a Copérnico e a referência que Freud faz a ela.

Já na década de 1960, principalmente entre 1960 e 1967, a subversão do sujeito passa a se referir mais aos efeitos provocados pela assunção do objeto *a*. Em outras palavras, a subversão do sujeito é realizada pela destituição do próprio sujeito provocada pelo objeto *a*. Esse objeto, como já vimos, é o que propicia a separação do sujeito em relação aos significantes-mestres, na medida em que leva-o em direção à castração e à causa de seu desejo. O sujeito é, deste modo, subvertido por esse objeto. Como bem sintetiza Quinet (2009), “a causa analítica não faz do sujeito um subversivo – o sujeito é por ela subvertido, pois consente que o objeto seja ativo” (p. 38). As reflexões sobre a ética da psicanálise e sobre o ato psicanalítico apoiam-se nessa concepção de subversão do sujeito.

A partir de 1968 é a subversão do sujeito em relação ao saber que ganha destaque. No seminário intitulado *O saber do psicanalista* (1971-1972a, p. 17), Lacan deixa isso bem claro:

De sorte que, aqui, a revolução, se posso dizer, antecipada por Freud, tende a mascarar aquilo de que se trata; é que esse algo que não passa, **revolução ou não, é uma subversão que se produz, onde? Na função, na estrutura do saber.** (p. 17)

Essa estrutura do saber mostra-se, entretanto, muito complexa na obra de Lacan. Retomemos alguns pontos sobre o saber pelos quais já passamos: a incitação ao saber conduz à verdade; é na falha e na incompletude do saber que se encontra a verdade; o saber é, portanto, um meio de produção da verdade; tal meio, lembrando o diálogo entre Sócrates e o escravo, fundamenta-se num processo de rememoração; o saber também é, ao mesmo tempo, um meio de gozo e o que “faz com que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 16). Há, assim, uma correlação entre o saber, o gozo e a verdade, o que dá ao saber diferentes estatutos.

Para compreender porque o saber tem esses diferentes estatutos e de que modo a experiência psicanalítica produz uma subversão em sua estrutura, creio ser imprescindível discorrer sobre a revolução dos discursos e, principalmente, o que pode se produzir a partir dela. A revolução por si só não

implica necessariamente mudança alguma, posto que os elementos voltam todos para os mesmos lugares de antes. Como, então, se produz uma subversão por meio das revoluções do discurso? Para abordar mais diretamente essa questão, proponho começarmos com um trecho do *Seminário 20* (1972-1973/1981), no qual Lacan diz que

até nova ordem, não é o discurso analítico, tão difícil de sustentar em seu descentramento, e que ainda não teve entrada na consciência comum, que pode de modo algum subverter o que quer que seja. ... **A subversão, se ela existiu em algum lugar e em algum momento, não é ter-se trocado o ponto de rotação do que gira, é ter-se substituído o *isso gira* por um *isso cai*.** (p. 59)

A questão agora é como podemos compreender esse *isso cai*. Nessa passagem, Lacan estava se referindo às descobertas de Kepler, mais especificamente a do movimento elíptico entre os astros, atribuindo a ela a verdadeira subversão, frequentemente outorgada a Copérnico. Lacan procura indicar como descoberta de Copérnico – de que a Terra não é o centro do Universo e que ela gira em torno do Sol – não é de modo algum subversiva, pois ele apenas substituiu um centro gravitacional por outro. Lendo isso em chave da estrutura dos discursos, é como se ele tivesse substituído o Um por outro Um, permanecendo na mesma estrutura discursiva, no caso, o discurso do mestre. A imagem do Sol como centro, afirma Lacan em *Radiofonia* (1970/2003) – texto no qual ele também aborda esse assunto – “é digna de representar a imagem do significante mestre, que permanece inalterado na medida mesma de seu encobrimento” (p. 419). Já Kepler, ao demonstrar os giros em elipse, comprova uma ausência de simetria no movimento dos astros. Segundo Lacan (1972-1973/1981), “isso seguramente é corretivo dessa imagem do centro. Mas o *isso cai* só tem peso de subversão ao chegar a quê?” (p. 59). Ao chegar a uma fórmula matemática⁶⁷, que na realidade veio a ser estabelecida por Newton. Essas cinco letras da fórmula, diz Lacan (op. Cit.), é o que “nos arranca da função imaginária, e no entanto fundada no real, da revolução” (p. 60). Trata-se, portanto, de um saber que tem seu peso

67

$$\|\vec{F}_g\| = G \frac{m_1 \cdot m_2}{d^2}$$

subversivo por se reduzir a algumas letras e aos símbolos que demarcam as relações existentes entre elas, por ser possível, com isso, escrever algo do real.

Isto posto, derivemos mais uma vez a questão colocada acima: na experiência psicanalítica, o *isso cai* pode ser remetido a quê? Em primeiro lugar, à redução, realizada pelo próprio analisante, do significante à letra. Os sonhos, sintomas, atos falhos ou chistes podem ser reduzidos a uma letra, como Lacan defende desde *A instância da letra no inconsciente* (1957/1998). O que ele desenvolveu após esse texto foi a relação desse processo de redução com a apreensão, mesmo que fugaz, do real. Tanto no *Seminário 17* (1969-1970/1992) como em *Radiofonia* (1970/2003), Lacan ressalta que é aí que se encontra a incidência política do psicanalista:

É nessa articulação com o real que se encontra a incidência política em que o psicanalista teria lugar, se fosse capaz de fazê-la. Esse seria o ato que arrisca indagar com que saber fazer a lei. Revolução que provém de um saber que se reduza a produzir sintoma, visto pelo próprio olhar que produziu. (1970/2003, p. 443)

E é no momento em que o saber cai na categoria de sintoma, que passa a ser visto pelo próprio sujeito que o produziu, que surge a dimensão (*dimension*) da verdade: “o efeito de verdade decorre do que **cai do saber, isto é, do que se produz dele**” (op. Cit., loc. Cit.). Aqui fica evidente como Lacan reforça e prossegue com suas elaborações acerca do ato psicanalítico. A queda do saber se refere ao que se produz a partir dele: a letra, principalmente aquela que é bastante cara a Lacan, ou seja, a letra *a*, que se refere ao vazio causa do desejo. Com a queda do saber, o sujeito se depara com essa causa e com a verdade de que não há relação sexual. Ademais, depara-se também com a incompletude do Outro, experiência que leva à queda de seus ideais, à queda dos significantes mestres e à queda do sujeito suposto saber. É dessa forma que o analisante advém enquanto *a*, tornando-se assim psicanalista. O interesse da experiência psicanalítica reside, portanto, em fazer o analisante “produzir o saber pelo qual se determina a causa que é um desafio em seu ente” (Lacan, 1970/2003, p. 438). Nesse ponto, “**a causa é o ato e a ética que**

o anima, com sua razão política” (op. Cit., loc. Cit.).

3.3. O ato psicanalítico entre a revolução e a subversão

Tendo em vista essa retomada do ato psicanalítico em suas relações com a queda do saber, penso ser válido agora tentarmos integrá-lo à teoria dos discursos de modo a delimitar suas relações com a revolução e com a subversão e de modo a indicar as correlações entre o ato psicanalítico e o discurso do psicanalista, conforme prometido anteriormente (item 2.4 da parte IV). Ao passarmos pelo matema do discurso psicanalítico, vimos que há correspondências entre o ato e o discurso, na medida em que só pode haver ato psicanalítico se alguém (um suposto psicanalista) se coloca enquanto a na posição de agente do discurso. Por outro lado, o ato não se reduz ao discurso do psicanalista, uma vez que ele também diz respeito ao que ele provoca em termos de revolução: a histerização do discurso. Com isso, a teoria da estrutura e dos giros dos discursos revela o paradoxo do ato (enquanto instaurador do início e do final da análise) a partir de outra perspectiva.

Perspectiva que fica ainda mais interessante se observarmos como o paradoxo do ato é análogo ao paradoxo do uso do termo revolução na linguagem política, pois ora significa um movimento que leva ao retorno, ora indica uma grande mudança no sistema social econômico e político. De acordo com Bobbio (2000):

Na linguagem política “**revolução**” **significa**, diferentemente da linguagem científica tradicional, não apenas um tipo de **movimento**, mas também, e sobretudo, um tipo de **mudança**, ou seja, **dois eventos que estabelecem entre si uma relação de causa, o movimento, e de efeito, a mudança (ou de meio e fim)**. (pp. 601-602)

Deste modo, da mesma forma que o termo revolução remete à causa e efeito, pode-se afirmar que o ato psicanalítico, à luz da teoria dos discursos, pode ser considerado simultaneamente causa e efeito da histerização do

discurso. O ato causa a revolução do discurso e designa seu efeito: a subversão do sujeito em relação ao sintoma, aos significantes mestres e ao saber, advindo então enquanto (a)nalista. É preciso esclarecer, porém, que esse efeito só é obtido às custas de uma série de revoluções. Na direção da cura, o analisante se apresenta desde o início na posição do discurso da histórica, mostrando seus sintomas ao psicanalista e esperando dele um saber que o liberte de tais sintomas, isto é, convocando o psicanalista a ocupar a posição do mestre. Mas o psicanalista responde apenas fazendo semblante de mestre, pois na realidade sua posição deve ser a do *a*. O encontro do analisante com esse vazio faz aparecer os significantes mestres do próprio analisante, e a cada revolução, a cada retorno desses significantes, é produzido um saber sobre eles e um saber sobre a própria repetição, sendo um ou outro um saber que tem estatuto de verdade para o sujeito. A cada um desses momentos ocorre, assim, uma revolução que produz um saber sobre o gozo e sobre a fantasia que leva o sujeito a sua subversão.

É desse saber que pode surgir também aquilo que Lacan (1969-1970/1992, p. 168) chama de outro estilo dos significantes mestres, cujo efeito seria o de levar o sujeito a um “melhor uso do significante como Um” (1972/inédito). Isso porque os significantes mestres deixam de aparecer nos lugares mais comuns: o do agente (discurso do mestre), do outro (discurso da histórica) ou o da verdade que sustenta um saber totalizante (discurso universitário). Ao surgir no lugar do produto do Outro, evidencia-se, para o sujeito em análise, a impotência e a incompletude do Um: o mestre é castrado, o Um é não-todo. Essa é uma verdade que se revela na medida em que o sujeito experimenta os efeitos do significante e descobre que mesmo eles estão submetidos à lei de que ele representa o sujeito para outro significante e que, por isso, o Outro também é incompleto e a própria verdade não pode ser dita toda. Cai então a fantasia de que é possível encontrar o Um no Outro e/ou ser o Um para o Outro. Nesse processo, o psicanalista também deixa de ser visto como Um pelo analisante. Por conseguinte, essa destituição do Um pode proporcionar ao sujeito uma nova possibilidade de escolha dos significantes mestres que irão nortear sua vida. Entendo que essa é a liberdade possível que uma experiência de análise pode propiciar ao sujeito: liberdade das amarras da fantasia de existência do Um e liberdade de escolha de novos

significantes mestres.

Entretanto, é importante fazer algumas ressalvas quanto a essa liberdade. Em primeiro lugar, ela não significa que o sujeito estará a salvo de repetições ou totalmente livre das fantasias e dos significantes mestres. A tendência da neurose é o recalque e a repetição e o sujeito pode facilmente recair inconscientemente nessa tendência. Por isso, aliás, Freud falava da necessidade de se fazer análise a aproximadamente cada cinco anos. Lacan também não escondia as limitações da análise, chegando a dizer, por exemplo, que “esses bons efeitos [da análise] duram apenas um tempo, mas é sempre uma trégua e é melhor que não fazer nada” (1974/1975, p. 57).

Outra ressalva diz respeito às limitações da liberdade em relação ao discurso capitalista. Trata-se de um ponto muito importante, pois remete à incidência política, em seus alcances e limites, dos efeitos da análise na relação do sujeito com as ideologias sociais. A experiência psicanalítica poderia libertar o sujeito de algumas dessas ideologias? Lembremos que a política do discurso capitalista é o avesso da política do discurso psicanalítico: no primeiro, prevalece a política da alienação na fantasia para uma maior extração da mais-valia dos sujeitos/consumidores; no segundo, a política da separação da fantasia, que provoca uma alteração no estatuto do mais-de-gozar, não refazendo “esse elemento como um elemento de dominação, de mestria” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 78). Essa oposição marca, portanto, um embate entre o discurso capitalista e o discurso do psicanalista.

E qual é a posição de Lacan quanto a isso? Em *Televisão* (1973a/2003), ele chega a falar numa saída do discurso capitalista, que, entretanto, “não constituirá um progresso, se for apenas para alguns” (p. 519). Isso pode dar a entender que a psicanálise poderia ter um papel subversivo frente ao sistema capitalista, o que, no entanto, seria um grande equívoco. A psicanálise não tem o poder de subverter o sistema capitalista e o sofrimento provocado por ele; são os psicanalistas, na realidade, que devem permanecer sempre atentos para não serem novamente capturados pelo discurso capitalista. Mas a subversão do sujeito provocada pela experiência analítica pode provocar algum efeito na relação do sujeito com tal discurso. A meu ver, Soler (2011) delimita muito bem que efeito pode ser esse:

O que a psicanálise pode objetar do discurso capitalista pode ser dito da seguinte maneira: suscitar um desejo outro, ou sustentar os desejos outros. Visto que a tese é que o discurso capitalista torna causa geral o mais-de-gozar, a mais-valia, forma de desejo que anima essa economia, e, em uma psicanálise, damos ao sujeito a pequena singularidade que é a sua, a pequena parte do desejo que não entra no grande circuito do discurso. (p. 65)

A saída que o discurso psicanalítico pode provocar é, portanto, a princípio, uma saída que se faz um por um. O que não significa que todo sujeito que faça análise realize esse feito. Pela própria ética da psicanálise, isso depende das escolhas do sujeito. Logo, não há garantia do que o sujeito vai fazer com essa experiência. A saída um por um também não significa que não possamos pensar em como levar de alguma forma essa experiência para o âmbito coletivo. Como adverte Lacan, a saída não constituirá progresso se for apenas para alguns. Sobre isso, é Cevasco (2007) que bem delimita as dificuldades de se transpor essa saída do um por um para a lógica coletiva:

O problema é como formar um coletivo ou uma vontade coletiva política que, a partir dessa saída um por um, possa operar a partir de uma lógica do coletivo marcado pelo discurso analítico, ou seja, uma política que inclua o discurso analítico. (p. 62)

Trata-se de uma questão delicada e que abre um amplo debate, principalmente entre os autores da chamada “esquerda lacaniana” (Stavrakakis, 2006). Cabe aqui apenas indicar que a posição do analista, por ser uma posição discursiva, não precisa ser considerada estritamente no âmbito da clínica. Por isso anteriormente fiz questão de sublinhar o valor de um ato político como foi o Sonho Tcheco. Considero que esse ato político teve estatuto de ato psicanalítico por ter levado os cidadãos a se depararem com o vazio da ideologia do consumo. O ato foi bem sucedido ao instalar uma aporia nos consumidores, incitando à produção de um saber sobre esse vazio. O efeito subsequente foi o de uma explosão discursiva sobre o evento. Mas esse ato não só produziu discursos como possibilitou o surgimento de discursos diferentes daquele (discurso capitalista) pregado por tal ideologia. É verdade que esse ato não levou exatamente a uma saída do discurso capitalista, uma

vez que a República Tcheca acabou aderindo à entrada na União Europeia. Mas talvez tenha provocado, em alguns cidadãos, uma subversão subjetiva, o que não é pouco. Além disso, um ato como esses abre a possibilidade, então, de pensarmos em outros atos, que podem ocorrer em diferentes meios ou de diferentes formas (pelas artes, por exemplo), alcançando assim uma lógica coletiva que inclua o discurso psicanalítico.

Contudo, como isso abriria uma ampla discussão, não irei me aprofundar nesse assunto. Imagino que a esta altura o leitor já está fatigado devido a todo percurso realizado até aqui. Por isso vou direto ao último ponto que considero muito importante para ir um pouco mais longe na compreensão da política dos discursos e na discussão sobre os alcances e limites da experiência psicanalítica em sua dimensão política, ou seja, quanto aos seus efeitos no laço do sujeito com o Outro e na posição do sujeito frente ao discurso do mestre. Para isso, proponho examinar brevemente um livro de Virginie Linhart⁶⁸ (2008), intitulado *Le jour ou mon père s'est tu (O dia em que meu pai se calou)*, que aborda de modo muito interessante os efeitos subjetivos da Revolução de 68 e, mais discretamente, o que alguns filhos de revolucionários falam sobre os efeitos da experiência psicanalítica em relação àquilo que a Revolução lhes acarretou. Embora o livro traga apenas alguns fragmentos de depoimentos sobre a experiência analítica, estimo que eles tenham alto valor pelos seguintes motivos: (1) são depoimentos de pessoas que não estão comprometidas com a prática da psicanálise e com as instituições psicanalíticas, ou seja, não são relatos viciados pela teoria e pela busca de reconhecimento na comunidade analítica; (2) pelo fato de que o próprio Lacan não deixa de estar presente nesses depoimentos.

Ademais, o livro todo é muito interessante. Trata-se de um gênero literário singular. Ele é uma mistura de autobiografia contada a partir de conversas com amigos que, como ela, eram filhos de revolucionários, com uma pesquisa que pode ser considerada, ao mesmo tempo, sociológica, histórica, política e psicanalítica. Com isso, a autora consegue, de maneira única, colocar em pauta os reflexos da Revolução de 68 naqueles que eram os filhos dos revolucionários, o que nos proporciona outra perspectiva muito interessante

⁶⁸ Agradeço a Caterina Koltai pela indicação do livro.

sobre as políticas dos discursos e os efeitos da experiência psicanalítica frente a elas.

3.4. Os efeitos da Revolução de 68 e da experiência psicanalítica para os filhos dos revolucionários: contribuições de Virginie Linhart

Antes de tratar mais diretamente dos depoimentos citados acima, convém contextualizá-los na obra de Linhart. Aliás, antes ainda convém contextualizar a obra em sua vida. Virginie Linhart, nascida em 1966 na França, é doutora em filosofia política e, além de ser uma importante documentarista de temas políticos, históricos e sociológicos, é também escritora. Escreveu *Enquête aux prud'hommes* (2000) e *Volontaires pour l'usine – Vies d'établis* (1994), livro que retrata o movimento maoísta em Paris, sobretudo a vida daqueles que abandonaram a vida universitária e foram trabalhar durante muitos anos como operários, com o intuito de propagar o ideal revolucionário no próprio chão de fábrica.

O interesse de Linhart por esse assunto certamente não foi uma casualidade. Seu pai, Robert Linhart, foi um dos fundadores do movimento maoísta na França e uma das figuras mais marcantes de 68. Contudo, no auge do movimento estudantil, caiu num suposto surto psicótico e foi rapidamente afastado. Seguiram-se muitos anos de depressão, nos quais ele trabalhou no chão de fábrica e escreveu obras importantes como *L'Etabli* (1978) e *Le sucre et la faim* (1981), este último sobre as condições dos trabalhadores nas lavouras de cana de açúcar do nordeste brasileiro. A depressão foi tamanha que ele tentou o suicídio. Não tendo sido bem sucedido, caiu num estado de silêncio que perdurou por mais de vinte anos. Não que ele tenha ficado impossibilitado de falar. Falava, mas quase nada.

Esse silêncio paterno foi o disparador de muita angústia em Virginie. Quando o pai tentou o suicídio ela tinha quinze anos. Desde esse momento, ela passou a conviver com um enigma que teve caráter traumático. Como ela mesma afirma no início de seu livro: “*um pai não desaparece assim do dia para*

a noite da vida de seus filhos sem que palavras sejam pronunciadas, que explicações sejam dadas” (p. 10). Mas ninguém lhe dizia nada, muito menos lhe explicava nada. Pouco mais de vinte anos depois, Virginie decidiu então escrever sobre isso, numa tentativa mesmo de dar mais uma circunscrição para esse encontro com o real do silêncio paterno. Daí o título: *O dia em que meu pai se calou*. Esse silêncio também foi, portanto, o disparador do próprio livro.

Entretanto, e talvez essa seja a única crítica ao livro, o motivo disparador e o título não correspondem exatamente ao que foi realizado. Tal crítica pode parecer grave, mas não é, tendo em vista que seu resultado é mais rico que a questão inicial e tem alto valor para diversos tipos de análise. Isso ocorreu porque o ponto de partida de Virginie para tentar compreender as causas do silêncio de seu pai, cujo início ela situava na crise que ele tivera no auge da Revolução, foi o de entrevistar seus companheiros revolucionários, entre eles Roland Castro, também importante militante de 1968 e depois candidato à presidência em 2007. Porém, um encontro casual com Samuel Castro, filho de Roland, e com Lamiel Barret-Kriegel, outra filha de militantes de maio de 1968, provocou uma mudança significativa no rumo de suas investigações. Surpresa pelo fato de Samuel ser um médico neurologista, completamente avesso às questões políticas, e de Lamiel contar lembranças dolorosas relacionadas ao engajamento político dos pais, Virginie decidiu ouvir os filhos dos revolucionários, aqueles que eram crianças em 1968 e nos anos seguintes: “no caminho para reencontrar os antigos companheiros de meu pai, eu descobri seus filhos. Através de suas lembranças, foi minha própria infância que ressurgiu: nem todo mundo teve a oportunidade de ter pais revolucionários” (contracapa).

O método que ela empregou para ouvir essas pessoas foi bastante interessante. As conversas foram informais, ora ocorridas em encontros fortuitos, ora com horário marcado. Elas não tinham muita direção pré-determinada, não havia nenhum tipo de questionário, apenas algumas questões iniciais: o espírito de 68 perdura nos filhos dos revolucionários ou, ao contrário, eles recusam esse espírito? Eles são capazes de se engajar politicamente? O que representa a política para essas pessoas? Tomando tais questões como ponto de partida, Virginie também define mais precisamente o

método por ela empregado: “Eu não queria, sobretudo, uma entrevista que tivesse valor de exaustividade ou pretensão sociológica. Eu operei sem cessar no modo de ricochete, de associação de idéias, das lembranças escondidas e de repente reaparecidas, do encontro inesperado” (p.39). Diria, portanto, que é um método inspirado na experiência psicanalítica, na medida em que procura operar por associação de idéias e pelo despertar de lembranças recalçadas.

O material colhido a partir dessas conversas é riquíssimo. É digno de nota que alguns pontos prevalecem nos relatos. Em primeiro lugar, a sensação de abandono e de necessidade de sobrevivência pela ausência dos pais e pelo excesso da política na vida familiar. Antes de tudo, havia a política e o desejo de revolução. Os filhos nunca estiveram em primeiro lugar na ordem das preocupações dos pais. Não que os filhos tivessem que ficar sempre em primeiro plano, é claro. Mas é como se só houvesse esse significante, *política*, que representava o desejo dos pais. Havia uma fixação nesse significante e havia também bastante rigidez quanto à maneira como os pais procuravam transmitir os ideais revolucionários para os filhos. Analisando isso à luz da teoria dos discursos, podemos ter uma compreensão mais precisa de como um discurso dito revolucionário – que, na realidade, estruturava-se como discurso universitário, na medida em que um saber (maoísta) era colocado no lugar de agente do discurso, tendo como base certos significantes mestres (os de Mao) – se transforma num outro tipo de discurso do mestre, numa espécie de ordem ao qual os filhos dos revolucionários eram obrigados a se submeter: “*Na minha casa, diz um dos entrevistados, era a ditadura do proletariado!*” (Op. Cit., p.107). Outro também diz: “*meu pai tinha um discurso extremamente autoritário e sectário que sempre girava em torno do engajamento, quaisquer que fosses os aspectos de nossa vida*” (op. Cit., p.124).

Os efeitos dessa revolução do discurso ficam bastante claros quando os entrevistados contam sobre suas relações com o ideal revolucionário de liberdade. Esse ideal consistia numa recusa de estabelecimento de regras ou normas – exceção feita à exigência de disciplina em relação ao estudo. Não havia, por exemplo, hora ou local pré-definidos para as crianças dormirem. Do mesmo modo, não havia muitas normas ou limites para as experiências sexuais. Os pais não tinham a menor preocupação, por exemplo, em esconder dos filhos as relações extraconjugais. Essa liberdade, entretanto, não foi bem

recebida pelos próprios filhos dos revolucionários. A ausência de regras, que se tornou uma espécie de norma, uma vez que se tornou um imperativo que deveria ser seguido em qualquer situação, provocou intensa angústia para a maioria deles. Na vida adulta, foi freqüente a preocupação em educar os próprios filhos de maneira completamente diferente da que foram educados: havia um “*desejo desenfreado de normalidade*” (op. Cit., p.79). Com isso, para a maioria, a vivência dos ideais revolucionários dos pais levou à recusa do próprio engajamento político: “os pais estiveram longe de fazer dos filhos indivíduos revolucionários” (p. 134), chegou à conclusão Linhart.

Esses relatos mostram, assim, como um discurso que se pretende revolucionário pode ter apenas um efeito de restabelecimento da ordem, na medida em que se transforma num novo discurso do mestre, justamente no sentido em que o termo revolução diz respeito ao movimento dos astros e ao retorno das posições. Além disso, tais relatos também expressam o contínuo conflito entre as gerações – tão importante para o movimento da cultura, como diz Freud (*Romances familiares*, 1909b/1996) – em suas relações com a dialética da demanda e do desejo na constituição do sujeito, tal como elaborada por Lacan (1957-1958/1999).

Ao tratarmos dessa dialética na direção da cura, vimos que, para Lacan (op. Cit.), aquilo que geralmente é concebido como resistência do analisante é, na verdade, uma forma de preservação do campo de seu desejo frente às demandas do analista enquanto Outro. Frequentemente, a resistência do sujeito surge como oposição a um excesso de demanda do Outro. Penso que é válido aqui transpormos essa noção de resistência que foi possível extrair da experiência de análise para compreendermos a oposição dos filhos dos revolucionários ao mundo da política. No caso deles, havia, por parte de seus pais e de todo ambiente que os cercava, uma demanda frenética de revolução. Diante de um excesso de um Outro como esse, tais filhos praticamente só podiam se constituir como sujeitos em oposição a essa demanda. Samuel Castro, por exemplo, diz que sua aversão à política “vem de um profundo desgosto ligado ao demais, ao excesso” (Linhart, 2008, p. 126). E a própria Linhart (op. Cit.) conclui: “uma coisa é certa: para todos nós a política é tudo, menos um terreno afetivamente neutro. É aí que se coloca a possibilidade de romper radicalmente com o modelo parental ou, ao contrário, de prolongá-lo”

(p. 126).

No entanto, o rompimento ou prolongamento do modelo parental não poderia acontecer sem angústia e sem grandes conflitos. Virginie nos mostra como houve, para ela e para a maioria dos entrevistados, um combate quase cotidiano não só com os excessos dos ideais revolucionários, mas com os fantasmas, construídos por cada um, relacionados a eles. Nota-se aqui os efeitos devastadores de um discurso quando ele toma conta do laço parental. A busca pela felicidade, por exemplo, não estava na pauta das reivindicações dos revolucionários e era considerada uma mera preocupação burguesa. Qualquer preocupação com a felicidade era, portanto, acompanhada de grande culpa e da ideia de pertencimento a um grande mal que seria a burguesia. Esse combate se refletia também na educação dos próprios filhos. Num dado momento, Virginie observa e pergunta: “Escutando os pais em que nos transformamos, eu descobri que cada um dentre nós tem suas obsessões concernentes à educação: uma forma talvez de lutar contra nossos fantasmas?” (op. Cit., p. 112).

É em relação à luta contra esses fantasmas que devem ser situados os depoimentos sobre os efeitos da análise. Nos poucos relatos mais diretos a esse respeito, prepondera um reconhecimento da importância da psicanálise em suas vidas. Lamiel Barret-Kriegel, por exemplo, diz: “*Ao contrário de meus pais, eu me interesse pelas pessoas, pelos acontecimentos, muito mais ao sujeito do que ao objeto ou às ideias. Foi a análise que me autorizou isso.*” (op. Cit., p.108). A própria Virginie, ao contar da conversa que teve com Lamiel, afirma:

*É finalmente em uma gargalhada que nós concordamos, Lamiel e eu, que milagre incrível é o de **ter escapado da vida em comunidade!** E também que nós devíamos um **grande favor à análise: sem esses anos de divã, nós não estaríamos aí a nos contar tudo isso, entre o nervosismo e a risada, mas sem chorar.** Sem chorar. (p. 27)*

Creio que esses dois depoimentos ilustram bem o tipo de liberdade que a experiência psicanalítica pode proporcionar: a queda ou destituição de determinados significantes mestres, que faz com que eles não tenham mais o

mesmo poder na economia subjetiva. O que antes aparecia como uma espécie de lei (o interesse pelos ideais revolucionários e pela política) cai, perdendo sua força para o sujeito e lhe permitindo eleger outros significantes mestre ou fazer outro uso dos já existentes. No caso de Virginie, esse novo uso também foi possível pela via da realização de documentários políticos: *“com o trabalho com a imagem eu progressivamente me conciliei com a política. Ou, antes, eu me autorizei a pensar a política, mesmo se eu preciso de um suporte visual para fazê-lo”* (op. Cit., p. 124). Por outro lado, permaneceu uma grande dificuldade de tomar parte em alguma discussão política, como sobre as ideias de Mao. Isso porque, segundo a própria Virginie, falar de política implica necessariamente falar também de seus pais. Houve, assim, uma separação ou uma libertação de alguns de seus significantes mestres, mas fica claro que não houve uma separação absoluta. Algo permanece e creio que esse é um dos motivos pelos quais se pode dizer, como Lacan, que os efeitos da análise duram apenas um tempo. Sobre esse assunto, também seria interessante saber o que Virginie falaria sobre os limites da análise nessa separação em relação aos ideais revolucionários e aos fantasmas construídos a partir de suas experiências de vida, mas infelizmente não temos informações sobre isso.⁶⁹

Outro depoimento interessante presente no livro de Linhart não é de um filho, mas de um revolucionário: Roland Castro. Ao falar sobre Robert Linhart e de seu trágico destino, Castro conta sobre a paixão dos revolucionários pela teoria marxista e do consequente esquecimento do indivíduo. Embora Althusser dissesse que o movimento era contrário à teoria, havia uma forte presença dela em seus discursos. A partir disso ele faz uma distinção da posição dos revolucionários em relação a Althusser e Lacan. Ele diz: *“Aqueles que escolheram Lacan se libertaram; os que escolheram Althusser, não se libertaram verdadeiramente!”* (op. Cit., p.22). No entanto, ele não fala muito sobre sua experiência com Lacan para explicar como chegou a essa conclusão, o que me fez ir atrás de outros comentários que ele pudesse ter

⁶⁹ Em meu estágio de doutorado realizado na França, cheguei a me comunicar por carta com Virginie para convidá-la a falar mais sobre os efeitos de sua experiência de análise. Embora, conforme ela mesma disse em resposta, tenha ficado tocada pelos meus comentários sobre seu livro e seja sensível à pesquisa que eu estava realizando, infelizmente ela declinou o convite.

feito a esse respeito. Encontrei, então, uma entrevista⁷⁰ que ele deu a Fernando Eichenberg. Nela, Castro diz que também passou por um grave período de depressão após o “fracasso” da revolução de 1968. Após fechar sua organização, passou a ser detestado por muitos por supostamente abandonar a causa. Sentiu-se só, além de cair numa apatia e incredulidade quanto a outros movimentos revolucionários. Foi nesse contexto que ele escutou Lacan dizendo numa assembleia de estudantes que a revolução é feita para manter a ordem (provavelmente em Vincennes). Depois de escutar tal intervenção, Castro o procurou para fazer uma análise que perdurou sete anos, o que o ajudou, segundo suas próprias palavras, a se reconstituir.

Para finalizar, é importante dizer que embora a maioria dos relatos apontem efeitos benéficos da experiência de análise, isso não significa que ela seja sempre eficiente nesse sentido. Certamente existem casos em que essa experiência foi mais perturbadora e desnorteadora do que libertadora, seja pela má formação do psicanalista, seja pela constituição do sujeito – tal como Freud coloca em *Análise terminável e interminável* (1937/1996). Deste modo, mesmo um analista bem formado não pode garantir que os efeitos da análise serão sempre benéficos, cabendo a ele, inclusive, decidir fazer ou não uma aposta a cada caso que se lhe apresenta.

Da mesma forma, é válido ressaltar que a experiência de análise não provoca grandes transformações sociais, embora possa transformar a relação do sujeito com algumas ideologias. Os depoimentos do livro de Linhart são também uma ilustração disso. A reconstituição subjetiva de Castro, por exemplo, não o ajudou a impedir que o discurso capitalista continuasse a solapar o meio universitário e a invadir todas as esferas da vida dos cidadãos franceses. A política da experiência psicanalítica, portanto, não é uma política que funciona numa lógica coletiva imediata, mas uma política da subversão do sujeito, que só pode ocorrer por sua singularidade e, por isso, a cada caso. Por outro lado, a política do um por um não deixa de se inscrever numa lógica coletiva, embora de maneira indireta. Além disso, essa especificidade da política do um por um não impede que se possa pensar em atos políticos, numa lógica coletiva direta, que tenham alguma inspiração na política

⁷⁰ (Entrevista de Roland Castro para Fernando Eichenberg: <http://historia.abril.com.br/politica/roland-castro-arquiteto-sonhos-435299.shtml>).

psicanalítica e que venham a ter de alguma forma estatuto de ato psicanalítico.

PARTE VI – CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. O inconsciente é a política⁷¹

No intuito de finalizar as reflexões sobre as dimensões da política na obra e na clínica lacaniana proponho colocar em discussão, à luz de todo percurso realizado até aqui, a afirmação de Lacan de que o inconsciente é a política. Como coloquei desde o início, essa afirmação sempre me pareceu uma das mais importantes para essa pesquisa por associar diretamente um conceito central da psicanálise com o conceito de política. Concomitantemente, também sempre a considerei a mais enigmática, aquela com menos pistas para decifrá-la, ou melhor, com pistas mais dispersas, que não fazem parte exatamente do contexto no qual ela foi proferida. Por isso, deixei-a para o final. Assim, é possível retomar alguns temas já aprofundados sem cair numa espécie de síntese repetitiva e avançar ainda mais no esclarecimento das diferentes relações entre alguns conceitos psicanalíticos e o de política.

Começemos então com a citação em que a afirmação aparece, observando alguns detalhes e contextos nos quais está inserida. No *Seminário 14* (1966-1967b), cujo tema central é a lógica da fantasia, Lacan diz:

... não é hoje que darei nessa direção mesmo os primeiros passos – que se Freud escreveu em algum lugar que “**a anatomia é o destino**”, talvez haja um momento em que, quando se voltar a uma sã percepção do que Freud nos descobriu, se dirá, **não digo mesmo: “a política é o inconsciente”, mas, simplesmente, “o inconsciente é a política!”**.

Quero dizer que o que **liga os homens entre si**, o que **lhes opõe**, é precisamente a motivação do que tentamos no momento articular na **lógica**. (p. 236)

⁷¹ Escrevi uma primeira versão desse texto durante o período de estágio sanduíche na França. Foi publicada sob o título *O inconsciente é a política?* (Checchia, 2011). Agora apresento uma versão bastante modificada, com poucos trechos comuns, mas sem alterar minha posição de como se deve interpretar o tema em questão.

Assinalemos agora alguns pontos e questões específicos sobre esse trecho. Em primeiro lugar, o próprio Lacan coloca que não dará nesse dia nem mesmo os primeiros passos para desenvolver a ideia apresentada. De fato, ele não o fez nesse dia, como também não o fez nos demais, pelo menos direta ou explicitamente recuperando a afirmação, cabendo a nós dar esses passos. Em segundo lugar, essa definição do inconsciente atrelada à política é associada também a uma afirmação de Freud, presente em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924b/1996). Vale investigar, portanto, as possíveis correlações entre tais afirmações. Em terceiro, Lacan faz uma aproximação rápida entre o inconsciente e a política, mas como aproximar palavras de campos distintos, que surgiram em épocas e de maneiras tão diferentes, sem cair em superficialidade ou em transgressões conceituais? A afirmação de Lacan é uma transgressão desse tipo ou ela pode ser válida? E mais: por que não se poderia dizer que a política é o inconsciente e sim o inverso? Último ponto: Lacan indica que a política, no sentido do que liga e opõe os homens entre si, deve ser articulada no nível da lógica. Como, então, associar a política com a lógica?

Para tratar de tais questões, é preciso ampliar um pouco o contexto da citação. Ela surge em meio a algumas reflexões sobre o masoquismo e, mais especificamente, sobre a tese de Bergler de que o desejo do masoquista é o de ser rejeitado. Questionando que tal desejo seja exclusivo dos masoquistas, Lacan levanta a ideia de que, em determinadas situações, ser rejeitado pode ser mais interessante que ser aceito rapidamente. Ele cita como exemplo um pequeno distrito do sudeste da Ásia onde os cidadãos se recusam a ser admitidos às benfeitorias do capitalismo. Nesse sentido, eles preferem ser rejeitados. É logo após a essa colocação que Lacan nos remete à afirmação freudiana de que a anatomia é o destino e assevera que um dia se dirá que o inconsciente é a política.

Qual é a relação, então, entre o exemplo dado, a máxima freudiana e a afirmação lacaniana? Contextualizemos agora a máxima de Freud. Quando sentencia que a anatomia é o destino (1924b/1996, p. 197), ele está analisando as distinções do complexo de Édipo e do complexo de castração entre meninos e meninas. Ao evidenciar essas diferenças, Freud aproveita para fazer uma

provocação à exigência feminista de direitos iguais, uma vez que a distinção anatômica entre os sexos levaria a desenvolvimentos psíquicos diferentes, daí a determinação da anatomia no destino do sujeito. Outro dado interessante é o de que essa afirmação é uma modificação de um dito de Napoleão. Ao verificar a importância da topografia nas guerras, ele teria dito que “a geografia é o destino”, ou seja, é aquilo que determina o sucesso ou fracasso nas batalhas. O movimento feminista e a referência a Napoleão são as únicas alusões à política nessa citação de Freud, pouco para compreendermos a relação com a asseveração de que o inconsciente é a política. A chave para seu entendimento está mesmo na elaboração freudiana acerca do complexo de castração e do complexo de Édipo e em sua lógica extraída por Lacan.

Indo direto ao ponto, pode-se dizer que esses complexos nos remetem prontamente à relação do sujeito com a instância paterna. Freud nos mostrou em seus casos clínicos, bem como em textos mais teóricos, como a neurose se constitui a partir de um intenso conflito entre a criança e seus pais, entre, para remeter à breve definição de política feita na citação em questão, o que os une e os opõe. Esse conflito coloca em jogo o desejo sexual e a lei da interdição. O complexo de Édipo nada mais é, nesse sentido, do que um conflito com a lei, com a autoridade. Isso é bastante claro, por exemplo, no caso do pequeno Hans (Freud, 1909c/1996): seu desejo de ser mimado pela mãe entrou em conflito com a interdição paterna, levando-o a desejar a morte de seu pai, o que, por sua vez, entrou em conflito com o amor que tinha por ele. Já sabemos a que ponto essa confusão atormentou a mente desse pequeno garoto, vindo a manifestar-se por meio de algumas fobias. Nesse caso, Freud já explica o que sustentará mais tarde em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924b/1996): que tal complexo é intrinsecamente ligado ao complexo de castração e como ambos implicam de alguma forma uma rejeição. Compreende-se, assim, porque Lacan nos remeteu à máxima de que a anatomia é o destino enquanto tratava do tema da rejeição. Ademais, no mesmo texto Freud também procura demonstrar como o supereu, instância psíquica crucial para a vida em sociedade, é resultado da subjetivação da autoridade paterna, explicando indiretamente um dos fundamentos da política, qual seja, a natureza da obediência. Deste modo, já existe aí uma primeira indicação sobre a dimensão política da passagem de um sujeito pelos complexos citados.

Convém agora retomar brevemente o que Lacan nos diz sobre a teoria da constituição subjetiva, que foi, como vimos na parte sobre a técnica, densamente trabalhada na década de 1950 em conjunto com as elaborações sobre o registro simbólico. Bem, ao deslocar o complexo edípico e o complexo de castração para o campo da linguagem, Lacan traz outros esclarecimentos importantes sobre a instituição subjetiva da Lei. O complexo de Édipo, considerado como três tempos lógicos de inscrição do sujeito no campo do Outro, permite enfatizar a função do pai enquanto significante. Não se trata, contudo, de um significante qualquer, mas de algum que venha a fazer função de falo para o sujeito. A criança identifica o pai como aquele que tem o falo, que tem aquilo que é desejado pela mãe, e aí começa todo o processo de identificação com o pai, tão importante para que ele venha a ser instituído enquanto autoridade para a criança.

Quando a lei da metáfora paterna não é instituída, o discurso do sujeito perde seu ponto de báscula. É desse modo que o psicótico é aquele que conhece bem as consequências da não submissão à Lei paterna. É preciso que haja Um, alguém ou alguma coisa que faça função de lei, para que a neurose seja instituída. Desta forma, o pai, nesse sentido de que ele desempenha uma função para alguém, é um significante que simboliza a Lei, não exatamente a lei em seu sentido jurídico, mas a lei da linguagem, a de que há um significante que representa o desejo para o sujeito: o falo. O pai da realidade, ou seja lá quem ou o quê venha a desempenhar essa função, não é e nem possui o falo, mas a criança precisa crer que ele o possui para que a metáfora seja realizada e para que ele se constitua como ser desejante. Nesse sentido, o falo é o significante que institui o Um, mesmo que imaginariamente, na medida em que, devido ao caráter metonímico do significante, não há apenas um significante que tenha o poder de instituir o desejo para um sujeito. O falo é inapreensível, ele circula e não pode ser representado por somente um significante.

A lógica estabelecida por Lacan a partir da elaboração freudiana do complexo de castração e do complexo de Édipo é, portanto, a lógica do Um, pronunciada desde a década de 1950 e desenvolvida ao longo de todo seu ensino. Tomemos alguns trechos esparsos para acompanhar as aparições desse tema em sua obra. Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*

(1960b/1998) ele afirma:

O Outro, como sítio prévio do puro sujeito do significante, **ocupa a posição mestra, de dominação**, antes mesmo de ter acesso à existência, para dizê-lo com Hegel e contra ele, como absoluto Senhor/Mestre.

...

O dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade. Tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência, desse nascimento da possibilidade, e vocês terão o traço unário, que por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu. (p. 821;822)

Evidencia-se de outra forma, no trecho acima, o poder derivado do registro simbólico. O Outro, por anteceder ao sujeito, possui uma posição privilegiada, uma posição mestre, de poder absoluto, ou seja, o Outro ocupa a posição do Um para o sujeito. Muitos anos depois, no seminário sobre o saber do psicanalista, o próprio Lacan (1971-1972a) retoma essa propriedade do simbólico ao dizer: “é bastante claro que a potência do simbólico não tem que ser demonstrada. É a própria potência. Não há nenhum traço de potência no mundo antes da aparição da linguagem” (p. 24). Essa é também a posição do pai simbólico, isto é, da potência, da autoridade, que institui um sujeito desejante submetido às leis da estrutura da linguagem. Há um trecho de *La chute* (*A queda*), de Camus (1956/2010), escritor e filósofo contemporâneo de Lacan, que a meu ver representa bem essa propriedade do pai simbólico em correlação com o pai da realidade:

“Não se responde a seu pai”, você conhece a fórmula? Em um sentido, ela é singular. A quem responderíamos nesse mundo senão àquele que amamos? Em outro sentido, ela é convincente. É preciso que alguém tenha a última palavra. Senão, a toda razão pode se opor uma outra: não terminaria mais. A autoridade, ao contrário, decide tudo. (p. 50)

Essa figura de autoridade, associada nessa passagem literária mais ao poder do pai da realidade sobre um filho, é também, numa leitura lacaniana, uma propriedade do significante, ou melhor, de um significante que fica na

posição de falo para o sujeito, um significante que tem para ele estatuto de Um. Os significantes que ganham esse estatuto passam então a governar o desejo do sujeito e, por isso, Lacan os chama mais para o final de década de 1960 de significantes mestres, escrevendo-os como S_1 . Mas como esses significantes tem seu primeiro lugar no desejo do Outro, cabe ao próprio sujeito reconhecer esse desejo para se desalienar, se separar:

Que o falo seja um significante impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tenha acesso a ele. Mas, como esse significante só se encontra aí velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer. (Lacan, 1958b/1998, p. 700)

Assim, pelo fato de que desde sua constituição o sujeito é governado pelos significantes provenientes do Outro, instaura-se aí um conflito interminável entre sujeito e Outro, conflito marcado, como vimos na parte sobre a ética da psicanálise, pelos movimentos de alienação e separação e intensificado pela castração do Outro. Embora apareça imaginariamente para o sujeito como Um, o Outro também é castrado, cindido, tendo igualmente uma causa (objeto *a*) que o move, o que provoca um efeito de perda para o sujeito (Lacan, 1968-1969/2008, p. 125). Por um lado, portanto, há o Um, mas por outro há o *a*, que leva o sujeito a buscar recuperar essa perda resultante da castração do Outro e de sua própria castração.

Pois bem, feita essa breve explanação sobre a lógica do Um estabelecida por Lacan com base na clínica e na teoria freudiana dos complexos de Édipo e de castração, é preciso agora tentar explicitar suas possíveis relações com a política. Para isso, sigamos outras pistas deixadas por Lacan. No *Seminário 4* (1956-1957/1995), pouco antes de tratar da estrutura dos mitos na fobia do pequeno Hans, há um momento em que Lacan analisa o primado do falo na cultura e, baseado em Lévi-Strauss, afirma o seguinte:

Pode-se, sem dúvida, do ponto de vista da formalização, descrever as coisas exatamente da mesma maneira tomando um eixo de referência, um sistema de coordenadas simétrico fundado nas mulheres, mas então um

bocado de coisas seria inexplicável, e em particular a seguinte. Em todos os casos, mesmo nas sociedades matriarcais, **o poder político é androcêntrico**. Ele é representado por homens e por linhagens masculinas. As anomalias muito bizarras nas trocas, as modificações, exceções, paradoxos, que aparecem nas leis da troca no nível das estruturas elementares do parentesco são explicáveis somente com relação a uma referência que está fora do jogo do parentesco e que se liga ao **contexto político, isto é, a ordem do poder, e muito precisamente a ordem do significante, onde cetro e falo se confundem**.

É por razões inscritas na ordem simbólica, transcendendo o desenvolvimento individual, que o fato de ter ou não o falo imaginário e simbolizado assume a importância econômica que tem no nível do Édipo. (p. 195)

Nessa passagem há, na verdade, não apenas uma pista, mas uma definição bastante precisa sobre a política vinculada à teoria do poder do significante e do simbólico. A política é caracterizada aí como um sistema cujo poder é obtido por sua fusão com o significante falo, o significante Um. Paul-Laurent Assoun, que também comenta esse trecho em *L'inconscient du pouvoir*, diz sobre ele que “o sentimento de poder é, nesse sentido, intimamente correlativo da posse de um falo” (2009, p. 29). O Soberano, acrescenta Assoun, não é somente aquele que tem um poder ilimitado, mas sim o que encarna a potência na qual se verifica o poder. Ele também faz uma distinção bem interessante entre poder e potência: “ter o falo, dispor de seus emblemas, eis o poder; ser o falo, subjetivar o poder, eis a potência” (op. Cit., p.31). A partir dessa diferenciação, é possível dizer que a potência é correlativa ao falo simbólico, enquanto o sentimento de poder se refere mais à posse de um falo imaginário. E a política, por sua vez, é o campo onde falo simbólico e imaginário se confundem.

Retomemos, com isso, alguns aspectos da noção de política para verificar como também se encontra nela essa lógica do Um. Tradicionalmente, como sabemos, esse termo é concernente a tudo aquilo que se refere ao Estado e suas diferentes formas de governá-lo. A filosofia política estuda principalmente essa perspectiva das formas de governo de um Estado: se são formas legítimas ou não; se se trata de um governo despótico ou democrático; quais são as melhores ou piores formas de governo; quais são as melhores e

piores qualidades de um chefe de governo; a natureza e a função da autoridade e da obediência. Ao mesmo tempo, a política não pode ser pensada senão em articulação com a noção de poder. O governo implica uma sistematização e hierarquização do poder, no qual alguns comandam e outros obedecem, havendo sempre uma instância máxima de poder, na qual Um tem o poder e a responsabilidade da decisão final. Mesmo num regime oligárquico há uma centralização do poder, há um pequeno grupo que comanda a população. O poder político pertence, assim, à categoria do poder do Um sobre os outros para que se alcancem os efeitos desejados.

Volto a essa caracterização tradicional da política para ressaltar agora que seja qual for a forma de governo de um Estado, sempre há essa instância máxima de poder. A história da política em nossa civilização nos mostra que há, no mínimo, uma tendência do homem a estabelecer relações de domínio e servidão, não apenas pela criação de um poder isolado na figura do Estado, mas também pelas micro-relações de poder estabelecidas entre os próprios homens, como já bem analisou Foucault. Mas ao invés de rever a genealogia foucaultiana, gostaria de trazer outro trecho de *La chute*, de Camus (1956/2010), por ilustrar bem essa tendência:

Eu sei bem que não podemos nos passar senão de dominadores ou servos. Cada homem tem necessidade de escravos como de ar puro. Comandar é respirar, você sabe disso, não? E mesmo os mais pobres precisam respirar. O último na escala social tem ainda seu cônjuge ou seu filho. Se ele é solteiro, um cachorro. O essencial, em suma, é poder se zangar sem que o outro tenha o direito de resposta. (pp. 49-50)

Seria possível evocar também outros escritores ou filósofos para enfatizar a tendência citada, mas quero apenas indicar aqui que comandar, ter poder, bem como obedecer, se submeter, são posições presentes praticamente em todas as relações humanas.

Alguns poderiam objetar, no entanto, que nem todas as sociedades se organizam a partir da criação de uma instância máxima de poder. Não deixa de ser uma objeção verdadeira, basta lembrarmos os estudos de Clastres. O antropólogo descreveu e analisou comunidades tribais nas quais não há um poder separado na forma de um Estado e não há a divisão entre seres

dominantes e outros dominados, demonstrando, ao mesmo tempo, que tais comunidades não são apolíticas. Tais comunidades têm como política a recusa ao poder coercitivo próprio do Estado. Logo, a objeção de que nem todas as comunidades humanas se organizam a partir da criação de um poder Estatal é pertinente. Fazendo agora, com essas considerações, uma leitura lacaniana da antropologia política de Clastres, pode-se dizer que não se trata, nas sociedades tribais, de uma política de eleição do Um, mas de uma política contra o Um.

Entretanto, avançando nessa leitura, o que Clastres também nos mostra é que, de uma forma ou de outra, o Um continua presente. A favor ou contra, o Um é um elemento estrutural da política. Em alguns momentos Lacan explicita essa associação da política com o significante Um. No *Seminário 21* (1973-1974), ele diz:

Trata-se do que, em outros termos, somos obrigados a levar em consideração, quando, **na política**, estamos diante do que temos como o que convém, isto é, diante de um tipo de informação na qual o sentido não possui outro alcance senão **o imperativo, a saber, o significante Um**? É para nos comandar ou, dito de outro modo, para que não sigamos senão a ponta do nosso nariz, que qualquer informação, em nossa época, seja esvaziada como tal. (p. 97)

Para Lacan, portanto, na política impera o significante Um. Com isso, também podemos concluir que o poder do Um, seja no nível da política ou no da subjetividade, é instaurado pelo significante. Bem, isso nos leva ao que Lacan postulou a respeito do discurso do mestre, na medida em que é caracterizado como sendo simultaneamente próprio da política e da constituição psíquica. É o discurso no qual o S_1 fica no lugar de agente, definindo a essência do Senhor e a do pai simbólico, que ocupam a posição de autoridade para o sujeito. O discurso do mestre é, assim, simultaneamente o discurso da política e o discurso instaurador da subjetividade, o que nos mostra a íntima relação entre o inconsciente e a política.

Contudo, embora o discurso do mestre nos possibilite compreender essa homologia da posição do Um na estrutura simbólica da política e do inconsciente, é necessário tratar aqui de um paradoxo que foi bem apontado

pelo entrevistador da *Revista Cités* na ocasião da entrevista com Miller (*Lacan et la politique*, 2003). No momento em que Miller afirma, apoiando-se no *Seminário 17*, que para Lacan a psicanálise é o avesso da política, o entrevistador lembra que, por outro lado, o inconsciente é a política. O que poderíamos concluir, antecipada e precipitadamente, a partir dessa contraposição de citações e da consideração de que o pilar fundamental da psicanálise é o inconsciente, é que a psicanálise seria o avesso do inconsciente, o que seria extremamente contraditório.

Miller procura demonstrar então que não se trata aí exatamente de uma contradição, com o que concordo. Para explicar isso, é preciso, segundo ele, definir melhor o termo inconsciente no contexto da afirmação de Lacan, com o que também estou de acordo. Miller, em seguida, define o inconsciente como “uma relação ou alguma coisa que se produz numa relação” (op. Cit., p.112). O chiste, por exemplo, é uma formação do inconsciente que não existe sem um público. Qualquer formação do inconsciente implica o Outro e, portanto, os significantes que representam o sujeito para outro significante. Miller também conclui, evocando Platão e Lacan, que o homem é um animal político porque é um ser falante, observação interessante e que nos faz lembrar a própria origem da política grega, que se deu a partir da constituição de um espaço regido por leis que valem para todos seus integrantes, que se utilizam dessas condições para fazer um uso da fala. A política e o inconsciente são, assim, resultantes do fato de que o homem é um ser falante.

No entanto, embora essa explicação de Miller seja pertinente, a meu ver ela não responde satisfatoriamente ao paradoxo apontado. Se há tanta proximidade entre inconsciente e política, porque a psicanálise é considerada o avesso da política? Para solucionar essa questão, considero ser crucial ressaltar mais alguns aspectos sobre a dimensão do Um no inconsciente com a finalidade de, em seguida, contrapô-los à dimensão do Um na política da direção da cura e do discurso do psicanalista.

Um dos aspectos a serem ressaltados é o de que, além de ser instituído pelo poder do Um, o inconsciente é também a parte do homem que resiste à servidão a esse poder. Se o psicótico arca com as consequências da não submissão, revelando seu inconsciente a céu aberto pela via dos delírios ou alucinações, o neurótico, por sua vez, paga um preço caro por se submeter à

Lei do pai: é aquele que está fadado a viver sempre em busca desse significante do desejo, sem nunca o alcançar, a não ser em suas formas imaginárias, escorregadias e ilusórias; por conseguinte, é aquele que vive em conflito com essa Lei, com esse significante Um do desejo, pois este o faz se sentir um eterno Sísifo. Ainda complementar, baseando-me em Assoun (2009) – que faz uma análise meta-psicológica do poder muito interessante –, que, para negar sua castração e obter um sentimento de poder, o neurótico recorre ao seu eu. Assoun situa o poder como uma das pulsões do eu que são direcionadas a ele mesmo. O narcisismo, diz ele, “fornece a imagem de uma potência fundada sobre a libido do eu. (...). O poder é, nesse sentido, *auto-gozo*, sentimento de potência” (op. Cit., p.26). Deste modo, o poder é considerado um gozo do eu, obtido via ilusão de posse de um falo. A castração, por outro lado, é correlativa à impotência: “a angústia de castração se verifica fundamentalmente pelo afeto de impotência” (op. Cit., p.27). O eu defende-se justamente desse afeto por meio da crença e ilusão de existência do Um, enquanto o inconsciente remete o neurótico à castração, à falta, à causa do desejo.

Por isso, podemos dizer, com Freud (1923/2007), que o eu é o político que se torna servil, oportunista e mentiroso para ser aceito e querido pela opinião pública – buscando, assim, ser o Um para o Outro, podemos acrescentar – e, com Lacan, que o inconsciente é a política, pois, embora tenha sido instituído pela crença de existência do Um, o inconsciente é também o campo do conflito ou mesmo da luta contra o Um almejado pelo eu do sujeito. Na política – e não apenas na política das sociedades tribais investigadas por Clastres – há também uma série de movimentos de resistência e de revolução contra algum Um. Porém, como disse Lacan sobre a Revolução de 68 em seu seminário sobre o avesso da psicanálise (1969-1970/1992), pela própria estrutura do discurso da política, contraditoriamente tais revoluções procuram derrubar um Um, mas colocam outro no lugar, ou seja, não há subversão da posição do Um. No inconsciente, da mesma forma, há esse duplo movimento de instituição e de tentativa de destituição do Um, que são as operações alienação e separação, respectivamente. Há, entretanto, uma potência subversiva do inconsciente que é apropriada pela política da psicanálise e que a diferencia da política tradicional. Eis um primeiro indicativo de porque o

inconsciente é a política e a psicanálise é o avesso da política.

Mas antes de avançar nesse ponto, continuemos caracterizando as proximidades existentes entre o inconsciente e a política, pois o duplo movimento do Um citado logo acima, isto é, sua instituição e tentativa de destituição, revela um núcleo em torno do qual circulam os S1, mas um núcleo inacessível a eles. Trata-se da dimensão Real do inconsciente e da política. No *Seminário 16* (1968-1969/2008), Lacan evidencia essa dimensão ao contrapor o Um com o a e, posteriormente, o Um com o zero. O Um próprio do campo simbólico só existe, diz ele, a partir do zero:

Para que haja simbólico, é preciso que se conte pelo menos 1. Durante muito tempo, acreditou-se que contar podia se reduzir ao Um, ao Um de Deus – só existe um –, ao Um do Império (...). É por isso que não há nada de abusivo em simbolizarmos aqui o campo do simbólico por esse 1.

É claro que o Um não é simples, e o progresso todo consistiu em percebermos que ele funciona como 1 numérico, isto é, que ele gera uma infinidade de sucessores, desde que haja um zero. (op. Cit., pp. 290-291)

Já no *Seminário 19* (1971-1972b), Lacan contrapõe dois tipos de Um para explicitar a diferença do Um simbólico e do Um real, preservando o postulado de que o primeiro se instaura a partir do segundo: “o Um começa no nível em que há Um que falta” (op. Cit., pp. 106-107), ele assevera. Essa ambiguidade gerada por duas espécies de Um é explicada por Lacan a partir teoria dos conjuntos. Fundamentando-se num princípio dessa teoria, qual seja, o de que pode haver um conjunto formado apenas com um elemento e que esse elemento pode ser o conjunto vazio, Lacan demonstra “que o Um que há, do conjunto, é distinto do Um do elemento” (op. Cit., p.104).

E como Lacan demarca essa distinção? Nomeando esse Um do conjunto como o vazio, a falta, o nada ou o zero. Na teoria dos conjuntos, o conjunto vazio é o elemento 1. É a partir dele que se conta a série dos elementos do conjunto, ou seja, o vazio é o Um: “o conjunto vazio é portanto propriamente legitimado por ser ele, se posso dizer, a porta cuja ultrapassagem constitui o nascimento do Um” (op. Cit., p.107). O Um é considerado aqui enquanto vazio constitutivo. É somente nesse sentido que se pode afirmar que há Um (Il y a de l’Un, como diz Lacan). Não há Um significante que representa

o sujeito, mas há o Um real que é constitutivo da série dos S1.

Pois bem, é em torno desse Um real que se estruturam simbolicamente o inconsciente e a política. Nota-se aí que se trata de uma homologia entre ambos. O inconsciente e a política são efeitos desse vazio que inaugura a cadeia dos S1, organizam-se em torno desse Um inapreensível, ora instituindo, ora lutando contra os Uns (S1). Ambos nascem simultaneamente. Não por acaso Freud situa, em *Totem e Tabu* (1913a/1996), a origem da lei simbólica e da cultura no mesmo evento, o assassinato do pai da horda primeva, que pode ser interpretado aqui como a instauração da ausência, da falta, do vazio. Logo, essa homologia, explicitada agora pela dimensão Real do Um, serve igualmente como fundamento para a afirmação de Lacan de que o inconsciente é a política.

Voltemos agora, a título de conclusão, ao paradoxo apontado anteriormente. Há pouco coloquei que, embora tanto no inconsciente quanto na política existam os movimentos de instituição e resistência ao Um, há no inconsciente uma potência subversiva que não existe na política. Então, como já vimos previamente na discussão sobre esse termo, essa subversão se refere à posição do sujeito em relação ao Um. É possível especificar agora que a política, em seu sentido tradicional, visa capturar o sujeito e fixá-lo a determinados significantes mestres e quem resiste a ela são os sujeitos. Não há uma potência subversiva da própria política, a menos que o ato político esteja apoiado nos princípios do ato psicanalítico e na estrutura do discurso psicanalítico, como em *Sonho Tcheco*. Observa-se, portanto, que o inconsciente inclui as propriedades da política, enquanto a política, tradicionalmente, não inclui uma propriedade fundamental do inconsciente: a causa do desejo. É devido a essa diferença que se pode dizer que o inconsciente é a política, mas não que a política é o inconsciente.

Já a política da psicanálise, por sua vez, apoia-se justamente nessa potência subversiva do inconsciente, tornando-se, assim, o avesso da política tradicional. Encontramos isso já na obra freudiana e depois ao longo de todo o ensino de Lacan. Com Freud, vimos que foi não fazendo uso do poder da sugestão (do poder do Um) que ele descobriu o funcionamento do inconsciente. As manifestações do inconsciente só puderam ser escutadas a partir do abandono do poder autoritário do médico. A técnica e a política da

psicanálise, ou melhor, a *basiliké téchne* psicanalítica se originou dessa resistência de Freud a ocupar a posição do Um. Com Lacan, vimos que a política da psicanálise deve ser situada nessa subversão inaugurada por Freud. Também vimos que Lacan constrói alguns conceitos que servem como princípios do poder e da política *na* e *da* direção da cura. É possível agora, ao fim de todo caminho percorrido, condensar e posicionar tais princípios em intersecção com os quatro temas centrais discutidos nessa investigação e em oposição aos princípios da política tradicional lidos em chave psicanalítica:

	Política tradicional	Política da psicanálise
Técnica	Sugestão Ser	Associação livre Falta-a-ser
Ética	O máximo de felicidade... ⁷² Ideal Desejo de falo Alienação	<i>Wo Es war...</i> ⁷³ Objeto <i>a</i> Desejo do psicanalista Separação
Ato	Tendência conservadora	Tendência transformadora
Discurso	Discurso do mestre Política do Um Revolução do Um	Discurso do psicanalista Política do <i>a</i> Subversão do Um

Podemos ler em cada um dos itens dessa tabela que a política da psicanálise é, de fato, o avesso da política tradicional: na última, seu princípio mais fundamental é o do engodo do sujeito, de seu aprisionamento na crença de existência do Um; na primeira, é o da causa do desejo, isto é, da causa da divisão do sujeito. Concluindo, embora não haja garantia de quais podem ser

⁷² “O máximo de felicidade para o maior número de pessoas”, que é a máxima ética de Bentham, discutida no capítulo 1 da parte II. Foi escolhida aqui por reunir um princípio aristotélico com a máxima sadéana, referências muito utilizadas por Lacan em suas elaborações sobre a ética da psicanálise.

⁷³ “*Wo Es war, sol Ich werden*”, máxima freudiana considerada por Lacan um dos princípios fundamentais da ética da psicanálise.

os efeitos da experiência de uma relação que se baseia em tais princípios políticos da psicanálise, espera-se que nela o psicanalista bem conduza o analisante, via transferência, à instituição e, principalmente, à destituição do Um, fazendo advir a causa de seu desejo e levando-o assim a efetivar a passagem do Um ao *a*. E o que se espera, por parte do analisante, é que se entregue à experiência radical da associação livre sob transferência, enfrente e realize a travessia de suas identificações e de suas fantasias, e possa, com isso, libertar-se, mesmo que parcialmente, das amarras do Um.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1944/1985). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Aparicio, S. (2007). El discurso de la histeria. In: F. Cervilla, *Los discursos de Lacan*. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid.
- Arendt, H. (1958/1997). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Aristóteles. (IV a.C./2007). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro.
- Askofaré, S. (2005). Politique, science et psychanalyse. *Revue de Psychanalyse du Champ Lacanien - Psychanalyse et politique/s*, 95-106.
- Askofaré, S. (29 de novembro de 2006). La religion, la science et la psychanalyse - conférence à Universidade Veiga de Almeida. Rio de Janeiro.
- Assoun, P.-L. (2007). *Psychanalyse*. Paris: PUF.
- Assoun, P.-L. (2009). L'inconscient du pouvoir. In: P.-L. Assoun, & M. Zafiroopoulos, *Figures cliniques du pouvoir*. Paris: Economica; Anthropos.
- Badiou, A. (1997). Por uma ética do acontecimento. *Jornal do Psicólogo - Conselho Regional de Psicologia CRP-04*.
- Betts, J. A. (2004). Sociedade de consumo e toxicomania - consumir ou não ser. *Revista da APPOA, nº 26 - tóxicos e manias*.
- Blanton, S. (1971). *Diary of my analysis with Sigmund Freud*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Bobbio, N. (2000). *Teoria Geral da Política - a filosofia política e a lição dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Bobbio, N., Matteuci, N., & Pasquino, G. (2007). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Bouvet, M. (mars-avril de 1958). Les variations de la technique - distance et variations. *Revue Française de Psychanalyse - Tome XXII*, pp. 145-189.
- Camus, A. (1956/2010). *La chute*. Barcelone: Folio.
- Cathelineau, P.-C. (1997). Liberalismo e moral sadiana. In: R. Goldenberg, *Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise*. Salvador: Ágalma.

- Cevasco, R. (2007). El discurso del amo. In: F. Cervilla, *Los discursos de Lacan*. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid.
- Chauí, M. (2002). *Introdução à Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Checchia, M. A. (2010). Aristóteles e Bentham: o uso dessas referências no Seminário 20 de Lacan. *Revista Livro Zero*, 70-81.
- Checchia, M. A. (2011). O inconsciente é a política? *Stylus - Revista de Psicanálise*, nº22, 69-80.
- Checchia, M. A. (no prelo). A clínica psicanalítica é um dispositivo? *A Peste*.
- Checchia, M. A., Constancio, R. M., & Parola, M. B. (2011). A palavra política nos Seminários, Escritos e Outros Escritos de Jacques Lacan. *Stylus: revista de psicanálise*, nº22, 125-157.
- Clastres, P. (1974a/1990). O dever de palavra. In: P. Clastres, *A Sociedade Contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. Francisco Alves.
- Clastres, P. (1974b/1990). Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: P. Clastres, *A Sociedade Contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. Francisco Alves.
- Clastres, P. (1980/2004). A questão do poder nas sociedades primitivas. In: P. Clastres, *Arqueologia da Violência - pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Clausewitz, C. V. (1832/1996). *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972/2004). *O Anti-Édipo - capitalismo e esquizofrenia 1*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Dias, M. C. (2006). *Uma reconstrução racional da concepção utilitarista de Bentham - os limites entre a Ética e a Legislação*. São Paulo: Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Didier-Weil, A. (2009). Lacan, o espantoso. In: A. Didier-Weil, & M. Safouan, *Trabalhando com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Didier-Weill, A., Weiss, E., & Gravas, F. (2007). *Quartier Lacan*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- Donzelot, J. (1986). *A Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro: Graal.
- Dostoiévski, F. (1880/2008). *Os Irmãos karamázov*. São Paulo: Editora 34.
- Ducrot, O., & Todorov, T. (2007). *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Perspectiva.

- Dunker, C. I. (2006). Aspectos históricos da psicanálise pós-freudiana. In: A. M. Jaco-Vilela, *História da Psicologia - Rumos e Percursos* (pp. 387-412). Rio de Janeiro: Nau.
- Dunker, C. I. (2007). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica - Tese de Livre Docência*. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Dunker, C. I. (2010). Psicanálise Lacan. *Psicoterapias* 3, 7-39.
- Dunker, C. I. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica - uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Ésquilo. (458 a.C./1993). *Prometeu acorrentado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Estêvão, I. (2009). *A realidade, entre Freud e Lacan*. São Paulo: Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Ferreira, A. B. (2004). *Dicionário Aurélio*. São Paulo: Positivo.
- Foucault, M. (1968/2006). Isso não é um cachimbo. In: M. Foucault, *Estética - literatura e pintura, música e cinema (Ditos e Escritos III)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1969/2006). O que é um autor. In: M. Foucault, *Estética - literatura e pintura, música e cinema (Ditos & Escritos III)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1973-1974/2006). *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins fontes.
- Foucault, M. (1975/1983). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (1975-1976/2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1976/2007). *História da Sexualidade*. São Paulo: Graal.
- Foucault, M. (1978a/2006). A filosofia analítica da política. In: M. Foucault, *Ditos e Escritos, vol V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1978b/2006). Sexualidade e Poder. In: M. Foucault, *Ditos e Escritos, vol V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1981/1994). Les mailles du pouvoir. In: M. Foucault, *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1981/2006). Lacan, o "liberatore" da psicanálise. In: M. Foucault, *Problematização do sujeito; psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos & Escritos I)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2008). Nietzsche, a genealogia, a história. In: M. Foucault, *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

- Freud, S. (1888/1996). Prefácio à tradução de *De La Suggestion*, de Bernheim. In: S. Freud, *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1889/1996). Resenha de Hipnotismo, de August Forel. In: S. Freud, *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1890/1996). Tratamento psíquico ou anímico. In: S. Freud, *Edução Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1891/1996). Hipnose. In: S. Freud, *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1900/1996). A interpretação dos sonhos. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. IV e V. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1901). Psicopatologia da vida cotidiana. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VI. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1904/1996). O método psicanalítico de Freud. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1905a/1996). O chiste e suas relações com o inconsciente. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1905b/1996). Sobre a psicoterapia. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1905c/1996). Tratamento psíquico (ou anímico). In: S. Freud, *Edução Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1905d/1996). Fragmento da análise de um caso de histeria. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1905e/1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: S. Freud, *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. ? Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1908/1996). Moral sexual civilizada e doenças nervosas modernas. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1909/1974). *Correspondencia Freud-Jung*. Madri: Taurus.

- Freud, S. (1909a/1996). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. X. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1909b/1996). Romances familiares. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1909c/1996). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: S. Freud, *Educação Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. X. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1910a/1996). As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XI. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1910b/1996). Psicanálise 'silvestre'. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XI. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1911/2010). O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise. In: S. Freud, *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1912a/2010). A dinâmica da transferência. In: S. Freud, *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1912b/2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In: S. Freud, *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1913a/1996). Totem e Tabu. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1913b/1996). O interesse científico da psicanálise. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914a/2010). Recordar, repetir e elaborar. In: S. Freud, *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1914b/1996). História do movimento psicanalítico. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/2010). Observações sobre o amor de transferência. In: S. Freud, *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1916-1917/1996). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1918/1996). História de uma neurose infantil. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1919/1996). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1921/1996). Psicologia de grupo e análise do ego. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1922/1996). Prefácio a O Método Psicanalítico, de Raymond de Saussure. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1923/1996). O ego e o id. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1924a/1996). O problema econômico do masoquismo. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1924b/1996). A dissolução do complexo de Édipo. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1925/1996). Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1926/1996). A questão da análise leiga. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1927/1996). O futuro de uma ilusão. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1928/1996). Dostoievski e o parricídio. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1930/1996). O mal-estar na Civilização. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1933/1996). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1937/1996). Análise terminável e interminável. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1938/1996). Um comentário sobre o anti-semitismo. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/1996). Moisés e o monoteísmo. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1940[1938]/1996). Esboço de psicanálise. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1950 [1895]/1996). Projeto para um psicologia científica. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S., & Breuer, J. (1893-1895/1996). Estudos sobre a histeria. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v.II. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S., & Bullit, W. C. ([1939]1966/1984). *Thomas Woodrow Wilson - um estudo psicológico*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Freud, S., & Einstein, A. (1933/1996). Por que a guerra? In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S., & Ferenczi, S. (1994). *CORRESPONDENCIA S. FREUD A S. FERENCZI - 1908-1911*. Rio de Janeiro: Imago.
- Galimberti, U. (2006). *Psique e Techne - o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus.
- Garcia-Roza, L. A. (1996). Ética e política em psicanálise. In: M. I. França, *Ética, psicanálise e sua transmissão*. Petrópolis: Vozes.
- Gianesi, A. P. (2011). *Causalidade e desencadeamento na clínica psicanalítica*. São Paulo: Annablume.
- Glover, E. (1931). The therapeutic effect of inexact interpretation: a contribution to the theory of suggestion. *International Journal of Psycho-Analysis*, 12, 397-411.
- Glover, E. (1954). Therapeutic Criteria of Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis* XXXV, pp. 95-101.
- Glucksmann, A. (1967). *Le discours de la guerre*. Paris: Éditions de l'herne.
- Goldenberg, R. (1994). *Ensaio sobre a moral de Freud*. Salvador: Ágalma.

- Goldenberg, R. (1997). *Goza! Capitalismo, globalização e Psicanálise*. Salvador: Ágalma.
- Greenson, R. R. (1959). Variations in Classical Psychoanalytic Technique: An Introduction. *International Journal of Psychoanalysis*, XXXIX, pp. 200-201.
- Greenson, R. R. (1967/1981). *A técnica e a prática da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- Hartmann, H. (1939/1968). *Psicologia do ego e o problema da adaptação*. Rio de Janeiro: Biblioteca universal popular.
- Hartmann, H. (mai - juin de 1951/1967). Implications techniques de la psychologie du moi. *Revue Française de Psychanalyse - Tome XXXI nº 3*, pp. 367-378.
- Hartmann, H. (26 de juillet de 1955/1976). Extrait du rapport du président. *Ornicar? - La scission de 1953*, p. 160.
- Houbballah, A. (2009). Supervisão com Lacan. In: A. Didier-Weil, & M. Safouan, *Trabalhando com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Huston, J. (Diretor). (1962). *Freud além da alma* [Filme Cinematográfico].
- Jakobson, R. (1956/2001). Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. In: R. Jakobson, *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- Jones, E. (1 de juin de 1954/1976). Allocution du Dr. Jones - Inauguration de l'institut de Psychanalyse. *Ornicar? - La scission de 1953*, pp. 151-159.
- Kant, I. (1788/2008). *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes.
- Kaufmann, P. (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise - o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Kehl, M. R. (1996). Psicanálise, ética e política. In: M. I. França, *Ética, psicanálise e sua transmissão*. Petrópolis: Vozes.
- Keinert, M. (2007). Conflitos da razão - liberdade e determinismo natural. *Mente, Cérebro & Filosofia*, 27-33.
- Klusák, V., & Remunda, F. (Diretores). (2003). *Sonho Tcheco* [Filme Cinematográfico].
- Koltai, C. (2000). *Política e Psicanálise - o estrangeiro*. São Paulo: Escuta.
- Kris, E. (juil-sept de 1948/1988). Psychologie du moi et interprétation dans la thérapie psychanalytique. *Ornicar? Revue du Champ freudien*, nº 46, pp. 5-20.
- Kris, E. (1951). Ego psychology and interpretation in psychoanalytical therapy. *Psychoanalytic Quarterly*, 20, 15-30.
- Lacan, J. (1932/1987). *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Lacan, J. (1936/1998). Para-além do "princípio de realidade". In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1951/1998). Intervenção sobre a transferência. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953-1954/1996). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1954/1998). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "verneinung" de Freud. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1954-1955/1985). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955a/1998). A coisa freudiana. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955b/1998). Variantes do tratamento-padrão. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955-1956/1997). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956/1998). A Situação da psicanálise em 1956. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1956-1957/1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957-1958/1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1958b/1998). A significação do falo. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1958-1959). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Circulação interna da APPOA - publicação não comercial.
- Lacan, J. (1959-1960/1997). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Lacan, J. (1960). *Carta à Winnicott*.
- Lacan, J. (1960a/1998). A posição do inconsciente. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1960b/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1960-1961/1992). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1961-1962/2003). *O Seminário, livro 9: a identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos (publicação não comercial).
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1963/1998). Kant com Sade. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964a/1996). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964b/1998). Do "Trieb" de Freud e do desejo do psicanalista. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964-1965/2006). *O Seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise*. Recife: Centro de Estudos Freudianos (publicação não comercial).
- Lacan, J. (1966a/1998). A ciência e a verdade. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966b/1998). De nossos antecedentes. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966-1967a). *Le Séminaire: La logique du fantasme*. Paris: Association Freudienne International (publication hors commerce).
- Lacan, J. (1966-1967b). *O Seminário, livro 14: a lógica da fantasia*. Recife: Publicação não comercial dos membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (1967a/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1967b/2003). Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1967c/2003). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1967-1968). *O Seminário - livro 15: o ato psicanalítico*.

- Lacan, J. (1968-1969/2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1969/2003). O ato psicanalítico - resumo do Seminário de 1967-1968. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1969/inédito). *D'une réforme dans son trou*. Acesso em 16 de novembro de 2011, disponível em Patrick Valas: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-D-une-reforme-dans-son-trou,014>
- Lacan, J. (1969-1970/1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1970/2003). Radiofonia. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1971-1972a). *O saber do psicanalista*. Recife: Centro de Estudos Freudianos - Publicação para circulação interna.
- Lacan, J. (1971-1972b). *O Seminário, livro 19: ou pior*. Salvador: Publicação não comercial.
- Lacan, J. (1972/inédito). *Du discours psychanalytique - conférence à l'université de Milan*. Milão.
- Lacan, J. (1972-1973/1981). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1973a/2003). Televisão. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1973b/2003). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1973-1974). *Les non-dupes errent*. Paris: Association Freudienne Internationale (publication hors commerce).
- Lacan, J. (1974/1975). *O Seminário, livro 22: RSI*. Versão anônima: Inédito.
- Lacan, J. (1975-1976/2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1976). *O Seminário, livro 24: L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile a mourre*.
- Lacan, J. (1977-1978). *Le Séminaire, livre 25: le moment de conclure*. Paris: Document interne a l'Association freudienne internationale.
- Lagache, D. (1952). Le problème du transfert. *Revue Française de Psychoanalysis*, pp. 8-206.

- Lagache, D. (1952/1990). *A transferência*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laurent, É. (novembro de 2010). Lacan analisante. *Opção lacaniana on-line*, 3, pp. 1-7.
- Linhart, R. (1978). *L'Établi*. Paris: Minuit.
- Linhart, R. (1981). *Le sucre et la faim*. Paris: Minuit.
- Linhart, V. (1994). *Volontaires pour l'usine. Vies d'établis (1967-1977)*. Paris: Seuil.
- Linhart, V. (2000). *Enquête aux prud'hommes*. Paris: Stock.
- Linhart, V. (2008). *Le jour où mon père s'est tu*. Paris: Seuil.
- Loewenstein, R. M. (1928). La technique psychanalytique. *Revue Française de Psychanalyse*, 114-134.
- Loewenstein, R. M. (1930-1931). Remarques sur le tact dans la technique psychanalytique. *Revue française de Psychanalyse*, 182-189.
- Loewenstein, R. M. (1951). The problem of interpretation. *The Psychoanalytic Quaterly*, 20: 1-14, pp. 1-7.
- Loewenstein, R. M. (1954). Some remarks on defences, autonomous ego and psycho-analytic technique. *The International Journal os Psychoanalysis*, 35, 188-192.
- Loewenstein, R. M. (1957). Some thoughts on interpretation in theory and pratice of psychoanalysis. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 12, 127-150.
- Loewenstein, R. M. (1958). Remarks on some variations in psycho-analytique technique. *The International Journal of Psychoanalysis*, 39, 202-210.
- Loewenstein, R. M. (1958). Variations in classical technique: concluding remarks. *The International Journal of Psychoanalysis*, 39, 240-242.
- Loewenstein, R. M. (1972). Ego autonomy ans psychoanalytic technique. *The Psychoanalytic Quaterly*, 41, 1-22.
- Marx, K. (1867/2008). *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Menegassi, A. (2010). *O conceito de destituição subjetiva na obra de Jacques Lacan*. São Paulo: Dissertação de Mestrado. Departamento de Psicologia Clínica. Universidade de São Paulo.
- Mezan, R. (1996). O psicanalista como sujeito moral. In: M. I. França, *Ética, psicanálise e sua transmissão*. Petrópolis: Vozes.
- Mijolla, A. d. (1996). La scission de la Société Psychanalytique de Paris en 1953 - quelques notes pour un rappel historique. *Cliniques méditerranéennes*, pp. 9-30.
- Miller, J.-A. (1976). Chronologie sans phrase de la scission de 1953. *Ornicar? - La scission de 1953*.

- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado - palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2003). Lacan et la politique. *Cités*, 105-123.
- Miller, J.-A. (2008). A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: T. T. (org), *O panóptico - Jeremy Bentham*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nacht, S. (1959). Variations in Technique. *International Journal of Psychoanalysis*, XXXIX, pp. 235-237.
- Nominé, B. (2007). El discurso universitario. In: F. Cervilla, *Los discursos de Lacan*. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid.
- Passos, U. (22 de 09 de 2007).
<http://upassos.wordpress.com/category/meditacoes/pequeno-dicionario-etimologico-social/>. Acesso em 19 de 11 de 2009, disponível em Pequeno dicionário etimológico social.
- Perrot, M. (2008). O inspetor Bentham. In: T. T. (org), *O panóptico - Jeremy Bentham*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Platão. (IV a.c./2001). *Mênon*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola.
- Platão. (IV a.c./2002). *Banquete*. São Paulo: Martin Claret.
- Plon, M. (2002). Da política em O mal-estar, ao mal-estar da política. In: J. L. Rider, M. Plon, G. Raulet, & H. Rey-Flaud, *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta.
- Pohlen, M. (2010). *En analyse avec Freud*. Paris: Tallandier.
- Porge, E. (1996). Tempo. In: P. Kaufmann, *Dicionário enciclopédico de psicanálise - o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Prates Pacheco, A. L. (2008). O dote que o saber paga ao gozo (la jouissance) no casamento fictício com a verdade. *Textura - Revista de Psicanálise / ano 7 / nº7*, 9-12.
- Prates, A. L. (2001). *Feminilidade e experiência psicanalítica*. São Paulo: Hacker / Fapesp.
- Quinet, A. (1993). *As 4 + 1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise - a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rabinovich, D. S. (2000). *O desejo do psicanalista - liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Ramos, C. (2004). *A dominação do corpo no mundo administrado*. São Paulo: Escuta.
- Recanto das letras (anônimo). Acesso em 03 de novembro de 2010, disponível em <http://www.recantodasletras.com.br/gramatica/1997597>

- Rey, P. (1990). *Une saison chez Lacan*. Paris: Points Actuels.
- Rinaldi, D. (1996). *A ética da diferença - um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rosa, M. D. (2006). Gozo e política na psicanálise: a toxicomania como emblemática dos impasses do sujeito contemporâneo. In: A. M. Rudge, *Traumas*. São Paulo: Escuta.
- Rosa, M. D., Carignato, T., & Berta, S. L. (2006). Ética e política: a psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências contemporâneas. *Ágora*, 35-48.
- Roudinesco, E. (1988). *História da psicanálise na França - a batalha dos cem anos, volume 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan - esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rozitchner, L. (1989). *Freud e o problema do poder*. São Paulo: Escuta.
- Sade, M. d. (1782/2001). *Diálogo entre um padre e um moribundo - e outras diatribes e blasfêmias*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. d. (1785/2008). *Os 120 dias de sodoma*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. d. (1787/2001). *Justine ou os infortúnios da virtude*. Lisboa: Antígona.
- Sade, M. d. (1795/2008). *A filosofia na alcova*. São Paulo: Iluminuras.
- Safatle, V. (2008). *Um supereu para a sociedade de consumo: sobre a instrumentalização de fantasmas como modo de socialização*. Acesso em 18 de 10 de 2011, disponível em Oocities: <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi073.htm>
- Safouan, M. (2001). *Lacaniana - les séminaires de Jacques Lacan / 1953-1963*. Paris: Fayard.
- Safouan, M. (2001). *Lacaniana - les séminaires de Jacques Lacan / 1964-1979*. Paris: Fayard.
- Santoro, F. (2007). *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Saussure, F. d. (1916/2008). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.
- Schneider, M. (2008). *Marilyn últimas sessões*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Société Psychanalytique de Paris. (1954/1976). Communiqués de la SPP sur la décision de l'internationale. *Ornicar? - La scission de 1953*, p. 150.
- Sófocles. (421 a.C./2002). *Antígona - Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Soler, C. (2007). El discurso capitalista. In: F. Cervilla, *Los discursos de Lacan*. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid.
- Soler, C. (2009). Uma prática sem tagarelice. In: A. Didier-Weil, & M. Safouan, *Trabalhando com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Soler, C. (2011). O discurso capitalista. *Stylus: revista de psicanálise*, nº22, 55-67.
- Stavrakakis, Y. (2006). *The lacanian left: psychoanalysis, theory, politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Suetonio, C. T. (121 d.C./ 2002). *A vida dos doze césaes*. São Paulo: Ediouro.
- Torres, R. S. (2010). *Dimensões do ato em psicanálise*. São Paulo: Annablume.
- Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Winter, J.-P. (2009). Tiradas de Lacan? In: A. Didier-Weil, & M. safouan, *Trabalhando com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Zizek, S. (1991). *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.