UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

RONALDO SILVA TORRES

DO ATO PSICANALÍTICO AO DISCURSO DO ANALISTA: A ESTRUTURA DO CAMPO LACANIANO

São Paulo
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

RONALDO SILVA TORRES

DO ATO PSICANALÍTICO AO DISCURSO DO ANALISTA: A ESTRUTURA DO CAMPO LACANIANO

(versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de doutor em psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica.

Orientador: Christian Ingo Lenz Dunker.

São Paulo

2013

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

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Torres, Ronaldo Silva.
Do ato psicanalítico ao discurso do analista: a estrutura do campo lacaniano / Ronaldo Silva Torres; orientador Christian Lenz Dunker. -- São Paulo, 2013.
214 f.
Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Lacan, Jacques, 1901-1981 2. Ato 3. Discurso do analista 4. Psicanálise e lógica 5. Ética I. Título.

RC506

Ronaldo Silva Torres

Do Ato Psicanalítico ao Discurso do Analista: a estrutura do campo lacaniano

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos 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:_____

Para Ana, José e Francisco. São as causas de minha escrita.

Agradecimentos

Ao Prof. Christian Ingo Lenz Dunker a sua orientação.

À CAPES a bolsa concedida.

Aos meus colegas de orientação.

Aos Profs. Raul Pacheco Filho e Helena Bicalho as imprescindíveis contribuições à tese no exame de qualificação, sem as quais ela não se sustentaria.

Aos colegas do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo a parceria que estabelecemos nestes anos, fazendo valer a transferência de trabalho.

Aos colegas dos Fóruns do Campo Lacaniano, nacionais e internacionais, as interlocuções e diálogos diretos ou indiretos.

Aos colegas das Formações Clínicas do FCL-SP o percurso que temos feito juntos.

Aos amigos de entusiasmado Cartel: Conrado Ramos, Paula Pires, Rita Vogelaar e Sandra Berta. Um trabalho que fez avançar muito as questões que trato aqui.

Aos colegas que sustentam seus Seminários e que tiveram grande importância para mim: Ana Laura P. Pacheco, Conrado Ramos, Dominique Fingermann e Sandra Berta.

Ao amigo Marcelo Checchia as reuniões e debates que tivemos em torno deste trabalho.

À Sandra Berta e Conrado Ramos a leitura rigorosa do texto e os comentários precisos e atentos.

À Dominique Fingermann as supervisões que tive e que fazem parte do avanço das questões da clínica. Questões que orientam o discurso do analista.

Aos queridos amigos de confraria: Conrado, Sú, Raul, Ana, Paula, Antonio, Gui, Bia, Sandra, Gustavo, Rita e René. Momentos inesquecíveis. Também aos seus filhos. Molecada sensacional!

Aos queridos amigos/parentes Ricardo e Marine a proximidade carinhosa e a companhia permanente em nossos muitos encontros. Também aos seus adoráveis filhos Tomás e Alice.

Aos meus sogros Paulo e Regina a compreensão e o inestimável apoio que me deram em todo o período.

À minha avó Adalgisa (*in memoriam*) os últimos momentos que me proporcionou em sua companhia. Pôde me transmitir em sua morte algo do que pode ser a vida.

À minha mãe, irmã e irmão o amor que demonstram permanentemente e a torcida para que as coisas sempre andassem bem. Também ao Ricardo, membro novo da família e muito querido.

Aos meus amados filhos José e Francisco a inspiração profunda que seus olhos de ofuscante brilho e que seus sorrisos de exuberante alegria me transmitem. Também a compreensão que tiveram de minhas tão frequentes ausências nesses tempos.

Ao meu maior amor, Ana, esposa, companheira e parceira. Agradeço por ter você ao meu lado, repartindo nossa vida e sustentando as escolhas que fizemos. Um amor sem proporção.

Resumo

Torres, R.S. (2013). Do Ato Psicanalítico ao Discurso do Analista: a estrutura do campo lacaniano. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo. São Paulo.

Este trabalho busca investigar a hipótese de que a teoria dos Quatro Discursos de Jacques Lacan, construída em 1969-70, representa sua tentativa de tratar, formalmente, certas questões que lhe sobraram desde a teoria do Ato Psicanalítico que fora estabelecida pouco tempo antes. Dessa maneira, o texto parte da apresentação das relações de aproximação e afastamento entre as noções de discurso e de ato no interior do ensino de Lacan até o ano de 1968. Para isso, elege, como enquadramento dessas relações, as operações relativas ao sujeito no que toca sua constituição e percurso na experiência analítica, bem como a forma como isso se articula aos registros do simbólico e do real propostos por Lacan. Em seguida o trabalho propõe que a teoria do Ato Psicanalítico fez com que Lacan herdasse certas questões de ordem lógica e ética que lhe abriram espaço para a retomada da formalização a partir de concepções inovadoras a respeito da noção de estrutura em psicanálise. O texto pretende, então, acompanhar, segundo as formalizações de Lacan, como a teoria dos Discursos funda aquilo que ele mesmo denominou de campo lacaniano, um campo erguido sobre o que definiu como “não relação sexual” e que reflete o campo bipartido do gozo. Busca, por fim, evidenciar como o Discurso do Analista é a formalização do Ato Psicanalítico a partir da lógica da “não relação sexual” e examina como tal formalização porta implicações

fundamentais para se pensar o terreno da ética a partir do que Lacan denomina como laço social.

Palavras-chave: Lacan, Jacques; Ato; Discurso do analista; Psicanálise e lógica; Ética.

Abstract

From Psychoanalytic Act to the Discourse of Analyst: the structure of lacanian field

This study investigates the hypothesis that Lacan's theory of the Four Discourses (1969-70) is an attempt to formalize certain questions which were left open within the theory of Psychoanalytic Act established, by himself, shortly before. Thus, the text parts with the investigation of the relationship between notions of discourse and act within Lacan's teaching up to the year 1968, emphasizing the proximity and remoteness movements of these notions. Therefore elects the operations related to the subject within his constitution and the operations regarding the psychoanalytic experience in order to frame such concepts, as well as the debate on the implications of these notions of act and discourse on both symbolic and real registers. It goes on to indicate that the renewed notion of structure, linked to Lacan's theory of discourse, is an answer to some logical and ethical questions that the theory of the act left him with. Further on, the thesis exposes the intention of following Lacan's formalizations of how the theory of Discourses configures the Lacanian Field, a field based on what Lacan called "impossibility of sexual relationship", which reflects the bipartite field of enjoyment (*jouissance*). Finally, the study brings evidence of how the discourse of the analyst is the formalization of the Psychoanalytic Act based on the logic of "non sexual relationship" and how such formalization brings up fundamental implications on the field of ethics, denominated as the social bond by Lacan.

Key words: Lacan, Jacques; Act; Discourse of Analyst; Psychoanalysis and logic; Ethics.

Résumé

De l'acte psychanalytique au discours de l'analyste: la structure du champ lacanien

Ce travail a pour but d'examiner l'hypothèse selon laquelle la théorie des Quatre Discours de Jacques Lacan, proposée en 1969-1970, représente sa tentative de celui-ci de traiter, formellement, certaines questions laissées en suspens depuis la théorie de l'Acte Psychanalytique, qui avait été établie un peu avant. Ainsi, cette recherche part de la présentation des rapports de rapprochement et d'écartement entre les notions de discours et d'acte dans l'enseignement de Lacan jusqu'en 1968. Pour ce faire, on élit comme cadre de ces rapports les opérations concernant le sujet, quant à sa constitution et son parcours dans l'expérience analytique, ainsi que la forme dans laquelle tout cela s'articule avec les registres de symbolique et de réel proposés par Lacan. Ensuite, ce travail propose que la théorie de l'Acte Psysychanalitque a permis à Lacan d'hériter de certaines questions d'ordre logique et éthique que lui ont ouvert l'espace pour la reprise de la formalisation, à partir de conceptions novatrices par rapport à la notion de structure en psychanalyse. Ce texte se propose d'accompagner, selon les formalisations de Lacan, la manière dont la théorie des Discours fonde la façon d'aborder ce qu'il a lui même appellé le champ lacanien, un champ érigé sur ce qu'il a défini comme «l'impossible du rapport sexuel », qui réfléchit le champ de jouissance bipartit. On cherche finalement à mettre en évidence la façon dont le Discours de l'Analyste devient la formalisation de l'Acte Psychalaytique fondée dans la logique du « il n'y a pas

de rapport sexuel », ayant des implications fondamentales pour penser le terrain de l'étique à partir de ce que Lacan nomme « Lien Social ».

Mots-clés : Lacan, Jacques ; Acte ; Discours de l'analyste ; Psychanalyse et Logique ; Étique.

Sumário

Introdução..... 1

Capítulo 1.

Ato e Discurso até o impasse..... 8

1.1. O início e a primazia do simbólico..... 8

1.2. A extimidade do real..... 21

1.3. O ato psicanalítico..... 30

1.4. Impasse entre lógica e ética..... 43

Capitulo 2.

O Seminário do “Ato psicanalítico”: resposta de analista..... 59

2.1. Dispositivo do Passe: conjuntura com o Seminário 15..... 61

2.2. Uma lógica para o discurso no Seminário 15..... 67

Capítulo 3.

“De um Outro ao outro”: saber, causa e gozo no discurso..... 87

3.1. Saber: alteridade e causa..... 90

3.2. Saber: alteridade e gozo..... 116

Capítulo 4.

A teoria dos discursos e o campo lacaniano..... 135

4.1. Os lugares do discurso..... 140

4.2. Os discursos: a equivocidade do discurso do mestre e o comando de gozo..... 155

4.3. Os discursos: o discurso do analista e o ato psicanalítico..... 175

Referências Bibliográficas..... 205

Pósfacio..... 212

Introdução

Esta pesquisa buscará tratar daquilo que ficou conhecido como teoria dos quatro discursos de Jacques Lacan (1969-70/1992), mais especificamente do discurso do analista, que é um dos discursos que compõe este conjunto de quatro. Muitas são as formas possíveis de abordar esta teoria, como atesta a vasta literatura que já existe sobre o tema. Em primeiro lugar, parece-nos importante lembrar como a teoria dos discursos de Lacan, diferentemente de outras passagens importantes de seu ensino e talvez de forma única, acabou por ser tomada como uma espécie de teoria social concisa advinda da psicanálise, o que fez com que se lançassem diversas tentativas de fazer uso dos quatro discursos[1] como chave de leitura de estruturas, movimentos, instituições e ações sociais. Isso contribuiu muito para o expressivo número de publicações e aplicações relativas a este capítulo do ensino de Lacan, tanto por parte de analistas interessados nas relações que partem da psicanálise para o campo social, quanto por parte de não analistas interessados no caminho inverso. De outro lado, o tema é também bastante explorado entre os psicanalistas de orientação lacaniana para a abordagem da própria estrutura da clínica e suas vicissitudes, como o estudo dos tempos da análise e a direção da cura, por exemplo, ou o tratamento dessas questões diante de quadros ou apresentações clínicas distintas (aqui tanto o tratamento das estruturas clínicas como o uso para a clínica das compulsões, da depressão, do adolescente, da terceira idade, etc...). A estes psicanalistas não escapou

---

[1] Aqui também deve ser incluída a referência ao discurso do capitalista, um quinto discurso introduzido por Lacan posteriormente (1972).

também a implicação de laço social que Lacan imprime à sua teoria, havendo diversos trabalhos que tocam a questão.

Ou seja, por este rápido mapeamento da situação, nota-se que a originalidade e a relevância do tratamento do tema nesta pesquisa devem ser encontradas em meio a tantas abordagens já existentes.

Para nós, a justificativa deste trabalho se confunde com seu próprio método, sendo aquilo que, talvez, traga-lhe certa importância.

A pesquisa sobre a teoria dos quatro discursos se justifica, para nossas motivações, pelo fato de entendermos que sua construção se mostrou fundamental, a Lacan, para dar conta de questões e impasses que sua própria formalização sobre a clínica psicanalítica havia lhe trazido no interior de seu percurso. Com isso, entendemos que a teoria dos quatro discursos é a resposta, ou o exercício de resposta, a partir da formalização, que Lacan criou para suas indagações surgidas da clínica e de seu incansável esforço em fazê-la transmissível.

Portanto, não partiremos da apresentação direta da teoria ou de qualquer aplicação sua sobre terrenos clínicos ou exteriores à clínica, mas sim, o que nos interessa é partir de seu passo anterior, interrogando seus antecedentes, para depois alcançar o tipo de presença retificada destes em sua configuração final. Concernente a este tipo específico de enquadramento, não pudemos encontrar nenhum estudo vertical, embora haja ricas contribuições que caminhem neste sentido, como tentaremos resgatar ao longo da pesquisa.

Tomá-la enquanto resposta convoca, então, ao trabalho de reconstruir as questões e os impasses anteriores. Quer dizer, buscar percorrer um

caminho até o ponto em que a resposta possa ter se precipitado, ficando para julgamento posterior, se tal empreitada possa ter obtido algum valor. Valor que em nossa avaliação se realizará se trouxer algum avanço ao estudo da teoria dos quatro discursos e especificamente ao discurso do analista, na medida em que a análise de suas circunstâncias e razões possa trazer maior solidez e manejo de seus termos. Pois, em nosso entender, é a formalização de certa presença modificada do impasse anterior na própria teoria dos quatro discursos que lhe dará sua estrutura e seu alcance fundamental para a clínica psicanalítica. Tomá-la enquanto resposta, não restringe, assim, o trabalho apenas à reconstrução de suas circunstâncias e razões, mas franqueia também o estudo de seu alcance nos desenvolvimentos ulteriores no ensino de Lacan. Neste caso, não deveríamos nos privar de tal esforço, pois, de fato, como tentaremos observar, o campo que se abre a partir da introdução da teoria dos discursos parece definir uma orientação que, de certa forma, estará no horizonte de Lacan até o final de seu ensino.

Nesse sentido, trata-se de uma pesquisa que se debruça fundamentalmente sobre os fundamentos clínicos da teoria dos quatro discursos, tanto no que diz respeito às motivações que levaram Lacan a construí-la, quanto ao que refere o valor de sua própria estrutura para se pensar a direção da cura. Contudo, como tentaremos apontar, o núcleo verdadeiramente clínico da teoria dos quatro discursos não deixa de revelar a estrutura do laço social, fundado para Lacan, a partir de então, sobre a “não relação sexual”.

Portanto, para apresentar de forma esquemática o percurso deste trabalho, trataremos inicialmente dos antecedentes da referida teoria, depois

disso passaremos ao estudo de sua própria estrutura e função, indicando neste mesmo passo alguns endereçamentos que, acreditamos, esta matéria encontrará no ensino de Lacan.

Como eixo principal de nossa investigação, como poderá ser observado, elegemos acompanhar o movimento entre duas noções importantes em Lacan, que a nosso ver, se encontram no cerne de nossa questão: a noção de ato e de discurso.

As noções de ato e discurso são capitais para a trajetória clínica e teórica de Lacan. Seja pela relevância e peso conceituais que tomaram na psicanálise, seja pela extensão de suas presenças em sua obra[2] ou, ainda, pela importância do caráter concreto que portam em si, ato e discurso mostraram-se pontos de apoio decisivos para que Lacan pudesse construir e fazer avançar seu ensino.

Tal avanço, antes de se motivar pela estabilidade destes conceitos, foi, ao contrário, impulsionado pelas mudanças que sofreram, acompanhando as necessidades impostas pelo trabalho de Lacan com a clínica e sua formalização. Assim, veremos como cada noção foi tomada por Lacan de forma rigorosa e como se renovaram ao longo de seu ensino. Neste percurso, foram

---

[2] Lacan se utiliza destas noções desde o início de seu ensino até o final. É notável encontrar em seu último Seminário "A topologia e o tempo" (1978-79) referências tão contundentes quanto estas: "É que o sujeito que enuncia seu dito não é o mesmo quando a mensagem, o dito, pode voltar a ele. Não somos mais o mesmo, porque o ato de dizer, mudou; a expressão 'sujeito do significante' quer dizer justamente que o sujeito muda com o ato de dizer. Em suma, vocês têm por um lado o sujeito fixado, elevado a um significante, aquele de seu ato de dizer. Por outro lado, os significantes se sucedem um atrás do outro; o sujeito, de fato, não está em nenhuma parte. Repito, pois é a conclusão a qual queria chegar: o sujeito está em seu ato, seu ato de enunciar o dito, mas, sendo que este vem do Outro e se dirige ao Outro, que tudo ocorre entre ditos, o sujeito fica suspendido, perdido, apagado no conjunto aberto dos significantes encadeados. Somos o sujeito do ato e com este ato, sem embargo, desaparecemos. Somos o sujeito do ato e não somos". E logo depois refere ao discurso, que qualifica de lacaniano, para se referir ao mesmo ponto, de outra forma: "Procedamos a uma segunda forma – lógica desta vez – de considerar a atinomia. Para esse assunto, retomemos a análise estabelecida há muito tempo pelo discurso lacaniano, da relação entre o Um e o zero em correspondência com a relação do sujeito e do significante" (aula de 15/05/1979).

noções vizinhas, ora caminhando em sentidos tão próximos que a fronteira entre uma e outra pareceu se dissolver, quando em outros momentos tal fronteira transformou-se na expressão maior da oposição entre os conceitos. Parece-nos que as alternâncias encontradas nessa relação não foram fruto apenas de modificações isoladas em uma noção ou outra, cuja situação de vizinhança pudesse ser tomada apenas como efeito dessas transformações. Antes disso, talvez seja mais preciso considerar um cenário em que a modificação de um dos conceitos convocou um reposicionamento do outro, de maneira tal que a construção de um implicou algo da construção do outro. No caso específico de nossa pesquisa, pensamos que o trabalho de reconstrução dos antecedentes da teoria dos quatro discursos e a formalização de sua estrutura, fica prejudicado caso não se resgate os processos de construção mútua entre os conceitos de ato e de discurso. O centro de nossa hipótese se coloca, exatamente, pela reconfiguração da noção de discurso que ocorre entre 1968 e 1970 e que se relaciona diretamente à noção de ato psicanalítico.

Pensamos que o exame da relação entre esses conceitos pode revelar o campo de tensão que se constituiu em um verdadeiro impasse para Lacan ao longo dos anos 60 e indica como a teoria dos quatro discursos foi o caminho pelo qual buscou dar conta desta encruzilhada. Tal impasse parece envolver, como tentaremos argumentar, duas ordens de problemas articuladas. A primeira refere o destino problemático que a relação entre os registros do simbólico e do real alcançou neste período. E a segunda, como uma espécie de desdobramento da anterior, estabelece-se pela construção de uma oposição litigiosa entre “lógica do significante” e “ética da psicanálise”. É sob a

perspectiva da superação desses dilemas que buscaremos assentar a estrutura dos quatro discursos.

Todavia, é possível que o exame dos conceitos de ato e discurso e de suas relações mútuas não ocupe apenas a função de método para o estudo das ordens de problemas mencionadas e da teoria dos quatro discursos. Pois, parece-nos importante manter em nosso horizonte que a dimensão performativa de tais conceitos é o que os coloca no centro da clínica e de nossos objetivos. É verdade que Lacan, lançando os fundamentos de seu retorno a Freud, afirma que: “quer se pretenda agente de cura, de formação, ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente” (Lacan,1953/1998, p.248). Todavia, não devemos tomar essa asserção apenas por sua referência ao método. A fala do paciente, um discurso posto em ato, é método, mas não só, na medida em que é também a própria experiência, pelo fato de que não há nada além deste “meio”. Neste sentido, vemos a situação pelo seu lado inverso. Ato e discurso não serão apenas método para tratar da teoria dos quatro discursos e dos registros do simbólico e do real, mas, antes, são também estes últimos que devem ser encontrados nas dimensões do ato e do discurso constituintes da própria experiência.

Este mesmo sentido da performatividade dos conceitos de ato e de discurso podem nos fazer observar como a clínica afeta a teoria no caso da psicanálise. Como buscaremos sustentar, entendemos que foram os impasses aos quais Lacan se viu levado pela proposição do ato psicanalítico, como elemento da experiência de análise, que lhe abriram espaço para retomar, de forma inovadora, certas categorias que, até então, constituiam a base fundamental de seu ensino. Como tentaremos indicar, há, na rearticulação do

ato psicanalítico a partir da teoria dos discursos, um novo momento que se abre para a formalização da experiência psicanalítica que tem como seu centro a noção de estrutura articulada ao impossível do real. Assim, a teoria dos discursos é, na forma como acompanhamos, a formalização que se constitui a partir da não relação sexual, do campo lógico da bipartição do gozo que foi denominado de campo lacaniano. E é o discurso do analista que faz função do impossível que Lacan denomina como o real.

CAPÍTULO 1

Ato e discurso até o impasse

1.1. O início e a primazia do simbólico

A entrada da noção de ato no trabalho clínico de Lacan é bastante remota e está presente desde sua tese de doutorado “Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade” (1932/1987) em que tratava o interessante caso de Aimée, uma paciente que depois do ato de esfaquear a atriz Hugette Duflois, que ocupava lugar proeminente em seu delírio paranóico, apresentou um acentuado declínio de seus sintomas. Ao ponto de que quando ficou, logo depois, sob os cuidados de Lacan em Sainte-Anne já não os manifestava. Encontramos a seguinte descrição no laudo de Lacan quando da entrada da paciente: “Psicose paranóica. Delírio recente tendo chegado a uma tentativa de homicídio. Temas aparentemente resolvidos depois do ato” (Lacan, 1932/1987, p. 203). A questão que Lacan busca sustentar neste momento indaga a estrutura de um ato que ao mesmo tempo em que caracteriza o núcleo da personalidade de sua paciente, promove a solução dos sintomas de Aimée. Ou seja, sua indagação girava em torno do estatuto de um ato que é, concomitantemente, uma espécie de condensação subjetiva e a passagem para outra posição subjetiva.

Aqui encontramos um jovem Lacan influenciado por Politzer (1928/1998) e não devemos perder de vista o peso da noção de narrativa para este autor. A valorização da psicanálise enquanto experiência em contraste com sua desvalorização enquanto metapsicologia, caminhou, para Politzer, pela via do resgate da narrativa em sua acepção concreta, aquilo que denominou de narrativa em primeira pessoa (Ogilvie, 1991; Simanke, 2002). Neste caso, encontramos uma estrutura discursiva que se aproxima de um ato. Assim, a passagem ao ato de Aimée teria uma estrutura discursiva, assim como a dimensão discursiva teria a estrutura de um ato. “A narrativa não se define apenas em termos de uma função discursiva, cujo sentido se encontra nos meandros de um sujeito enclausurado, mas tem uma natureza essencialmente dramática, expressando-se, por isso, através de ações dos indivíduos em situações sociais” (Simanke, 2002, p.172).

Vemos então como desde o início da produção de Lacan há uma relação íntima entre ato e discurso que, neste momento, traduz-se em uma espécie de sobreposição, mas que sustenta em seu horizonte um paradoxo para a clínica: por um lado o discurso é a colocação em ato de uma subjetividade, ao mesmo tempo em que o ato pode marcar a passagem de um discurso a outro, a passagem a outra posição do sujeito, mas sem que isso seja entendido como algo fora do discurso.

Esse paradoxo não é sem consequências para a psicanálise. Talvez não seja equivocado afirmar que a noção de ato tenha sempre buscado cumprir essa função durante todo o ensino de Lacan. Essa função se articula a um ponto central da experiência psicanalítica que se coloca desde o momento em que alguém procura uma análise, passando por todo o tratamento até seu final

e que foi sempre enunciado das mais diversas formas, mas que pode se dizer de maneira tão singela quanto cortante, como fez Lacan: “A psicanálise, isso faz alguma coisa” (1967-68, aula de 15/11/67). Em outras palavras, o ato sempre esteve ligado a “isso”, que podemos dizer tratar-se de uma função, algo que faz alguma coisa.

Porém, antes que esse “faz alguma coisa” se estabeleça como uma espécie de constatação de um efeito intangível da prática psicanalítica, observamos que será exatamente o trabalho de Lacan sobre a presença do ato na experiência que buscará formalizar esse “fazer”. E isso se coloca, logo de saída, por sobre o tema do sujeito, como pano de fundo desta questão. Se a psicanálise faz alguma coisa é porque “um dos sujeitos se encontra, depois, outro que não o que era antes” (Lacan, 1953-54/1986, pp.129-30). Há, portanto, essa função de passagem de uma posição do sujeito à outra, passagem que Lacan sempre buscou definir pelo ato e que, entre outras coisas, atesta que a psicanálise é uma experiência.

Todavia, não devemos deixar de mencionar que as formas de abordagem do que estamos referindo, ainda em caráter preliminar, como “passagem do sujeito” variaram durante a trajetória clínica e teórica de Lacan, ao longo de quase 50 anos. No que interessa este primeiro tópico de nosso trabalho, que trata de períodos distintos tais como o início de seu percurso e depois o incío de seu ensino, é importante registrar o fato de que há diferenças relevantes entre um e outro. Não nos deteremos no estudo do período compreendido entre de sua tese de 1932 até 1953, ano no qual inaugura seu ensino. Examinaremos com mais detalhes os anos de 1953 à 1960, nos quais Lacan visa um retorno ao inconsciente freudiano a partir da noção de estrutura

simbólica que lhe chegou pelo antropólogo Lévi-Strauss e pela linguística de Saussure. Há excelentes trabalhos que comentam o início do percurso de Lacan (Ogilvie, 1991; Simanke, 2002) e outros que se debruçam sobre as mudanças que o estruturalismo trouxe às suas posições clínicas e teóricas no início dos anos 50, dentre os quais se destaca a obra de Zafiropoulos (2006). Entretanto, parece-nos que a configuração da noção de ato, enquanto atrelada a esta operação de passagem de posição relativa ao sujeito, sustenta-se enquanto tal em meio às modificações substanciais dos conceitos que envolvem a relação de Lacan com a clínica nesses períodos.

Diremos, porém, que a proposta de tal operação, apesar de se manter estável ao longo do tempo, não é nada simples de se alcançar se levarmos em conta que os campos que são evocados de um lugar ao outro nessa passagem se ordenam pelos temas da alienação e da liberdade, essa espécie de margem de manobra para se fazer algo com isso. Pois, certamente, Lacan não tinha em mente a saída simples que encaminha de uma alienação à outra, uma vez que uma das bases sobre as quais seu ensino se fundou era exatamente a crítica ao rumo que a psicanálise tomava no pós-freudismo, ao propor a direção e o final de análise a partir da identificação ao ego do analista, por exemplo (Lacan, 1953-54/1986, p.325), ou de qualquer outra maneira de fazer da experiência uma forma de alienação. Todavia, a complexidade da questão não se resolve pela negação da posição contrária. O que seja esse outro lugar do sujeito não posto segundo uma alienação ao Outro, será indagação sempre presente para Lacan e o motor de seus esforços em formalizar a experiência analítica.

Então, em uma primeira aproximação, temos a figura do ato ligada a este tipo de passagem relacionada ao sujeito. Que indica, para a psicanálise,

algo que implica uma função de sua própria experiência, um fazer desta prática. Por outro lado essa prática se sustenta pelo próprio campo de alienação deste mesmo sujeito, que constitui este sujeito e determina sua posição. Lacan, como sabemos, buscou estabelecer este campo a partir do campo da linguagem a partir de 1953. É, portanto, no campo da linguagem, o campo do Outro, que podemos localizar o sujeito como o que é representado por um significante para outro significante e o campo pelo qual e sobre o qual opera a direção do tratamento.

Devemos aqui observar como é a própria categoria de sujeito que, pelo menos se tomarmos isso desde início do que é chamado “ensino de Lacan”, porta o paradoxo mencionado. Pois, por um lado ele é efeito do significante, constituído, representado e determinado por ele, mas por outro ele é a própria resistência à determinação, na medida em que Lacan evoca sua realização simbólica (desejo) como figura da liberdade. O sujeito pode ser esta instância que se coloca frente ao discurso com alguma possibilidade de reconhecer sua posição singular frente à estrutura. Lacan escreve sobre a operação psicanalítica que incide sobre o discurso do sujeito: “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 em uma pausa puramente cronométrica e, como tal, indiferente à trama do discurso, desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo o valor de uma intervenção, precipitando os momentos conclusivos” (Lacan, 1953/1998, p.253). Os momentos conclusivos aos quais se refere, indicam a direção da cura conforme os tempos lógicos que estabelecera já em 1945, e que nesse momento passam a se articular ao

percurso que se caminha para a falta-a-ser do sujeito frente à dimensão simbólica.

Logo à frente teremos oportunidade de desenvolver essa relação entre sujeito e estrutura na direção da cura neste momento de seu ensino, mas nesse instante o que nos importa de forma mais direta é indicar como Lacan compreendeu que a partir do discurso enquanto ação concreta, posto em ato[3], poderia desdobrar as relações entre sujeito e estrutura, observando a tensão entre determinação e liberdade ou, como formalizará mais adiante, entre alienação e separação (Lacan, 1964/1985).

O apoio que Lacan dispõe, a partir de 1950, para abordar esse trabalho equívoco do discurso encontra-se dado pela própria demarcação que vem do campo da linguística[4]. Em um dicionário especializado encontramos os seguintes comentários para o verbete: "1. Discurso é a linguagem posta em ação, a língua assumida pelo falante....3.Na sua acepção linguística moderna, o termo discurso designa todo enunciado superior à frase, considerado do ponto de vista das regras de encadeamentos das sequências de frases." (Dubois, 2004, p.192).

Ocorre que as regras relativas ao discurso, escapam ao sistema de formalização que a linguística estruturalista conseguiu construir até o nível da frase. Por isso Dubois continua explicando que "o estudo dos processos discursivos que justificam o encadeamento das sequências de frases, eram remetidos a outros modelos e outros métodos, em particular a toda perspectiva

---

[3] Sobre isso Lacan afirma que "seu campo (da psicanálise) é o discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito" (Lacan, 1953/1998, p.259).

[4] Devemos recordar que o contato de Lacan com o estruturalismo se deu primeiramente a partir dos trabalhos de Lévi-Strauss, fundamentalmente de "Estruturas elementares do parentesco" que foi editado em 1949. Foi por este contato que Lacan pôde se aproximar de Saussure e da linguística estrutural.

que levasse em consideração o falante, como a psicanálise; é nesses termos que Lacan propõe o problema inicial do discurso quando estuda a função e o campo da fala e da linguagem em psicanálise" (Dubois, 2004, p.192). Ou seja, as frases não mantêm o mesmo tipo de relação que as unidades que compõem cada frase. Mais que isso, o discurso, tomado por esta via, rompe com a estrutura que se apresenta a partir de um sistema opositivo formal entre os fonemas, os morfemas e os lexemas. É verdade que a tentativa de abarcar as tais regras que deveriam reger a articulação discursiva será também buscada mesmo dentro da linguística, inclusive por Benveniste (1983;1991), amigo de Lacan, que busca a construção de um sistema formal para o tratamento das leis do discurso.

Mas nos parece fundamental notar como, diante desse quadro, Lacan não recua do desafio de tratar essa dupla indagação sobre a posição do sujeito em relação ao discurso a partir de um projeto de formalização. Ao contrário de outras escolhas que se operaram a partir desse ponto de descoberta do sujeito a partir do sentido do discurso, como por exemplo, a Análise do Discurso, ou uma abordagem que privilegia a hermenêutica como método para pensar a prática da psicanálise (Ricoeur, 1995), foi quando a dimensão do sentido se abriu para Lacan que ele optou pelo pouco sentido, ou pelo não-sentido.

A estratégia de Lacan parece ter consistido em reconhecer os limites da formalização dentro da lingüística, para estabelecer essa margem de liberdade do sujeito em sua relação de alienação à estrutura, mas que faz levar seu enlace ao sentido a uma inversão. Pois se alguns se apoiaram na ideia de que a produção de sentido seria aquilo pelo o quê o sujeito escaparia à estrutura formal, encontrando aí alguma coisa da ordem de seu ser, Lacan não deixa de

reconhecer, neste ponto, sua maior alienação, uma vez que se encontraria nessa passagem a negação da posição simbólica do sujeito pelo velamento imaginário que fixaria um “eu” (*moi*) ao sujeito.

É assim que Lacan recupera seu trabalho sobre a alienação especular (1936) a partir da referência à linguagem. A razão da formação do “eu” no estádio do espelho deve-se à relação do sujeito à linguagem que não lhe dá um ser. Mas a partir ponto de unificação da imagem do corpo frente ao Outro, é ao “eu” que pode se atribuir uma qualidade positiva. Trata-se de uma consistência imaginária, mesmo que não completamente realizada, tal como a ela se refere Lacan. O sentido é aqui tomado então como uma promessa de reificação, de transformação de uma posição de falta-a-ser constitutiva para a promoção do encontro de um objeto que complete o sujeito.

Dessa forma, o sujeito em falta-a-ser deixa de aparecer em sua relação constitutiva com a linguagem pela função de velamento do imaginário, impedindo que alguma possibilidade de liberdade se coloque. Enquanto o sujeito acredita que quanto mais for em direção ao objeto mais se aproximará de sua liberdade, para Lacan estará caminhando exatamente para onde essa liberdade não pode existir.

Assim, talvez sua aposta seja de que a dimensão do sujeito que escapa à determinação da estrutura não possa ser encontrada na ordem do discurso enquanto encadeamento de frases numa produção de sentido, mas ao contrário, nos atos de escansão da linguagem que vão desde o corte no sentido (*pas-de-sens*) até os intervalos entre as unidades mínimas da linguagem, ou seja, a passagem de um significante a outro. Pelo menos é isso que podemos observar na proposta de formalização que Lacan começa a

construir a partir de 1953. Pois ao mesmo tempo em que o sujeito encontra-se entre significantes como um efeito de linguagem, é mesmo essa relação mínima de passagem na cadeia significante (que não lhe dá um sentido, dado que ele é representado por significante para outro significante) que lhe dá sua verdade enquanto falta-a-ser.

É isso que nos parece estar presente em uma noção central do início de seu ensino: o ato de palavra/fala (*acte de la parole*). Ato de fala que portava a ambiguidade referida, na medida em que abarcava tanto a forma da alienação do sujeito à linguagem, quanto o ato de separação dessa alienação. Assim, vemos como a relação entre ato e discurso manteve-se inalterada em relação à posição de seus primeiros trabalhos, na verdade, ganhando, com os aportes estruturalistas, uma formalização mais precisa com a noção de ato de fala.

O discurso, tomado como lugar da alienação, é um ato de fala, assim como o ato de separação é também um discurso, como, por exemplo, atesta-nos o próprio "Discurso de Roma" (1953), no qual Lacan falou da "Função e campo da fala e da linguagem" e com isso pôs em ato a fundação de seu ensino, um corte profundo entre um antes e um depois.

O acento mais importante dado ao ato de fala no início de seu ensino estava, é verdade, colocado na segunda acepção, na qual seria um ato em direção da realização verdadeira do sujeito a partir de uma fala plena: "Sejamos categóricos: não se trata na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade, porque o efeito da palavra plena é reordenar as contingências passadas, dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes" (Lacan, 1953/1998, p.257). Subversão profícua de Lacan sobre as ideias de verdade e

plenitude. Pois a fala plena é a fala que realiza o desejo enquanto tal. Lembremos que o desejo não é desejo disso ou daquilo, mas o estado de falta de objeto no qual se funda o sujeito, tal como encontramos posto de forma clara na seguinte passagem do Seminário 2: "O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disso ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe" (Lacan, 1954-55/1985, p.280). Essa é a plenitude da fala, daquela que é plena exatamente porque reconhece o furo de sua estrutura que é razão do desejo. No que toca a verdade, é a verdade do sujeito frente ao desejo, ou seja, a verdade que se aloja no âmago do sujeito como negação ontológica. Ele não é isso ou aquilo, mas falta-a-ser[5].

Dessa maneira, Lacan buscava no interior do universal da linguagem uma margem de liberdade correspondente à singularidade que pudesse advir ao sujeito. Vemos assim como a estratégia de Lacan em relação ao sujeito era propô-lo como esse elemento híbrido, efeito do universal da linguagem, não sem uma formação imaginária, e, ao mesmo tempo, continente da possibilidade de realização de uma subjetividade em primeira pessoa articulada ao desejo, não sem o trabalho com a linguagem (posta em ato) que isso requisita como condição necessária[6]. Era nesse tipo de trabalho que Lacan localizava a experiência analítica e era a partir desse tipo de posição do sujeito que propunha a direção da cura.

---

[5] Conferir o esclarecedor trabalho de Barbara Cassin (2005) sobre como a filosofia, enquanto resposta aos sofistas, retirou a verdade do discurso (*logos*) para lançá-la à essência metafísica do ser. Ao discurso, a partir de então, caberia apenas revelar essa verdade. Há, portanto, na observação do trabalho de Cassin, uma proximidade da tomada lacaniana da relação da fala com a verdade com aquilo que os sofistas propunham em relação ao *logos*.

[6] Novamente a influência do trabalho de Georges Politzer, "Crítica dos fundamentos da psicologia" (1928) sobre Lacan.

Assim, na forma como entendemos a citação que menciona “reordenar as contingências passadas”, trata-se de exatamente fazê-las passar do modo necessário da estrutura da linguagem (o sujeito como efeito da estrutura) para o modo da contingência, a partir do qual é possível que se faça algo com isso para além da repetição do necessário. Fazer algo com isso, nesse momento do ensino de Lacan, é fazer funcionar o desejo no sentido de suas próprias “necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes”.

Podemos acompanhar, então, como aqui ato e discurso estão alinhados às relações entre simbólico e imaginário, restando à direção da cura, a aposta na realização simbólica do sujeito[7].

Se examinarmos, por exemplo, o Seminário sobre “As formações do inconsciente”(Lacan,1957-58/1999), podemos observar claras passagens em que ora o discurso é alinhado ao corte do ato, numa realização simbólica do sujeito, ora à fala vazia e, portanto, assimilado a sua vertente imaginária. Lacan é capaz, neste momento, de pôr em sucessão direta as seguintes afirmações: “É justamente porque alguma coisa foi atada a alguma coisa semelhante à fala que o discurso pode desatá-la” (Lacan, 1957-58/1999, p.13). E logo depois, iniciando o parágrafo seguinte: “Assinalei a esse respeito a distância que separa a fala, quando preenchida pelo ser do sujeito, do discurso vazio que burburinha por sobre os atos humanos” (Lacan, 1957-58/1999, p.13). E segue debatendo essa relação entre o simbólico e o imaginário:

---

[7] Colette Soler comenta este momento do ensino de Lacan da seguinte maneira: “O termo discurso é utilizado bem antes dos quatro discursos dos anos 1970 para designar mais do que a estrutura de linguagem [linguística], para designar a estrutura de linguagem posta em ato na fala e que, no fundo, supõe um enunciador” (Soler, 2012, p.53).

> Esses atos são tornados impenetráveis pela imaginação de motivos irracionais, uma vez que são racionalizados na perspectiva egóica do desconhecimento. Que o próprio eu seja função da relação simbólica e possa ser afetado por ela em sua miragem, mas de uma miragem cativante, isso só é possível em razão da hiância aberta no ser humano pela presença nele, biológica, original, da morte, em função daquilo que chamei de prematuração do nascimento. Eis o ponto de impacto da intrusão simbólica. (Lacan, 1957-58/1999, p.13)

Todavia, podemos notar como que a ideia de realização simbólica do sujeito, esta realização do sujeito a partir da falta-a-ser que o desejo lhe imprime, permitiu a Lacan se questionar, em determinado momento, sobre o horizonte ao qual essa estrutura poderia levar. Por um lado, colocar as coisas dessa forma, formaliza algo que lhe era importante, ou seja, que a experiência se constitui a partir da determinação da estrutura, ou da determinação significante como indicou, ou ainda, da alienação ao Outro, e que a direção da análise deveria se orientar pela já mencionada margem de liberdade possível ao sujeito, ou à "operação separação" como formalizará mais à frente em seu ensino. Entretanto, não é certo que os recursos ao desejo puro e à posição subjetiva correlata a esse desejo tenham garantido a Lacan o alcance do que pretendia.

Não retomaremos todos os passos dessa questão que foram tratados em nossa pesquisa anterior (Torres, 2010) e estão bem estabelecidos por comentadores (Milner, 1996; Arantes, 2003; Safatle, 2006; Dunker, 2011). Mas, de forma esquemática, trata-se de dizer que antes de atingir algo da ordem do singular, a proposição do sujeito a partir da falta-a-ser só isola ainda mais sua dimensão universal. Que o reconhecimento do desejo seja a saída de uma posição subjetiva vinculada ao desejo de reconhecimento, tal como Lacan

formulou no início de seu ensino (Lacan, 1953/1998, p.259), e que isso tenha, de fato, efeitos profundos sobre a demanda do sujeito ao Outro, isso não significa que o desejo livre de demandas seja menos universal, ou seja, que deixe de pertencer ao campo do Outro. É importante notar que propor a direção e o final de análise a partir desse desejo, como núcleo do simbólico, só pode posicionar o sujeito que se encontra depois dessa experiência no universal da estrutura, ou no campo do Outro, que, como mencionamos, é a dimensão da alienação por excelência.

Assim, não é por acaso que Lacan se afastará da ideia de desejo puro ao dar-se conta dos limites que a teoria da primazia do simbólico impunha. Ao final do Seminário sobre os "Quatro conceitos fundamentais da Psicanálise (1964/1985), Lacan diz com todas as letras: "O desejo do analista não é um desejo puro" (p.260) e articula essa afirmação a uma posição do sujeito para além da lei, lei essa que tem seu maior estatuto fundado na dimensão simbólica.

Essa passagem é bastante relevante para nossa pesquisa, pois, como tentaremos apontar, é no momento em que há determinada mudança em relação à direção da cura para Lacan que ato e discurso parecem sofrer uma primeira transformação em seus alinhamentos e relações.

1.2. A extimidade do real

Podemos localizar essa passagem naquilo que Lacan passa a referir sobre a direção da cura enquanto orientada pelo real. O trabalho de modificação da direção da cura alicerçada na posição puramente simbólica do sujeito se inicia no Seminário sobre "A ética da psicanálise" (1959-60/1997) quando afirma categoricamente que:

> Por mais de uma vez, na época em que eu falava do simbólico e do imaginário e de sua interação recíproca, alguns dentre vocês se perguntaram o que era, no fim das contas, o real. Pois bem, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, senão do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção de real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real. (Lacan, 1959-60/1997, p.21)

O "aprofundamento e o referenciamento do homem em relação ao real" revelam, na verdade, uma nova concepção sobre esse registro que muda profundamente a conceitografia lacaniana. Para indicar essas transformações, tomemos como eixo a posição do sujeito em relação aos registros.

Lacan, recuperando a noção freudiana "da coisa" (*das Ding*), aponta para algo como um núcleo do sujeito, mas estranho (*fremde*) a ele e constituído por aquilo que é refratário às suas coordenadas. Uma espécie de núcleo real

do sujeito, mas que não se confunde com seu estatuto simbólico, embora dependa dessa sua constituição[8].

É do contato original do vivente com o *Nebenmensch* (literalmente o 'homem ao lado'), que Freud postula no "Projeto para uma psicologia científica" (1895/1987), que se extrai que nem tudo desse primeiro objeto pode ser capturado pela representação (*vorstellung*), restando algo resistente à qualidade, ao atributo do julgamento, mas que é introjetado como algo estranho (*fremde*). Para *isso* que ganhará alguns nomes em seu ensino, partindo da "coisa" freudiana que recupera, Lacan cria, neste mesmo Seminário 7, um neologismo para exprimir sua condição, dizendo que "pode ser que aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa **extimidade**, que é a Coisa, esclareça para nós o que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério" [grifo nosso](1959-60/1997, p.173).

As consequências dessa forma de abordagem de um real informe e presente no âmago do sujeito só pode ser devidamente apreendida, dentro do percurso do ensino de Lacan, se for posta ao lado da estrutura e características anteriores desse registro. Porque, até então, o real era posto apenas como limite ao simbólico, no sentido de um campo formado pela incidência simbólica da linguagem, porém expulso por essa intermediação original do significante

---

[8] Já no Seminário "O desejo e sua interpretação" (1958-59), há algumas entradas que indicam o caminho que Lacan tomará nesta direção. Na aula de 14/01/59 ele afirma que "o afeto é muito precisamente e sempre algo que se conota numa certa posição do sujeito relativamente ao ser. Quero dizer relativamente ao ser na medida em que o que se propõe a ele na sua dimensão fundamental é simbólico, ou então que, pelo contrário, no interior desse simbólico, ele representa uma erupção do real, esta vez muito perturbadora. E é muito difícil não perceber que urn afeto fundamental como o da cólera não é senão isto: o real que chega no momento em que fizemos uma bela trama simbólica, onde tudo vai muito bern, a ordem, a lei, nosso mérito e nossa boa vontade ... Apercebe-se de repente que as cavilhas não entram nos buraquinhos!". Berta trata dessa precisão conceitual indicando como no Seminário 6 já há o início de uma reflexão renovada de Lacan sobre as relações dos registros do simbólico e do real, como por exemplo em seu trabalho "Um estudo psicanalítico do trauma de Freud a Lacan" (2012, p.165). Agradecemos a ela essa assinalação.

que nunca daria acesso à coisa mesma. O que se colocava era uma cisão profunda e definitiva entre sujeito e objeto que teria todas as consequências sobre as concepções de realização do sujeito a partir do desejo, que já analisamos, e também um efeito direto sobre a noção de gozo, uma vez que este estaria sempre impedido ao sujeito, da mesma forma que o objeto não poderia ser alcançado. O gozo, então, era posto fundamentalmente como um efeito de perda de objeto pela ação significante e sua recuperação seria uma espécie de promessa imaginária nunca completamente realizável.

Tomar o real a partir de uma posição êxtima no sujeito, "esse lugar central como mistério", é fazer desse impossível de simbolizar algo diferente, como parece ficar claro no seguimento do ensino de Lacan do Seminário da ética em diante. Há algumas formas de abordar essa passagem. Entendemos que uma forma fundamental ilumina a mudança do estatuto de "objeto" para Lacan, o que também acarreta modificações importantes sobre a concepção da fantasia. De forma esquemática, podemos dizer, em relação à doutrina da primazia do simbólico, que o objeto fálico ($-\varphi$), de vertente imaginária, cumpria a função de pôr um objeto ali onde este faltava a partir do encontro com o Outro da linguagem. Pô-lo enquanto objeto suporte da série significante, um objeto sempre por vir no deslizamento metonímico da cadeia. Daí a função de velamento do imaginário que mencionamos anteriormente. Velamento que só funciona se observamos que aquilo que o sustenta é a presença da falta de objeto (função simbólica [Φ]). O objeto real, por sua vez, tinha, então, apenas o estatuto de ser a referência de um objeto mítico, lugar de um gozo perdido de uma ausência de divisão, posto no só-depois (*nachträglich*) do encontro com a função significante. O que não deixava de ser o ponto de ancoramento do falo

imaginário. Dessa forma, o objeto na montagem da fantasia ($\$\Diamond a$) tinha um caráter eminentemente imaginário e originalmente vinculado ao eixo da diacronia. Um ponto no qual o sujeito nunca poderia chegar e um lugar onde nunca poderia estar.

Pois bem, a mudança a qual nos referimos faz com que o objeto que compõe a fórmula do matema da fantasia passe de uma condição puramente imaginária para um estatuto paralelamente real. Vimos como é exatamente sobre este lugar que a mudança a respeito do registro do real incide. E esse lugar, não mais se confundirá com o deslizamento do objeto fálico na cadeia significante. Daí a possibilidade de Lacan propor, a partir do Seminário da "Angústia" o *objeto pequeno a*, como objeto real. Assim, sem deixar de ter uma vertente imaginária, como enquadramento para que o sujeito suporte sua relação com o simbólico, a fantasia também se define pela relação do sujeito ao objeto que condensa e captura o gozo restante da operação significante, delimitando um campo, campo este chamado real, que não mais é afastado como algo exterior ao campo do sujeito, mas um real que guarda o núcleo do ser, estranho ao sujeito, mas íntimo, informe e não especularizável. É por essa razão que a fantasia passa a se articular tanto ao desejo, quando coloca o sujeito em relação ao objeto que sustenta a cadeia significante, como ao gozo, quando o objeto se apresenta pelo real.

Dessa forma, se antes a fantasia era a estrutura mesma do deslocamento do sujeito do inconsciente e do objeto metonímico, marcando a ausência de um gozo para sempre afastado, agora ela passava a ser a estrutura de fixação do sujeito a esse ponto real, lugar de gozo, posto no *objeto a*. Se antes a direção da cura se encaminhava por dissolver os objetos

imaginários para realização plena do sujeito, agora o estatuto real do objeto indica o ponto maior de sua insolubilidade, um lugar de gozo constituinte do âmago do sujeito[9]. Um objeto que Lacan também definirá como causa da divisão do sujeito:

> Por sujeito do desejo alienado, vocês provavelmente querem dizer aquilo que enuncio como 'o desejo é o desejo do Outro', o que esta certo, exceto que não existe sujeito do desejo. Existe o sujeito da fantasia, isto é, uma divisão do sujeito causada por um objeto, ou seja, tamponada por ele, ou, mais exatamente, o objeto do qual a categoria da causa tem lugar no sujeito. (Lacan, 1966/2003, p.214)

Nesse sentido Lacan passa a trabalhar com duas vertentes do sujeito do inconsciente. E essa é uma segunda abordagem para compreender essa passagem do ensino de Lacan. A primeira na qual o sujeito se apresenta nos intervalos da cadeia significante (um sujeito representado por um significante para outro significante) e a segunda na qual está fixado em sua montagem fantasmática: "Na relação do sujeito ao Outro, ou o significante representa o sujeito para um outro significante, ou o sujeito está em *fading* na fantasia, invólucro do *objeto a*" (Nogueira, Bicalho & Abe, 2004, p.341). Uma vertente não contradiz a outra. Ao contrário, estão articuladas, na medida em que à evanescência do sujeito na série significante relativa às formações do inconsciente – e, portanto, ao sintoma – corresponde ao seu retorno ao mesmo ponto de sua articulação ao real de seu gozo na fantasia.

Voltamos, então, ao ato e ao discurso, tratando de uma segunda etapa da relação entre os termos. Devemos, para isso, separar nosso exame em

---

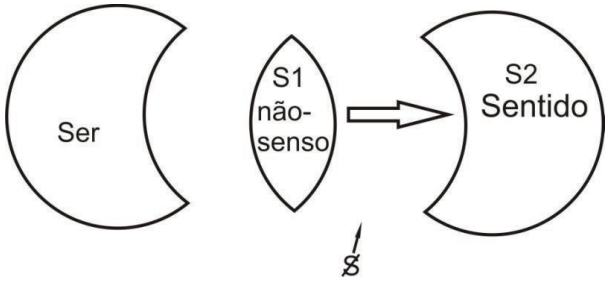
[9] Esta é uma primeira revisão importante da entrada do gozo na clínica psicanalítica e que terá outros desdobramentos fundamentais nesta pesquisa.

duas frentes. Primeiro avaliar como a noção de ato pôde modificar o entendimento de Lacan sobre a constituição do sujeito e como fica a relação entre ato e discurso neste nível. Depois retomar as relações entre ato e discurso na própria experiência de análise, abordando a direção da cura.

Em referência à constituição do sujeito, sua fixação em relação ao *objeto a* na fantasia, que Lacan define como um retorno sempre ao mesmo lugar, nessa estranha topologia da extimidade, permite-lhe tomar a fantasia como resposta ao trauma do encontro com o significante. Enquanto resposta, a montagem da fantasia é entendida como um ato para Lacan, ato que nomeará "operação alienação". Aqui é necessária uma precisão. A operação alienação, que carrega essa orientação clara de Lacan, é aquela que ele formaliza nos Seminários da "Lógica da fantasia" (1966-67) e do "Ato psicanalítico" (1967-68) a partir da estrutura matemática do grupo de Klein. Sabemos que a primeira formalização da operação alienação surge no Seminário dos "Quatro conceitos fundamentais da psicanálise"(1964/1985). Como foi tratado em nosso trabalho anterior (Torres, 2010), há uma espécie de desdobramento da operação alienação do Seminário 11 na passagem para os seminários seguintes, de maneira que um primeiro passo da alienação esteja na montagem da fantasia como uma "escolha forçada". Lacan diz que sem essa operação "não poderíamos ter articulado coisa alguma sobre o que é a lógica da fantasia" (Lacan, 1967-68, aula de 10/01/1968). Isso é relevante por algumas razões. Em primeiro lugar porque formaliza aquilo que é uma primeira dimensão do ato que se apóia no real e funciona como uma resposta ao encontro com o simbólico. Ou seja, o ato da montagem da fantasia, é uma resposta singular ao encontro com o universal da linguagem. Em segundo lugar, porque aponta

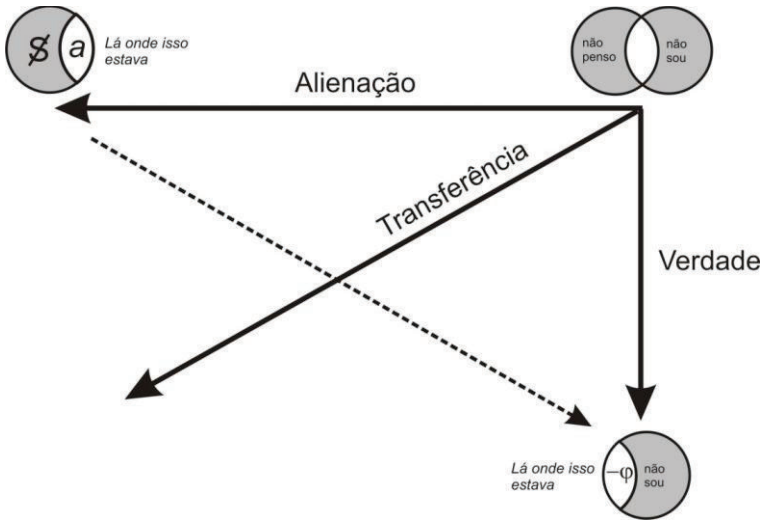
como o sujeito é constituído por essa operação diante do simbólico, mas que inclui uma escolha e uma posição singular na fantasia referente a um objeto que é real. E, por último, porque implica que o sujeito seja a própria marca da falta no Outro[10], o que nos leva a tomar essa operação alienação como uma alienação do Outro, diferentemente da alienação ao Outro, tal como proposta no Seminário 11 (Alberti, 1998):

Figura 1.



Operação alienação – Seminário 11

Figura 2.



Operação alienação – Seminário 15

[10] Sobre essa posição do sujeito Lacan dirá que ele só pode localizado no "eu não sou nada senão esta marca....Trata-se do 'eu não penso', em sua necessidade estruturante, enquanto inscrito neste ponto de partida" (Lacan, 1967-68, aula de 10/01/1968).

Como podemos observar, no Seminário 11 (1964/1985), como mostra a figura 1, a alienação é ao sentido enquanto lugar do Outro, cadeia significante. Por isso uma alienação **ao** Outro. Tal alienação do sujeito referente à cadeia significante (alienação ao Outro) será localizada por Lacan, nos Seminários 14 e 15, num segundo passo da operação como mostra a figura 2 acima. Ou seja, podemos acompanhar a operação alienação representada na figura 2 em duas vertentes. A primeira é aquela da qual falamos e que corresponde à montagem da fantasia, indicado expressamente na seta "alienação" na figura 2. A segunda, representada pela seta pontilhada na mesma figura, indica um segundo tempo da operação alienação que leva até o vértice direito inferior e corresponde ao sujeito representado por um significante para outro significante, tal como a alienação proposta no Seminário 11 (figura 1).

Interessa-nos especialmente esta vertente dupla da alienação do sujeito para marcar a distinção operada por Lacan entre ato e discurso neste momento de seu ensino. Observamos como o ato passa a ser tomado como uma resposta do real, assimilada fundamentalmente ao *objeto a* e à criação singular diante da estrutura simbólica, mesmo que neste caso seja a criação de uma alienação que envolve o sujeito na fantasia. Por sua vez, vemos como a noção de discurso passa a representar, exclusivamente, neste momento, a vertente da cadeia simbólica, na qual o sujeito é representado por um significante para outro significante, campo da determinação da estrutura. Por um lado alienação a um objeto real da pulsão e, por outro, alienação entre significantes. Como dissemos anteriormente, essas duas posições do sujeito não são contraditórias e a experiência psicanalítica nos aponta como se apoiam mutuamente. Se há

um ato na constituição do sujeito, este ato será atualizado pelo deslizamento do sujeito na cadeia significante, isto é, no discurso. Todavia, ato e discurso não mais se sobrepõem, na medida em que o primeiro se alinha à resposta do real, enquanto o segundo corresponde às coordenadas simbólicas. Ou seja, Lacan separa o ato do registro simbólico, registro no qual o localizava anteriormente, situando a margem de liberdade e a singularidade diante da estrutura a partir de uma resposta que passa por um objeto real.

Porém, parece-nos importante frisar o estatuto dessa resposta pela via da fantasia a partir dessa noção de "escolha forçada" que mencionamos, pois isso não é simples de acompanhar. A questão gira em torno de saber como que uma operação definida como "alienação" pode abrigar uma "escolha", que ao final é um ato que se assimila ao terreno da liberdade. Entendemos que aqui há a entrada de uma dimensão ética radical que Lacan estabelece ao indicar que o sujeito, ou melhor, que sua constituição, depende de uma escolha acerca da forma como irá se alienar ao Outro. Quer dizer, o sujeito é o próprio efeito dessa escolha. Ou seja, não se trata de uma liberdade que se defina como algo de si a si, mas uma liberdade posta enquanto margem, enquanto aquilo que não prescinde, para sua própria efetivação, de uma alteridade. Daí que a expressão "escolha forçada" nos pareça bastante rigorosa e que estabeleça um princípio ético para a psicanálise: aquele pelo qual o sujeito possa se responsabilizar por aquilo que o faz buscar uma análise, por aquilo do que se queixa. Todavia, não é menos importante ressaltar que essa escolha que se coloca na montagem da fantasia é a **escolha de uma forma de alienação**. Dessa maneira, a dimensão da ética do real presente na montagem da fantasia tem como destino a estruturação da lógica da fantasia que é, ao

final, uma lógica da alienação. **Este aspecto nos parece importante porque Lacan fará uma distinção entre este tipo de ato assimilado à constituição do sujeito (um ato de alienação) e o ato psicanalítico, que não se define por uma escolha forçada dirigida ao Outro simbólico, mas, ao contrário a um corte que tem por referência a suspensão da relação entre sujeito e Outro articulada pela fantasia.**

1.3. O ato psicanalítico

A construção dessa noção renovada de ato assimilada ao real e à criação não interessou a Lacan somente no que diz respeito ao ato de constituição do sujeito. Como já apontamos, Lacan desde o Seminário 7 entendia que era a partir do registro do real que a direção da cura deveria ser pensada.

Então, acompanhemos em princípio algumas indicações da direção da cura a partir da transferência. Lacan postula a virada da transferência, da transferência pela via do amor/ódio à transferência ao saber, como entrada em análise e, portanto, como um ato. Ou seja, se há nesse ato uma passagem do sujeito à posição que está no matema da transferência definida como sujeito suposto saber (Lacan, 1967/2003, p.253) - e que isso será uma “colocação em ato da realidade do inconsciente” (Lacan, 1964/1985, p.139), numa outra maneira de Lacan se referir à transferência -, entendemos como a transferência é também uma operação que implica o ato. Pois em análise, no ato da associação livre, temos: 1- a atualização da realidade inconsciente na vertente

do sintoma, 2- a repetição articulada à fantasia e ao real[11] e 3- a possibilidade de que a própria transferência possa ser outra coisa do que é.

Essa última vertente da transferência deve ser acompanhada com mais vagar, pois ela encaminha ao ato que interessará a Lacan no que concerne ao fim de análise[12]. Como dissemos, Lacan passa a compreender a direção da cura como um percurso da relação do sujeito com o *objeto a* na fantasia. E para esse percurso, Lacan propõe um fim que porta em si sua acepção mais precisa do ato psicanalítico que corresponde a essa possibilidade da transferência ser outra coisa do que é.

Assim, por mais que devamos, como faz Lacan, encontrar o estatuto de ato nas operações de constituição do sujeito a partir da montagem da fantasia, na entrada em análise (retificação subjetiva) e na própria transferência (sujeito suposto saber), não podemos deixar de acompanhar que essas operações não isolam aquilo que é mais fundamental na noção de ato para Lacan a partir deste momento de seu ensino: o fato de que, no ato psicanalítico há suspensão do simbólico e do sujeito, outra maneira de se referir ao ato que faz cair a transferência enquanto sujeito suposto saber, como veremos em detalhes.

Lembremos que desde o Seminário 11, Lacan apresenta essa posição mais decisiva e radical sobre o ato. Ele caminha no sentido de afirmar que, no

---

[11] É importante resguardar aqui a diferença entre transferência e repetição que Lacan constrói no Seminario 11. De fato, seu propósito é alinhar a primeira ao *autômaton*, ligada a cadeia significante e a segunda à *tiquê,* lugar desse encontro faltoso que sempre retorna ao mesmo lugar. Isso mostra como a repetição só pode ser compreendida como retorno daquilo que não tem inscrição e, por isso, retorno do real. Ao contrário daquilo que é inscrição significante que nunca se repetirá, pois tem sempre seu valor atribuído pela cadeia infinita. Ocorre que não incorremos em erro, ao afirmar que esses tropeços com o real cujo nome é *tiquê*, dependem do andamento da cadeia e, portanto, se condicionam à transferência e ao *autômaton*: "Esta ambigüidade da realidade em causa na transferência, só podemos desembrulhá-la a partir da função do real na repetição" (Lacan, 1964/1985, p.56).

[12] Tomamos "fim" aqui em sua equivocidade. Tanto referindo ao ato que põe fim à análise (ato psicanalítico), quanto ao sentido de orientação do ato em uma análise (ato psicanalítico). Vemos assim como isso indica essa dupla implicação presente no ato psicanalítico, que ficará mais clara durante o trabalho.

que toca a direção da cura, referindo aí o fim de análise, o ato que importa é aquele que **destitui o sujeito**. No próprio Seminário 11 podemos verificar a contundência dessa posição na afirmação que assimila o ato à passagem ao ato do suicídio no ritual do *sepuku* (Lacan, 1964/1985, p.52).

Antes de avançarmos, retomemos apenas a dimensão da reviravolta. Estamos aqui acompanhando uma profunda modificação na noção de ato para Lacan em relação á direção da cura. Se antes tínhamos no horizonte do ato a realização simbólica do sujeito pelo ato de palavra, a partir do Seminário 11 podemos verificar que a direção aponta, em sentido oposto, para a **destituição subjetiva** e por um ato que se qualifica por determinada relação com o objeto que teremos que investigar à frente.

Entendemos que a perspectiva de Lacan quanto a este ponto é bastante rigorosa. Vimos que a fantasia é uma montagem entre sujeito e *objeto a* que enlaça o universal da linguagem com uma resposta singular. Todavia, observamos também que Lacan define a montagem da fantasia como passo fundamental da alienação, o próprio núcleo da alienação. Ou seja, por mais que a fantasia comporte um ato de criação[13], ela não deixa de ser um ato que encaminha à alienação subjetiva que implica em ser um objeto de gozo para o Outro. Poderíamos dizer: um sujeito que se constitui por uma escolha de sua forma de alienação ao Outro. Uma alienação que deve levar em conta uma posição do sujeito frente ao gozo, na medida em que o objeto que se faz na montagem da fantasia é, em última instância, um objeto de gozo para o Outro. Pois bem, se a direção da cura se encaminha por uma possibilidade de se fazer algo diverso à alienação é porque isso significa, ao final, que se trata de

---

[13] Criação porque essa resposta singular, só pode mesmo ser uma resposta inventada.

se fazer algo diverso com o gozo da fantasia. Que se possa criar uma resposta para além da fantasia. É a partir dessa perspectiva que um dos nomes dados por Lacan ao ato de fim de análise é a “travessia da fantasia”.

Porém, essa nomeação vem atrelada a outra: a “destituição subjetiva” é um equivalente lógico para Lacan dessa travessia, uma vez que o sujeito é produto da alienação fantasmática e a própria forma pela qual essa alienação é reproduzida pelas coordenadas significantes. É célebre a passagem da “Proposição de 9 de outubro de 1967” em que Lacan diz:

> A estrutura, assim abreviada, permite-lhes ter uma ideia do que acontece ao termo da relação transferencial, ou seja, quando, havendo-se resolvido o desejo que sustentara em sua operação o psicanalisante, ele não mais tem vontade, no fim, de levantar sua opção, isto é, o resto que, como determinante de sua divisão, o faz decair de sua fantasia e o destitui como sujeito. (Lacan, 1967/2003, p.257)

Para Lacan, esse recurso à destituição do sujeito foi a maneira de formalizar o que chamou de ato do psicanalista, este ato que faz a passagem de psicanalisante à psicanalista na travessia da fantasia[14]. De fato, Lacan acompanha rigorosamente a ideia de que para que o ato analítico seja a marca da experiência de ruptura do sujeito com as coordenadas simbólicas que o determinam, mesmo que através de sua própria escolha/reposta singular na fantasia, este ato não pode ter como agente este mesmo sujeito, pois o que

---

[14] “Não há nada de abusivo em falar desse ponto de virada, em falar da passagem do psicanalisando a psicanalista já que, entre os próprios psicanalistas, a referência ao que acabo de evocar é constante e dada como condição de toda a competência analítica.” (Lacan, 1967-68, aula de 06/12/67) ou “O ato psicanalítico, ninguém sabe, ninguém viu além de nós, ou seja, nunca situado e muito menos questionado, eis que nos o supomos a partir do momento eletivo em que o psicanalisante passa a psicanalista” (Lacan, 1969/2003, p.371).

pode se esperar do sujeito estará sempre no horizonte da repetição desta sua resposta fantasmática.

Isso leva em consideração as observações dos efeitos da análise no percurso da transferência. Lacan indicou de diversas maneiras nos Seminários 14 e 15, como a posição do sujeito suposto saber, que sustenta a transferência em análise, leva, a partir da associação livre, a uma espécie de redução da posição subjetiva à sua fantasia fundamental. A multiplicação ou os deslocamentos dos sintomas seriam variações de uma mesma posição subjetiva fixada a um objeto de gozo que é o enlace de sua relação com a falta no Outro. O trabalho com o significante teria um efeito de redução lógica a este ponto do sujeito na fantasia, que foi definido como construção da fantasia fundamental em análise. Por redução lógica, entendemos a redução aos elementos mínimos do conjunto que configura tal estrutura. É um limite, em primeiro lugar, do sujeito, no qual se evidencia que qualquer resposta frente ao Outro recairá sempre no mesmo lugar e, em segundo plano, um limite do próprio saber, já que, a partir deste ponto não resta mais nada ao saber[15]. Uma redução que demonstra que o infinito do saber parte sempre de um ponto fixo de amarração do sujeito. Daí que no ato psicanalítico não possa haver nem Outro nem sujeito e que seja ele uma suspensão real deste tipo de amarração, que depende de uma decisão e de uma efetuação absolutamente nova[16].

---

[15] Isso se tomarmos aqui o saber pela vertente simbólica, tal como Lacan o entendia até este momento. Veremos como a mudança no estatuto do saber é importante para acompanhar essas transições em suas formalizações das relações entre simbólico e real.

[16] Aqui talvez devamos registrar como que, clinicamente, atesta-se uma importante entrada do fenômeno da crença em psicanálise. A relação fantasmática do sujeito com o *objeto a* é da ordem da crença e não do saber. O que define a crença é exatamente a relação com o objeto sobre a qual não pode incidir nenhum saber. O saber, portanto, não deixa de funcionar como aquilo que vela essa relação de crença fundamental com o objeto. Ao encontrar-se com o limite do saber, resta ainda, para o ato analítico, o deixar cair da crença. Dessa maneira, para além de um sujeito suposto saber, talvez não fosse equivocado pensarmos em uma função do sujeito suposto crer, articulado diretamente à estrutura da fantasia. Isso mostra também como

Então, há este claro percurso, no ensino de Lacan, em que a categoria de sujeito vai perdendo seu lugar na realização do que seja o fim de análise, até o ponto em que passa a se colocar por sua destituição.

Para agora avançarmos na construção de nosso trabalho, torna-se necessário verificar que, nesta acepção do ato que leva à destituição subjetiva, talvez Lacan estivesse pensando em uma estrutura puramente real do ato, o que lhe conferiria ter esse efeito de corte nas coordenadas simbólicas (o ato para além da lei[17]), mas que representaria também um corte, enquanto ultrapassamento, em uma estrutura que não é puramente simbólica, a fantasia. O que isso coloca em jogo é o tipo de relação de uma operação de ordem real com o real da fantasia. É importante pensar nessa relação se tivermos em mente os problemas associados a este tipo de formalização. Um deles, talvez o mais emblemático, é o da apresentação temporal do ato. Pois, desde o Seminário 11, Lacan teria mapeado apenas dois tipos de apresentações temporais frente ao significante que lhe serviram para diferenciar transferência de repetição. Em uma delas, relativa à transferência, o sujeito é evanescente e se desloca na cadeia, representado por um significante para outro significante. É a ordem daquilo que Lacan se referiu como *autômaton* e vinculou ao simbólico. Na outra apresentação, aquela em que Lacan reconheceu a repetição, encontramos aquilo que, do sujeito, retorna ao mesmo lugar, conquanto que entendamos que essa apresentação seja do sujeito no ponto real da fantasia, ou seja, em seu objeto. Lacan diz: “a fantasia nunca mais é do

---

a estrutura da crença se coloca como um importante obstáculo para os casos que se apresentam clinicamente por esta via. Nesse caso é a entrada em análise, fazer o sujeito suposto crer passar ao sujeito suposto saber, que se torna um desafio. Conferir esclarecedor artigo de Dunker (2004) a respeito.

[17] Lacan trabalha a noção de causa articulada ao ato como aquilo que se coloca para além da lei. A causa, que para Lacan terá seu objeto (o objeto causa de desejo) é justamente aquilo que rompe com a lei da cadeia significante. Sobre esse assunto conferir o trabalho vertical sobre a causa em psicanálise de Gianesi (2011).

que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição" (Lacan, 1964/1985, p.61). Trata-se de repetição, pois é aquilo que não pode ter inscrição significante e que, por isso, faz retornar ao mesmo lugar.

Não se trata da repetição do mesmo, mas da repetição de uma diferença que não é uma diferença discreta. A diferença discreta se diferencia por sua relação de negação aos outros elementos da estrutura, tal como o significante em cadeia nos atesta. Há outra diferença que se impõe como algo diferente aos elementos da estrutura. É a diferença do não assimilável, representável e especularizável do real. Ela se repete, então, enquanto diferença pura. Aqui, no Seminário 11, Lacan falou em *tiquê*. No entanto, que seja uma repetição da diferença pura não impede que seja um retorno ao mesmo lugar, na medida em que a fantasia se articula a este ponto do real como uma resposta a partir do objeto real da pulsão.

Ora, como tentamos mostrar até agora, o ato se configura por exatamente ser aquilo que não faz retornar ao mesmo lugar do objeto real na fantasia. Por outro lado, também não há inscrição simbólica do ato. Assim, resta o problema de localizar sua forma de apresentação, pois não é nem da ordem da transferência nem da repetição real, embora se aparente a esta última no que toca sua ausência de inscrição. Na verdade, essa dimensão do tempo vinculada a esta modalidade de apresentação do real, revela um plano maior do problema. Pois se trata, no fundo, de verificar qual forma de apresentação do real é esta, que não se confunde com a estrutura da repetição pensada conforme ao real da fantasia.

Isso parece mostrar como não há uma sobreposição necessária da vertente real da fantasia sobre o real do ato e veremos como isso se desdobra nas articulações futuras de Lacan sobre os destinos da noção de gozo no interior da experiência analítica.

Neste ponto, devemos atentar como, em um primeiro momento, esse real informe, como extimidade ao sujeito, foi pensado por Lacan pela via exclusiva dos objetos pulsionais. Tais objetos se constituem não exatamente por serem objetos adequados à pulsão. Pelo contrário, o que diferencia a pulsão da necessidade, desde Freud, é precisamente que não há objeto para a pulsão como haveria um objeto para a necessidade. Todavia, o que há é o percurso da pulsão que, justamente, não atinge um objeto, mas faz contorno a um objeto que não há. Freud soube reconhecer alguns desses percursos que acabam por apresentar contornos distintos. Em cada desses contornos se constitui um objeto parcial da pulsão que Lacan recupera na acepção em que estamos abordando. Em Lacan, encontramos o modelo inicial dessa montagem pulsional na articulação que traz no Seminário sobre “A angústia” (1962-63/2005), em que toma a cena da amamentação, na qual, por inversão do que normalmente é compreendido, haveria uma cessão por parte da criança desse objeto parcial, posto no seio materno, à mãe. Objeto não representável que se situa entre o sujeito e o Outro, mas de certa forma é posto para fora pelo sujeito. Há no *objeto a* esse irrepresentável do corpo que implica certa identidade, mas que não passa pela identidade especular do corpo imaginário. Lacan diz: “A função do objeto cedível como pedaço separável veicula, primitivamente, algo da identidade do corpo, antecedendo ao próprio corpo

quanto a constituição do sujeito”[18] (Lacan, 1962-63/2005, p.341). No Seminário seguinte, o Seminário 11, voltamos a encontrar tal acepção sobre o *objeto a*:

> É aqui que eu adianto que a importância que o sujeito dá à sua própria esquize está ligada ao que a determina - isto é, um objeto privilegiado, surgido de alguma separação primitiva, de alguma automutilação induzida pela aproximação mesma do real, cujo nome, em nossa álgebra, é *objeto a*. (Lacan, 1964/1985, p.83)

Lacan mostra, assim, como a gênese desse contorno da pulsão está na cessão desse objeto não representável e informe ao Outro. Ela se dá a partir de uma perda inicial que configura tanto o objeto como o sujeito. Lacan volta a trabalhar essa vinculação direta do real com a pulsão. Ele diz:

> O lugar do real, que vai do trauma à fantasia....O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, por outro lado, essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o *Trieb,* nos diz Freud. (Lacan, 1964/1985, p.61)

É verdade que, mesmo dentro dessa assimilação do real do ato à pulsão[19], podemos encontrar, já no Seminário 11, a tentativa de Lacan localizar, neste real, uma função relacionada à direção da cura. Já apontamos como isso estava ligado à noção de ato que aparece com força neste

---

[18] Esta citação aponta bem como Lacan buscava pensar a identidade por uma ordem não reflexiva. Uma identidade não idêntica a nada nem a si mesma. Vemos como isso está no horizonte de Lacan para se pensar a direção da cura. Muito embora, neste ponto do ensino, isso esteja atrelado aos objetos da pulsão.

[19] “O que concerne à essência da pulsão é o que eu definirei para vocês como o traçado do ato” (Lacan, 1964-1985, p.161).

seminário, mas nesta passagem Lacan é explícito em relação a esta orientação: “Nenhuma praxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real” (Lacan, 1964/1985, p.55). E depois indica como isso pode estar atrelado à pulsão de forma curiosa: “Cuidado! Ainda não dissemos o que é o *Trieb* – e se por falta de representação, ele não está lá, qual é esse *Trieb* de que falamos – podemos ter que considerá-lo como sendo apenas *Trieb* por vir” (Lacan, 1964/1985, p.61). A ideia de uma “pulsão por vir” não é algo fácil de acompanhar uma vez que vimos como a pulsão, tomada pela via do *objeto a*, é algo que se efetiva, ou seja, coloca-se, presencialmente, desde o primeiro momento da constituição do sujeito e montagem da fantasia e não por um devir. Esta forma de colocar as coisas parece antes mostrar como Lacan antecipa que há uma parte de real que não se confunde com os objetos da pulsão e que está articulada à passagem do final de análise que buscava formalizar, embora neste momento não consiga operar claramente esta distinção. É o que notamos, por exemplo, quando diz, no mesmo Seminário, “que um ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente” (Lacan, 1964/1985, p.52). Colette Soler aponta bem esta distinção quando diz sobre o objeto pulsional que:

> isso não é um produto da análise, é uma manifestação de uma fantasia, bem presente, e que se trata justamente de atravessar. Um sujeito que se faz representar pelos significantes do objeto, qualquer que seja dentre os quatro, não é um sujeito destituído. Em outras palavras, por exemplo, tomar-se por uma merda, ou um olhar, é uma forma de instituição subjetiva pela fantasia, bem longe de ser uma destituição (2010, p.19).

Esse aspecto nos parece importante e nos abre uma perspectiva clínica sensível, pois se, por um lado, o real da fantasia está articulado à pulsão, no sentido de que, de fato, na fantasia, há uma fixação do sujeito ao *objeto a*[20], por essa espécie de revestimento do objeto pulsional, por outro lado, a travessia da fantasia não pode corresponder à satisfação plena da pulsão com a destituição subjetiva. Não pode corresponder porque em primeiro lugar essa é uma condição impossível à pulsão. Seu regime é sempre de satisfação parcial. E em segundo lugar, e do ponto de vista clínico por uma razão muito relevante, é que a figura que se aproxima mais ao encontro do sujeito com o *objeto a* da fantasia, não é o ato de fim de análise, mas sim a angústia. Lacan se dedicou longamente no Seminário 10 à demonstração de como a aproximação do sujeito ao *objeto a*, por qualquer abalo fantasmático, tem como maior expressão a angústia. Lacan chega mesmo a afirmar que "o *objeto a* é o objeto da angústia e a angústia é sua única tradução subjetiva (Lacan, 1962-63/2005, p.113). De fato, pensar na apresentação do *objeto a*, como objeto revestido pela pulsão, desenquadrado de sua montagem fantasmática[21], só o faz se aproximar da angústia, manifestação da ameaça de uma destituição subjetiva, de uma entrega a um gozo mortífero, que, em última instância, é gozo do Outro.

Neste mesmo Seminário 10, podemos observar que o tratamento dado por Lacan ao caso freudiano da "Jovem homossexual" caminha no sentido de

---

[20] "Na fantasia, que se apresenta como um roteiro ou uma frase, cuja significação é acabada, a pulsão opera silenciosamente e seu movimento é detectado nas inversões de sentido ligadas ao registro da gramática....O objeto da fantasia funciona como o objeto na pulsão e transparece no seu movimento de ida e volta" (Valas, 2001, pp.69-70).

[21] A fantasia, tal como Lacan a propõe, é uma articulação entre os registros que garante uma forma de negação da castração do Outro, o que fundamentalmente a torna capaz de transformar gozo em prazer. Sua articulação fálica (simbólica) e real é o que sustenta o desejo na cadeia, transformando satisfações parciais da ordem do gozo em prazer pela via fálica. Isso graças às inversões gramaticais próprias à fantasia entre sujeito e objeto em relação com o Outro, como indicado na nota anterior.

mostrar como a passagem ao ato dessa paciente se apresenta como fuga da angústia, fuga dessa posição da “identificação absoluta do sujeito com o *a* ao qual ele se reduz” (Lacan, 1962-63/2005, p.125). Esse *a* ao qual o sujeito se reduz, como vimos, é a resposta que o sujeito dá à falta do Outro passando pela pulsão, o que faz essa redução ter o efeito de ameaça de destituição subjetiva, mas, neste caso, para a realização de uma posição de objeto ao gozo do Outro. É a isso que a passagem ao ato vem responder, como fuga dessa posição.

Daí se depreende duas questões. A primeira trata de uma distinção a se fazer entre a passagem ao ato e o ato analítico, distinção esta que só teremos condições de operar mais à frente em nosso estudo, quando abordarmos a noção de laço social implicada com a teoria dos discursos. Podemos dizer por ora, que há de fato uma proximidade grande entre as operações posta na destituição subejtiva. Além disso, uma certa redução da fantasia que mencionamos a respeito da passagem ao ato, também pode ser observada como antecedente do ato analítico, o que não exclui certa presença da angústia neste percurso (Torres, 2010). Mas resta saber se estas passagens, nos efeitos e estruturas que causam, se igualam. Isso terá haver com o problema deste trabalho como se verá.

A segunda é que este debate é também central para nossos propósitos por indicar que se a dimensão do gozo na fantasia está articulada ao *objeto a* vinculado à pulsão, não nos parece que será a esta mesma modalidade de relação com o gozo que Lacan articulará os efeitos do ato psicanalítico. Ou seja, se por um lado, como tentamos mostrar anteriormente, a psicanálise não pode se orientar por uma ética do desejo puro, também não se trata aqui de, ao

apontar o real como orientação para a cura, pensar que isso possa se confundir com uma ética que tenha o gozo da pulsão em seu horizonte, uma vez que, como sabemos, a pulsão, ao final, é sempre pulsão de morte. Antes disso, parece-nos que Lacan, com sua proposta de uma clínica orientada pelo real, visava outro tratamento da noção de gozo que também teremos oportunidade de examinar.

De qualquer forma, já os Seminários da "Lógica da Fantasia" e do "Ato Psicanalítico" nos mostram que, neste ponto, Lacan já iniciava o esboço da dimensão de um real para além do objeto da pulsão e de sua relação (da pulsão) com o gozo[22]. E é outra articulação à noção de ato que pode apontar esse deslocamento efetivo. Lacan passa mencionar que, com relação ao "ato sexual", ele não há. Expressão que condensa pelo menos duas concepções fundamentais em nosso entender. Em primeiro lugar porque se articula a ideia de que a fantasia é uma tentativa de fazer acontecer o ato que faria a conjunção dos sexos, mas que, ao invés disso, liga apenas um sujeito a um objeto que materializa a impossibilidade da conjunção aspirada. É por isso que Lacan pode dizer neste momento que não há ato sexual. Em segundo, porque aponta que o que pode haver é o ato psicanalítico, que vai em sentido contrário ao tipo de laço que o ato sexual busca alcançar, na dimensão mesma dessa separação entre um real articulado ao objeto pulsional e um real para além dessa articulação que ainda teremos que investigar.

Nesses Seminários, então, observamos que Lacan traz uma apresentação da noção de ato bem afinada com as respostas que pôde construir para os problemas que foi enfrentando diante do exercício de

---

[22] No Resumo do Seminário podemos encontrar a seguinte afirmação de Lacan: "O em-si do *objeto a* que, nesse término, esvazia-se no mesmo movimento pelo qual o psicanalisante cai, por ter verificado este objeto causa de desejo" (1969/2003, p.371).

formalizar a experiência psicanalítica. Resgatemos as duas principais: 1- que o ato seja, pela vertente da destituição subjetiva, uma efetiva ruptura com as coordenadas simbólicas de determinação do sujeito com a correlata queda da fantasia, maneira pela qual o sujeito escolheu sua forma de alienação e de gozo frente ao Outro. Vimos como isso respondia, como seu avesso, aos problemas da realização plena do sujeito no simbólico e às questões associadas. 2- que o ato seja uma resposta real, mas diferente da resposta fantasmática na constituição do sujeito. Vimos como isso requeria uma diferenciação entre o real do ato psicanalítico e o real do objeto da pulsão.

1.4. Impasse entre lógica e ética

Podemos reunir essas respostas na formação de um quadro, cuja conjuntura revela um tipo de relação que nos será importante para o que se seguirá neste trabalho. O que parece acontecer é que Lacan, com esta noção de ato psicanalítico, desarticula, fundamentalmente, aquilo que seria da ordem de uma lógica, que devemos entender como uma lógica que sempre tem um apoio no simbólico, daquilo que seria da ordem de uma ética, que se mostra antinômica a essa lógica, uma ética que se manifesta enquanto ruptura da lógica. Nos termos em que vínhamos apresentando a questão, Lacan trata o ato de destituição do sujeito suposto saber enquanto uma ética assimilada ao real como resposta ao impasse lógico da fantasia.

O caminho mais indicado para acompanhar este tipo de relação é o exame da estrutura algébrica da qual Lacan se utiliza nos Seminários 14 e 15

para sua formalização[23]. O grupo de Klein, no uso subvertido que Lacan faz dele, é fundamentalmente uma formalização precisa, com grande valor clínico, sobre a constituição do sujeito e sobre o percurso do sujeito em uma análise até sua posição última, naquilo que podemos chamar de construção da fantasia. De outra forma, poderíamos dizer que o grupo de Klein é uma formalização da lógica da fantasia, que abarca as passagens que apontamos a pouco. Todavia, Lacan define a construção da fantasia como impasse do sujeito, sendo o passe dessa posição a destituição subjetiva a partir de um ato. Dessa forma, propõe ao ato psicanalítico um estatuto ético, mas enquanto guardemos que esse estatuto ético, entre outras coisas, traz a marca de uma resposta para um impasse lógico. Ou seja, Lacan constrói uma tensão entre lógica e ética tomados como campos excludentes. A lógica da fantasia, embora contenha uma operação que comporte algo do ato (como vimos em relação à constituição do sujeito), é, em última instância, uma lógica que sustenta a lei simbólica[24] e é exatamente na ordem de ultrapassamento desta lei que a dimensão do ato psicanalítico se coloca. Assim, de um lado o discurso materializa a lógica simbólica, articulado à fala e à experiência do sujeito suposto saber levado até seu ponto limite na construção da fantasia em análise. E de outro, o ato acontece como esta forma de ruptura para além do

---

[23] Já nos reportamos brevemente a essa estrutura e não a desenvolveremos aqui. Um estudo mais detalhado está presente em trabalho anterior (Torres, 2010).

[24] Este é um esclarecimento importante. Ressaltamos algumas vezes a dimensão híbrida da fantasia entre simbólico e real (sem deixar também de considerar sua vertente imaginária). Neste ponto estamos aproximando a fantasia da vertente simbólica e lógica e faremos isso em algumas outras passagens do texto. Isto porque, embora tenhamos indicado que sua montagem implica uma escolha e por isso, um ato singular que refere o real, por outro lado insistimos que, fundamentalmente, trata-se de uma escolha da alienação ao Outro que corresponde às coordenadas simbólicas da lei do significante. Colette Soler indica que fantasia e *objeto a*, mesmo que tenham em sua estrutura algo do real, não "fazem função de real" (2009, p.16). É por isso que o ato psicanalítico coloca-se a partir de outra perspectiva ética, na medida em que é ato de ruptura de tais coordenadas.

simbólico, articulado à destituição do sujeito suposto saber, à ética e ao real (Quinet, 2006, pp.26-27).

Porém, não podemos deixar de mencionar aqui que se articulamos o discurso à fala, falta dizer qual seria seu correlato pelo lado do ato. Pois se de um lado há o sujeito, Lacan responde dizendo que do outro há o *objeto a*. Mas o que referir em oposição à fala? Lacan parece, neste momento, ter abandonado a ideia de que a dimensão do ato possa ser encontrada na fala. Todavia, insiste diversas vezes na dimensão significante do ato. Cabe então perseguir qual é esta dimensão significante do ato para além da própria lei significante, o que não parece nada simples. Esta é mais uma versão da exposição do problema que tratamos aqui e que buscaremos fazer avançar seguindo o percurso de Lacan.

Mas parece-nos que esse passe, a partir de uma resposta ética a um impasse lógico, traz outros impasses importantes para Lacan que, certamente, não tarda em percebê-los e tratá-los como veremos à frente. Esta é questão que gostaríamos de examinar neste momento e são duas as perspectivas que se apresentam para a reflexão.

Em um primeiro plano, propor a exclusão mútua entre lógica e ética e ao mesmo tempo propor uma ética como resposta a um impasse lógico, acaba por criar um limite à lógica. Ou seja, é uma maneira de afirmar que, a partir de determinado ponto da experiência, o que se apresentará como devir não poderá ser mais acompanhado por relações lógicas, ou melhor, não apresentará mais relações lógicas que podem ser acompanhadas, mas sim, que é apenas a dimensão da ética que pode ter este alcance.

Sobre esse primeiro plano, podemos ver como, de fato, no exame do grupo de Klein esse limite criado é realmente efetivo. Ou seja, as formalizações no grupo funcionam muito bem se acompanharmos as operações de alienação, de passagem do vértice do “não penso” para o vértice do “não sou”, a operação da transferência (que inclui a operação verdade) e todas as posições subjetivas correlatas a essas operações. Isso vai até o ponto limite do saber e do sujeito na construção da fantasia. Mas a partir desse ponto, ou seja, a partir do momento de localizar na estrutura o ato psicanalítico, a formalização encontra seu limite e, na verdade, ela se aproxima mais de um puro corte na estrutura. Claro, num certo sentido, a própria estrutura de grupo, pelas passagens (operações) que franqueia, contém em si cortes, suspensões que fazem o transporte de uma posição a outra. Mas o que ocorre com esse corte maior, chamado ato psicanalítico é que, na estrutura de formalização, não se coloca o que seja seu destino, o produto que efetiva esta operação a partir de uma nova estrutura ou uma nova posição na estrutura. Esse lugar não resta formalizado. É importante notar como isso é a descrição, no processo de formalização, do ponto em que Lacan chegou neste momento de sua própria teoria. Ou seja, é como se o ato analítico indicasse o próprio fim da estrutura. Então, este é um primeiro problema, o limite da lógica atrelado ao limite da estrutura simbólica. Temos com ele, uma primeira apresentação de como Lacan chegou a um impasse entre simbólico e real que a noção de ato não superou, mas, ao contrário, apenas escancarou sua fratura.

Para a psicanálise isso não é uma questão trivial. Devemos atentar para o fato de que uma das contribuições fundamentais do projeto lacaniano de retorno à Freud foi a de localizar a experiência psicanalítica como uma

experiência de linguagem, não apenas a linguagem como o *organon*, ou o meio, no qual ou pelo qual ocorre a experiência, mas antes, como o campo no qual todos os elementos envolvidos na experiência encontram sua constituição e estrutura. Foi isso que permitiu a Lacan se referir a este campo como a "razão desde Freud". Havia nisso uma tomada de posição no sentido de propor uma estrutura que em seu centro só se pode localizar a mediação. Não uma mediação que se impõe a elementos a ela anteriores, mas uma mediação performativa de si e dos próprios elementos que põe em relação. Que isso fosse uma resposta crítica a diversas formas de sustentação de práticas ou construtos teóricos do pós-freudismo é algo que está já muito bem comentado e estabelecido. Mas o que nos importa, neste trabalho, com relação a este aspecto, é que, da forma como Lacan localiza a experiência a partir de um inconsciente que é estruturado como uma linguagem[25], ele acaba por criar um mesmo campo do qual a prática e a teoria devem se erguer. Daí que a formalização se imponha, não como um instrumento para se referir de forma adequada à experiência, no sentido de portar uma verdade adequada sobre uma experiência exterior a ela, mas sim enquanto a extensão de um mesmo campo, que se não se confunde com a experiência do próprio dispositivo analítico, partilha com ele dos mesmos elementos. Esta é, na verdade, a consequência da tese, bastante estável de Lacan, de que não há metalinguagem. Ou seja, de que não há uma linguagem sobre uma linguagem-objeto que se revele portadora da verdade desta[26].

---

[25] Devemos lembrar aqui da forma pela qual Lacan define o inconsciente a partir da categoria de sujeito: "O inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito" (1964/1998, p.844).

[26] Sobre este ponto, que retornará neste texto, conferir o precioso trabalho de Iannini a respeito das relações entre linguagem e verdade em psicanálise (2009).

Tal relação implicada entre formalização e experiência clínica se assenta sobre aquilo que Lacan trata como saber. O saber não é conhecimento, noção que Lacan faz referir a uma operação imaginária. O saber, de certa forma, é a própria estrutura inconsciente, cadeia significante que lhe supõe um sujeito. A formalização, por sua vez, também não se coloca fora deste registro. Formalizar não é construir um saber sobre o saber, mas poder encontrar em uma estrutura formal a homologia com o que ocorre na experiência psicanalítica. Homologia que indica que se trata da mesma estrutura. Este ponto é bastante relevante para nosso trabalho, uma vez que veremos como é a partir da retomada da noção de saber que Lacan iniciará o tratamento da teoria dos quatro discursos.

De qualquer forma, neste ponto de nosso debate, podemos observar como pode ser um problema que a direção da cura seja orientada por um ato que, ao final, constitui-se por ser um ato de não mediação e que tem como seu agente, um objeto que, em princípio, não se dialetiza por ser irrepresentável, irreconhecível, avesso à simbolização. Portanto, um ato para além do saber simbólico. Encontrar neste ato o além-da-lógica e portanto, o limite da formalização, é romper também com um dos alicerces mais importantes da experiência tal como proposta por Lacan. Pois o que poderíamos dizer sobre este ponto ao qual chega a experiência? Ele retornaria à ideia de um elemento imanente que independe de qualquer forma de mediação? Se ele for um além-da-linguagem, um além do saber, em que campo podemos localizá-lo? É mesmo esta a posição do real à qual queremos reduzí-lo em psicanálise?

Mas também não podemos esquecer a origem da questão que colocava o problema inverso. Pois toda a articulação de Lacan sobre a entrada do ato a

partir do registro do real, respondia ao problema da redução da experiência à estrutura simbólica como vimos. Dessa forma, se por um lado o real coloca um desafio à formalização, por outro lado tal dificuldade não deve fazer com que a formalização retorne à promessa de uma constituição puramente simbólica, o que reatualizaria os problemas anteriores que já pudemos expor.

Passemos agora ao segundo problema que se encontra no outro lado da questão. Trata-se de verificar as consequências que se derivam da consideração de que o ato analítico pertença ao campo ética. Não vamos retomar toda a articulação já tão comentada para demonstrar como Lacan não entra no debate de maneira desavisada. Muito pelo contrário, há um interesse pelo tema da ética, presente desde o início de sua prática como psiquiatra (Olgivie, 1991; Simanke, 2002) e já anotamos a importância do tema na medida em que dedicou um Seminário inteiro à questão da ética (1959-60), no qual debate com algumas das principais correntes do pensamento ocidental sobre o tema: o eudemonismo racional de Aristóteles, o utilitarismo de Bentham e a razão prática de Kant (Lacan, 1959-60/1997; Safatle, 2005; Santoro, 2007; Checchia, 2010). Fundamentalmente, Lacan se envolve neste debate no Seminário 7, para lançar o desafio de se pensar em uma ética que tenha em seu horizonte um ato para além da lei, no sentido de que seja um ato de realização de algo distinto da própria lei. Pois qualquer ética que se funde no princípio da execução da lei, só poderá encontrar a realização velada da estrutura da fantasia. Lembremos que a contribuição que psicanálise traz para se pensar a lei a partir do simbólico, parte da ideia de que a lei não é fundamentalmente prescritiva, mas antes, o que ela prescreve é uma negação, ou seja, a inadequação de qualquer objeto empírico ao desejo. Dessa forma, é

a montagem da fantasia que vem negar essa falta pela via de um objeto da pulsão como núcleo do sujeito. É uma ética que se reduz, ao final, a este imperativo de gozo que Lacan soube muito bem localizar no superego. Como indica precisamente Dunker, o superego "não age apenas como restrição de gozo, movendo a negação das pulsões incompatíveis com o eu, mas também como imperativo de gozo, transformando o eu em objeto da satisfação que ele deveria evitar" (2011, p.371). O ato psicanalítico tem, então, a dimensão de uma aposta absoluta, para além dos cálculos narcísicos ou da lei que vem do Outro, o que indica como se coloca na ordem de uma escolha que dá a Lacan razões para assimilá-la ao terreno da liberdade.

Nesse sentido, Lacan parece ter se engajado não só em uma orientação de relevante importância dentro de toda história do debate da ética e da moral (não foi único nem original neste ponto), mas também em fazer retornar a questão para dentro da esfera de uma prática, no caso a psicanálise, e de fazer dela uma experiência com aspirações de se orientar por outros horizontes éticos. Um ato verdadeiramente grandioso, que insere a experiência psicanalítica dentro do escopo de uma prática que tem implicações diretas no tipo de laço social e que traz consigo todas as implicações relativas às formas do mal-estar que tanto interessam a essa prática. Porém, é aí que reside uma questão crucial e em geral muito pouco comentada. Pois a forma como Lacan define o ato psicanalítico como este ato fora da lei, não implicaria exatamente em considerar este ato como antinômico a **determinado** laço social? O ato não seria, em certa medida, exatamente a ruptura de **um** laço social, de um laço social original? E se isso for verdade, no rigor dos termos, não seria equivocado afirmar que o ato psicanalítico seja um ato ético, mesmo que ele

possa estar - e tentaremos demonstrar como de fato está - orientado por uma ética? Pois um ato ético, não seria ético por exatamente se inserir em uma forma de laço social? Ou seja, é possível um ato ético prescindir de qualquer forma de alteridade? Entendemos que, quando Lacan aponta que o ato se configura enquanto tal, no movimento mesmo de se lançar como algo que não conta com qualquer apoio nem no sujeito e nem no Outro, que ele é a própria ruptura entre sujeito e Outro, isto indica que há no ato uma ruptura de um laço social, marcada pela travessia da fantasia, ou, de forma ainda mais derradeira, na própria destituição do sujeito e na separação do Outro.

Isso nos parece ter conseqüências decisivas para a experiência psicanalítica. Pois se Lacan encontra neste ato psicanalítico, o vértice sobre o qual vem se apoiar a própria prática, como é que seja possível que este vértice seja caracterizado por uma ruptura desta natureza? A questão fica mais clara se lembrarmos que é fundamental para Lacan que o ato enquanto passagem de final de análise seja uma passagem da posição de psicanalisante para psicanalista. O psicanalista é aquele que “se autoriza de si mesmo” (Lacan, 1967/2003, p.248) pelo seu próprio ato de final de análise, uma autoria que é marcada por um ato que deixou de contar com o Outro. Ocorre que, esse mesmo ato analítico que destitui uma relação, um laço social, é o mesmo laço que sustenta outra relação, neste caso, a prática psicanalítica. Basta ler o Seminário 15 para notar como essas duas facetas do ato psicanalítico – o ato psicanalítico que dirige a análise e o ato psicanalítico enquanto passagem de analisante a analista - são apresentadas por Lacan a todo o momento, sem que faça nenhuma advertência, bem a seu estilo, sobre as nuances totalmente distintas de uma e outra. Porém, essas distinções importam, na medida em que

revelam estes paradoxos do ato psicanalítico em, por exemplo, fundar uma relação a partir de uma ausência de relação ou de encontrarmos, na dimensão do tempo, um final antes do início.

Importam também, porque esses paradoxos serão aqueles que terão efeitos sobre os próprios conceitos que sustentavam sua doutrina, o que cria uma situação interessante. Pois é certa ordem de relação entre determinados conceitos que resulta um produto (o ato) que, por sua vez, vem convocar certa modificação nos mesmos conceitos, que, de alguma forma, o produziram.

Para acompanhar isso, tomemos de início a transferência, pois nos parece que muitos outros elementos podem ser recuperados a partir daí. Ao definir a transferência como "colocação em ato da realidade do inconsciente" (Lacan, 1964/1985, p.139) ou como uma operação sustentada pelo sujeito suposto saber, Lacan estava encontrando maneiras de articular a relação entre sujeito e inconsciente, ou seja, no tempo em que estabelece essas definições, entre sujeito e o Outro da linguagem. Essa relação é, a um só tempo, o núcleo daquilo que podemos chamar de estrutura, mas também o próprio laço social. No que se refere ao ato psicanalítico, Lacan, em certos momentos, é enfático sobre seus efeitos na transferência: "A transferência, eu a restaurei em sua forma completa ao reportá-la ao sujeito suposto saber. O final de análise consiste na queda do sujeito suposto saber e sua redução ao advento desse *objeto a*" (1967-68, aula de 10/01/1968). Se formalmente podemos falar em queda do sujeito suposto saber ao final de análise, o que dizer sobre o destino da transferência? Por um lado poderíamos assumir que, então, não há mais transferência após o ato psicanalítico, o que traria questões importantes acerca do que é a estrutura depois do final de análise, mesmo sua existência. Pois o

que seria uma estrutura sem transferência? Além disso, também nos perguntaríamos sobre o laço social; não mais haveria? Por outro lado, podemos pensar que continua havendo transferência, o que implicaria a possibilidade de se conceber a estrutura e o laço social após o fim de análise. Mas, neste caso, sua configuração, necessariamente, seria completamente outra, a ponto de nos perguntarmos se continua sendo o caso de designar a nova noção pelo mesmo nome. Questão que, de certa forma, acaba se encontrando com a primeira, indagando tanto sobre os efeitos de retroação como sobre os efeitos vindouros do ato psicanalítico sobre as noções de transferência e de estrutura, assim como sobre o laço social.

Nota-se rapidamente a extensão do problema, na medida em que podemos extrair daí uma série de questionamentos sobre tantos outros conceitos e figuras que constituíram o edifício das articulações de Lacan sobre a psicanálise. Isso recai, entre outros, sobre a noção de Outro, do próprio inconsciente, do *objeto a*, e, talvez, mais incisivamente ainda sobre a categoria de sujeito. E todos eles retornam seus efeitos para o mesmo ponto de dificuldade.

Sobre a noção do Outro e do inconsciente, o impasse se coloca fundamentalmente na sobreposição dessas noções com o registro do simbólico. Como já indicamos, diante da ordem da determinação simbólica, há sempre a resposta (mesmo que nunca seja a mesma) que se coloca pela via da fantasia. Atravessar a fantasia implica duas alternativas: ou a proposição da destituição do Outro e do inconsciente, que faz retornar o problema do laço social, ou a abertura para uma nova configuração das noções de Outro e

inconsciente que não mais se sobreponham completamente ao registro do simbólico, mas que portem em si a perspectiva de realização do laço social.

Este é um terreno muito sensível. Pois em se optando pela segunda alternativa, como entendemos que Lacan tenha feito, notamos como isso franqueia um afastamento profundo das noções de estrutura, de alteridade e de inconsciente, de suas origens vindas do estruturalismo lingüístico e antropológico, campos dos quais Lacan havia operado a importação dos conceitos. Por mais que Lacan, desde sempre, houvesse insistido num ponto de resistência à estrutura e à determinação a ela adjunta e que tivesse buscado instalar este ponto de resistência na figura do sujeito, resgatando assim aquilo que as ciências buscavam foracluir, as categorias do inconsciente e da alteridade sempre foram definidas, na conceitografia geral de Lacan, de modo homólogo à forma como haviam sido definidas pelo estruturalismo. Dessa maneira, pensar em um tipo de laço social que não se organize puramente pela via de estruturas simbólicas é um verdadeiro desafio, posto não apenas à psicanálise, mas a todo pensamento que se debruce sobre as formas de alianças e que aponta como Lacan, a partir de determinado ponto de seu ensino, funda um campo realmente original para e com a psicanálise[27].

---

[27] Sobre este ponto cabem duas observações. Em primeiro lugar, que é sempre muito difícil definir qual o momento em que podemos, de fato, localizar a realização de uma mudança em um conceito ou, mais ainda, em uma teoria. Às vezes, podemos propor que haja um momento em que a realização dessa mudança tenha um estatuto claramente consolidado, a partir do qual podemos localizar suas causas precipitantes e a passagem a uma outra posição que, a partir de então, será notoriamente predominante. É o que estamos propondo aqui, neste momento do ensino de Lacan, localizado no Seminário do Ato psicanalítico e na passagem aos Seminários dos anos seguintes. Dizemos isso, porque eventualmente podemos encontrar, em tempos anteriores, anúncios que antecipam a direção que se consolidará à frente. É o caso, por exemplo, da forma como Lacan definiu o inconsciente já em 1964. Disse tanto desse "efeito de abertura do inconsciente", no movimento de pulsação (Lacan, 1964/1985), como de maneira ainda mais enfática, quando diz que entre sujeito e Outro, "o inconsciente é seu corte em ato" (Lacan, 1964/1998, p.853). A segunda observação é que, com relação a este campo original que mencionamos, é Lacan quem o reconhece e quem o nomeia no Seminário "O avesso da psicanálise" pelo seu próprio nome, relacionando-o ao campo do gozo e fazendo sua articulação à teoria dos discursos (Lacan, 1969-70/1992, p.77), como ficará claro mais à frente.

Todavia, é fundamental notar que, no ponto em que estamos, isso se impunha apenas como um programa a Lacan, que trazia toda a incerteza e dificuldade em realizá-lo.

Com relação aos efeitos do ato analítico sobre o conceito de *objeto a*, já descrevemos que eles se encaminham basicamente por rever o estatuto real do objeto enquanto vinculado ao real da pulsão. Vimos como que, de fato, na montagem da fantasia, há um real do objeto que se articula diretamente ao objeto pulsional como resposta ao desejo do Outro. Todavia, falamos dos problemas deste ser considerado o lugar do objeto ao final da análise, o lugar do objeto que o ato analítico faz funcionar como causa de desejo[28]. Assim trata-se de buscar um outro estatuto, não menos real, ao *objeto a*, mas que não recaia sobre o circuito pulsional que opera na fantasia, preso às suas amarras simbólicas. Talvez uma outra relação com a pulsão. Mas essa também é uma questão delicada, pois aqui observamos como a saída que Lacan encontrou, ao falar em "função de causa de desejo", já indicava como, no ato mesmo em que não é o sujeito agente, mas sim o objeto[29], inseria-se, como efeito, uma função, que, como sabemos, trata-se de uma relação formal que, em princípio, evoca uma função simbólica. Por um lado é interessante que Lacan indique prontamente a ideia de laço, de relação, e que contra-intuitivamente isso advenha de um objeto real e que, ainda, isso esteja diretamente associado à noção de causa. Porém, a questão que resta repousa sobre o próprio estatuto real do *objeto a* a partir do ato psicanalítico. Porque vimos como aquilo que permitiu a Lacan propor o *objeto* a como objeto real, lhe veio pelas

---

[28] "A operação do ato analítico deve reduzir esse sujeito à função do *objeto pequeno a*" (Lacan, 1967-68, aula de 24/01/1968).

[29] Colette Soler comenta: "Eis a 'aporia da ata' do ato, diz Lacan em 1967, pelo fato de que é o objeto que aí está ativo e o sujeito subvertido" (2010, p.18).

propriedades mesmas da pulsão (irrepresentabilidade, informidade, não-especularidade). O risco, ao fazer do objeto uma função, ao mesmo tempo em que não se define qual seja exatamente seu estatuto real, é de subscrever uma operação de retorno a certa primazia simbólica, diante da qual seria muito difícil de discernir, por exemplo, a função do *objeto a* da função fálica.

Resta ainda o comentário sobre o sujeito. Pois se o ato psicanalítico convoca Lacan a revisitar todas essas noções que acabamos de comentar: transferência, estrutura, laço social, Outro, inconsciente e *objeto a*, isso deve ser considerado com mais força ainda no que toca a posição do sujeito. Afinal, a forma mais categórica pela qual Lacan define o ato psicanalítico é a destituição subjetiva. De fato, ao definir o ato psicanalítico dessa maneira, Lacan parece assumir uma posição em relação à noção de sujeito que a vincula organicamente à alienação, o que, como vimos, procede de sua proposição sobre lógica do significante e a montagem da fantasia como constituição do sujeito. Sua destituição seria então o avesso dessa constituição, representando uma operação de separação. Porém, a maneira de Lacan tratar o tema do sujeito a partir dos efeitos do ato analítico é bastante variável. Ele vai desde afirmações que aproximam este ato a uma espécie de suicídio do sujeito, preconizando a destituição como uma forma de abolição do sujeito, até asserções que indicam a presença do sujeito desde uma outra posição após o ato.

Depois desse exame breve das consequências da concepção do ato psicanalítico, da forma como Lacan o propõe, sobre alguns conceitos centrais de sua obra, talvez possamos dizer que o conjunto de tais efeitos abriu a possibilidade de retomada da noção de estrutura para a psicanálise. Pois

reconhecemos nisso uma espécie de convergência dos dois eixos de questões que advém da proposição do ato de final de análise. De um lado, a questão de que a lógica seja assimilada unicamente à estrutura simbólica e que encontre seu limite na lógica da fantasia. Ou seja, o problema de que o passe de final de análise e o seu devir, os efeitos do ato, estariam fora da lógica e que caberia a outro campo sua apresentação, um campo que estaria também fora da estrutura simbólica. E do outro lado, a questão de que tal campo seria o campo da ética. O quê, como indicamos, parece criar a dificuldade de se pensar um ato de ruptura do laço social como um ato ético.

Talvez possamos sintetizar o impasse que se apresenta a Lacan, dizendo que: 1- o ato psicanalítico não franqueia à psicanálise a possibilidade de prescindir da lógica (discurso) se admitirmos, mesmo que ainda em caráter pouco rigoroso, que a lógica seja a maneira de formalizar relações entre elementos de determinados conjuntos, ou que seja a própria forma como a mediação se manifesta como elemento primeiro. 2- Que o ato psicanalítico nos faz lembrar que toda ética não pode prescindir da alteridade (discurso) e que este próprio ato, mesmo que de forma paradoxal, pelo lugar do analista, tem de se haver com uma relação que o convoca a uma posição ética.

Assim, o que parece se colocar para Lacan, a partir do Seminário sobre "O ato psicanalítico" é o desafio em formalizar uma lógica, uma estrutura, que porte algo do real e propor à ética afeita ao real algum laço que não pode prescindir de todo da estrutura. Talvez isso indique como o antagonismo entre lógica e ética, para Lacan, só tenha mesmo se efetivado pela necessidade momentânea em seu ensino de alinhar exclusivamente a primeira ao registro do simbólico e a segunda ao registro do real. Tentaremos demonstrar como

essa é uma posição que inicia sua modificação já no Seminário 15 e que é em torno de uma noção renovada de discurso que isso vai se introduzir.

CAPÍTULO 2

O Seminário do “Ato psicanalítico”: resposta de analista

Não é difícil constatar que é aquilo que ficou conhecido como teoria dos discursos que funda as bases pelas quais Lacan buscará responder aos impasses apresentados no capítulo precedente. Não pela observação de sua sucessão direta (que se segue de 1968 a 1973) ao trabalho com a noção de ato que Lacan desenvolveu anteriormente (de 1964 a 1968), pois isso não prova necessariamente essa relação. O que é realmente relevante para a constatação, é a marca do caráter, de fato, inovador desse momento do ensino de Lacan que atesta que ali há mudanças importantes que se configuram enquanto respostas a problemas anteriores. Essa marca também se percebe sem muito esforço e será logo mapeada neste texto. Todavia, daí vai uma grande distância em considerar que o acompanhamento e a recomposição dessa complexa manobra de Lacan, com suas consequências conceituais, seja tarefa simples. Assim como também nos parece bastante complicado identificar todo o alcance de seu impacto sobre as construções anteriores e sobre as perspectivas que se abrem a partir de si para o que se segue em seu ensino e para a formalização da própria experiência. Essas tarefas serão uma espécie de objetivo maior de toda essa tese.

Mas por agora, pensamos em percorrer o trajeto que vai do trabalho de Lacan acerca do ato analítico à teoria dos discursos lentamente. Dessa

maneira, talvez a exposição minuciosa dos movimentos dos conceitos nos ajude na recomposição rigorosa do quadro. Assim, buscaremos algumas pistas que encontram no próprio Seminário do "Ato psicanalítico" um início de tratamento da noção de discurso por uma via renovada.

Mas há também uma razão para essa escolha de trabalhar com o Seminário 15 que ultrapassa o recurso meramente metodológico. Ela se manifesta pela contingência de nosso percurso pessoal no encontro com este campo de problemas e desenvolvimentos. Ocorre que, se nos tinha sido uma surpresa o encontro com posições francamente renovadas e expressamente postas por Lacan a partir do início do Seminário "De um Outro ao outro"[30] (1968-69) – o que nos fez indagar sobre o *lócus* de gestação dessas articulações – ter nos dado conta que tal *lócus* poderia ser encontrado desde o Seminário do "Ato Psicanalítico" foi algo mais ainda inesperado. Pois foi o retorno a este Seminário, que outrora tinha funcionado na escrita do mestrado para acompanhar a teoria do ato em Lacan, que se abriu como constatação de que ali, ao mesmo tempo em que Lacan alcança o ápice dos impasses que expusemos, ele já inicia seus tratamentos.[31] Daí que achamos importante resgatar deste Seminário as primeiras direções que apontam para modificações importantes em conceitos centrais de seu ensino. Antes disso, porém, iniciemos por um aspecto central da conjuntura de realização do Seminário "O ato Psicanalítico".

---

[30] Citamos apenas duas delas que se colocam no início do Semiário 16 e que, se nos darão a oportunidade posterior de examiná-las em detalhes, já falam por si mesmas pela surpresa que causam: "A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala" (1968-69/2008, p.11) e "A estrutura deve ser tomada no sentido em que é mais real, em que é o próprio real" (1968-69/2008, p.30).

[31] Aqui devo agradecer enfaticamente o trabalho do cartel sobre o tema da transmissão do qual participei entre 2011-12. Sem ele não seria possível este retorno tão renovado ao Seminário 15.

2.1. O dispositivo do Passe: conjuntura com o Seminário 15

Em outubro de 1967, um mês antes de iniciar o Seminário 15, Lacan lança sua "Proposição sobre o psicanalista da Escola" (1967/2003). A forma como Lacan abre o texto nos parece bastante programática: "Vamos tratar de estruturas asseguradas na psicanálise e garantir sua efetivação no psicanalista" (1967/2003, p.248). Em um primeiro plano, que se atém ao texto da citação mesma, podemos notar como a asserção sublinha como Lacan não está disposto a abrir mão da noção de estrutura e, ainda mais, de verificar como seria sua **efetivação no psicanalista**, tendo em vista que tal efetivação da estrutura está condicionada à passagem que se encontra em um final de análise. É a essa passagem (que já tivermos oportunidade de examinar) que Lacan se refere quando diz, logo em seguida, que há, "antes de mais nada, um princípio: o psicanalista só se autoriza de si mesmo". Ou seja, é a análise levada ao fim por um ato, que faz desse ato uma autorização de si e não do Outro, com todos os problemas que isso pode trazer, que já abordamos. Porém, se tomarmos um segundo plano de análise da citação que leve em consideração o próprio programa no qual está inserida, sua asserção ganha mais contundência. Pois, diferentemente da maneira como o "Ato de fundação" fora construído em 1964 por Lacan, que buscava, fundamentalmente, em relação à Escola Freudiana de Paris que estava ali sendo constituída, definir suas instâncias, as características destas, suas bordas e relações, a "Proposição de 9 de outubro de 1967" parecia trazer para o centro do debate a questão do que seria, afinal, uma **Escola de psicanalistas**. Ou seja, da maneira como entendemos esse segundo tempo na formalização da Escola,

não se tratava de propor um tipo de funcionamento, mas de interrogar sobre o tipo de laço social que se estabelece a partir dessa posição de psicanalista, pela qual a própria experiência de análise se põe em causa.

A “Proposição” parece indicar que Lacan tinha claro para si que era necessário verificar os efeitos do ato psicanalítico e que tais efeitos só poderiam se manifestar a partir de uma forma de relação distinta na estrutura. Se seguirmos esta pista, logo percebemos como ela nos levará a duas vertentes do ato psicanalítico, se assim podemos dizer, muito caras à psicanálise e que fazem a trilha de Lacan na “Proposição”: a da interpretação e a da transmissão. As duas se apóiam nessa espécie de solidão ou ausência de ancoragem do ato psicanalítico, mas ambas são fundamentalmente as formas pelas quais acontece o laço a partir da posição do psicanalista. Interpretar e transmitir são atos que, portanto, portam aquilo que é do ato psicanalítico em um laço que Lacan, já na Proposição, está buscando formalizar. Não é por outra razão que interpretação e transmissão se colocam, respectivamente, no centro daquilo que se articula por uma junção lógica que Lacan postula a partir da intensão e da extensão.

> Para introduzi-los nisso, eu me apoiarei nos dois momentos da junção do que chamarei, neste arrazoado, respectivamente, de psicanálise em extensão, ou seja, tudo o que resume a função de nossa Escola como presentificadora da psicanálise no mundo, e psicanálise em intensão, ou seja, a didática, como não fazendo mais do que preparar operadores para ela. Esquece-se, com efeito, sua pregnante razão de ser, que é constituir a psicanálise como uma experiência original, levá-la ao ponto em que nela figure a finitude, para permitir, com o a posteriori, efeito de tempo que, como sabemos, lhe é radical (Lacan, 1967/2003, p.251).

Dessa forma, Lacan faz do ato psicanalítico (esta finitude), neste enquadre, o vértice no qual se apóia esta originalidade de uma experiência, ou um novo discurso, como veremos, que se lança como uma dobradiça, por um lado, para a sustentação desta experiência na análise didática[32] e, por outro, para fazer desse laço efeito no mundo, presentificá-lo. Chama atenção o acento que dá aqui, com relação à própria experiência clínica, deste "não fazendo mais que preparar operadores para ela". Isso dá bem a ideia de que Lacan não pretendia encontrar no ato analítico, o fim de um ato derradeiro (nesta finitude), como por exemplo, de um ato de suicídio, mas, ao contrário, um ato capaz de mostrar seus efeitos no laço que se monta a partir dessa experiência original, que se faz original pelo ato.

Lacan parece com isso verificar que não há razões para que a estrutura da Escola se diferencie da estrutura com a qual o ato analítico deve se haver. É assim que ele retoma o ato e o discurso, ou seja, o "Ato de Fundação"(1964) no "Discurso na Escola Freudiana de Paris"(1970/2003)[33]:

> Mas se de fato estive só, sozinho ao fundar a Escola, tal como, ao enunciar esse ato, eu disse com audácia - "tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica" -, ter-me-ei nisso acreditado o único? Eu já não o era, a partir do momento em que um ao menos me seguisse o passo, não por acaso aquele cujas dádivas atuais interrogo. Com todos vocês naquilo que faço sozinho, haverei eu de me afirmar isolado? Que tem esse passo, por ser dado sozinho, a ver com o ser o único, que se acredita ser ao segui-lo? Não me fiei eu na experiência analítica, isto é, naquilo

---

[32] Lembremos que para Lacan toda análise é uma análise didática e ele insiste em usar esta sua qualificação. O que se coloca em jogo é justamente aquilo que já nos referimos, de que o produto de qualquer análise que chegue a seu final é um psicanalista. É isso que encontramos posto no "psicanalista que só se autoriza de si mesmo".

[33] O "Discurso..." foi redigido em dezembro de 1967, porém publicado em 1970, ampliado por um comentário. Faremos sua citação como de 1970, mas devemos guardar que ele é contemporâneo da teoria do ato de Lacan e à "Proposição...".

> que me chega de quem com ela se virou sozinho? Acreditasse eu ser o único a tê-la, nesse caso, para quem falaria? Antes, é por alguém ter a boca cheia da escuta, sendo a sua única, o que vez por outra serviria de mordaça. Não existe homossemia entre o "único" *[le seul]* e "sozinho" *[seul].* Minha solidão foi justamente aquilo a que renunciei ao fundar a Escola, e que tem ela a ver com aquela em que se sustenta o ato psicanalítico senão poder dispor de sua relação com este ato? (Lacan, 1970/2003, p.267)

É esta distinção entre o “único” e o “sozinho”, uma distinção que abre um abismo entre os dois, que permite a Lacan rearticular uma ética, que não prescinde do “sozinho”, a um laço que se estabelece por uma lógica.

Não há, em nosso entendimento, maior indicação da determinação de Lacan em fazer testar, por à prova, esse duplo efeito do ato psicanalítico senão aquilo que promoveu como dispositivo do Passe, apresentado na mesma “Proposição...” que estamos examinando.

Proposto como um dos pilares da Escola (1969/2003), a aposta do Passe é exatamente de verificação dos efeitos do ato analítico. Colette Soler tem um texto (2010) no qual trabalha a estrutura do Passe com precisão. Na mesma trilha que já indicamos, ela inicia dizendo que “não se pode esperar do passante que ele dê, ele mesmo, a fórmula desse passe ao ato, em razão mesmo do status desse ato. Eis a ‘aporia do relatório’ do ato, diz Lacan em 1967, pelo fato de que é o objeto que aí está ativo e o sujeito subvertido” (Soler, 2010, p.18). Assim, diz ela:

> o texto de Lacan não implica nem se saber objeto, nem saber que objeto se é. É exatamente o contrário: é ter se apercebido de que o objeto faz furo no saber, e que é, portanto, justamente **impossível** de dizer o que é esse objeto. Saber-se objeto é,

> portanto, estritamente equivalente ao que chamamos de a queda do sujeito suposto saber, sem a qual pode haver terapeuta, mas não ato analítico possível. [grifo nosso](Soler, 2010, p.19)

Neste ponto encontramos aquilo que já debatemos quando apontamos a diferença do *objeto a* vinculado ao objeto pulsional de uma outra forma de sua apresentação real, que vemos aqui assimilada ao impossível. Aliás, sobre isso ela ainda é mais clara adiante. Diz que:

> Mas se imaginar objeto, isso não é se saber objeto. Eis, penso, a fonte clínica da dificuldade. O objeto sem imagem nem significante, se imagina a partir da pulsão: olhar, merda, voz, seio. Em outras palavras, um sujeito pode se fazer representar pelas imagens e significantes do objeto. Isso não ocorre no fim da análise, isso ocorre desde que a análise efetivamente começa: os sujeitos não se queixam, desde então, justamente de se fazerem engolir, cagar, de que ficam de olho nele, ou de fazerem comandar, e não transferem essa aflição para o analista? Isso não é um produto da análise, é uma manifestação de uma fantasia, bem presente, e que se trata justamente de atravessar. (Soler, 2010, p.19)

Mas Soler vai adiante. Segue seu texto discutindo que, se o próprio ato não pode ser reconhecido (na medida em que, em si, não se presta à dialética do reconhecimento), suas condições podem o ser. Ou seja, a aposta é de que aquilo que foi produto da psicanálise em intensão, um ato não necessário, possa se colocar em posição de formalizar suas próprias condições necessárias e suficientes. Todavia, o que neste texto Soler não ilumina, mas que bem poderia ser a ele articulado sem nenhum problema, é que não se trata apenas de autenticar o passe pela verificação de suas condições, mas que,

antes, transmitir tais condições já implica que se o faça desde outra posição na estrutura. Então, por isso, nos parece, que no Passe não se trata de contar apenas com o saber e com o reconhecimento. Pois como Soler mesmo diz "essa postura é de certeza, não de crença, sobre o fundo de impossível de saber" (2010, p.20). E é essa mesma estrutura de furo no saber - que poderemos assimilar à frente ao discurso do analista, no qual a modalidade do impossível se articula de forma particular - que o ato do passante realiza e que deve estar presente para a autenticação a ser efetuada no dispositivo. Não seria essa a razão para se colocar o Passe como um dos pilares da Escola? Sua estrutura não deve estar aberta a verificar o impossível pelo efeito de transmissão? E isso não é sempre transmissão de um impossível que o próprio ato presentifica? Se for mesmo dessa forma, veremos como isso fará com que o tema do Passe retorne em outro momento deste texto para abordar outros elementos importantes dessas articulações.

Agora, antes de passarmos ao exame do próprio Seminário 15, cabe marcar rapidamente que, se tomarmos outro ponto de perspectiva da conjuntura que envolve este Seminário 15, não encontraremos direção diferente. No resumo deste mesmo Seminário, que foi escrito para publicação no anuário da *École Pratique des Hautes Études*, Lacan aponta com todas as letras que "na ética que se inaugura pelo ato analítico a lógica manda, isso é certo, por nela encontrarmos seus paradoxos" (Lacan, 1969/2003, p.376).

É essa ordem do discurso, uma ordem que reúne a ética inaugurada pelo ato analítico e que inclui a lógica com seus paradoxos, que estará presente na forma pela qual Lacan termina o Seminário do Ato Psicanalítico (e será por aqui que entraremos em sua análise), ou melhor, a forma como

termina a aula do dia 27 de março de 1968, sem saber que aquele seria o último encontro de seu Seminário naquele ano, por conta dos adventos dos movimentos de maio[34].

2.2. Uma lógica para o discurso no Seminário 15

Lacan termina o Seminário afirmando a necessidade da formalização do que refere como **discurso da posição do analista.**

Nessa passagem, ele inicia indagando sobre a vida privada do analista. E em um primeiro nível, assimila a vida privada à fantasia. E daí retira que "o analista não tem mais vida privada". Mas ele não para por aí. Retoma o tema por um plano totalmente diverso onde a vida privada, referente ao analista, tem um papel que:

> é justamente o que acabo de levantar, a saber, o da consistência de um discurso. É justamente porque o analista, até agora, não sabe sustentar o discurso de sua posição que ele faz qualquer outro. Ele faz esse tipo de ensinamento que é como todos os ensinamentos, embora o seu não devesse parecer em nada com os outros, como nada de outro....Ensinará tudo, não importa o que, salvo a psicanálise. Por outro lado, isso por que tomei o cuidado de começar tomando as coisas ao nível mais rasteiro, a saber, o que pode parecer menos contestável, e mostrar que a psicanálise justamente o contesta, é impossível escrever, se não for a maneira de uma provocação, 'todos

---

[34] Notemos como que Lacan, de fato, por tudo aquilo que pudermos expor até aqui, só poderia reconhecer, em uma das expressões de protesto do movimento que dizia que "As estruturas não descem às ruas", um grande equívoco sobre o que fosse a estrutura. É na participação do *objeto a* nesta mesma estrutura que Lacan localiza o lugar do analista frente à revolução (Lacan, 1969-70/1992). Conferir também sobre isso a resposta que Lacan dá a Lucien Goldmann em sua pequena inserção na conferência de Michel Foucault: "O que é um autor?" (1969/2006).

> homens amam a mulher' e 'todos os psicanalistas desejam saber'. O que faz o estatuto do analista é, com efeito, uma vida que merece ser chamada de privada, quer dizer, o estatuto que ele se dá é propriamente aquele onde se manterá a autorização. (1967-68, aula de 27/03/68)

Notamos aqui dois planos que interessam para nosso debate. O primeiro deles é a articulação deste discurso da posição do analista com a questão do "ensinamento". Vemos como Lacan busca mostrar como o ensinamento[35] se dá por um discurso que lhe é condição. Ou seja, não se trata da estabilidade ou força de conceitos a serem ensinados ou de uma pedagogia adequada à psicanálise, mas antes, de que esta última disponha de seu próprio (privado) discurso para sua transmissão, um discurso que, de alguma forma, incorpore o ato psicanalítico, sua autorização. Num segundo plano, vemos como as coordenadas deste discurso se articulam diretamente à lógica, mas, mais pontualmente, às questões adjacentes da escrita lógica e dessa categoria da lógica modal: o impossível. Estes são temas que trataremos à frente.

Mas esta não é única menção explícita que Lacan faz neste Seminário sobre a necessidade de formalizar uma estrutura de discurso que, de alguma forma, se coloque em relação ao ato psicanalítico. Em outro momento ele parece ser ainda mais enfático em relação a este propósito:

> Só que a questão própria da psicanálise, é que para a psicanálise, precisamente, não se institui assim a questão que a constitui, ou pelo menos em torno da qual institui esse ponto obscuro que nós tentamos esse ano colocar sob uma certa iluminação, o ato psicanalítico. Em outros termos, não é possível fazer o menor avanço, o menor

---

[35] Entendemos que a abordagem do ensino tal como promovida neste momento, o faz aproximar-se da noção de transmissão, que trataremos à frente.

> progresso quanto a este ato, ele mesmo, pois se trata de ato, e é grave que não se pense sobre o ato nesse discurso que é um **discurso que se institui no interior do ato** e, se podemos dizer, esse discurso deve se ordenar de tal forma que não deixe margem a qualquer dúvida de que é desse modo que ele se **articula**, e não de outro. Está exatamente aí o que há de mais difícil e de mais escabroso, e o que não permite de forma alguma acolhê-lo da mesma forma com que são acolhidos em geral os discursos dos filósofos. [grifos nossos](Lacan, 1967-68, aula de 28/02/1968)

O interesse de Lacan em certo retorno à lógica, que talvez possamos qualificar como uma tentativa para além da lógica da fantasia, deve-se exatamente a esta necessidade de uma articulação formal que leve em conta o ato psicanalítico. Em outra passagem ele diz que:

> O ato psicanalítico, se é um ato, e foi precisamente daí que partimos desde o ano passado, é algo que nos levanta a questão de articulá-lo, de dizê-lo, o que é legítimo e, mais ainda, o que implica consequência de ato, na mediada em que o ato é, por sua própria dimensão, um dizer. (1967-68, aula de 17/01/68)

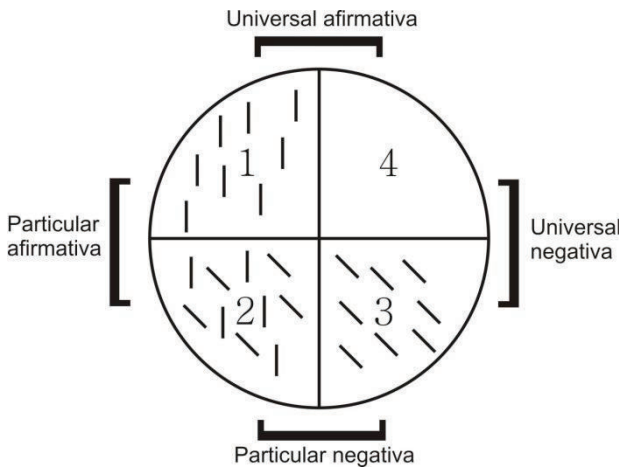
Ou de forma mais clara em relação ao tipo de articulação que pretende: "É certo que, no ponto onde estamos, que é este onde o ato define por seu corte a passagem onde se instaura, onde se institui o psicanalista, é inteiramente claro que temos que repassar pelo modo de verificação que constitui para nós uma interrogação lógica" (1967-68, aula de 07/02/68). Aliás, é exatamente nesta aula, que podemos notar certo ponto de inflexão do Seminário. Se até ali Lacan tinha se dedicado à formalização da experiência psicanalítica valendo-se primordialmente do grupo de Klein, na busca de localizar, a partir dessa estrutura, o que seria o ato psicanalítico, a partir da

aula de 07/02/68 observamos o acentuado declínio do uso daquela estrutura matemática (que só retornará em pequena alusões) e a entrada, em seu lugar, de um proeminente resgate da lógica, voltando a debater com Aristóteles e Peirce, neste momento.

Lacan retoma essa contribuição de Peirce à lógica, ao ter demonstrado como o sujeito deixa de se confundir com o sujeito ontológico da lógica clássica para “reduzi-lo à variável de uma função na lógica matemática” (Lacan, 1968-69, aula de 07/02/1968). O tema não é novo para Lacan. Na verdade, o trabalho com a lógica de Peirce já havia sido feito, e de forma bem mais extensa, no Seminário sobre “A identificação” em 1961-62. Mas é interessante que Lacan, no Seminário 15, faça retornar a questão. Pois o que faria com que Lacan, neste momento em que faz funcionar a destituição subjetiva em posição tão crucial para a psicanálise, retomasse o debate sobre o sujeito? Não parece haver uma resposta clara para esta pergunta. Mas podemos nos arriscar a pensar que é a reentrada do debate sobre os quantificadores lógicos que nos pode dar a chave de seu entendimento, mesmo que Lacan não consiga desenvolver, neste momento, suas todas suas conseqüências.

Lembremos como Peirce demonstrou, diferentemente do que Aristóteles concluiu, que não há relação de contrariedade necessária entre proposições universais afirmativas e proposições universais negativas. Serem contrárias, para Aristóteles, significava que ambas não poderiam ser verdadeiras, que a verdade de uma determinava a falsidade da outra. Porém, segundo a construção lógica de Peirce, ambas podem ser verdadeiras:

Figura 3.



Se, na observação da figura acima, tomarmos as duas proposições universais "todo traço é vertical" e "nenhum traço é vertical", verificaremos que o quadrante 4 garante que ambas são verdadeiras. O fato de no quadrante 4 não haver traço indica que, ali, "todo traço é vertical" é verdadeiro, assim como "nenhum traço é vertical" também. Isso tem uma primeira consequência que incide sobre o sujeito e ela interessa a Lacan. Pois o que se coloca é que o sujeito está para além do sujeito da proposição (S é P). É um sujeito que está na proposição, mas enquanto enunciação e não apenas enunciado. Mas, além deste primeiro aspecto, isso mostra também como este sujeito é um lugar e uma função, pois, como vimos, ele não é necessariamente isso (vertical) ou não isso (não vertical), na medida em que ele pode não estar presente enquanto existência: ou seja, pode estar enquanto ausência de traço. O que mostra como esta posição lógica do sujeito faz do próprio traço (sujeito da proposição universal), na forma como Lacan define isso, um significante (poderia ser qualquer outro) que o representa para outro significante (vertical ou não vertical ou qualquer outro). Sobre isso ele diz que "ninguém sublinhou melhor [Peirce], nem com mais elegância, qual é a essência do fundamento do qual resulta a distinção do universal e do particular e o laço do universal ao

termo sujeito" (Lacan, 1967-68, aula de 07/02/1968). Esse é o fundamento lógico do sujeito sem qualidades que Lacan já tinha extraído do cogito cartesiano e o que o levou a formular sua apresentação enquanto falta-a-ser que já falamos anteriormente: "Tal é a definição válida do sujeito, na medida em que, em qualquer enunciação predicativa, ele é essencialmente este algo que é apenas representado por um significante para outro significante" (Lacan, 1967-68, aula de 07/02/1968).

Mas Lacan extrai outra implicação deste campo, que também já tinha desenvolvido no Seminário 9 - "A identificação". Trata-se de observar que no que concerne ao universal, ou seja, aquilo que se estabelece pelo quantificador "todo", ele é dependente de uma dupla operação. Voltando a figura, em primeiro lugar, verificamos que os traços que estão nos quadrantes 1 e 3 dependem, enquanto traços, da falta de traço do quadrante 4. Lacan define de forma precisa como é essa estrutura que forma um conjunto, uma classe, ou, como se diz, um universo[36]. Ou seja, um conjunto não é formado como um espaço prévio, uma espécie de depósito original no qual são jogados os elementos nos quais são verificados atribuições positivas que adequam o predicado ao sujeito. Antes, ele é formado por aquilo que falta, por aquilo que se apresenta como que faltante. Isso revela uma primeira configuração daquilo que chamou de traço unário. A forma como Lacan apresenta isso é esclarecedora:

> Dito de outro modo, os mamíferos, por exemplo, para fazer-me compreender imediatamente, são aquilo que se exclui dos vertebrados pelo traço unário *mama.* O que isso quer dizer? Quer dizer que o fato primitivo é que o traço unário pode faltar,

---

36 O tema do universo e sua relação com o discurso voltará à frente.

> que há de início ausência de mama, e que se diz: não pode acontecer que falte a mama. Eis o que constitui a classe dos *mamíferos.* (Lacan, 1961-62, aula de 07/03/1962)

De outra forma, o que se torna o sujeito (do enunciado) de um universo sobre o qual se pode passar a formular que seja isso ou aquilo (que afinal é um significante que representa o sujeito para outro significante), advém de uma exclusão e de um traço que falta. Não é a predicação que constitui os universos, mas sim, essa função articulada ao sujeito. Essa é a estrutura do traço unário, na medida em que é um traço não unificador, mas distintivo, que faz algo se distinguir a partir de uma falta, o que não impede que, assim, seja o princípio da formação do universal. Lacan demonstra dessa maneira, como a identificação é a própria relação do sujeito com essa função do traço unário, que assimila a posição do sujeito ao universal, mas que se estrutura a partir de uma relação lógica com a falta. Todavia, como podemos notar, se a operação que sustenta a extração do traço se apóia em uma falta, Lacan não tarda, no Seminário 9, a assimilar essa falta à falta de objeto, ou melhor, ao objeto faltante. Como vimos, o traço porta este duplo estatuto de uma negação. Ele não deixa de **ser** um traço e, ao mesmo tempo, de **ser** um traço que **falta**. É o que permite a Lacan dizer que "se é do objeto que o traço surge, é algo do objeto que o traço retém justamente, sua unicidade" (Lacan, 1961-62, aula de 10/01/62). Assim, vemos como a noção do traço unário é importante, pois ela indica como a construção do universal é dependente de uma falta, de algo que se coloca como exceção interna ao universal desde sua constituição. Isso funciona, em relação ao sujeito, a partir da ideia, que já mencionamos no capítulo anterior, de que seja, na operação de alienação dos Seminários 14 e

15, tomado como aquilo que é extraído do campo do Outro, como uma falta. Além disso, é também o que indica como o Universal, porta em si, em cada elemento que o forma, enquanto traço que lhe dá sua extensão, seu próprio furo.

Em seguida deve ser considerado também, que a verificação dessa relação peirciana do sujeito ao universal implica diretamente a questão, também lógica, da existência. Pois no quadrado lógico de Aristóteles era a relação das universais com suas subalternas (a particular afirmativa é subalterna à universal afirmativa e a particular negativa é subalterna à universal negativa) que permitia que o silogismo se estabelecesse como um processo lógico de demonstração. Era, por exemplo, o que permitia fazer com que a construção silogística, que relacionava "Todo homem é mortal" a "Sócrates é mortal", tivesse todo seu valor de inferência. Porém, isso devia se basear, necessariamente, no critério de existência que, apesar de se estabelecer nas proposições particulares[37], sustentava todo o edifício lógico. Ou seja, a verdade da lógica, enquanto instrumento do pensamento verdadeiro, estava ancorada em uma existência que poderia revelar esta verdade. Neste caso,

> o universal não deve ser entendido somente em extensão, ele não é somente aquilo que é comum a todos os indivíduos de uma mesma classe, nem a todos os sujeitos incluídos em um gênero. Ele é aquilo que pertence a cada um deles essencialmente, a cada ser considerado por si mesmo, isto é, necessariamente. Esta necessidade faz intervir a ideia de totalidade de duas maneiras: é por sua determinação interna que uma noção é universal; e por aí ela se inscreve na consideração do universo, do todo

---

[37] "As frases declarativas particulares, afirmativas ou negativas, são afirmações de existência. Em vez de 'algum homem é branco' escrevamos 'existe algo que é ao mesmo tempo um homem e é branco'" (Kneale&Kneale, 1991, p.58).

> ontologicamente ordenado, de que os encadeamentos válidos dos nossos julgamentos respeitam a hierarquia (David-Ménard, 1998, p.93)

Não se trata de que a proposição universal pudesse dispor, em si, de um juízo de existência, mas era fundamental a existência relacionada a este "cada um deles" para que o universal pudesse manter sua determinação interna e o modo do necessário para o alcance da verdade. Na aula de 06/03/1968, Lacan indica o problema dessa subalternação da particular à universal ao mencionar que a convicção de que todo francês deve morrer pela França não implica a mesma convicção de que algum francês deve morrer pela França. Aí a "operação de subalternação apresenta algumas dificuldades" (Lacan, 1967-68, aula de 06/03/1968).

Mas o problema aqui, para Lacan, não fica restrito a questão da existência apenas no que se refere às universais afirmativas, mas antes, como este ponto de origem da ausência de existência em relação ao sujeito em sua relação com o universal afeta a existência também nas proposições particulares. Ainda trabalhando sobre o esquema de Peirce, Lacan refere que o nível da diferenciação particular (quadrante 2) dá a ilusão de que as proposições particulares portam uma afirmação de existência por sua exclusão do quadrante 4. De fato, o quadrante 2 é aquele sobre o qual não recai nenhuma proposição universal e no qual os traços se apresentam em diferenciações entre si (alguns são verticais e outros não verticais). Porém, Lacan não vê nisso razão alguma para que, nesses "alguns", ou mesmo em qualquer apresentação singular, atribua-se uma existência ao sujeito que escape de sua referência ao significante.

> Foi exatamente em torno disso que giraram inumeráveis debates sobre o tema do estatuto lógico da proposição particular, e o que os torna insignificantes é que não basta que uma proposição se enuncie no nível do particular, para implicar de alguma forma a existência do sujeito, senão em nome de uma ordenação significante, quer dizer, como efeito de discurso. (Lacan, 1967-68, aula de 07/02/1968)

Pois o que esta posição lógica do sujeito implica é o rompimento da existência vinculada à ontologia em todos os níveis. Ele segue dizendo que:

> O interesse da psicanálise é que ela articula, como jamais pode ser feito até o presente, os problemas de lógica, por fornecer o que, em suma, estava no princípio de todas as ambigüidades que se desenvolveram na história da lógica, a implicação no sujeito de uma *ousia*, um ser. Que o sujeito possa funcionar como não sendo, é propriamente o que nos fornece a abertura esclarecedora graças a qual poderia reabrir-se um exame do desenvolvimento da lógica. (Lacan, 1967-68, aula de 07/02/1968)

Retomar este debate sobre a existência é importante, pois Lacan, embora denuncie seu engodo de relação com a ontologia, não deixa de reconhecer seu estatuto puramente lógico. Se a existência não pode se apresentar como uma dimensão referente ao sujeito nem em sua quantificação particular como vimos, Lacan sempre a encontrou em determinada apresentação do significante articulada à função fálica. Se por um lado o sujeito é correlato da lei significante que instaura um universal por esta função fálica ($\forall x\ \Phi x$), há uma exceção que funciona como condição desse universal. É nessa exceção que Lacan localiza a existência ($\exists x\ \sim\Phi x$). Voltamos aqui à mesma exceção que se colocava no traço unário. O próprio significante fálico é o que faz universo, mas ele porta aquilo que falta enquanto significação. A

significação do falo é a significação da falta, como Lacan já apontara em seu “A significação do falo” de 1958. Assim, o universal se forma por uma ação do significante que lhe é constitutivo, mas que também lhe faz furo, exceção em cada um de seus elementos. Mas mais interessante que isso é notar como Lacan, consegue articular logicamente, a partir do significante, as duas posições do sujeito. Não é que o sujeito esteja no ponto dessa exclusão interna ao universal, pois o que Lacan coloca aí é a figura do Nome-do-Pai, mas sua estrutura em ser efeito do significante dá-lhe a dupla apresentação que já mencionamos anteriormente: a primeira é ligada ao traço unário como aquilo que se repete na ordem do real, aquilo que o faz retornar sempre ao mesmo lugar e que se estrutura a partir de sua relação com o *objeto a* na fantasia; a segunda é ligada a função fálica do significante, o que faz do sujeito este efeito que desliza sob a cadeia simbólica, é sua apresentação como representado por um significante para outro significante. Dessa forma, traço unário e significante fálico, são duas vertentes do encontro com o significante cujo efeito é o sujeito. Lacan faz referência direta a isso quando trabalha no grupo de Klein a dupla operação de constituição do sujeito entre o vértice superior esquerdo (‘sou onde não penso’ ou ‘sou senão esta marca’) e o vértice direito inferior (‘penso onde não sou’).

Retornando agora ao ponto em que estamos de análise desta retomada da lógica no Seminário 15, podemos notar como seus efeitos de estudo sobre os quantificadores, à princípio, não parecem levá-lo para além do que já havia estabelecido em momentos anteriores de seu ensino. O que pudemos reconstruir nos parágrafos acima são expressões de uma lógica do significante, que o faz avançar, o que não é pouco, até a lógica da fantasia.

Na aula de 07/02/68, Lacan, ao recapitular essas relações entre os quantificadores, avança neste campo até as posições do sujeito em relação ao significante e vai guardar ao ato psicanalítico, nesta função específica do *objeto a*, aquilo que é conhecido, na lógica silogística como "termo médio" (*inventio medii*)[38]. Na verdade, isso é apresentado de forma rápida e não parece levar as coisas muito longe, o que não impede que Lacan, neste momento do Seminário, nos dê uma das formas mais precisas de se referir ao ato analítico como fim de análise e que posiciona a questão do que seja a destituição subjetiva. Lacan fala do

> saldo da operação psicanalisante, como o que libera o que é uma verdade fundamental; o fim da análise é, a saber, a inigualdade do sujeito a toda subjetivação possível de sua realidade sexual e a exigência de que, para que esta verdade apareça, o psicanalista já seja a representação do que mascara, obtura, tampona essa verdade, e que se chama *objeto a*" (Lacan, 1967-68, aula de 07/02/1968)

Todavia, a lógica dessa operação de "inigualdade do sujeito a toda subjetivação possível de sua realidade sexual" e da representação do que mascara essa verdade que se chama *objeto a*, não fica, neste momento, bem estabelecida.

Mas Lacan continua sua investigação nas aulas seguintes. E ele parece caminhar em duas frentes paralelas. Na primeira delas, seu empenho é sobre o exercício dos quantificadores, como que querendo retirar daí uma formalização do que seja essa condição de "inigualdade do sujeito a toda subjetivação possível de sua realidade sexual". Em uma segunda, ele começa a indicar as

---

[38] Para compreensão do que seja o termo médio, conferir Kneale & Kneale (1991, pp.69-83).

razões para que não se considere a lógica da fantasia como o ponto limite da lógica. Marcar essas duas estratégias presentes neste seminário é relevante porque, como se verá, são entradas que irão se encontrar no decorrer de suas construções posteriores e que, em nosso entendimento, são elas que lançam as bases de um novo e longo momento do ensino de Lacan.

Comecemos pela segunda. Lacan reintroduz a questão da mulher, mas aqui com o discernimento de que o que se coloca como pano de fundo deste campo é uma desrazão (desproporção) lógica entre os sexos. Apesar de haver algumas formulações que serão revistas, das quais Lacan, neste momento, ainda não pode escapar, como, por exemplo, a confusão entre a histérica e a mulher, é notável observar a afirmação de que "é divertido pensar que fazendo toda a construção da psicanálise, Freud, até o fim de sua vida, se perguntou 'o que quer uma mulher?', sem encontrar resposta. Justamente isso, o que ele fez: um psicanalista" (Lacan, 1967-68, aula de 21/02/1968).

O campo da mulher (ou lado mulher como será tratado anos à frente nas fórmulas da sexuação) já se anuncia de maneira clara para Lacan no problema de distinguir dois modos de gozo que não apresentam relação qualquer de proporção. A construção é bastante explícita: ao se tomar o *objeto a* como parceiro sexual na montagem fantasmática, ao invés de garantir a relação entre dois sexos, só se faz atestar que tal relação sexual não existe. Ou seja, só pode haver a entrada de um objeto em determinado lugar na estrutura porque essa mesma estrutura apresenta um furo para tanto. Assim, podemos adiantar, se é o psicanalista que vem a este lugar do furo, nesta posição do impossível de dizer do outro gozo, é porque aí a estrutura vem se apresentar de forma distinta daquela que se sustenta pela fantasia. Lacan diz que:

> é por isso que as coisas vão tão mal, desde aquela época, em relação a esta perfeição que se imaginaria como sendo a conjunção dos dois gozos. Na verdade, estou seguro, é deste primeiro simples reconhecimento que resulta a necessidade da mediação, do intermediário dos desfiladeiros constituídos pela fantasia, a saber, essa infinita complexidade, essa riqueza do desejo, com todas as suas inclinações, todas essas regiões, todo esse mapa que se pode desenhar, de todos os efeitos ao nível dessas propensões que chamamos neuróticas, psicóticas ou perversas, e que se inserem precisamente nesta distância para sempre estabelecida entre os dois gozos. (Lacan, 1967-68, aula de 21/02/1968)

Logo em seguida ele especula sobre qual o lugar que este gozo feminino deve se apresentar na questão. “Conviria saber onde se situam as coisas, por exemplo, quanto ao que constitui o gozo feminino. Este, está bem claro que é deixado completamente fora do campo. Porque é que falo inicialmente do gozo feminino? Ora, talvez para precisar já algo do sujeito suposto saber em questão” (Lacan, 1967-68, aula de 210/02/1968). É sobre este sujeito suposto saber posto em questão que Lacan seguirá debatendo no Seminário, articulando algo deste outro gozo, que lhe vem como resposta.

E é neste ponto que ele reintroduz a articulação com a lógica e encaminha sua segunda frente de trabalho baseada no estudo dos quantificadores.

> Vou apresentar elementos importantes em termos de lógica. Por quê? Porque em toda ciência, a lógica se define como esse algo que tem propriamente por fim reabsorver o problema do sujeito suposto saber. Somente nela, pelo menos na lógica moderna da qual partiremos da próxima vez, quando trataremos precisamente de levantar a questão lógica, a saber, dessas figuras literais graças as quais podemos progredir

> nesses problemas, figurando em termos literais, em termos de álgebra lógica, como se coloca a questão de saber o que quer dizer "existe um psicanalista", em termos de quantificação. (Lacan 1967-68, aula de 210/02/1968)

Observamos então que Lacan retorna ao esquema de Peirce para tratar da ausência de traço no quadrante 4. Ele alerta para o fato de que esta ausência não deixa de ser uma negação, na medida em que ali podemos dizer que há não-traço. E aponta como esta função da negação opera nas passagens de quantidade e qualidade entre as proposições. Pois a negação não é apenas o elemento que distingue proposições afirmativas e negativas (qualidade). Ela pode também ser utilizada para construção de proposições universais (quantidade). É o caso quando, por exemplo, apresenta-se uma universal afirmativa por uma dupla negação que implica a existência de forma negativizada. Dizer "todo traço é vertical" é o mesmo que dizer que "não existe traço que não seja vertical". Ou quando se apresenta a universal negativa apenas com a negação do quantificador: "não existe traço que seja vertical".

Lacan demonstra como há problemas nas passagens entre as proposições a partir de usos de negações. Por exemplo, indica que a particular negativa se forma a partir da retirada da negação do quantificador da universal afirmativa: "existe homem tal que ele não seja sábio" (*Il est homme tel qu'il ne soit sage*) é particular negativa de "não existe homem tal que ele não seja sábio". Daí acrescenta uma modificação para "existe homem tal que ele seja não sábio" (*Il est homme tel qu'il soit pas sage*). O que opera aqui é a troca do *ne* pelo *pas*, que não muda o estatuto da proposição. Todavia, Lacan, em outro passo, reintroduz o *ne*, sem retirar o *pas*: "existe homem tal que ele não seja não sábio" (*Il est homme tel qu'il ne soit pas sage*). E ainda assim, a proposição

segue como particular negativa, pois o *pas*, neste caso, ganha valor expletivo, ou seja, passa a não interferir na proposição[39]. Ocorre que é aí que Lacan opera a passagem (*pas sage*) que lhe interessa. Pois se for introduzido a negação do quantificador para que se forme a universal afirmativa a partir dessa particular negativa, o que se observa é que "não existe homem tal que ele não seja não sábio" (*pas* d'*homme tel qu'il ne soit pas sage*) se transforma, na verdade, em uma universal negativa, pois dizer que "não existe homem tal que ele não seja não sábio" é o mesmo que "não existe homem tal que ele seja sábio".

Vemos como Lacan pretende mexer com essa quantificação do universal a partir da negação do quantificador usado para a particular, buscando procurar aí algo do sujeito que não recaia sob a função sujeito. Ele diz que "não foi à toa que há algumas sessões, eu os fiz notar verdadeiramente que o que constituía o verdadeiro sujeito de toda universal, era essencialmente o sujeito enquanto é esse 'não sujeito'" (Lacan, 1967-68, aula de 06/03/1968). Ora, é completamente diverso estabelecer o sujeito como efeito do significante nesta função, que já mencionamos, em que o sujeito "não é", porque é representado por um significante para outro significante, do que propor que no campo do universal possa haver, em algum nível, o "não sujeito". Lacan parece intuir que isso pode estar articulado à forma de quantificação universal, embora não encontre sua boa formalização neste momento. Isso é interessante se articularmos à questão anterior em que havia a tentativa de associação entre esse "não sujeito" da destituição subjetiva e o "existe o psicanalista". Pois é em relação a esta apresentação do particular, que Lacan apenas anuncia, pois ele

---

[39] Em português não podemos acompanhar essa função expletiva do *pas* em francês. Todavia, quando dizemos "Ele é que é bom!" estamos no mesmo campo, pois esse "que é" é expletivo, uma vez que sua retirada da frase não a altera sintática ou morfologicamente.

não a desenvolve, uma forma de quantificação que lhe será extremamente importante no futuro: o “não todo”. Ele diz que “há uma outra posição do universal e do particular, enquanto podem se manifestar por esta oposição entre o universal e o particular pelo uso de uma negação, ou que o particular pode ser definido como um “não todo”, e que isso está verdadeiramente ao nosso alcance” (Lacan, 1967-68, aula de 28/02/1968).

O “não todo” aqui é uma referência de Lacan, no Seminário 15, ao trabalho que Frege desenvolve em sua “Conceitografia” (*Begriffsschrift*) para a definição da quantificação particular de um conteúdo de um juízo. Frege constrói a noção de existência a partir de negações do que chama de generalidade (Duarte, 2009). A generalidade indica que a função é o caso para **tudo** que possamos tomar como seu argumento. Frege a propõe segundo a seguinte notação:

Figura 4.

A partir daí, pode se escrever que, ao contrário, a função não é o caso para nenhum argumento, o que escreve a não existência:

Figura 5.

Num terceiro passo, podemos também construir que a negação da generalidade e a negação do conteúdo podem nos dar a forma da existência.

Ou seja, podemos escrever que nem tudo (nem todo argumento) não tem a função em jogo:

Figura 6.

Assim o conteúdo existencial é dado apenas pelo uso da generalidade e da negação; é daí que Lacan retira, neste momento, o “não todo”.

Lacan, no trato deste não todo que define um juízo de conteúdo particular está trafegando por coordenadas bem próximas daquelas que já expusemos quando falamos da lógica de Peirce. Um dos pontos de partida da lógica fregeana na conceitografia é indicar como a decomposição da proposição entre função e argumento aponta o equívoco da lógica baseada na decomposição entre sujeito e predicado. Pois, fica claro, como aquilo que pode ser tomado como sujeito sobre o qual incide determinado predicado não é menos função do que o próprio predicado. Ou seja, quando se diz que todo homem é sábio, homem e sábio são funções de um argumento que neste caso se generaliza. Quer dizer, para qualquer coisa que possa ser colocada no lugar de argumento se ela tem propriedade homem (se verifica esta função) ela tem a propriedade sábio (verifica esta função). Novamente Lacan define assim como o sujeito é representado por um significante para outro significante numa articulação lógica que envolve função e argumento. Em termos fregeanos, o sujeito está para a posição do argumento e o significante é a função (ou as funções).

Devemos observar como a questão retorna à posição do sujeito frente ao universal, uma vez que o sujeito, que se assimila em termos fregeanos ao lugar lógico do argumento, apresenta sua dimensão universal pela universalidade lógica do argumento – todo juízo implica um valor de verdade e todo juízo tem um argumento – porém, esse lugar lógico é um espaço não definido que terá que ser verificado um a um frente às funções que se apresentam. O quadro de Velásquez "Las meninas" parece dispor de tal estrutura. Cada um que se põe frente ao quadro passa a ser representado pelo pincel de Velásquez (uma função) como rei e rainha da Espanha (outra função) que se colocam como imagem no espelho no fundo do quadro.

Em relação a essa posição do sujeito na estrutura frente ao universal, Lacan parece formalizar muito bem com Peirce e com Frege. Todavia, aquilo em que insiste diversas vezes no Seminário se refere à questão da existência relativa ao psicanalista. Aqui, como dissemos, é isso que anuncia a dimensão do ato em seu ensino e é aí que algo se coloca pela via de destituição subjetiva. É sobre essa existência que Lacan buscará fazer trabalhar o "não todo", que, se neste momento só pode ser apresentado logicamente pela via da quantificação do particular, Lacan já indica como seu problema faz retornar à escrita lógica do universal.

Essas breves incursões que fizemos sobre o recurso à lógica que reaparece no ensino de Lacan no Seminário 15, não têm a intenção de concluir. Antes de resolverem os problemas que se apresentam a Lacan neste momento, elas parecem apenas indicar bons caminhos. Daí que não tenhamos feito um exame exaustivo de suas bases e desdobramentos e que também não tenhamos apresentado outros desdobramentos da lógica que também ocorrem

neste mesmo Seminário. Porém, o que parece ser de bastante relevância por ora, é que esses desenvolvimentos do campo da lógica parecem indicar as direções que Lacan pretende trilhar a partir de então.

Tentamos demonstrar neste capítulo como Lacan está decidido a verificar como o ato analítico afeta a estrutura e, mais ainda, como ele convoca que a própria noção de estrutura seja recolocada por uma outra abordagem de formalização, consequência lógica de se considerar que o ato analítico não representa o limite da estrutura, no sentido de um fora-da-estrutura, e que, assim, a estrutura deve, de alguma maneira, comportá-lo ou pelo menos seus efeitos. "É o *objeto a* que se encontra no fundamento do ato analítico e, por conseguinte, no desejo do analista. **A estrutura ganha uma outra definição**: ela é definida a partir da atividade do objeto e da subversão do sujeito" [grifo nosso](Quinet, 2006, p.26). A direção de Lacan para a construção de uma noção renovada de discurso fica também patente no estudo que fizemos do Seminário 15. É o trabalho sobre essa noção de discurso que possibilitará a Lacan avançar e será diretamente a isso que nos dedicaremos nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 3

“De um Outro ao outro”: saber, causa e gozo no discurso

Buscamos fazer com que os dois capítulos precedentes nos servissem para fundamentar um primeiro momento de nossa tese. Considerando que isso não tenha sido explicitado de maneira clara por Lacan no interior de seu ensino, construímos as bases da hipótese de que aquilo que ficou conhecido por sua teoria dos quatro discursos, que se estabeleceu formalmente no Seminário “O avesso da psicanálise” (1969-70), teria se lançado, em seu plano maior, enquanto resposta a determinada ordem de problemas imediatamente anteriores. Tentamos acompanhar as razões dessa resposta a partir do exame do lugar e função que sua teoria do ato, mais precisamente do ato psicanalítico, ocupou em seu ensino, com suas importantes consequências implicadas para a experiência clínica. Assumimos a perspectiva de que Lacan notou, de alguma maneira, a necessidade que o ato psicanalítico impôs no sentido de se recolocar as questões: 1-sobre a estrutura em psicanálise, com suas implicações para o campo da lógica; e 2-sobre o laço social dessa experiência, com suas implicações para o campo da ética. Procuramos introduzir essa passagem, que nos parece crucial, dentro de um percurso que pôde ser acompanhado entre as noções de ato e discurso em momentos distintos de seu ensino, compreendendo que é a noção renovada de discurso que começa a se esboçar já no Seminário do “Ato psicanalítico” (1967-68) que

se insinua como um ponto de articulação e superação que certo antagonismo problemático entre discurso e ato, mais precisamente, entre os registros do simbólico e do real, trazia para a experiência psicanalítica, sua formalização e transmissão. Assim, acompanhamos também como, no próprio Seminário 15, Lacan já inicia um tratamento lógico da estrutura com vistas a pensar o que chama de "existência do psicanalista" enquanto posição distinta da dupla posição do sujeito frente a estrutura simbólica: função do universal que supõe o sujeito como uma falta simbólica e função da fantasia, na qual a posição do sujeito em relação ao *objeto a* implica uma posição de gozo. Ou seja, vimos como ao mesmo tempo em que Lacan indica a fratura simbólica no universal – o universal é formado a partir de um traço que pode faltar – identificando tal fratura ao sujeito, ele busca o que seria a lógica da destituição subjetiva, a lógica para se chegar à existência do psicanalista. Daí o exercício que faz em torno dos quantificadores e da introdução da referência ao gozo feminino no Seminário 15.

Dessa maneira, o que nos parece que se apresentava a Lacan neste momento de seu percurso era a necessidade do trabalho nessas duas frentes anunciadas: 1- fazer avançar uma noção de estrutura que fosse afeita ao estatuto do ato analítico, este tomado enquanto resposta do real frente à alienação do sujeito. Ou seja, como dissemos, formalizar uma estrutura que não fosse puramente simbólica ou, em outra maneira de se referir a isso, formalizar uma lógica que pudesse ir além da lógica da fantasia. 2- fazer articular, nessa estrutura, algo de uma alteridade diante de um ato que, em princípio, é um ato de suspensão da alteridade (se tomarmos o Outro aqui em sua dimensão simbólica). Ou seja, recolocar o laço social a partir de uma

noção de alteridade que não fosse exclusivamente tomada pela via da determinação, da alienação e do simbólico.

Veremos como Lacan designou essa estrutura como discurso e é ao esforço de acompanhar a construção desse campo que nos dedicaremos a partir deste momento. Neste capítulo, buscaremos nos centrar especificamente no Seminário “De um Outro ao outro” (1968-69), como um desafio, de buscar ali, nos passos de Lacan, as razões pelas quais sustentou suas posições renovadas acerca da estrutura em psicanálise diante de seus impasses.

Parece-nos interessante, mesmo que não cause maior surpresa, que estes dois temas - da lógica e da ética -, voltem a se reunir em torno dos destinos do Outro em Lacan a partir do Seminário “De um Outro ao outro” de 1968-69. Pois, de fato, até então, o Outro (*Autre*), referido e escrito assim por Lacan, com o *A* maiúsculo, ocupara essa espécie de lugar nuclear da estrutura simbólica para a articulação da lógica do significante com a constituição do sujeito a partir de uma relação com a alteridade. Assim verificamos que formulações tais como “O inconsciente é estruturado como uma linguagem” e “O inconsciente é o discurso do Outro” eram homólogas, na medida em que o campo da linguagem era tomado como o campo do Outro para Lacan, lugar onde se podia localizar a lógica da estrutura e a relação à alteridade simbólica. O título do Seminário 16 já porta a direção do movimento em que tal estatuto do Outro passa a ser retomado. Colette Soler, comentando sobre esta passagem é bastante enfática ao referir o que se coloca em jogo a partir do momento em que Lacan formaliza o final de análise com o ato psicanalítico, e o dispositivo do Passe na Escola:

> Para Lacan, trata-se precisamente de um veredicto, mas de um veredicto lógico-ético, que implica em entrever, flagrar o impossível....O veredicto procede de uma ética do real. *Sicut palea* estava implicado por aquilo que Lacan chama de *enfôrma* do Outro, pela hiância do Outro equivalente a *a*. A estrutura do Outro é o real, real definido pelo impossível, isto é, o real tal como é possível se aproximar em lógica.

A citação antecipa alguns temas que serão abordados à frente, tal como a categoria do impossível, mas de qualquer maneira ela posiciona bem o ponto de entrada de Lacan no Seminário 16 a partir de uma convocação "lógico-ética" que se lança, a partir do passe clínico, ao Outro e a sua estrutura. De uma estrutura simbólica do Outro a outra "estrutura que é o próprio real" (Lacan, 1968-69/2008, p.30) como Lacan mesmo a isso se refere no início do Seminário 16.

3.1. Saber: alteridade e causa

Uma das entradas privilegiadas por Lacan para abordagem dessas questões relativas ao Outro no Seminário 16 apresenta-se a partir do debate em torno do saber. As razões dessa eleição por parte de Lacan não são difíceis de localizar e a própria escolha parece se revelar bastante precisa.

Em um primeiro nível, devemos recuperar como Lacan veio referir como saber, saber inconsciente, a estrutura formal que o possibilitou reconhecer no inconsciente freudiano a estrutura inconsciente proposta por Lévi-Strauss, fundante do estruturalismo. Era esse o cerne do "retorno à Freud" no início do ensino de Lacan (Lépine, 1974; Zafiropoulos, 2006; Dosse, 2007). Tratava-se

de um saber inconsciente que não se sabe, enquanto cadeia significante, estrutura. Lévi-Strauss articulou o inconsciente ao que denominou "função simbólica" (Lévi-Strauss, 1996). Assim, da mesma forma como há uma estrutura que determina as alianças, quer dizer, as relações de troca que ordenam os parentescos, que são alheias as motivações pessoais de escolha deste ou daquele parceiro[40], ou ainda, a estrutura formal da língua que faz com que alguém fale (a partir de determinadas escolhas) sem que saiba que há um saber das regras que condicionam sua fala, Lacan faz incidir este nível de determinação simbólica para o sujeito em análise: um sujeito que não sabe desse saber que é o Outro (a estrutura simbólica) e que lhe concerne ao ponto de lhe constituir.

É verdade que, como já vimos anteriormente, o sujeito para Lacan não é apenas produto da determinação simbólica, mas também se apresenta como este efeito do saber, da cadeia significante, que é ao mesmo tempo o ponto da falha dessa estrutura: "O programa que se traça para nós é, portanto, saber como uma linguagem formal determina o sujeito. Mas o interesse de tal programa não é simples, já que supõe que um sujeito só o cumprirá colocando algo de si" (Lacan, 1955/1998, p.47). Todavia, como também já analisamos, embora este sujeito como efeito/falha da estrutura seja a própria falta em torno da qual se constitui e pela qual se organiza o registro do simbólico (Lacan, 1960/1998, pp.661-2), trata-se de uma falha que em nada diz sobre o real. Vimos como o real se articula a isso somente a partir da montagem da fantasia com a entrada do *objeto a* revestido do objeto da pulsão. Esse desenvolvimento vai até o Seminário do "Ato psicanalítico" no qual Lacan

---

[40] "Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, ja vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?" (Lacan, 1953/1998, p.286).

formaliza com precisão que a operação alienação é, num mesmo passo, essa alienação **do** Outro - que é o sujeito enquanto a própria marca extraída como falta no Outro - e a resposta a esta falta pela qual o sujeito se faz a partir do objeto da pulsão na fantasia.

Essas considerações importam à questão do saber, pois não se trata apenas de que Lacan tenha construído um aparato teórico sobre o inconsciente e seu sujeito para a psicanálise, mas porque, fundamentalmente, essas instâncias são concretamente operativas na experiência clínica a partir de sua articulação com o saber. O sujeito suposto saber é a função que faz operar a transferência na psicanálise enquanto experiência concreta. Como Lacan aponta na "Proposição de 9 de outubro de 1967": "O sujeito suposto saber é para nós o eixo a partir do qual se articula tudo o que acontece com a transferência" (Lacan, 1967/2003, p.253). E logo em seguida indica como esta suposição é uma suposição do sujeito ao saber na medida em que ele "não supõe nada, ele é suposto. Suposto, ensinamos nós por um significante para outro significante" (Lacan, 1967/2003, p.253).

Dessa forma, tanto nos termos de definição do conceito de inconsciente[41], quanto na própria abordagem do caráter operatório do inconsciente na experiência analítica, Lacan imprimiu à noção do Outro e do saber a ela articulado (sujeito suposto saber) um caráter fundamentalmente simbólico durante muito tempo em seu ensino.

Porém, como dizíamos anteriormente é exatamente pela colocação do sujeito suposto saber em questão, a partir da experiência de final de análise,

---

[41] Aqui retomamos o que já citamos anteriormente. Uma das formas como Lacan tratou o inconsciente enquanto conceito, talvez a maneira mais rigorosa, quando mencionou em Bonneval, depois publicado em "Posição do inconsciente"(1964/1998): "O inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito"(p.844). Vemos aí essa relação entre inconsciente, saber e sujeito intimamente imbricadas.

que Lacan passa a reinterrogar o estatuto do saber. Ele refere já no Seminário do “Ato psicanalítico” (1967-68) uma ordem de “saber sem sujeito” e volta a reafirmar isso no Resumo do mesmo Seminário escrito no ano seguinte. No Seminário 15 isso aparece no momento em que Lacan diz: “A questão é: o que se torna o sujeito suposto saber? Vou lhes dizer que, em princípio, o psicanalista sabe o que ele se torna. Seguramente ele cai” (Lacan, 1967-68, aula de 17/01/1968). E logo depois falará do *desser* enquanto *objeto a* que “atinge o sujeito suposto saber”. Ocorre que, em sua fala imediatamente precedente ele coloca em questão o que seria um saber sem sujeito partindo da posição anterior de seu ensino em que havia uma relação necessária entre inconsciente simbólico, saber e sujeito:

> Do momento em que há saber, há sujeito; e é preciso algum deslocamento, alguma fissura, algum abalo, algum momento desse ‘eu’ nesse saber, para que de repente ele se dê conta, para que assim se renove este saber que ele sabia antes. Isso é dificilmente notado, no momento em que acontece, mas é o campo da psicanálise que o torna inevitável. Em que consiste o sujeito suposto saber, já que temos haver com este tipo de impensável que, no inconsciente, nos situa um saber sem sujeito? (Lacan, 1967-68, aula de 17/01/1968).

Isso que é posto neste momento como uma interrogação por Lacan, aparece no resumo do Seminário de maneira bem mais decidida, propondo outro tipo de implicação entre inconsciente e saber, tal que ela não passe necessariamente pelo sujeito: “Que haja inconsciente significa que há um saber sem sujeito” (Lacan, 1969/2003, p.372).

Também parece que é essa mesma pista que orienta Colette Soler, em determinado momento de seu trabalho de investigação sobre o inconsciente no ensino de Lacan (Soler, 2012). Ela diz:

> Vou insistir nesse saber sem sujeito. Isso vai do resumo do Seminário 'O ato psicanalítico' até 1976. O importante é aperceber-se de que é a elaboração mais avançada da referência à estrutura linguageira. Tenho ideia de que é essa noção de saber sem sujeito que abre, ou mesmo anuncia, os grande capítulos que encontramos em 'Mais, ainda': o da escrita e o da junção do inconsciente com o gozo, para o qual Lacan convoca finalmente *alíngua*. (p.121)

Preparando essa retomada, Soler trabalha exatamente sobre a articulação entre o sujeito suposto saber e o saber sem sujeito dizendo que "a expressão saber sem sujeito é construída em contraposição àquela de sujeito suposto saber" (Soler, 2012, p.116). E depois indica como isso chega à 1976, no "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11":

> No resumo do Seminário 'O ato psicanalítico', vocês podem verificar que Lacan introduz o saber sem sujeito depois dos parágrafos dedicados à queda do sujeito suposto saber. [e cita Lacan] 'Eu digo, o inconsciente, seja o real, caso se acredite em mim' (Lacan, 1976/2003, p.567), continua o texto de 1976...Um saber sem sujeito é real de fato: impossível de saber e impossível de dominar, sem mestre, como Lacan diz em 'Televisão'. (Soler, 2012, p.119)

Se é fato que a nomeação de inconsciente real só surgirá mais à frente no ensino de Lacan, isso não nos impede de perceber que tal conceito segue os passos que Lacan já indica em 1968-69 quando busca tratar da "estrutura

como o próprio real" e sua assimilação a este saber sem sujeito. Passemos então a acompanhar, lentamente, como isso avança no Seminário "De um Outro ao outro".

Em primeiro lugar, parece importante ressaltar que suas palavras iniciais neste Seminário se apoiam diretamente na referência ao discurso. Depois de deixar escrito no quadro que "a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala" (Lacan, 1968-69/2008, p.11), Lacan diz que o Seminário é "crucial, na medida em que trata de definir o que acontece com o discurso chamado discurso psicanalítico, cuja entrada em jogo, no ponto do tempo em que nos encontramos, acarreta uma série de consequências" (Lacan, 1968-69/2008, p.11). E não é por outra referência que inicia o debate senão pela retomada do estruturalismo subvertendo sua proposição a respeito do saber. A cadeia, esta ordem simbólica que sustenta a doutrina do estruturalismo, Lacan a faz se reduzir ao que chama de "seriedade". Todavia indica, com todas as letras, o que nela vai além do simbólico, pois afirma que não se trata de seguir suas leis, mas sim de investigar o lugar da causa na série. Aqui conseguimos ouvir certo retorno ao que fora trabalhado no Seminário 11, que já comentamos anteriormente, a respeito da ordem de *automatôn* e da causa de *tiquê*. Entretanto, no Seminário 16 Lacan está buscando avançar esta ideia. E é sobre a noção de discurso que visa apoiar este lugar do "saber como causa" (Lacan, 1968-69/2008, p.14). É recuperando o lugar da causa que também havia usado para fundamentar sua abordagem do ato psicanalítico que Lacan introduz a passagem ao discurso no início do Seminário 16: "Em meu ato, não almejo exprimí-lo, mas causá-lo. Porém, não se trata do ato, e sim do discurso.

No discurso, não tenho que seguir sua regra, e sim encontrar sua causa" (Lacan, 1968-69/2008, p.13).

É interessante que Lacan proponha esta primeira aproximação do discurso psicanalítico à causa entrelaçada à referência sobre a teoria psicanalítica, para qual se trataria, em sua essência, de um discurso sem fala. Ele não aborda, em princípio, a questão do discurso sem fala pela via da experiência psicanalítica, como fará adiante, mas sim pela teoria. Há uma entrada na abordagem dessa estrutura que é feita pelo questionamento da teoria psicanalítica e se seguirmos o trabalho de Lacan no Seminário 16, notaremos a importância de sua razão. Isso parece se relacionar com uma localização da questão a partir da formalização na qual a noção de causa relativa ao saber vem ocupar o seu lugar.

Como já tentamos indicar, no Seminário anterior Lacan parece esbarrar com um verdadeiro desafio de formalização do ato psicanalítico que se mostra claramente em seu exercício de verificar uma homeomorfia entre os elementos da experiência psicanalítica enquanto uma experiência de linguagem e o grupo de Klein. Indicamos como que, em nossa leitura, a estrutura do grupo formaliza bem os tempos (lógicos) da análise até a construção da fantasia, mas não formaliza uma estrutura que seja efeito do ato psicanalítico. Ou seja, se por um lado "a operação do ato analítico deve reduzir o sujeito à função do *objeto pequeno a*" (Lacan, 1967-68, aula de 24/01/1968), e função aqui tomada como causa de desejo, por outro lado Lacan não consegue formalizar uma estrutura que porte o lugar da causa, este lugar no qual o *objeto a* estaria na posição de agente do ato. Depois tentamos desdobrar como que, em decorrência, Lacan passa a segunda metade do Seminário 15 trabalhando sobre a lógica do

universal e do particular no tocante ao sujeito, buscando encontrar uma resposta para este lugar. Pois bem, é interessante notar como Lacan recupera este ponto no início do seminário 16 a partir de uma observação direta sobre o "impossível".

Lacan se pergunta: "Que acontece com a teoria no campo psicanalítico?" (Lacan, 1968-69/2008, p.14). E, de forma provocativa, assinala que "alguns ecos estranhos" dizem que se trata de uma "**impossibilidade teórica**". E segue:

> Não vemos porque o fato de se poder enunciar, de se haver enunciado que não existe um ponto de fechamento do discurso, tenha como consequência que o discurso seja **impossível**, ou mesmo simplesmente desvalorizado. Muito longe disso. É precisamente a partir daí que desse discurso vocês tem a incumbência, em especial a de bem conduzi-lo, levando em conta o que quer dizer o enunciado de que **não existe universo do discurso.** [grifos nossos](Lacan, 1968-69/2008, p.15)

Esta passagem nos parece central para o exame do trabalho que o conceito de saber sofre neste momento do ensino de Lacan e de como isso afeta a noção de estrutura a ele associado. Pois fica patente nela o propósito, realmente original em Lacan, de buscar cernir o impossível na estrutura. E isso é confluente ao que referíamos como a tentativa de formalizar uma estrutura afeita ao real.

Mas para que possamos acompanhar bem o peso dessa referência de Lacan, torna-se necessária uma pequena digressão sobre a presença da ideia do impossível em seu ensino e de sua relação com o registro do real. Pois embora seja somente a partir do Seminário 16 que Lacan passa a realizar o tratamento sistemático do impossível, enquanto categoria lógica para a

abordagem do real, podemos verificar que o impossível estava desde o início do ensino de Lacan articulado, de maneiras distintas, a este registro. Em primeira instância, Lacan marcou como o real se tratava daquilo que era impossível de se representar, aquilo que escapava ao significante por efeito de sua própria ação. Uma perda decorrente do atravessamento do sujeito pelo significante. Momento fundamental para se estabelecer que a realidade tem estrutura de ficção, estrutura simbólica, mas que implica uma perda do real, uma perda da coisa mesma, tomada então como impossível de se simbolizar. A estrutura simbólica com seu efeito de sujeito, portanto, acarreta um real como coisa perdida. Dessa forma, o real se colocava em relação a estrutura simbólica como o retorno permanente da coisa perdida. A este primeiro tempo do ensino de Lacan, já nos referimos como primazia do simbólico.

Num segundo momento, que como já indicamos, em nosso entendimento, inicia-se com o Seminário da "Ética da psicanálise" (1959-60/1997) e vai, de alguma forma, até o Seminário do "Ato psicanalítico" (1967-68), observamos como o impossível de simbolizar do real passa a ocupar o centro de sua reformulação acerca do *objeto pequeno a*. Como também já comentamos, este passa a ter um estatuto real, mas não mais de um real afastado, posto como simples perda da coisa, e sim trazido para o âmago do sujeito a partir da topologia do que chama de *extimidade*. Um real de gozo, portanto, diferente do real do que estava afastado como coisa-fora perdida que indicava o impossível do acesso ao gozo. Dissemos também sobre como a questão fundamental para o sujeito na clínica passava a ser então a construção da resposta de gozo com a qual se fez (faz) para Outro. Assim, aqui o

impossível ficava posto pelo revestimento do *objeto a* pelo objeto da pulsão como objeto de gozo para o Outro, ambos objetos não simbolizáveis.

Porém, neste ponto mesmo da fantasia fundamental do sujeito, encontra-se uma segunda entrada da noção de impossível. E é esse momento que estamos buscando investigar. Pois Lacan parece indicar como que a presença desse impossível de se simbolizar que tem como referência o *objeto a* revestido pelo objeto da pulsão na fantasia, atesta, na verdade, o impossível que afeta uma relação que poderíamos designar como proporcional, ou numa outra forma, uma relação que possa resolver a castração do Outro. No seminário 15, Lacan já dispunha, por sua proposição acerca do ato psicanalítico, dos elementos que lhe permitiram afirmar que "não há ato sexual" (Lacan, 1967-68, aula de 28/02/1968), no sentido de que não haveria encontro entre os sexos, o que a fantasia atestava por seu fracasso. No Seminário 16, Lacan dá a esta asserção uma pequena variação, que é aquela que tomará forma definitiva e central em seu ensino a partir de então, reproduzindo nela um efeito lógico mais preciso, afirmando que "não há relação sexual (*Il n'y a pas de rapport sexuel*)" (Lacan, 1968-69/2008, p.220). Não haver proporção (*rapport*) entre os sexos indica, entre outras coisas, que a fantasia, a escrita da fantasia[42], na tentativa de fazer existir a relação sexual, constitui a relação entre um sujeito e um objeto (ou entre atividade e passividade) no lugar da não proporção entre homem e mulher.

Dessa maneira, podemos acompanhar as razões que levam Lacan a introduzir suas considerações sobre o discurso, no Seminário 16, a partir do que ele mesmo refere como teoria. Pois nos parece que o que havia restado

---

[42] Lacan trabalhou com a noção de escrita em diversos momentos importantes de seu ensino, mas é notável a insistência da relação da escrita com a fantasia que guia seu trabalho durante todo o Seminário da "Lógica da Fantasia" (Lacan, 1966-67).

como problema a ser resolvido depois de suas proposições sobre o ato psicanalítico era a formalização desse impossível relativo à escrita da relação sexual. Aqui entendemos que as nuances são importantes, pois marcam diferenças profundas que, em nosso entender, podem levar a grandes problemas de interpretação. O que Lacan lança como projeto a partir do Seminário 16 com base nessa fórmula que diz que "não há relação sexual" é a criação de uma abertura para se escrever, não a relação sexual, porque essa é exatamente aquela que não se escreve, mas, antes, de escrever a **não** relação sexual. Isso não deve criar um engano em torno da noção de impossível, pois o impossível é, como Lacan proporá mais à frente, aquilo que não cessa de não se escrever (Lacan, 1972-73/1985, p.198). Todavia é esse impossível, esse algo que não cessa de não se escrever que permite, que a não relação sexual se escreva. Como indicava Lacan na citação anterior, não se trata de que o discurso seja impossível, mas sim de que, frente ao impossível relativo ao discurso, o psicanalista tenha a "incumbência de bem conduzi-lo".

Isso nos parece bastante concordante com o ponto a que fizemos chegar às considerações sobre o ato psicanalítico. Pois dissemos que tal ato de travessia da fantasia só poderia ser pensado enquanto um ato que destitui o laço que a fantasia sustenta a partir de sua busca em fazer existir a relação sexual. Quer dizer, o ato não se escreve como outra fantasia – o que significa dizer que o ato não tem a estrutura da fantasia - e tampouco faz escrever a relação sexual. Todavia, isso em nada afeta o fato de que o ato possa escrever a **não** relação sexual a partir de outro discurso, que não aquele em que se escreve a fantasia.

Dessa forma, notamos que é por evocar a escrita que Lacan faz a entrada da noção renovada de discurso, que estamos buscando acompanhar, pela via da teoria: "A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala" (Lacan, 1968-69/2008, p.11). Um discurso sem fala apresenta diversas coordenadas para se desdobrar, ainda mais se considerarmos a oposição que a expressão faz a forma pela qual Lacan havia sempre considerado o discurso. O discurso, como vimos, enquanto discurso concreto, sempre se enodava, de alguma maneira, à função da fala no campo da linguagem. Buscaremos avançar agora no sentido de acompanhar como que uma inversão como esta, que traz como referente não mais a fala e sim a escrita[43], tem uma relação com a rearticulação da noção de saber e de alteridade, como estávamos propondo.

Para tanto, gostaríamos de eleger a própria indicação de Lacan sobre o "universo do discurso" com a qual encerra o trecho anteriormente citado por nós. Pois aqui entendemos que talvez possa ser encontrada uma forte referência que tenha dado a Lacan razões de ter entregado à noção de discurso, e não a uma outra, este desafio de abordar a estrutura a partir do real. Podemos dizer que discurso, aqui, enlaça-se mais a uma referência à lógica do que à linguística. É Lacan mesmo quem o afirma no mesmo Seminário 16 quando propõe essa passagem da linguística à lógica, no tratamento do significante (Lacan, 1968-69/2008, p.91)[44].

---

[43] "O que eu prefiro é um discurso sem fala, o que não designa nada além do discurso sustentado pela escrita" (Lacan, 1968-69/2008, p.156).

[44] Devemos salientar que esta referência à lógica provavelmente não se coloca como a única em relação à escolha do termo "discurso" para o trabalho com a estrutura a partir de 1968. Dizemos provavelmente porque Lacan não parece ter assumido explicitamente suas referências quanto a este ponto, mas sabemos que acompanhava os trabalhos de Foucault que a essa altura já havia escrito "História da loucura" (1961), "nascimento da clínica" (1963) e "As palavras e as coisas" (1966), textos nos quais o conceito de "formação discursiva" já estava presente como um operador para se pensar ordens de relações entre discursos que organizavam realidades distintas(Revel, 2005).

Universo do discurso é uma expressão que remonta à própria disciplina da lógica. Foi proposta inicialmente por Augustus De Morgan em 1847 em seu "*Formal Logic: or the calculus of inference, necessary and probable*". E foi retomada rapidamente por George Boole que, em frequente interlocução com De Morgan, escreveu em 1854 "*An investigation of the laws of thought*" (Ferrater Mora, 2001, p.2953). De forma esquemática, podemos dizer que a expressão surge da necessidade de precisão do trabalho com a negação de determinada classe. Lacan é preciso ao definir este ponto já no Seminário sobre "A Identificação" (1961-62):

> Foi justamente numa época recente que esse uso se achou aberto como possível, a saber, justo na época em que se fez a observação de que, no uso da negação, esse círculo de Euler exterior da inclusão devia desempenhar um papel essencial, a saber, que não é absolutamente a mesma coisa falar sem nenhuma precisão, por exemplo, do que é não-homem, ou do que é não-homem no interior dos animais. Em outros termos, para que a negação faça sentido, um sentido mais ou menos seguro, utilizável em lógica, é necessário saber em relação a que conjunto alguma coisa está sendo negada....Não foi Euler que se serviu deles com este fim. Foi necessário, depois dele, que se introduzisse a obra de Boole e de De Morgan, para que isso fosse plenamente articulado. (aula de 11/04/1962)

Podemos, assim, verificar que o "universo do discurso não é a totalidade de todos os objetos que se podem conceber, mas antes o conjunto de uma categoria definida de coisas sobre as quais se está a falar. Assim, quando se supõe que os termos 'Britânico' e 'Estrangeiro' determinam duas classes complementares, o universo do discurso é o gênero humano" (Kneale & Kneale, 1991, p.413-4). Trata-se, portanto, de uma relação complementar de

um conjunto com outro conjunto que pode ser denominado de sua negação, conformando um universo. Daí que este tipo de negação seja chamado de negação complementar. A partir disso, entendemos que Lacan indique, desde o Seminário sobre "A identificação" (1961-62), que o universo do discurso é constituído por uma "função unificante", referente ao "Um, o grande Um que domina todo o pensamento, de Platão a Kant" (aula de 24/01/1962). O universo do discurso é, assim, a forma do Um que reúne um *um* e seu *outro* (um conjunto e sua negação complementar). Porém, parece importante notar como a noção lógica de universo do discurso, propõe que o universal se constitua **no discurso**, ou seja, afirma que o Um pode se realizar no discurso, sendo este capaz de fazer de um conjunto e sua negação uma unificação, no mesmo sentido de uma totalização, e que esta pode ser escrita. É por isso que Lacan lê nesta proposição a realização da relação sexual a qual vai se opor pela subversão dessa escrita, indicando que não há universo do discurso, no sentido de que a estrutura de discurso não se totaliza. Vemos por aí como "a relação sexual" e "o universo do discurso" são proposições homólogas, às quais Lacan buscará se contrapor a partir da escrita, da escrita lógica da **não** relação sexual. Entendemos que a estratégia de Lacan é demonstrar como o discurso é essa escrita da não relação sexual, bem ao contrário do que preconiza a noção de universo do discurso. Todavia, não trata de uma negação simples do universal, mas de acompanhar como o universal, não sendo realizado em uma unificação no interior do discurso, é, ainda assim, passível de ser posto pelo discurso, ou seja, que não haja universo do discurso em nada implica que não haja discurso do universo, bem ao contrário.

Algo disso já havia sido apontado nos Seminários sobre “A lógica da fantasia” e “O ato psicanalítico”. Ali, encontramos passagens como:

> Mas, isso de que há pouco eu lhes dei o enunciado sob essa fórmula de que no universo do discurso não há nada que contenha tudo, eis aí o que nos incita a ser totalmente prudentes quanto ao manejo do que se chama “todo” e “parte” e a exigir que, na origem, distingamos isso severamente. O Um da totalidade que justamente acabo de refutar, dizendo no nível do discurso que não há universo do discurso. (Lacan, 1966-67, aula de 16/11/1966)

Ou, de maneira ainda mais contundente, indicando como o discurso do universo se coloca:

> O todo é apenas a fantasia da parte, da parte enquanto real. A prática psicanalítica evidencia que o casal não é um todo. (Lacan, 1967-68, aula de 28/02/1968)

Isso retorna àquilo que já indicamos a respeito da fantasia, mas aqui podemos avançar um pouco mais levando em conta as relações entre a experiência concreta e sua formalização. Pois verificamos como que Lacan é preciso ao observar que a fantasia atesta o fracasso em escrever a relação sexual (não escreve a relação entre homem e mulher) e, portanto, não consegue constituir universo do discurso. Porém, em sendo uma escrita que visa fazer haver a relação sexual, ela busca negar que não haja relação sexual. Então, é por essa sua estrutura de negação que pode se produzir um discurso do universo.

Podemos notar dessa forma como aquilo que Lacan pretende demonstrar a partir do Seminário “De um Outro ao outro” é que a proposição

“há universo do discurso” se equivoca ao não reconhecer seu ponto de origem em um discurso do universo que, por sua vez, só encontra sua causa na estrutura porque não há discurso que se totalize, ou seja, não há universo do discurso. Eis, segundo entendemos, o lugar da causa que Lacan está propondo em relação ao saber e ao discurso. Ela se revela pelo efeito de construção de um discurso do universo, mas ao mesmo tempo, em si, ela é apenas presença de um impossível, de uma hiância.

Porém, resta à Lacan a necessidade de demonstração do impossível, do impossível que faz com que o discurso não se totalize, ou, como vimos, de que a não relação sexual se escreva. Como dizíamos, o projeto de Lacan, seguindo certo percurso da disciplina da lógica, é de escrever a não relação sexual como tal, ou seja, provar o impossível que faz com que a não relação sexual se escreva. Isso marca a separação entre fala e escrita que Lacan propõe a partir deste momento de seu ensino. Pois o impossível de se falar, não se fala, mas o impossível de se escrever se prova enquanto tal em certo discurso: “A escrita permite, na verdade, fazer o que a fala não faz, fundar, por exemplo, uma lógica em que a contradição não se furta, uma topologia em que circuitos revelam-se impossíveis” (Soler, 2012, p.150-1).

A prova do impossível é de grande importância para a própria disciplina da lógica estando no centro, por exemplo, dos teoremas de Gödel, que foram um “marco na história da lógica e da matemática” (Nagel & Newman, 2012, p.13). Como nos afirmam esses autores, diante de problemas lógicos que são herdados, como por exemplo, o de deduzir o axioma das retas paralelas de Euclides de outros axiomas,

> os repetidos malogros em construir uma prova não significa que não seja possível descobrir uma, assim como repetidos fracassos em achar a cura para o resfriado comum não firma, fora de dúvida, de que a humanidade sofrerá para sempre de corizas. Foi somente no século XIX que se demonstrou, principalmente pelo trabalho de Gauss, Bolyai, Lobachewsky e Riemann, a *impossibilidade* de deduzir o axioma das paralelas de outros. Este resultado foi da máxima importância intelectual. Em primeiro lugar, chamava a atenção da maneira mais impressionante para o fato de que se pode dar uma *prova da impossibilidade de provar* certas proposições dentro de um dado sistema. [itálicos dos autores](pp. 18-9)

Com Lacan, a respeito da estrutura, poderíamos dizer: "A estrutura, portanto, é real. Em geral, isso se determina pela convergência para uma impossibilidade. É por isso que é real" (Lacan, 1968-69/2008, p.30). Vemos então como esse impossível, que Lacan nomeia como real, passa à estrutura a partir da escrita e é por aí que podemos acompanhar o trabalho que Lacan começa a operar em torno da noção de saber como causa. Isso se relaciona ao que Lacan havia chegado, que indicávamos como saber sem sujeito, ao questionar o sujeito suposto saber em relação ao ato psicanalítico.

Aqui, passamos então a analisar como Lacan se aproxima de certos movimentos cruciais dentro da disciplina da lógica - que chegaram a mudar os próprios princípios nos quais havia sido fundada e praticada por muito tempo - para pensar alguns homeomorfismos que poderiam ser encontrados em relação à experiência psicanalítica. Porém, antes de adentrarmos neste exame, parece-nos importante preliminarmente salientar como que essa proposta lógica acerca do impossível relativo ao discurso já implica fortemente uma posição ética para a psicanálise no tocante à direção da cura. Pois verificar que a fantasia não escreve a relação sexual não implica necessariamente que ela

seja impossível de se escrever. Aliás, o uso disso bem que pode revelar a estrutura do discurso terapêutico: o mal-estar que leva alguém ao consultório normalmente é lido como manifestação de uma falta a ser suplantada. Ou melhor, complementar aquilo que falta, constituir o universo do discurso, é o móbil da terapia, se a tomarmos em termos genéricos. Ao contrário, dar à estrutura a prova do impossível da relação sexual, convoca a uma ética efetivamente outra, uma resposta ao impossível que não encontra sua orientação na complementariedade em seu sentido lógico. Mas, além disso, trata-se também de apostar que, a cada vez, na experiência concreta, o impossível venha ganhar a forma peculiar da escrita do discurso do analista, como veremos no último capítulo desta tese. Dessa forma, acompanhamos com precisão o que Lacan visa com a proposição "não há relação sexual": trata-se de recolher o núcleo lógico-ético que a experiência psicanalítica aporta.

Seguimos então com trabalho de Lacan com a lógica no Seminário 16. São algumas entradas pelos desenvolvimentos da lógica que toma para fazer retrabalhar a noção de saber. De certa maneira, todas elas apontam para os limites que se apresentaram à própria disciplina da lógica. Na aula do dia 27/11/1968, Lacan se propõe a retomar o S2, esse outro significante para o qual o sujeito é representado por um significante. Primeiro recupera sua função de *fading* dizendo que "esse outro significante, S2, representa exatamente o saber, como o termo opaco em que vem perder-se o próprio sujeito, ou ainda, no qual ele vem se extinguir" (Lacan, 1968-69/2008, p.55). Essa é a referência ao binarismo significante que Lacan havia tratado profundamente no Seminário 11 para formalizar a posição do sujeito. Todavia, logo depois ele se pergunta: "No de um Outro ao outro, a quem devemos passar a palavra?" (Lacan, 1968-

69/2008, p.55). E a partir daí inicia uma exposição criteriosa acerca da lógica do significante em relação com a teoria dos conjuntos, para formalizar de maneira distinta o S2, tomado como saber. Lacan, assim, introduz o tema do par ordenado que implica uma relação entre dois significantes:

Figura 7.

$$S_1 \rightarrow S_2$$

Um par ordenado se define por dois elementos dados: x e y aos quais se junta um terceiro elemento, chamado par ordenado, que se indica por (x, y). A partir daí x será a primeira coordenada do par ordenado e y a segunda coordenada. Ele implica fundamentalmente ordenar elementos de um mesmo conjunto (diagrama sagital), ou de mais de um conjunto (produto cartesiano, por exemplo). Kazimierz Kuratowski demonstrou que o par ordenado é igual ao conjunto: {{x},{x, y}} (Abreu, 2008, pp.20-22). Nota-se que esta demonstração indica um conjunto que contém dois subconjuntos e um deles contém um elemento que se repete no outro. Aqui já não podemos falar em primeira e segunda coordenadas, mas de dois subconjuntos em um outro conjunto.

Lacan sabia bem do que estava falando e é extremamente rigoroso na sua apresentação. Ali ele recupera exatamente a formalização do par de Kuratowski e diz: "... o S1 do primeiro subconjunto não deixa de representar o sujeito, enquanto o segundo subconjunto presentifica, em sua maior forma, a forma de relação que podemos chamar de saber" (Lacan, 1968-69/2008, p. 71). Isso nos parece fundamental, pois Lacan aparentemente reconhece que continua a haver a representação de um sujeito para outro significante, mas

que também há algo a mais nessa relação, uma vez que o S2 é o conjunto {S1, S2}, o que nunca coloca o S2, aquele de dentro do subconjunto, em contato direto com o primeiro subconjunto S1. Lacan indica que isso cria sempre a mesma relação entre o 1 e aquilo que resta, na medida em que ao 1 vai sempre se colocar um outro 1, mas sobra algo. E esse algo sobra no saber (no elemento do par ordenado) e como saber (no subconjunto {S1, S2}). Assim, parece-nos que o S2 não pode ser tomado aqui como mais um significante da cadeia. O saber nunca poderá representar o sujeito para outro significante e isso é decisivo para o que Lacan passa a trabalhar em relação ao saber sem sujeito.

Por outro lado o saber guarda em si sempre a relação de um significante com outro significante, o que permite que Lacan o trate como A, como Outro, e proponha o seguinte matema:

Figura 8.

$$S_1 \rightarrow S_2 = S_1 \rightarrow A$$

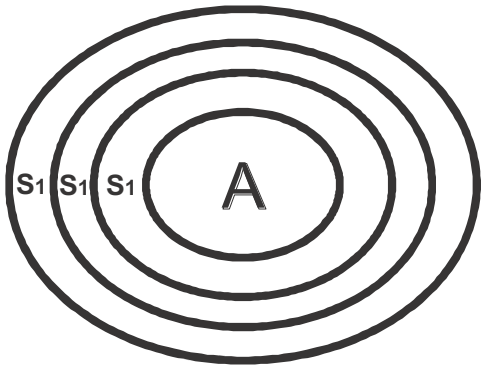
No desdobramento da relação do par ordenado, o que ocorre é sempre a permanência de um resto em A:

Figura 9.

$$(S_1 \rightarrow A)$$
$$(S_1) \rightarrow (S_1 \rightarrow A)$$

Nota-se como A contém S1 e A:

Figura 10.



Tal relação cria uma topologia interessante porque podemos verificar como o círculo mais interno reproduz aquilo que é, ao final, o circulo mais externo. Com isso, podemos identificá-los (como uma operação topológica) de maneira que aquilo que é interno é também externo tal como certas topologias não orientáveis e sem bordas, tal como a garrafa de Klein ou o cross-cap. “Não há nesse processo nenhum limite, nenhum A absoluto....Esse caráter inapreensível do Outro o designa como o lugar do *Urvergrängung*, do recalcamento primordial; o *objeto a* é diretamente introduzido por essa estrutura indefinidamente repetitiva, como aquilo que, precisamente, a causa” (Darmon, 1994, p.216).

Assim, Lacan trata o saber não mais apenas como lugar do simbólico ou tesouro do significante, mas como essa alteridade radical. “Trata-se apenas da inapreensibilidade do A como tal, embora ele permaneça sempre o mesmo” (Lacan, 1968-69/2008, p. 58).

Neste mesmo sentido resgata o paradoxo de Russell. Em suas considerações acerca da teoria dos conjuntos, Russell inicia sua argumentação

mostrando tipos de conjuntos interessantes. Conjuntos que contêm a si mesmos e conjuntos que não contêm a si mesmos. Por exemplo, o conjunto dos professores da USP é um conjunto que não contém a si mesmo. Por outro lado, se fizermos uma lista USP de todas as listas que existem na USP, formaremos um conjunto que contém a si mesmo. A formação de conjuntos dessa natureza levou Russell a propor uma variação que criou seu famoso paradoxo: ele propõe que se forme um conjunto de todos os conjuntos que não contenham a si mesmos. E depois questiona: Esse conjunto contém a si mesmo? A questão é que isso cria um indecidível lógico, pois se ele é um conjunto que não contém a si mesmo, é essa mesma condição que deveria fazer com que ele contivesse a si mesmo. E por outro lado, ele não pode conter a si mesmo, pois só são contidos neste conjunto os conjuntos que não contêm a si mesmos.

A questão com a qual Lacan está às voltas é homeomorfa ao paradoxo de Russell. Se retomarmos a aula do dia 14/05/1969 do Seminário 16, em que Lacan trata diretamente dessa questão, veremos que afirma que se não há metalinguagem, ou Outro do Outro, ou realidade pré-discursiva, enfim, nada que determine ou toque a própria linguagem desde fora dela mesma, é porque o Outro é o conjunto de todos os conjuntos. Esses conjuntos que formam o conjunto Outro contêm a si mesmos? Não, eles não contêm a si mesmos. Vimos como o par ordenado é transposto para o conjunto dos conjuntos {S1} e {S1, S2} que não contêm a si mesmos. Então essa é uma estrutura homeomorfa ao paradoxo de Russell. O Outro contém a si mesmo? Em sendo conjunto de significantes ele não pode conter a si mesmo, pois os conjuntos de significantes que estão contidos nele não contêm a si mesmos. Por outro lado,

se ele não contém a si mesmo, como conjunto de significantes ele deveria conter a si mesmo, pois é isso (não conter a si mesmo) que define a continência ao conjunto (Darmon, 1994, p.217).

Vemos como Lacan atinge com isso a incompletude formal do Outro. Trata-se de um paradoxo que na verdade revela um indecidível entre proposições derivadas de seus axiomas indicando que essa estrutura é incompleta (Corrêa, 2001, p.15). Para a lógica, uma teoria é completa se, a partir de seus axiomas, o valor verdade de suas deduções ou teoremas é decidível. Em caso de se chegar a teoremas indecidíveis (o valor verdade não pode ser decidido entre verdadeiro ou falso), diz-se que ela é incompleta (Da Silva, 2007, p.204). Não deixa de ser interessante que Lacan não tenha acompanhado os desdobramentos que o paradoxo proposto por Russell encontrou no percurso da lógica, do qual ele fez uso para a construção de sua formalização sobre a estrutura neste momento de seu ensino. Pois o próprio lógico inglês, ao formular o paradoxo, buscou uma nova axiomática para resolvê-lo (Kneale & Kneale, 1991, p.660). Todavia, Kurt Gödel retornou à questão da completude e da consistência propondo uma demonstração que mudaria o rumo das pesquisas em lógica, trabalhando diretamente sobre a maior obra de Russell, o "*Principia Mathematica*", publicado em 3 volumes entre 1910 e 1913. Em seu "Sobre proposições formalmente indecidíveis do *Principia Mathematica* e sistemas relacionados" de 1931, Gödel demonstrou que para qualquer sistema consistente (isto é, que seus axiomas não permitam que contradições – uma fórmula e seu contrário - sejam demonstráveis a partir deles) sempre haverá uma fórmula lógica interna ao sistema sobre a qual não se pode decidir o valor verdade (Nagel & Newman, 2012, pp.74-5). Definiu

assim que todo sistema consistente é incompleto, “não se podendo deduzir todas as verdades a partir dos axiomas” (Nagel & Newman, 2012, p.75). Ou seja, de que a partir de verdades (consistência) é impossível se deduzir todas as verdades (incompletude). Assim, os sistemas consistentes são incompletos e os sistemas completos são inconsistentes. O indecidível é, no entanto, um indecidível em relação ao valor verdade, que implica diretamente o princípio lógico do “terceiro excluído”. Daí foi que surgiram os movimentos lógicos que passaram a trabalhar com mais de duas valências (verdadeiro ou falso), como a lógica paraconsistente entre outras.

Dessa forma, Lacan não se preocupa realmente em resolver o paradoxo de Russell e cita Gödel em algumas passagens do seminário exatamente para fundamentar a função de S2, tal como apontamos:

> Esse S2 cumpre propriamente sua função quando, de fora de um dado sistema aritmético, um A maiúsculo bem definido, ele conta tudo o que pode ser posto em teoremas no interior. Em outras palavras, um homem genial, chamado Gödel, teve a ideia de perceber que esse *ele conta* deveria ser entendido ao pé da letra e que, sob a condição de que se desse o número deles, chamado número de Gödel, a cada um dos teoremas situados num certo campo, era possível abordar algo que até então nunca tinha sido formulado a respeito das funções a que só pude aludir no que acabo de enunciar: a completude ou a decidibilidade. [grifo do autor] (Lacan, 1968-69/2008, p.83)

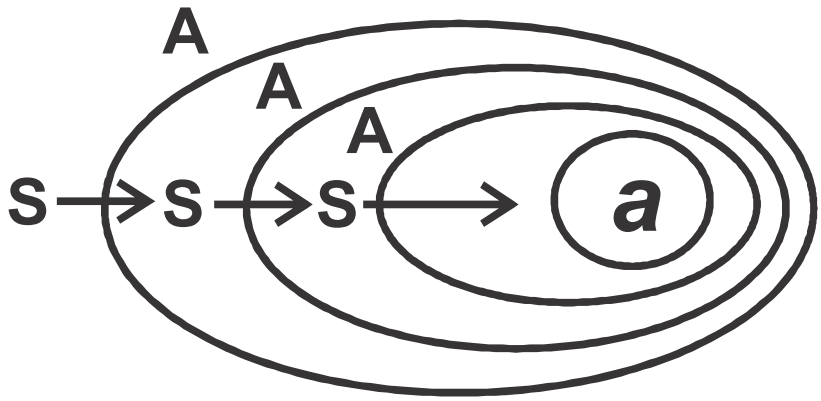
Lacan entende como essa incompletude que pode ser demonstrada por Gödel a partir de qualquer sistema consistente afeta diretamente o todo. Falamos anteriormente da **prova da impossibilidade de provar** como algo importante para a lógica e sobre o que Lacan se apoia para fundamentar o impossível em relação ao discurso, no sentido de que não há universo do

discurso, discurso que se totalize. Se tomarmos a prova de Gödel em consideração, veremos que seu teorema da incompletude prova que é impossível provar que todas formulações de qualquer sistema consistente sejam verdadeiras ou falsas. Haverá, por estrutura, pelo menos uma em que isso não acontecerá, comprovando a incompletude do sistema. Aqui encontramos uma relação entre o incompleto e o impossível. **O lugar da causa do discurso é o lugar que não se completa e que atesta o impossível da totalização do discurso.**

Sobre aquilo que resta em relação ao saber (S2), Lacan usa a demonstração lógica de seu lugar na estrutura. Nesse sentido ele introduz o *objeto a*, isso a que chama em relação ao A como o *em-fôrma de a.* Mas antes de seguirmos este passo, parece-nos importante destacar como Lacan, em relação ao saber, introduz um elemento demonstrado logicamente, que deriva de uma relação simbólica, mas que ao mesmo tempo é refratário à coordenada vinculada ao sistema no que toca a questão do valor verdade. É um elemento que, portanto, se coloca em exclusão interna ao sistema. Neste sentido, notamos como o saber produz este elemento, mas não num tipo de produção que o faça se destacar de si. O produz como isto que se exclui, mas que não se separa ou se destaca. "O que a psicanálise revelou e que antes não se suspeitava é aquilo que se **produz no** saber, isto é, o *objeto a*" [grifo nosso](Lacan, 1968-69/2008, p.332). Esta observação é importante para acompanharmos esta transição da noção de saber no ensino de Lacan. Pois o S2 não será apenas o lugar do outro significante ou o conjunto dos significantes, lugar puramente simbólico, mas passa a ocupar um lugar na estrutura que faz com que de uma operação simbólica, da qual não está alheio,

derive um elemento êxtimo a si. A cada um-a-mais na série se revela este lugar ao qual o *objeto a* dará o estatuto lógico de uma ausência presente na estrutura que não é da mesma ordem do significante. Dessa maneira, a topologia que Lacan constrói a partir do par ordenado e do teorema da incompletude é diagramada da seguinte forma:

Figura 11.



Podemos observar como o diagrama indica esta passagem de um Outro ao outro que Lacan formaliza. Este é o *em-fôrma de a* ao qual se refere enquanto lugar da causa no discurso.

Em primeiro plano, talvez seja importante ressaltar como aqui há um deslocamento significativo das relações entre sujeito e *objeto a* que por diversas vezes insistimos em nossos comentários acerca da fantasia e de seu papel na constituição do sujeito. Se retomarmos brevemente a estrutura que pudemos acompanhar até o ponto em que chega no Seminário do “Ato psicanalítico”, notaremos que o *objeto a*, na montagem da fantasia, vem responder à falta no Outro que é o próprio sujeito enquanto marca significante (Lacan, 1967-68, aula de 10/01/1968). Resposta, como dissemos, a partir do objeto da pulsão. Vemos agora, como a relação do *objeto a* na estrutura posta

também em relação ao saber, tal como acompanhamos, indica como que a montagem da fantasia e a função do *objeto a* correlata a esta montagem podem ser tomadas, da maneira como entendemos, como um caso particular de uma estrutura mais geral, de uma estrutura que possibilita pensar em outras ordenações entre seus elementos que ficam assim mapeados: o sujeito, o significante que o representa, o saber e o *objeto a*. Dizemos isso exatamente porque o que a construção lógica que Lacan estabelece no Seminário 16 indica é o lugar de causa que o *objeto a* ocupa na estrutura. Uma causa que pode variar sua forma conforme as ordenações dos discursos, como veremos à frente, mas que se articula radicalmente com o saber.

3.2. Saber: Alteridade e gozo

Devemos agora voltar nossas atenções para outro vértice de entrada no Seminário "De um Outro ao outro", que ilumina um caminho diverso de tratamento do *objeto a*, pois as construções acerca do saber envolvem também o trabalho de Lacan sobre o *objeto a* relacionado fundamentalmente à noção de gozo. Assim, podemos identificar, nessa passagem, duas vertentes fortes que apresentam grande importância para o avanço da teoria dos discursos: saber e gozo.

Lacan propõe um tratamento paralelo no Seminário 16 das duas articulações do *objeto a* que assim define: como causa no que toca o discurso por sua relação ao saber e como função em relação ao gozo, a partir do que propõe, de maneira original neste Seminário, como mais-de-gozar. Criar certa

separação na ordem de apresentação dessas duas vertentes do *objeto a* nos pareceu importante como recurso meramente metodológico para defini-las de forma mais precisa e propor suas relações.

Lacan faz da mesma topologia que estabelece para o *objeto a*, este *em-fôrma de a*, derivarem suas duas vertentes. No que toca a questão do gozo, também se trata de sua inclusão na estrutura. Inclusão essa que corresponde às mesmas coordenadas da topologia da extimidade que já examinamos no tópico acima. Mas isso equivale a uma transformação importante da noção de gozo no ensino de Lacan.

Devemos retomar brevemente que uma das questões que levantamos a propósito do ato psicanalítico, era sobre a dificuldade de se pensar um ato de destituição subjetiva e que era, ao mesmo tempo, a elevação do *objeto a* à posição de agente sem que isso acarretasse a condição de um gozo mortífero, do qual estava encarnado o *objeto a* na estrutura da fantasia. Ou seja, ao final, cabia pensar sobre outra função para o *objeto a* que o posicionaria em outro lugar na estrutura. Vimos como Lacan já enunciara no Seminário do "Ato psicanalítico" como isso estava atrelado à função de causa de desejo relativa ao *objeto a* no lugar de agente do ato. Porém, se por um lado isso indica um giro crucial de função em relação ao *objeto a* (e teremos oportunidade de voltar a importância fundamental desse ato para o discurso), explicando porque tem um lugar na fantasia e outro lugar em um discurso que Lacan está buscando formalizar para o termo da experiência analítica, por outro lado isso convoca a uma reflexão sobre o lugar do gozo a partir de então. Pois se determinada posição de gozo cai com a travessia da fantasia, há de se pensar em seus destinos a partir deste ponto.

Indicamos brevemente como Lacan também já apontara a direção em diversas passagens de Seminários e textos anteriores ao Seminário 16, principalmente nos Seminários 14 e 15, de como era o desafio de se pensar o gozo feminino que poderia portar uma resposta para os horizontes do gozo na experiência psicanalítica. Essa articulação ao feminino parecia já adiantar a tendência de refletir sobre a **não** univocidade em relação ao gozo, tal como Lacan iniciará sua formalização a partir de então.

Há uma característica crucial que acompanha esta transição da noção de gozo. Lembremos que, fundamentalmente, a fantasia cumpre a função de fazer o gozo apto ao prazer. Sua estrutura inconsciente de inversões entre sujeito e objeto sustenta a cadeia metonímica do desejo e as formações do inconsciente, dentre elas o sintoma. Há, portanto, uma certa realização do prazer na realização do desejo enquanto tal, conquanto a fantasia mantenha sua estrutura de conjunção/disjunção entre sujeito e *objeto a*, tal como o matema posto pela punção o indica. Porém, no caso do abalo fantasmático, como a clínica nos faz testemunhar, não é a face de prazer do gozo que se apresenta, mas sua vertente mortífera vinculada ao objeto da pulsão. Falamos a pouco como a montagem fantasmática responde com o objeto da pulsão à falta no Outro que é o sujeito. No nível do gozo, isso corresponde a fazer-se de objeto ao gozo do Outro, daí que Lacan tenha formulado no Seminário 10 que a angústia é a única tradução subjetiva do *objeto a* (Lacan, 1962-63/2005, p.113). Pois se trata exatamente da angústia da destituição subjetiva para realização do gozo do Outro. Notamos então como esta forma de se pensar a estrutura promove um lugar ao gozo que, embora já estivesse formulado a partir do *objeto a* enquanto extimidade ao sujeito, colocava-se como fora da

estrutura, esta tomada exclusivamente a partir do registro simbólico. Vemos aqui com certa clareza a ordem das relações: abalo fantasmático, rompimento da cadeia (S1-S2), ameaça de destituição subjetiva, preponderância do objeto, angústia. Verificamos aí como se trata de um quadro de rarefação ou apagamento dos elementos simbólicos (S1-sujeito-S2) e emersão do real (*objeto a*/objeto da pulsão) que aponta para um gozo fora da estrutura.

O que ocorre, em nosso entendimento, a partir do trabalho de Lacan com ato psicanalítico, é a necessidade de se pensar o gozo não apenas a partir do objeto da pulsão. Colocar o *objeto a* na posição de agente, ou seja, romper a coalescência entre *objeto a* e objeto da pulsão, implica, entre outras coisas, recusar à pulsão sua potência em negar a castração do Outro, ou em outros termos, de negar a própria estrutura. Em nossa leitura, há um deslocamento operado sobre a noção de gozo, no qual se ilumina sua vertente lógica. O gozo pulsional, que faz contraponto ao simbólico[45], seria um caso particular de uma estrutura lógica. Um caso orientado pelo Um, "o grande Um que domina todo o pensamento, de Platão a Kant" (Lacan, 1961-62, aula de 24/01/1962) que já citamos, como uma resposta à lógica não totalizante da estrutura. Nesse sentido, o gozo passa a ser tomado como uma função dentro da própria estrutura em sua lógica incompleta que Lacan está tratando no Seminário 16 a partir da articulação com o saber.

> Este questionamento do mais-de-gozar e sua função, é solidário de algo que Lacan definirá como par ordenado como conjunto, dedicando-se não ao S1, mas ao S2, definido como conjunto dos significantes do saber inconsciente, entendendo por saber inconsciente um saber sem sujeito. (Rabinovich, 2004, p.21)

---

45 Contraponto que, devemos lembrar, não faz do simbólico menos condição para o gozo.

Dessa maneira, veremos como Lacan faz articular essas duas vertentes do *objeto a* no Seminário 16 – da causa e do mais-de-gozar – à lógica que, como estamos buscando sustentar, passa a se estruturar com o registro do real. Rabinovich afirma que, no Seminário 16, "o *objeto a*, como real, oscilará entre duas dimensões: a dimensão da causa, da causa de desejo e a dimensão do mais-de-gozar" (Rabinovich, 2004, p.10). É dessa forma que Lacan inicia um trabalho em torno da noção de discurso que vai, na realidade, construir-se como um aparelho de linguagem e gozo, nas tranças entre simbólico e real, possibilitando formas lógicas distintas de montagem do gozo. Vemos por aí como isso também implica o campo da ética, uma vez que o que o trabalho com o gozo em sua matriz lógica franqueia é uma relação outra com o gozo que não aquela estabelecida na fantasia. Uma relação não necessária e que tem haver com o ato psicanalítico. Aqui começa a se anunciar um ponto central do trabalho de Lacan sobre a noção de discurso. Entendemos que pensar o discurso, ou os discursos, como logo veremos, é pensar em mais de uma forma de gozo, ou melhor, de que há um campo de gozo que a partilha entre os sexos constitui logicamente e que a estrutura de discurso aparelha em formas distintas. O estatuto lógico do gozo permite, então, verificarmos como o ato psicanalítico orientado pelo real se eleva à condição da estrutura a partir da formalização de Lacan sobre o discurso. Quer dizer, Lacan inicia a construção das condições formais, a partir da lógica do gozo, para que o ato de destituição subjetiva, que de fato é um ato de corte de determinado laço social, não precise ser tomado como um ato fora de qualquer laço social. A mesma não

univocidade em relação ao gozo passa a orientar também o laço social a partir de uma perspectiva lógica que se refere ao real do gozo.

Pensar o *objeto a* pela via do mais-de-gozar é um primeiro passo para a fundamentação dessa estrutura. Da maneira como vemos, Lacan se utiliza da mesma topologia da extimidade do *objeto a* em relação ao saber para definir sua função de mais-de-gozar. Veremos agora como isso se coloca.

A primeira entrada de Lacan se dá pela aproximação da noção de mais-de-gozar da mais-valia proposta por Marx. Há dois pontos pelos quais Lacan encontra uma proximidade entre os termos. No primeiro deles, faz relação entre o trabalho de um sistema simbólico (de trocas) que tende ao infinito, mas que produz um resto que, apesar de ser intrínseco ao sistema, lhe é estranho no sentido de que se trata de um elemento que não entra no sistema de trocas. Esse elemento interno e estranho ao sistema corresponde a uma perda em relação ao trabalho. Lacan entende que a perda localizada em relação trabalho, proposta por Marx a partir da operação de expropriação, é, na verdade, uma renúncia ao gozo definida por determinada estrutura de discurso em relação ao saber. É, portanto, a partir de uma primeira entrada como renúncia ao gozo, que há a produção desse elemento na estrutura. Assim, Lacan não parece propor a aproximação da teoria marxista à estrutura de discurso pelo tratamento da posição do capitalista, mas antes pela posição de quem renuncia "ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova. Desde o começo, com efeito, e ao contrário do que diz ou parece dizer Hegel, é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder" (Lacan, 1968-69/2008, p.17)[46].

---

[46] Sobre a tomada da articulação de Marx a partir de outra via, aquela que indica o mestre e não o capitalista, Lacan dirá mais à frente, precisando esta relação: "A chamada exploração

Porém, o segundo ponto, que parece ser ainda mais relevante, é que, como continua Lacan, a novidade não está no tipo de relação que se montou entre o trabalho do saber e aquilo que resta, pois isto já estava posto a partir de determinado tempo, mas está no fato de Marx ter proposto um discurso que a articula. Lacan diz: um "discurso que articula esta renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do mais-de-gozar. É essa a essência do discurso analítico" (Lacan, 1968-69/2008, p.17). Lacan parece insistir na importância da realidade discursiva, realidade como aquilo que faz mudar de discurso. Pois se não há realidade pré-discursiva (não existe Outro do Outro, ou não existe metalinguagem), é o discurso mesmo que faz a passagem de um discurso a outro. Para Lacan, o fato de Marx ter formulado a dimensão deste resto que sobra na operação discursiva de determinada economia política[47] já indica a entrada de um outro discurso. Lacan segue:

> Esse *objeto a*, em certo sentido, eu o inventei, tal como se pode dizer que o discurso de Marx inventou. Que significa isso? O achado de Marx foi a mais-valia. Quanto ao *objeto a*, não é que ele não tenha sido abordado antes de meu próprio discurso, mas só o foi de maneira francamente insuficiente....Não haveria discurso analítico nem revelação da

---

do trabalhador consiste, muito precisamente, em que o gozo, por ser excluído do trabalho, ao mesmo tempo lhe confere, da mesma forma que há pouco evocamos, o efeito do ponto no infinito, todo seu real, e é isso que suscita a espécie de aporia sugerida pelo novo sentido, ausente do contexto antigo e sem precedentes, assumido em relação à dominação da sociedade pela palavra revolução". Lacan segue explicitando sua posição sobre o que entende por revolução, mas não se esquece de apontar em que posição de discurso pode incidir a psicanálise: "Quanto a isso, temos uma palavra a dizer, primeiramente para lembrar a solidariedade estreita e circular desse termo [revolução] com o sistema que o carrega, que é o sistema capitalista. Marx viu isso perfeitamente.... Mas também é possível que tenhamos algo a oferecer a esse respeito como analistas. Seria mostrar uma articulação pela qual o círculo poderia abrir-se. É isso que consiste o interesse da psicanálise, digo, seu interesse na história" (Lacan, 1968-69/2008, p.322). Sobre as interfaces entre a experiência psicanalítica e sua formalização com as proposições de Marx, conferir o rigoroso trabalho de Pacheco Filho (2009), especialmente sobre a alienação da estrutura, sua variação no capitalismo e a posição ética da psicanálise.

[47] Lacan "acrescenta algo no que foi dito por Marx: que a economia política é uma economia política de discursos; quer dizer que o que distribui a economia e a política é como circula o gozo em um sistema simbólico: pela estrutura do discurso" (Rabinovich, 2004, p.15).

> função do *objeto a*, se o próprio analista não fosse o efeito, ou, eu diria mais, o sintoma que resulta de certa incidência da história, que **implica a transformação da relação do saber**, como determinante para a posição do sujeito, **com o fundo enigmático do gozo**. [grifos nossos](Lacan, 1968-69/2008, p.45)

Tal relação de discurso como aparelho de linguagem e gozo é, para Lacan, uma escrita entre heterogêneos que, naquilo que toca a função do mais-de-gozar, marca a dimensão da perda posta no *objeto a*, como o objeto de uma renúncia original, que se repete a cada atualização da cadeia. Lacan trabalha com as séries de Fibonacci para tratar dessa estrutura. O que Fibonacci constrói são duas séries, uma crescente e outra decrescente a partir da relação entre 0 e 1 (Lacan acompanha isso como *a* e 1). O que a série crescente mostra é a relação que se mantém ao infinito ao somar sempre os dois números anteriores para formar o terceiro:

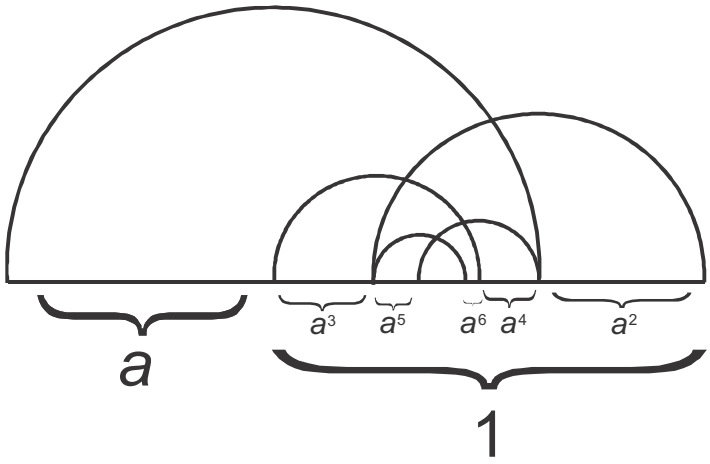
0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21...

Como Lacan bem observa, a partir da entrada do 1 sobra o *a* e isso cria uma proporção entre o 1 e o 1 + *a*. É a mesma proporção que encontramos entre o 1+*a* e o 2+*a*, a mesma que encontramos entre o 2+*a* e o 3+2*a*, o mesmo para 3+2*a* e o 5+3*a* e assim por diante. Ou seja, qualquer elemento que se pegue dessa série representa a proporção inicial entre 1 e 1+*a*. Ela se repete em representações crescentes ao infinito, mas seu limite é a própria relação entre saber e *a*.

A série decrescente aponta para uma proporção inversa. O *a* que sobra da incidência do 1 rebate como 1 no campo desse 1 inicial da série, que faz, na

mesma proporção, restar outro *a*. Este *a*2 que restou, assumindo-se como 1, volta a rebater no campo do 1 anterior, fazendo restar o *a*3 e assim por diante. Sempre haverá um resto também ao infinito. Porém, este 1 menos *a*, que volta a se inscrever como 1 no campo de origem fará sempre restar o *a* na mesma proporção, ou seja, o resto é sempre o mesmo em relação ao 1.

Figura 12.



De qualquer forma, o que Lacan faz funcionar é uma lógica que indica que, na série crescente, sempre que houver a entrada de um significante a mais ele trará sempre a marca da relação inicial de perda que se operou entre 1 e *a*. E, na série decrescente, quando o que resta, a perda, volta a entrar na série a partir de um outro significante isso só faz conduzir à mesma perda deslocada.

Entendemos que aqui Lacan esteja localizando nessa relação entre 1 e 1+*a*, a relação entre S1-S2 e *a*. Vemos assim, nessa formalização, como o saber (S2) ocupa esse lugar especial de conter o S1 e o *a* em si. Pois não se trata de um S2 que tenta apanhar algo do real que lhe escapa e por isso convoca um S3 e assim por diante ao infinito. Mas de que o saber comporta

esse efeito de perda que se coloca na estrutura. Essa configuração nos parece fundamental para acompanhar o que Lacan propõe de novo neste momento. Pois o *objeto a* enquanto objeto perdido foi sempre uma referência estável para Lacan, tão estável que fundou seu retorno à Freud sobre esta leitura acerca da relação com a realidade sexual, uma realidade orientada pela perda do objeto da experiência de satisfação original (Rabinovich, 2000, p.76), tal como Freud já havia proposto desde o "Projeto para uma psicologia científica" (1895/1987). Todavia, neste momento de seu ensino, Lacan faz essa perda de objeto se relacionar ao saber como seu elemento êxtimo, como já frisamos. É interessante como Lacan escreve um matema muito pouco comentado, mas interessante para referir o próprio saber a partir de sua perda:

Figura 13.

$$\frac{\text{saber}}{\text{verdade - saber}} = \frac{\text{verdade}}{\text{saber}}$$

Trata-se de que o "*saber* sobre a função de *verdade-menos-saber* deve dar-nos a *verdade* sobre o *saber*" (Lacan, 1968-69/2008, p.198). No entanto, Lacan inverterá tal relação mais à frente quando tratar do saber no lugar da verdade no discurso do analista, como veremos. Mas de qualquer maneira, Lacan está marcando como esta relação da perda, ou furo, no saber é algo novo em seu ensino. Ele diz, logo em seguida, que, sobre o saber, "essa vertente é nova, no sentido de que nunca tinha sido usada antes" (Lacan, 1968-69/2008, p.200).

Se Lacan se utiliza da série de Fibonacci para buscar cernir a lógica deste resto, dessa perda do trabalho do saber que se coloca no objeto mais-de-gozar, por outro lado ele insiste na dimensão ética desta operação a partir da referência à aposta de Pascal. Logo na primeira aula ele diz: “Nos tempos vindouros, elaborarei isso por meio de um retorno à aposta de Pascal, que ilustra esplendidamente a relação da renúncia com o gozo na dimensão da aposta” (Lacan, 1968-69/2008, p.18). Com a aposta de Pascal, Lacan pretende apontar, em primeiro lugar, a presença inexorável do Outro. Nesse primeiro nível, ele é bastante claro ao opor o Deus de Pascal àquilo que denomina o Deus dos filósofos:

> O Deus de Pascal não deve, de modo algum, ser questionado no plano do imaginário, porque não é o Deus dos filósofos... Ele não deve ser posto em suspenso por nenhuma filosofia, já que não é a filosofia que o funda. Nisso reside o interesse da aposta de Pascal... ora, meu discurso, quando retomo o de Freud para me basear no que ele descortinou, distingue-se essencialmente do discurso filosófico, por não desgrudar daquilo em que estamos presos e a que estamos comprometidos, como diz Pascal (Lacan, 1968-69/2008, p. 157).

O compromisso ao qual Lacan se refere, resgatando essa ideia de Pascal, é a própria aposta que se faz (lembremos que existem duas: Deus existe ou Deus não existe), seja ela qual for, essa é que é a questão. O jogo se inicia com essa perda da entrada no jogo. O Outro está presente pela própria aposta, mesmo que se aposte que ele não existe. Parece-me muito precisa a forma como Lacan exprime isso:

> A partir do momento em que se monta a mesa de jogo, e Deus sabe se ela já está montada, o sujeito, antes de ser pensante, primeiro é *a*. E é depois que se coloca a questão de ligar a isso o fato de que ele pensa. Mas ele não precisou pensar para ser fixado como *a*. Isso já está feito, ao contrário do que se pode imaginar em razão da lamentável carência, da futilidade cada vez mais flagrante de toda a filosofia, isto é, que é possível virar a mesa do jogo. Posso virar esta aqui, é claro, jogar para o alto as mesas de Vincennes e outros lugares, mas isso não impede que a verdadeira mesa, a mesa de jogo, esteja sempre presente (Lacan, 1968-69/2008, pp.157-58).

O segundo nível, pelo qual toma Pascal, coloca-se pela via de questionar o jogo combinatório (na verdade uma estrutura matemática de grupo) que se constrói para demonstrar que a aposta na existência de Deus deveria prevalecer em relação à aposta contrária em se obedecendo a razão. Pois a razão que deveria sustentar a aposta na existência de Deus se alicerça no infinito da felicidade (*uma infinidade de vidas infinitamente felizes*). Lacan não atribui essa consideração à Pascal e há um longo trecho no Seminário 16 que busca abordar este ponto. Ele atribui a uma leitura equivocada daqueles que trabalharam na finalização do livro de Pascal – "Pensamentos" – e de outros que retomaram esta questão. De toda forma, Lacan encontra um equívoco na sustentação da argumentação que reencaminha a questão para o aparente infinito que se coloca pela série de Fibonacci e sua relação com o gozo.

> O infinito sobre o qual ele se apoia é a infinidade do número. Tomei essa infinidade e a acelerei ainda mais pela instituição da série de Fibonacci... por mais numerosos que sejam os termos que somem, vocês não ultrapassarão o 1+*a*, o que parece indicar que, tomando as coisas nesse sentido, o que a repetição gera tem um término. Foi nesse ponto que fiz intervir o famoso quadro

> pelo qual os que querem inscrever a aposta de Pascal nos termos da teoria dos jogos, em suma, perdem de vista aquilo de que se trata (Lacan, 1968/2008, p. 152).

Assim, essa aposta não pode se sustentar por um saber que forme uma razão para sua escolha. No núcleo do "infinito de felicidade" Lacan desvela o 1 e o *a* da perda. A presença do Outro que se coloca desde a aposta (qualquer uma) não indica um saber sobre qual escolha se fazer, antes reúne em si uma aposta que funda um saber colocado como 1 e *a*.

Entretanto, não é somente à perda de gozo que Lacan assimila o mais-de-gozar. Há, articulada a esta perda, uma captura relativa gozo (Lacan, 1968-69/2008, p.241) que concerne à repetição presente na função do *objeto a* enquanto mais-de-gozar. Lembremos a forma rigorosa como Lacan definiu a repetição no Seminário dos "Quatro conceitos fundamentais da psicanálise" (1964). Ali Lacan opera uma distinção entre o que seria da reprodução da cadeia simbólica, ligada à transferência, daquilo que é da ordem da repetição ligada ao real. Repetição exatamente porque se trata de algo que não tem inscrição simbólica e, portanto, retorna sempre ao mesmo lugar. Todavia, no Seminário 11, a repetição está articulada ao encontro, ao tropeço, ao acaso em relação ao real. Assim, o real era tomado como este corte na estrutura simbólica, um trauma, uma dissolução de continuidade. Há, portanto, essa distinção a ser feita na forma como Lacan retoma a repetição no Seminário "De um Outro ao outro". A função mais-de-gozar articula uma recuperação em relação ao gozo que na verdade é uma recuperação de sua própria perda em relação ao saber:

> O sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo o que podemos esperar disso, até nova ordem, são práticas de recuperação. Isso quer dizer que aquilo que o sujeito recupera nada tem haver com o gozo, mas com sua perda....Em todas as etapas da recuperação, ela nos atrela ao mais-de-gozar.... O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda de gozo. (Lacan, 1968-69/2008, pp.113-4)

Assim, há uma variação na noção de repetição para Lacan a partir dessa leitura que faz sobre o saber e a perda posta na função mais-de-gozar. Pois, de alguma forma, a repetição segue atrelada à ideia da não inscrição do real, mas passa a ser uma não inscrição que não fica restrita ao acaso de tiquê, mas passa também ao lugar de produção do saber, como um resto de real presente na estrutura que não se inscreve. Parece que aqui já encontramos uma das formas da estrutura que levará Lacan afirmar que algo "não cessa de não se escrever" (Lacan, 1972-73/1985, p.198) no que toca a estrutura. O que parece novo, portanto, não é exatamente o estatuto de perda do *objeto a*, mas é, em primeiro lugar, o dispositivo de recuperação dessa perda localizado por Lacan na função mais-de-gozar. E em segundo, mas não menos importante, que esta função se coloca em um lugar na estrutura. E este lugar é nomeado por Lacan de produção. Uma produção relativa ao saber, como tentamos acompanhar.

Talvez caiba aqui retomar como o tratamento desse lugar de perda, articulado à formalização acerca da causa sobre a qual discorremos anteriormente, faz retorno à questão que havia ficado para Lacan no Seminário do "Ato psicanalítico". Ali, a partir de sua formalização com o grupo de Klein, Lacan trabalha algumas passagens cruciais da constituição do sujeito e da experiência clínica. Refere, primeiro, uma passagem da falta, que é a falta que o sujeito é para Outro, à perda, enquanto objeto perdido (Lacan, 1967-68, aula

de 10/01/1968). Isto está na ordem da constituição do sujeito, mas Lacan insiste que essa passagem deve ser reproduzida na experiência psicanalítica enquanto instauração do sujeito suposto saber. Depois, toda a questão gira em torno de fazer da perda, causa. “Função de causa de um processo em impasse” como nos diz Lacan no Seminário (1967-68, aula de 29/11/1967). Em outras palavras, fazer da suposição do sujeito ao saber, um sujeito destituído. Ou como diz Rabinovich sintetizando as passagens: “O efeito é falta, que se faz perda para se tornar causa como objeto” (Rabinovich, 2000, p.97). Este é o ponto ao qual Lacan chega, mas que convoca um avanço em termos de formalização após o Seminário 15.

Assim, Lacan introduz, no Seminário 16, essas duas funções que localiza no *objeto a*, função de causa e de mais-de-gozar (perda e recuperação). Ambas funções, articuladas ao real, passam a se localizar na estrutura nomeada discurso. Dessa forma, Lacan reformula a noção de estrutura, de forma que a dimensão da causa tenha ali seu lugar. Todavia, ao mesmo tempo, Lacan parece apontar, na mesma direção que considera a não univocidade do gozo, que este lugar da causa não é fixo e pode variar no discurso, o que faz da causa um termo do discurso, posto no *objeto a*, este sim ocupando lugares na estrutura. Vemos por aí como se antecipa a relação entre lugares e termos que Lacan formalizará na teoria dos quatro discursos no ano seguinte. Parece-nos que é a relação entre saber e *objeto a* (objeto como causa e gozo) que leva Lacan a esta estrutura de variação do discurso já no Seminário 16 como tentaremos apontar. Pois entendemos que já há um trabalho de não sobreposição necessária das funções de causa e de mais-de-gozar do *objeto a* em relação ao saber. Ou seja, a função de mais-de-gozar, no lugar da

produção do saber e da repetição, acaba por eludir a função da causa que, no entanto, não deixa de se fazer presente na estrutura. Na aula do Seminário 16 na qual Lacan está trabalhando o que chama de "paradoxo do ato psicanalítico", encontramos o alerta

> sobre a distinção entre o que é função do saber e produção do 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*. 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....O psicanalista, portanto, induz o sujeito 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. 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, como seu em-si, se assim posso dizer. Em outras palavras, o analista cai, ao se tornar, ele mesmo, a ficção rejeitada". (Lacan, 1968-69/2008, pp.335-36)

Vemos por aí, como a colocação do *objeto a* na hiância que fica posta pela não relação sexual indica sua função de mais-de-gozar que, no entanto, não se destaca de sua função de causa da divisão do sujeito. Há, portanto uma resposta à estrutura da não relação sexual que se funda nessa "substituição da hiância", que poderíamos dizer, substituição da causa. Por outro lado, a incitação ao saber na experiência analítica pode levar ao esvaziamento desse objeto, a partir de um ato pelo qual um "analista cai como ficção rejeitada". O esvaziamento do objeto não tem outra relação senão com fazer o *objeto a*

encontrar seu lugar de causa, de hiância da própria estrutura da não relação sexual. “Conforme Lacan nos propôs, a causa seria justamente uma função. Apontou-nos, da mesma feita, que sobraria, nesta função, uma hiância. Ele o disse hiância causal e ainda acrescentou: a função de que se trata é uma função do impossível” (Gianesi, 2010, p.100).

Aqui retornamos à configuração mesma do ato, mas em condições de verificar como Lacan o está tomando a partir da estrutura de discurso e de como isso nos dá um início de resposta a algumas questões que colocamos como impasses anteriormente. Nessa aula em que examina o “paradoxo do ato psicanalítico”, Lacan propõe uma fórmula fundamental para o ato. Ele diz que “só existe ato para criar a relação” (Lacan, 1968-69/2008, p.334). Em princípio, tal afirmação pode parecer a negação do que afirmara sobre o ato, na medida em fora definido enquanto ruptura radical da estrutura fantasmática que buscava fazer relação. Ou seja, era a criação da não relação. Todavia, vemos aqui como o tratamento lógico do real na estrutura, implica uma dimensão ética do ato que tem haver com a relação se a tomarmos como laço social. Acompanhemos com calma.

Indicamos como Lacan fundamenta o real na estrutura exatamente pelo impossível da relação sexual. Um impossível que faz com que se escreva a não relação sexual no discurso[48]. É a partir daí que Lacan retoma para afirmar que o ato só existe para criar relação. Ele diz:

---

[48] “É da impossibilidade de escrevê-lo que toda a série dos números inteiros extrai o fato de não ser a simples grafia de uma coisa que pode ser escrita, mas de ser algo que existe no real. É justamente dessa impossibilidade que surge o real. Ora, esse mecanismo é exatamente o que permite retomar esse sinal, que é impossível de dispor no nível da série dos inteiros, isto é, no nível do símbolo, para dispô-lo inscrevendo-o na condição de transfinito” (Lacan, 1968-69/2008, p.318).

> Como tentei articular, falta o que se poderia chamar de relação sexual, ou seja, uma relação definível enquanto tal entre o sinal do macho e o da fêmea. A relação sexual só pode compor-se de um ato. Foi isso que me permitiu formular estes dois termos: que não existe ato sexual, no sentido desse ato ser uma relação exata, e, inversamente, que existe apenas o ato sexual, no sentido de que só existe o ato para criar a relação. (Lacan, 1968-69/2008, p.334)

Devemos lembrar como que o ato para Lacan não estava unicamente vinculado ao que chamou ato psicanalítico. O ato estava ligado também à constituição do sujeito, como um ato de escolha da alienação frente ao Outro. É nesse primeiro nível que devemos tomar a afirmação de Lacan de que "a relação sexual só pode compor-se de um ato". Porém, na chave que articula isso ao discurso, devemos restringir essa dimensão do ato à produção do saber, uma produção que indica o mais-de-gozar como aquilo que vem substituir a hiância na constituição do sujeito e na ordem de reprodução desse discurso. Por outro lado, Lacan indica, em citação anterior, aquilo que refere como "função do saber", ao que podemos assimilar a função causa, ou seja, uma outra forma de relação, tomada como laço social diante da não univocidade do gozo. Aqui estaríamos diante da formalização do ato psicanalítico como ato que faz laço a partir da função de causa na posição de agente do discurso:

> Não há acesso do sujeito ao gozo, não há como apanhar o real com o significante do sujeito. Isso não invalida o gozo, mas o sujeito: há saber sem sujeito. O que pode se fazer é cingir essa impossibilidade do sujeito que Lacan chama *objeto a* enquanto consistência lógica do gozo inapreensível, mas localizável como causa (Fingermann, 2010, p.66).

Trata-se, portanto, de uma operação lógico-ética, como já havíamos citado, que tem seu cerne em uma estrutura fundada pela não relação sexual (daí que seja o próprio real) que implica a não univocidade do gozo. Lacan, na última aula do Seminário indica, ao retomar o par ordenado, essa não univocidade do gozo ao asseverar que a ordem da repetição "só se produz porque, no lugar do um à esquerda, o S1, há o que há, ou seja, esse gozo enigmático, atestato pelo fato de que, em todas as etapas em que ele se distingue, e que reproduzirei, nada se sabe dele senão que ele se ressente de um outro, **um outro gozo**" [grifo nosso](Lacan, 1968-69/2008, p.378). E logo depois Lacan inicia um trabalho de combinatória dos elementos em questão, S1, S2 e *a*, levando em conta o trabalho, a produção e a verdade:

Figura 14.

S_1	S_2	a
S_2	a	S_1
a	S_1	S_2

E diz que os retoma "em dois níveis: o do senhor, na primeira linha, e o do escravo, na terceira. No meio, completo-os com uma linha em que acrescento o que concerne a relação da mulher com seu outro gozo" (Lacan, 1968-69/2008, p.381). Estes formam o quadro quase completo dos lugares e termos pelo quais Lacan fundará sua teoria dos quatro discursos logo depois.

CAPÍTULO 4

A teoria dos discursos e o campo lacaniano

Passaremos agora ao exame daquilo que ficou conhecido como teoria dos quatro discursos de Lacan. Indicaremos de saída que, como já foi explicitado em nossa introdução, o tratamento de tal teoria se dará em escopo bem definido nessa pesquisa. Sabemos como a teoria dos discursos, especialmente os temas do laço social e do gozo articulados a ela, atraiu diversos interesses de círculos internos e externos à psicanálise, fundamentando abordagens das mais diversas, muitas delas interessantes, mas que não se articulam diretamente aos propósitos de nossa pesquisa. O que pretendemos recortar aqui é o relevo especialmente importante que, entendemos, a teoria dos discursos teve para o avanço da formalização de Lacan sobre a clínica psicanalítica, na medida em que podemos detectar como a estrutura de discurso supera impasses que seu trabalho sobre o ato psicanalítico havia lhe colocado. Acreditamos, e tentaremos comprovar isso, que a teoria dos discursos abre um novo momento no ensino de Lacan com o deslocamento operado sobre a noção de estrutura, sobre o qual já indicamos alguns pontos no capítulo precedente. Tal deslocamento, na forma como avaliamos, apresenta reflexos na formalização de pontos centrais da clínica psicanalítica como, por exemplo, a constituição do sujeito e a própria direção da cura. Todavia, sublinhemos, superar os impasses do ato psicanalítico, está bem longe de promover sua obsolescência. Pelo contrário, superar seus

impasses é exatamente acolher seus efeitos, ou seja, tomar o discurso como efeito do ato no percurso de Lacan, um efeito que dá lugar a este ato na estrutura real.

Pudemos acompanhar no capítulo anterior como que o Seminário “De um Outro ao outro” (1968-69) inicia o encaminhamento de parte desses impasses. A argumentação que construímos no capítulo 1 levava a considerar que a noção de estrutura ficava por ser retomada para que não se sustentasse apenas a partir da lei simbólica, podendo também dar lugar àquilo que fosse do registro do real. Isso viria em resposta aos problemas que levantamos e implicava efeitos em outras categorias conceituais importantes para a formalização estabelecida por Lacan. Efeitos que se apresentaram como verdadeiras mudanças que buscamos seguir a partir dos conceitos de saber e gozo, mas que talvez possam ser reunidas na reconfiguração da noção capital de alteridade que se inicia neste momento de seu ensino. Pois, fundamentalmente, vimos como o trabalho de Lacan com a estrutura posta na articulação de um Outro ao outro (de mais-um-significante da cadeia ao *objeto a*) construiu uma lógica que escreve a não relação sexual a partir do saber.

Grande Outro e saber são noções que sempre se derivaram, de suas maneiras, daquilo que corresponde a ideia de alteridade no ensino de Lacan e, de certa forma, podemos dizer o mesmo sobre o pequeno outro, se o tomarmos enquanto *objeto a*. Todavia, durante determinado tempo, tais instâncias ficaram restritas a uma noção de alteridade que se constituía em torno do sujeito. Na realidade, podemos observar como o sujeito para Lacan ocupava o ponto central, o eixo, em torno do qual giravam duas figuras da alteridade. Uma alteridade em relação ao Outro e ao saber simbólico, enquanto

formas de se referir à cadeia significante (Lacan, 1957-58/1999, p.266) e, depois, o nível de uma alteridade expressa pela noção de extimidade, pela qual Lacan localizou a presença do real a partir do *objeto a* no núcleo do sujeito, como uma espécie de seu outro que portava o núcleo de seu ser, sem que correspondesse às suas próprias coordenadas; seu estranho. Portanto, dois níveis de alteridade que poderíamos caracterizar de simbólica e real, respectivamente, porém separadas e, por isso mesmo, articuladas por este elemento intermediário e dividido chamado sujeito. Mas ao mesmo tempo, vê-se que tanto quanto articulador de dois níveis de alteridade, o sujeito é também constituído por essas relações.

Se observarmos com atenção, veremos que isso refere às duas posições do sujeito em sua constituição que trabalhamos com detalhes junto ao grupo de Klein. Tratamos do sujeito alienado à cadeia significante, o sujeito evanescente, por um lado, e o sujeito alienado ao *objeto a*, fixado na fantasia, por outro. Agora, se retomarmos aquilo que acompanhamos como o desafio imposto pela entrada do ato psicanalítico nos desenvolvimentos de Lacan, perceberemos que é exatamente o sujeito que é posto em questão, seja pelo ato que o faz cair de sua suposição ao saber, seja pelo ato de travessia da fantasia. Cada uma dessas vertentes da destituição vinculadas a cada uma das formas de alienação. Isso porque, sua relação à alteridade é, de uma forma ou de outra, alienação derivada de sua constituição. Seguindo estes passos, podemos então refrasear nossa questão a partir dessa perspectiva: a partir do ato psicanalítico, que alteridade encontrar sem que gire em torno do sujeito e que possa implicar o *objeto a* enquanto real desde outro lugar? Ou, de outra forma: Que alteridade encontrar sem que esta seja função de alienação? Note-

se que o limite do sujeito é também o limite das formas de alienação que o constituem e, portanto, dessas formas de alteridade, que caem junto com a queda do sujeito suposto saber. Porém, apontamos igualmente o problema de pensar o ato psicanalítico como um ato que prescinda de qualquer alteridade, uma vez observadas as implicações lógicas e éticas colocadas em tal proposição.

Revisitamos brevemente esses passos porque nos parecem imprescindíveis para entender como que as recolocações sobre a estrutura, que surgem no Seminário 16, já portam uma variação da noção de alteridade que será, a partir do Seminário 17, colocada como fundamento para Lacan na construção da teoria dos quatro discursos. Como tentaremos apontar, isso parece caminhar para a formalização de outra "modalidade" de alteridade, expressão usada por Quinet em seu livro "Os Outros em Lacan" (2012, p.7).

Isso se dá, em nosso entender, através de um deslocamento que se opera desde as formas de alteridade em relação o sujeito para uma alteridade própria à sexuação, que, ao final de seu ensino, Lacan nomeará "heteridade"[49]. Resta claro que a teoria dos quatro discursos não se erige enquanto forma acabada de tratamento da lógica da sexuação como se sabe, mas, no entanto, sua configuração já nos indica, sem dúvida, a estrutura da não relação sexual como pudemos acompanhar, aliás, desde o Seminário 16, no qual Lacan ainda preparava seu campo para os quatro discursos. Prova adicional dessa configuração se encontra no fato de que teoria dos discursos e fórmulas da

---

[49] O termo "*hétérité*" surgiu muito tardiamente no ensino de Lacan. Foi no chamado Seminário de dissolução de 1980, no dia 15 de janeiro que Lacan o cunhou. Ali, indica sua fonte que faz referência direta ao seu trabalho longo sobre a estrutura da não relação sexual. Porém, desde o início dos anos 70 podemos antecipar a presença do termo a partir do frequente uso da palavra "*heteros*" em grego, articulada em diversas passagens de "O aturdito" (Lacan, 1973/2003), por exemplo, para se referir ao outro sexo.

sexuação[50] são tratadas em paralelo por Lacan desde o surgimento dessas últimas no final do Seminário 18. Ou seja, Lacan trata a teoria dos quatro discursos e as fórmulas da sexuação como formalizações que portam homologias entre si e que transitam, em parte, de uma a outra, como o Seminário 20 e "O aturdito"(1973) nos mostram claramente. Porém, indicaremos ainda que, se a teoria dos discursos não foi de fato a forma final do tratamento da sexuação, ela configurou, certamente, muitas das condições de possibilidade para que Lacan pudesse formular a lógica da sexuação que surgiria em seu passo seguinte.

Sendo assim, resta ainda saber que lugar dar à alteridade que durante muitos anos funcionou como grande motor do percurso de Lacan, essa do Outro enquanto alteridade ao sujeito e também aquela do *objeto a*, enquanto sua extimidade. Em outras palavras, trata-se na verdade de se questionar sobre qual o estatuto da relação entre essa estrutura de alteridade em relação ao sujeito e a estrutura da heteridade relativa à sexuação. Será de pura negação e afastamento? Pensamos que não. Tentaremos acompanhar como que o caso do sujeito em sua constituição e percurso em uma análise ocupa o lugar de **uma** resposta à essa heteridade. Uma resposta que se enlaça à dimensão da alteridade simbólica e ao mesmo tempo cria um objeto real na fantasia que busca negar a castração do Outro. Porém, sendo uma, não é necessário que seja a única. E é isso que abre espaço para que se pense nos discursos como formas distintas de resposta à estrutura real, ou seja, a estrutura que se funda com o impossível. Foi a isso que chegamos ao final do

---

[50] Estas que surgirão a partir do final do Seminário "De um discursos que não fosse do semblante" (1970-71/2009) e que ganhará sua forma definitiva no Seminário "Mais ainda" (1972-73/1985).

capítulo anterior quando indicamos formas distintas da presença da causa nos discursos. Isso será proposto e tematizado ao longo do capítulo.

4.1. Os lugares do discurso

Iniciemos, portanto, apresentando o que Lacan propõe no Seminário "O avesso da psicanálise" (1969-70), seguindo os passos do que já estabelecera no Seminário anterior. Ele inicia insistindo no fato de que o que caracteriza o discurso é que seja sem fala (*parole*). Depois, ao longo do Seminário constrói a estrutura de discurso a partir de lugares. Ele o faz, na verdade, a partir de quatro termos que rotam, em ordem[51], por quatro lugares que são fixos na estrutura. Lacan diz que se trata de um quadrípode (Lacan, 1969-70/1992, p.15). Os dois primeiros lugares que gostaríamos de tratar remetem exatamente a um início de abordagem da questão da alteridade que indicávamos acima. Eles correspondem ao patamar superior da estrutura que apresentaremos neste momento[52]:

Figura 15.

$$\frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}} \qquad \frac{\text{o outro}}{\text{a produção}}$$

[51] A exceção que existe não faz parte dos quatro discursos. Trata-se de um discurso tratado em separado: o discurso do capitalista. Nele a ordem permanente s1, s2, objeto a e sujeito é rompida, trocando o primeiro termo pelo último.

[52] Os nomes dados aos lugares tiveram variações nos usos de Lacan. Não arrolaremos todos eles e alguns serão apresentados na medida da necessidade de nosso tratamento dos temas concernentes a esta pesquisa.

Os lugares denominados “agente” e “outro” não são desconhecidos para nossos interesses nesta pesquisa. Em primeiro lugar, vimos como a questão do agente se articulava no Seminário do “Ato Psicanalítico” exatamente a uma passagem de posição. Lembremos como se tratava, na travessia da fantasia, de fazer o *objeto a* passar a um outro lugar que não mais seu ponto de amarração na estrutura da fantasia. Vimos inclusive como o cerne da questão era, em relação à formalização, que este lugar não estava posto na estrutura e se colocava, em princípio, como fora, o que acarretava os problemas que estudamos. Mas de qualquer maneira, no Seminário 15, Lacan referiu este lugar como um lugar de agente, para dar ao ato psicanalítico um agenciamento pela via do *objeto a* e não pela via do significante. A este lugar de agente, Lacan articulou a função da causa. Pois bem, ele inicia o Seminário 17 introduzindo um lugar de agente **na** estrutura de discurso e nos diz que ali, no tocante ao discurso do analista, deve ser posto o *objeto a*, fazendo, de alguma forma, que a nossa hipótese seja a dele neste momento:

> É certamente notável – quero dizer, digno de ser notado - que após dez anos, essa posição do analista, eu chegue ao final a sua articulação de uma forma que é a que chamo de seu discurso, seu discurso **hipotético**, digamos, já que é, aliás, o que propõe este ano ao exame de vocês. A saber – o que vem a ser a estrutura desse discurso? A posição do psicanalista, eu a articulo da seguinte forma – digo que ela é feita substancialmente do *objeto a*. [grifo nosso](Lacan, 1969-70/1992, p.40)

Este lugar de agente não é assimilado exclusivamente ao *objeto a* como veremos, sendo um lugar de agenciamento a partir do qual cada um dos quatro

termos que compõem os discursos, ao ocupá-lo, comanda o discurso. É assim que rapidamente Lacan os apresenta: O S1, como significante mestre, denomina o discurso do mestre; o sujeito barrado, denomina o discurso da histérica; o *objeto a*, como causa, denomina o discurso do analista; e o S2, como saber (neste caso tudo-saber), denomina o discurso do universitário. Esses quatro termos circulando entre os lugares compõem o conjunto de quatro discursos:

Figura 16.

Discurso do Mestre

$$\frac{S_1}{\cancel{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Discurso da Universidade

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\cancel{S}}$$

Discurso da Histérica

$$\frac{\cancel{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Discurso do Analista

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\cancel{S}}{S_1}$$

O lugar de comando é, na verdade, a função de dominante do discurso. Trata-se de uma referência que aparentemente Lacan retirou do texto “A dominante” (1927) de Jakobson, no qual este afirma que “a dominante pode definir-se como elemento focal de uma obra de arte: ela governa, determina e transforma os outros elementos. É ela que garante a coesão da estrutura” (Jakobson, 1927, *apud* Barbosa, 1990, p.94). Lacan inicia o uso do nome “provisoriamente” (Lacan, 1969-70/1992, p.29) e depois indica sua função:

> Dizer a dominante quer dizer aquilo com que finalmente designo cada uma das estruturas desses discursos, denominando-as diferenciadamente como discurso do universitário, do mestre, da histérica e do analista, segundo as diversas posições

> desses termos radicais. Digamos que, não podendo dar imediatamente um outro valor a este termo, chamo de dominante o que me serve para denominar estes discursos. A palavra dominante não implica dominância no sentido de que esta dominância especificaria o discurso do mestre. Digamos que se pode dar, segundo os discursos, diferentes substâncias a estas dominantes. (Lacan, 1969-70/1992, p.41)

Assim, a partir do termo que ocupa o lugar de agente, estabelece-se um tipo de dominante que terá implicações distintas para o discurso em questão. Mas antes de seguirmos no exame do lugar de agente, passemos para o outro lugar apresentado no patamar de cima, pois indicamos como nossa entrada se daria pela abordagem da questão acerca da modalidade de alteridade que se coloca em jogo nos discursos. A partir daí, o lugar de agente ganhará outros contornos.

Lacan nomeia "outro" este lugar do alto à direita. É a estrutura de linguagem e gozo, posta na relação entre S1 e saber, que foi tratada no Seminário 16, que se reinsere aqui. Como acompanhamos, na relação entre S1 e saber o que se coloca é relação entre o S1 e outro S1, sendo que, sempre sendo um outro ao infinito, nunca se chegará ao S2 enquanto saber[53]. Trata-se de uma relação ao infinito, mas que modifica a noção de saber neste ponto. Há um impossível posto nessa relação entre S1 e S2, impossível de se completar em S2, que marca a dimensão de uma alteridade posta no outro sexo.

Dessa maneira, no que toca a não relação sexual é disto que se trata. Não é que haja dois sexos e que entre eles não possa haver relação, mas antes é que há apenas um e o outro que se coloca exatamente pela não

---

[53] Importante que se diga também na consideração ao sujeito: S1 não representará o sujeito para S2, mas apenas para outro significante. Que tal significante, para o qual o sujeito é representado, venha de S2, isso não faz como seja representado para S2, como vimos no capítulo anterior.

relação. Já examinamos como Lacan toma o paradoxo de Russell para abordar esta questão e de como articula a isso o teorema de Gödel sobre a incompletude. Mas há uma terceira referência à lógica que Lacan faz trabalhar diversas vezes em seu ensino, que parece demonstrar o tipo de estrutura que Lacan propõe para a sexuação e que se aplica à estrutura de discurso. Trata-se dos estudos de Cantor sobre o infinito[54]. Na realidade, naquilo que interessa a Lacan e a nossa pesquisa, trata-se do fato de que o lógico comprovou a existência de mais de um infinito. Cantor parte da formalização que já havia sobre aquilo que chamou de infinito enumerável. Utilizando-se da teoria dos conjuntos, Cantor indicou como qualquer infinito enumerável é aquele sobre o qual se consegue criar uma relação de bijeção com o conjunto dos números naturais. Isso comprova, por exemplo, que conjuntos que imaginariamente seriam maiores ou menores que o conjunto dos números naturais, tem exatamente a mesma extensão deste último. São os casos, por exemplo, do conjunto dos números naturais pares ou do conjunto dos inteiros. Ambos são infinitos e de mesma extensão, a mesma extensão dos naturais. Tais infinitos enumeráveis podem ser formulados por (n + 1). Até este ponto, portanto, só haveria um infinito escrito por (n + 1). A questão que Cantor se coloca é sobre a extensão do contínuo. A ideia do contínuo é bastante antiga, reportando, por exemplo, ao paradoxo da tartaruga ou da flecha de Zenão de Eleia. Trata-se, em linhas gerais, de supor impossível a realização de uma trajetória entre os pontos determinados A e B, uma vez que podemos sempre interpor um ponto intermediário entre A e B - um ponto C, por exemplo - e indicar como antes de se chegar em B, terá que se chegar, necessariamente, em C. Todavia, pode-se

---

[54] Sobre Cantor e o transfinito, nossas referências estão em Belna (2011) e Pinto (2003).

fazer o mesmo, a partir daí, entre A e C, e, assim, ao infinito, apontando como nunca se chegará em B, como nem em C, D, E, etc.... Na realidade, a flecha, com isso então, nunca sai de A. Pois bem, a essa ideia simplesmente intuitiva (que contém alguns problemas que não apresentaremos aqui), Cantor pretendeu dar uma formalização matemática. E mais uma vez notamos como sua comprovação passa pela categoria do impossível. Pois o que Cantor **demonstra** é a **impossibilidade** matemática de enumerar o conjunto dos números reais, ou seja, de criar entre os reais e os naturais uma função de bijeção. A este infinito ele chama de transfinito contínuo.

Lacan se apoia então em uma demonstração matemática para afirmar que há um conjunto cujo elemento que não tem par, um tipo de conjunto que não se suporta por uma função bijetiva com os naturais (Corrêa, 2001, pp.49-50). Lacan já havia mencionado o transfinito no Seminário 16 (1968-69/2008, p.319). Mas mais à frente ele é preciso quanto a isso. No Seminário "...ou pior" (1971-72), referindo o transfinito de Cantor, ele diz: "Tocamos aí num domínio aparentemente o mais seguro, o que opõe ao completo fechamento do discurso, à exaustão lógica, o que introduz uma hiância irredutível. É aí que designamos o real" (aula de 12/01/1972). E depois em "O aturdito": "Pois o que se profere a partir do dizer de Cantor é que a série dos números não representa, no transfinito, nada além da inacessibilidade que começa no dois [deux], e pela qual deles [d'eux] se constitui o enumerável até o infinito" (Lacan, 1973/2003, p.478). Vemos por aí como que Lacan articula dois níveis de infinito na articulação entre S1 e S2. Há o infinito enumerável que se coloca na série dos S1 (S1, S1, S1....) e o que resta no saber como não enumerável. "A

estrutura do impossível se transfere dos novos S1 ao S2 sem sujeito" (Soler, 2009, p.18). Guardemos isso por ora porque será importante à frente.

De qualquer maneira, fica claro a partir dessa referência como é da própria não relação sexual que se faz o lugar do outro, não se tratando de um outro já dado com o qual não se tem relação. Essa é a razão pela qual Lacan faz essa estrutura passar aos lugares do discurso: agente e outro. Essa passagem ocorre dos termos S1 e S2 para os lugares agente e outro, o que cria uma especificidade do discurso do mestre (Jorge, 1988, p.160-61), pois é ele que indica, em princípio, que o discurso é uma estrutura real, fundada na não relação sexual a partir do impossível. "O que o discurso do mestre revela é que não há relação sexual, como já exprimi vigorosamente diante de vocês" (Lacan, 1969-70/1992, p.109), diz Lacan no Seminário 17. É isso que faz com que afirme que o discurso do mestre é o discurso do inconsciente (Lacan, 1969-70/1992, p.85). Em outro momento, Lacan assevera que o "funcionamento do discurso é definido por clivagem, precisamente pela distinção do significante-mestre em relação ao saber" (Lacan, 1969-70/1992, p.86). Entendemos esta equivalência entre discurso do mestre e discurso do inconsciente como a operação de passagem do impossível que funda a estrutura entre os termos S1 e S2, que escreve a não relação sexual, para o impossível de qualquer discurso que Lacan localiza na relação de alteridade dos lugares do patamar de cima: agente e outro. "O inconsciente, como se vê, é apenas o termo metafórico para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível, para que, a partir disso, confirme-se ser real (entenda-se, discurso real)" (Lacan, 1970a/2003, p.423). Porém, isso depende de uma de uma precisão a ser feita em relação ao estatuto do S1, como

veremos à frente. De qualquer forma, o que a não proporção, esse sem par que se coloca entre S1 e S2, indica, é que sempre haverá um impossível lógico entre os termos que ocupem os lugares de agente e outro. “A primeira linha comporta uma relação que está indicada aqui por uma flecha, e que se define sempre como impossível” (Lacan, 1969-70/1992, p.166):

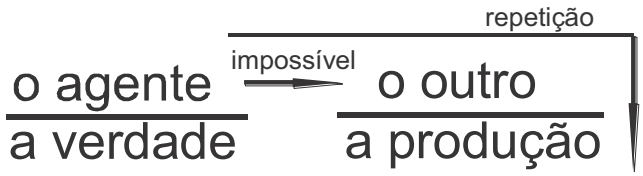
Figura 17.

$$\frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}} \xrightarrow{\text{impossível}} \frac{\text{o outro}}{\text{a produção}}$$

Não é, todavia, apenas o patamar de cima que dá ao discurso do mestre tal especificidade de marcar os lugares da estrutura. Se considerarmos o patamar debaixo da estrutura veremos que o lugar da produção se articula à produção do *objeto a* enquanto mais-de-gozar que Lacan tratou extensamente no Seminário 16. Tal produção se articula ao resto da repetição que tem lugar **no saber**. O saber se coloca, quando no lugar de outro no discurso, como aquilo que reúne, operando a disjunção, entre a repetição de S1 e o produto da repetição que é uma perda posta no *objeto a*, aquilo que Lacan chama de recuperação do mais-de-gozar. Vimos como se trata de uma recuperação da perda no mais-de-gozar, o que traz a repetição entre simbólico e real para dentro da estrutura no saber. Assim, a cada procura do gozo a partir de S1, o que supõe um gozo a ser alcançado, atualiza-se novamente sua perda a partir da produção do *objeto a* enquanto mais-de-gozar. Dessa maneira, em termos da estrutura de discurso, a relação impossível entre agente e outro produz algo

(a depender do discurso), mas que encontra sua originalidade no *objeto a* como produto lógico, mais-de-gozar.

Figura 18.



> Nós sempre acentuamos que desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o *objeto a*. Não deixamos de designar o ponto de onde extraímos essa função do objeto perdido. É do discurso de Freud sobre o sentido específico da repetição no ser falante. De fato, não se trata, na repetição, de qualquer efeito de memória no sentido biológico. A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite – e que se chama gozo. Eis porque é de uma articulação lógica que se trata na fórmula pela qual o saber é o gozo do Outro. Do Outro, obviamente, na medida em que o faz surgir como **campo** – posto que não há nenhum Outro – a intervenção do significante. [grifo nosso](Lacan, 1969-70/1992, p.13)

Vemos por aí como que Lacan entende por campo - um campo que se abre a partir de uma ordem lógica que já tivemos oportunidade de explorar no capítulo precedente - a não relação sexual que se escreve na estrutura pelos lugares de agente, outro e produção. Ou seja, o impossível entre agente e outro se traduz na produção de algo no discurso.

Falar deste campo é de grande importância, pois foi a ele que Lacan escolheu dar seu próprio nome. É bastante conhecida a passagem da aula do dia 11/02/1970 na qual indica que seu projeto se debruça sobre o

estabelecimento de um campo para psicanálise e que tal campo seria aquele "do gozo", ao qual ele almejaria que fosse chamado de campo lacaniano (Lacan, 1969-70/1992, p.77). Lacan é bastante claro ao reportar este campo de gozo ao impossível. Na discussão que faz sobre a noção de campo em "Radiofonia" (1970a), ele resgata o uso do termo pela física que define um campo a partir de um conjunto de pontos que estabelece um espaço, ou mesmo uma estrutura quadridimensional, na qual o tempo também é incluído. A partir daí, cada ponto espaço-tempo é capaz de recolher um valor de uma relação dada entre elementos. Assim são os campos gravitacional, óptico, elétrico, magnético, de cordas, etc...(Hurwic, 1994, p.16). Isso parece ter interesse para Lacan por ser uma denominação que envolve lugares e valores articulados a determinada relação. A questão é que Lacan retoma o tema para discutir certo projeto de unificação dos campos, por exemplo, o que conseguiu Maxwell ao unir os campos elétrico e magnético em um só. Ou seja, a pretensão de "reconstituição de um universo" (Lacan, 1970a/2003, p.421). Lacan contrapõe a ele o campo gravitacional de Newton que "por mais notável que seja sua fraqueza em comparação com os outros, resiste à unificação deste campo, ou seja, à remontagem de um mundo" (Lacan, 1970a/2003, p.421). Assim, Lacan evoca novamente sua tese de que não há universo do discurso e que o campo lacaniano se estrutura exatamente a partir disso. Em outra passagem de "Radiofonia", ele literal quanto a isso:

> Trata-se, de fato, da praça forte cujo cerco mantém na ciência o ideal de universo pelo qual ela subsiste. Que o campo newtoniano não se deixe reduzir a isso fica bem designado por minha fórmula: o impossível é o real. É desse ponto, uma vez atingido, que se irradia nossa física. (Lacan, 1970a/2003, p.431)

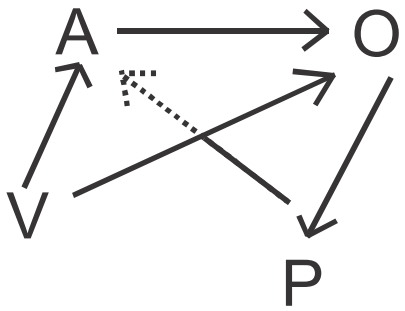
É importante que se saliente que neste momento de seu ensino, Lacan ainda não está propondo, pelo menos não explicitamente, que o próprio campo do gozo seja dividido, como fará mais à frente com as fórmulas da sexuação através dos quantificadores, quando formalizará o gozo feminino. Porém, aqui a não relação sexual já está estabelecida, indicando a partilha dos sexos e seu impossível que se coloca na estrutura de discursos para se pensar como tal impossível relativo ao gozo pode se apresentar em formas distintas segundo a relação entre termos e lugares (Quinet, 2006, p.28).

> A psicanálise não tem muito a dizer sobre a sexualidade enquanto conhecimento, a sexualidade do ponto de vista psicanalítico não é um objeto de conhecimento, mas é exatamente o campo do exercício dessa estrutura na relação com o Outro... esse saber se confunde com aquilo que Lacan está chamando de gozo. (Nogueira, 1997, p.78)

Todavia, faltou-nos ainda introduzir o quarto lugar que compõe a estrutura deste campo do gozo. Trata-se da “verdade” que Lacan localiza no canto esquerdo inferior. Do ponto de vista da estrutura, o lugar verdade é posto como abrigado das articulações que vimos até o momento entre agente, outro e produção. Razão pela qual o comentaremos em separado. “No nível dessa segunda linha não existe nem sombra de flecha. E não apenas não há comunicação, mas há algo que obtura” (Lacan, 1969-70/1992, p.167). E Lacan dirá que o que obtura essa passagem para verdade é a produção, aquilo que resta da relação impossível entre agente e outro, a que chamará de impotência: “Toda impossibilidade, seja ela qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se sempre com isso – se ela nos deixa em

suspense quanto à sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamaremos impotência" (Lacan, 1969-70/1992, p.166). Há portanto, entre produção e verdade uma obturação, impotência. Será uma constante nas leituras de Lacan sobre os discursos que o lugar da verdade fique assim abrigado. Mais à frente, no Seminário "O saber do psicanalista" (1971-72a), quando abordará a estrutura de discurso a partir de um grafo que forma um tetraedro, Lacan dirá que o único vértice ao qual não chega nenhum vetor é o da verdade (aula de 03/02/1972).

Figura 19.

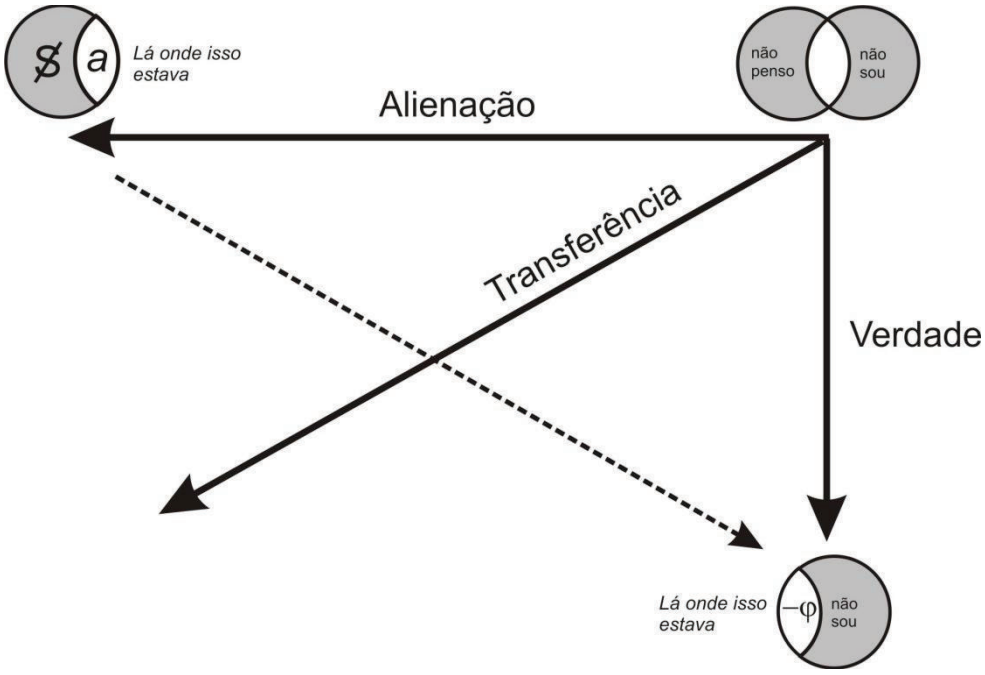


Nota-se que, na realidade, ao omitir o vetor que liga a produção à verdade, desconstrói-se o tetraedro e se obtém apenas dois triângulos articulados pela aresta agente-outro, a aresta onde se encontra o impossível. Os triângulos se formam entre: 1-agente-outro-produção e 2-agente-outro-verdade. E faltam os triângulos: 3-agente-verdade-produção e 4-outro-verdade-produção, que seriam os triângulos complementares do tetraedro. Por este esquema fica claro como que os dois únicos triângulos que são formados, AOP e AOV são vetorizados de maneiras distintas. Em AOP há uma relação circular em que de um termo se vai ao outro continuamente. Em AOV o grafo se apresenta em descontinuidade, na medida exata em que a verdade fica isolada, não recebendo nenhum vetor. Podemos até escrever V(AO) para que

fique mais claro. Dessa forma, vemos como os triângulos têm estruturas de grafos distintas.

Não é a primeira vez que Lacan faz referência à verdade tal como abrigada. Lacan já havia tratado da verdade também no grupo de Klein como algo da mesma natureza, porém lá a verdade fora posta enquanto operação e não lugar. Lacan indicou que a partir da posição de negação do cogito cartesiano, que forma um *vel* entre "não penso" e "não sou"[55], há três operações que se colocam: alienação, verdade e transferência. Repetiremos aqui a figura:

Figura 20 (cópia da figura 2.).



Às duas primeiras, Lacan atribui as duas posições da constituição do sujeito às quais nos referimos: o sujeito como marca da falta no Outro, fixado

---

55 Aplicando a lei da dualidade de De Morgan, Lacan faz passar a negação do cogito cartesiano "penso e sou" posto na conjunção entre os conjuntos Ser e Pensar, para a disjunção exclusiva posta por "Não sou" e "Não Penso". Lacan aplica a isso a função de escolha que, ao final, se estabelece entre um "Ou não sou ou não penso" (Torres, 2010, p.176-78).

ao *objeto a* na fantasia (não penso) e o sujeito como representado por um significante para outro significante, que desliza na cadeia (não sou). A primeira é efeito direto da operação alienação, a qual Lacan designa como “escolha forçada”. No caso da segunda, é a operação verdade que leva, no grupo, à posição “não sou”. Porém, Lacan diz que essa operação, desde o ponto de partida do grupo, é rechaçada. Por isso que a operação alienação é uma escolha forçada, pois não se pode, do ponto inicial, tomar o caminho da operação verdade. Mas, de qualquer maneira, já podemos observar que é a verdade que leva à posição “não sou” referente ao sujeito, mesmo que seja uma operação vetada. Pois bem, uma vez que se trata de uma operação vetada ao ponto inicial, Lacan indica que ao vértice que define, na constituição do sujeito, a posição do “não sou”, só se chega por uma operação que vem do vértice “não penso”, aquele que se chegou pela operação alienação. Há, portanto, uma dupla alienação do sujeito ao qual nos referimos: à fantasia (não penso) e à cadeia significante (não sou). O que se mostra importante para nós, neste momento, é que, com isso, a operação verdade é contornada, não se efetiva, fica abrigada. Lacan aponta, então, que ela só entrará em função, na operação transferência que reúne as duas operações mencionadas (alienação e verdade), tal como a propriedade de grupo estabelece.

Vemos assim como a verdade tem duas formas de presença na estrutura e isso nos parece ser uma leitura bastante clara de Lacan desde o começo de seu ensino. Por um lado, a verdade está presente desde sempre na constituição do sujeito, na medida em que ela indica o ser do sujeito, isto é, seu não ser. O sujeito, por ser representado por um significante para outro significante, não é isso ou aquilo, mas presença evanescente na cadeia

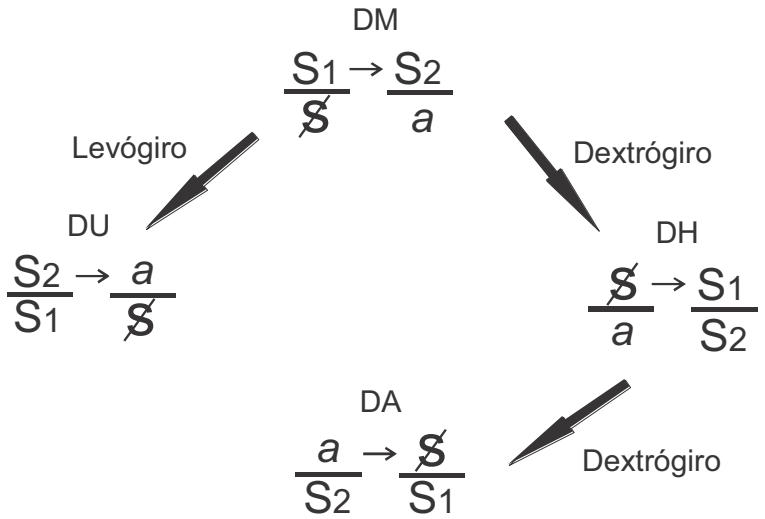
simbólica. Um sujeito do inconsciente sem qualidades, tal como Lacan opera com a subversão do cogito cartesiano. Porém aqui, essa presença da verdade está abrigada, contornada pela própria alienação. Por outro lado, e essa é a segunda forma de sua presença, Lacan sempre valorizou a verdade como operação efetiva, ou seja, relativa à própria experiência psicanalítica, na qual ela entra em jogo na transferência pela via do saber, o que definiu como sujeito suposto saber. Aqui a operação é aquela que faz funcionar a alienação do sujeito de um significante a outro se perguntando sobre sua verdade, que Lacan estabeleceu desde o início de seu ensino como falta-a-ser diante do desejo; ou seja, a verdade de sua alienação.

Entendemos que essa função da verdade será mantida na estrutura de discurso, mas desta vez posta em um lugar, o lugar da verdade. Se tomarmos o mesmo recurso de passagem do que opera no discurso do mestre para o discurso do inconsciente na marcação dos lugares da estrutura de discurso, notaremos que é exatamente o sujeito dividido que se coloca no lugar da verdade, tal como Lacan sempre manejou essa função. Ele retoma no Seminário 17: “A divisão do sujeito não é certamente outra coisa senão a ambiguidade radical que se vincula ao próprio termo verdade” (Lacan, 1969-70/1992, p.169). Ou seja, a ambiguidade de ser a verdade sobre a alienação do sujeito que lhe dá um ser que não é (não sou). E se acompanharmos os vetores que Lacan indica no triângulo V(AO) que ilustramos com a figura 19, podemos perceber que se trata da verdade enquanto aquilo que sustenta a articulação entre agente e outro. E ela terá sua forma de sustentação modulada pelos termos que vierem ocupar este lugar, como veremos.

4.2. Os discursos: a equivocidade do discurso do mestre e o comando de gozo

Iniciemos agora o exame da configuração dos quatro discursos pela permutação dos termos S1, S2, *objeto a* e sujeito pelos lugares da estrutura. Lacan propõe uma permutação dos termos pelos lugares de maneira que a ordem de sucessão entre eles não se altere[56]. A essa operação de permutação chamou de quarto de giro e ela se caracteriza pela passagem de cada termo ao lugar vizinho ao que ocupava antes da operação. Há dois tipos de quarto de giro que Lacan trata com maior frequência, na medida em que estabelece o discurso do mestre como o discurso do inconsciente do qual se parte: O giro dextrógiro e o levógiro[57]:

Figura 21.



[56] Com a exceção do discurso do capitalista já citada.

[57] Desde o início de seu ensino, Lacan (1955/1998, p.54) adota, no tratamento de algumas de suas formalizações, as formas de movimento rotacional da dextrogiria e levogiria. São termos originados da química, mas que passaram a ter aplicações em outros campos, por exemplo, na grafologia (Houaiss). Isômeros ópticos são moléculas idênticas que se diferenciam entre si apenas na forma pela qual polarizam a luz. Aquela que polariza para a direita é dextrógira, a que polariza para a esquerda, levógira (Ferreira, 2007, p.62). A aproximação é interessante, pois as moléculas são estruturas que portam relações entre os elementos químicos e são relações que determinam lugares. Os chamados Isômeros ópticos têm a mesma estrutura, sendo que são diferentes entre si unicamente pelos efeitos que causam. Neste caso, sobre o lado de polarização da luz.

Um giro dextrógiro faz passar do discurso do mestre ao discurso da histérica. Mais um segundo giro dextrógiro faz passar ao discurso do analista. No sentido inverso, o giro levógiro faz passar do discurso do mestre ao discurso da universidade. Lacan se ocupa extensamente desse último giro que leva ao discurso da universidade, que, na verdade, revela as relações entre o discurso do mestre e o discurso da universidade. Também trata de fazer comparações deste último com os outros dois durante o Seminário 17. Todavia, nosso maior interesse nesta pesquisa, como já anunciamos, deposita-se na investigação das implicações do discurso para a formalização da experiência psicanalítica. E entendemos que, dentro deste escopo, são os dois giros dextrógiros que nos mostram que os discursos do mestre, da histérica e do analista portam os tipos de relação com impossível que tocam diretamente a clínica e que implicam as questões que levantamos ao longo do trabalho. Desta maneira, nos dedicaremos a este movimento com mais ênfase e as indicações sobre o discurso da universidade serão mais pontuais.

A forma geral pela qual Lacan se refere aos discursos toma, como já indicamos, o modo do impossível como núcleo da estrutura. Em determinado plano, Lacan recupera a menção de Freud sobre a psicanálise como uma prática (profissão) impossível ao lado de educar e governar. Freud se refere a isso em algumas passagens de sua obra, como no “Prefácio à Juventude desorientada de Aichhorn” (1925/1987), mas a referência que Lacan trabalha no Seminário 17 é a de “Análise terminável e interminável” (Freud, 1937/1987), texto no qual Freud se reporta às “*unmöglichen Berufe*” (profissões impossíveis). Lacan assimila, então, cada uma dessas práticas a cada um dos

discursos, acrescentando que no caso do discurso da histérica o que se coloca é o impossível do “fazer desejar” (Lacan, 1969-70/1992, p.165). A maneira pela qual Lacan insere o discurso do analista nesta interlocução com Freud é bastante interessante, pois o que ele promove é uma aproximação direta do discurso com o ato analítico: “Estamos aqui prestes a ter verdadeiramente, temos toda a aparência dessa função que é o ato analítico. *Das analysieren* não quer dizer outra coisa senão essa expressão que usei como título de um de meus seminários. O ato analítico seria a terceira das profissões impossíveis” (Lacan, 1969-70/1992, p.158). Notamos, então, como a estratégia de Lacan é trazer a dimensão do impossível para o interior do campo da prática e, ao fazê-lo, indicar como este campo não está apartado de determinada lógica. Vimos como o impossível que Lacan quer por em prática com os discursos está vinculado à sua forma lógica. Mas examinamos também como isso não se separa do plano ético que o discurso funda. Então, entendemos por prática aqui, não a aplicação técnica, como por exemplo, uma suposta técnica de governar, de educar, de psicanalisar, ou mesmo de fazer desejar. Antes disso, a referência de Lacan parece se dirigir para a experiência que o próprio discurso constitui a partir do impossível.

Mas o que é uma experiência concreta que se funda no impossível? Pois essa é uma proposição contraintuitiva, na medida em que o impossível geralmente refere aquilo que não pode se colocar. Mas aqui se trata de algo que se coloca. Os discursos não apenas se colocam, bem como também são eles que fundam a própria realidade. Assim, temos a realidade que é discursiva, fundada por um real do discurso que é o impossível. “Governar, educar e psicanalizar são desafios, de fato, mas, ao dizê-los impossíveis, só

fazemos garantir prematuramente que sejam reais" (Lacan, 1970a/2003, p.444). O que se coloca então? Como já acompanhamos na demonstração que Lacan extrai do próprio campo da lógica[58], o que se coloca é a não relação sexual. Não é que o impossível se escreva, pois o impossível é aquilo que não cessa de não se escrever, mas a prova do impossível faz escrever a não relação sexual. Porém, o que queremos introduzir aqui é o efeito de laço social que se deriva desta estrutura. Pois cada discurso estabelece uma forma de articular o impossível e, assim, funda um tipo de realidade.

O tema da realidade, que, da forma como entendemos, está estreitamente ligado à noção de laço social que Lacan vincula aos discursos, não é nada novo em seu ensino. Desde o início ele toma a realidade a partir da perspectiva da própria mediação da linguagem. É a linguagem que estabelece a realidade dos seres falantes a partir da perda de objeto que implica. Depois, faz avançar como que, nessa estrutura, é a fantasia que se ocupa de dar o enquadre da realidade. Lacan retoma o "Projeto para uma psicologia científica de Freud" (1895/1987) no Seminário sobre a "Ética da psicanálise" (1959-60/1997), por exemplo, para indicar como a realidade se estrutura a partir da busca pelo objeto perdido da primeira experiência de satisfação. Como sabemos, tal experiência de satisfação, que para Freud teria de fato ocorrido, para Lacan se trata de algo posto no só-depois pela própria estrutura de linguagem. Ocorre que essa experiência de satisfação e a perda de objeto a ela correlata não se separam, enquanto evento, da presença do Outro, que Freud refere como *Nebenmensch* (humano ao lado). É ali que Freud reconhece o princípio dos "motivos morais" que guiam as condutas na realidade. Em 1925,

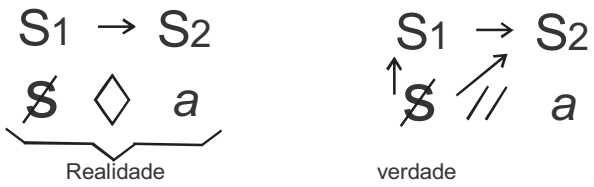
---

[58] Lacan, aliás, na aula de 08/01/1969 do Seminário "De um Outro ao outro", dedica-se um longo tempo ao que chama de "prática lógica" que deveria orientar a psicanálise.

em seu texto sobre “A negativa”, Freud volta ao tema para indicar como que o “objetivo primeiro e imediato do teste de realidade não é encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrar tal objeto, **convencer-se de que ele está lá**” [grifo nosso](Freud, 1925a-1987, p.298). Porém, Lacan entende que a fantasia não é apenas o mecanismo de busca do reencontro com o objeto perdido na relação com o Outro. Isso também. Mas não menos, por outro lado, a fantasia é a resposta que se dá, na verdade, à falta do Outro que é o próprio sujeito. Como vimos, isso se dá pela montagem da fantasia a partir do objeto da pulsão que possibilita, a partir de suas inversões, fazer o gozo apto ao prazer. A fantasia é, portanto, a estrutura de articulação do campo linguagem/sujeito com o prazer/gozo e a realidade. Há, portanto, uma ficção que a fantasia estrutura a partir da linguagem que, no que toca ao sujeito, Lacan reporta também à questão da verdade. Isso leva Lacan a afirmar que a verdade tem estrutura de ficção (Lacan, 1957/1998, p.452) ao mesmo tempo em que assevera que ela surge da equivocação (Lacan, 1953-54/1985, p.302), pois a verdade que se revela em relação ao sujeito é de sua falta a ser derivada de sua relação com a linguagem.

Podemos, então, acompanhar como estes elementos configuram o conjunto daquilo que podemos encontrar no discurso do mestre, se o tomarmos como discurso do inconsciente:

Figura 22.



Notamos como que, por um lado, o discurso do mestre recupera estruturas estáveis no ensino de Lacan. Na figura acima, podemos reconhecer algumas formalizações fundamentais que Lacan propôs ao longo do tempo, como, por exemplo, a cadeia significante e a representação do sujeito por um significante para outro significante, bem como o matema da fantasia posto no patamar de baixo. Todavia, devemos acompanhar a relação dos termos e lugares com mais detalhes, recuperando o que já trabalhamos sobre isso no grupo de Klein, para que possamos aferir como que as questões da realidade e da verdade tocam a noção de laço social que Lacan está fundando com os discursos.

Em primeiro lugar, devemos abordar o S1 enquanto significante-mestre, que funciona como dominante do discurso do mestre. Partiremos do circuito que isola a relação do S1 no lugar de agente com o sujeito no lugar da verdade. Entendemos que aqui Lacan faz aproximar o S1 como marca do sujeito na falta que este constitui ao Outro. No grupo de Klein, na operação alienação, Lacan é claro quanto a este ponto. No vértice esquerdo superior do grupo o sujeito se coloca por um “não sou nada senão esta marca” (Lacan, 1967-68, aula de 10/01/1968) do que falta ao Outro. Neste caso, o S1 se configura como traço unário na forma como Lacan o define. Devemos retomar que Lacan definiu o traço unário enquanto aquilo que falta ao campo do Outro. Lembremos o que já examinamos no capítulo 2: o conjunto dos mamíferos só se funda a partir do traço mama que pode faltar ao conjunto dos vertebrados (Lacan, 1961-62, aula de 07/03/1962). O traço unário não representa o sujeito, mas é a marca do sujeito enquanto aquilo que falta ao Outro. Como Lacan

retoma no Seminário 17, este é ponto de identificação do sujeito. O sujeito se identifica com este traço da falta:

> O Um unificante, o um-tudo – não é disso que se trata na identificação. A identificação-pivô, a identificação-mor, é o traço unário, é o ser marcado como *um*. Antes de qualquer promoção de algum ente, pelo fato de um *um* singular, daquele que leva a marca, desde esse momento, apresentam-se o efeito da linguagem e o primeiro afeto.... Aqui já está marcado o efeito de divisão. (Lacan, 1969-70/1992, p.146)

É a partir dessa identificação do sujeito que o traço guarda, então, essa característica paradoxal de **ser** um traço e, ao mesmo tempo, de **ser** um traço que **falta**. Por um lado, isso dá ao S1 o lugar de agente da verdade do sujeito em sua falta a ser no discurso do mestre. Essa é a primeira articulação do S1 enquanto dominante do discurso do mestre. A verdade do sujeito é o suporte do traço unário enquanto falta.

Figura 23.

$$\uparrow \frac{S_1}{\cancel{S}}$$

verdade

Todavia, essa verdade, como vimos, é abrigada. Ela sustenta a posição de agente, mas enquanto presença velada. A partir dessa função relativa à falta, outro circuito relativo ao S1 se desdobra. Lacan indica em seu trabalho com o grupo de Klein que, no vértice do “não penso”, essa marca do traço que é o sujeito como falta no campo do Outro convoca o *objeto a* como resposta a esta falta. Ele estabelece que no vértice da operação alienação do grupo de

Klein o que se encontra é a montagem da fantasia enquanto resposta à falta no campo do Outro a partir do objeto da pulsão. Isso se coloca no discurso do mestre pela seguinte formulação:

Figura 24.

$$\uparrow \frac{S1}{\not{S}} \lozenge a$$

Porém, há outro circuito que se constrói **em paralelo** a este e que toma o traço por sua dupla vertente, ou seja, não só como falta, mas também como presença. Tal circuito vai ao sentido inverso ao diagramado na figura anterior e cria a articulação entre S1, S2 e *objeto a*:

Figura 25.

$$\begin{tikzcd} S1 \arrow[r] & S2 \arrow[d] \\ \not{S} \arrow[ur, leftrightarrow, "//"] & a \end{tikzcd}$$

Como marca da falta, o traço buscará, no mesmo campo do Outro (cuja falta é o sujeito), o significante que lhe falta. Aqui acompanhamos a articulação do traço ao significante. Isso retoma a articulação do impossível entre S1 e S2 que produz o *objeto a* como mais-de-gozar. Parece-nos que é essa a relação que Lacan aponta entre o traço unário e a função da repetição no discurso do mestre:

> Agora vem o que Lacan aporta. Que diz respeito a esta repetição, essa identificação do gozo. Aí, tomo o texto de Freud, para dar-lhe um sentido que lá não está apontado, a função do traço unário – quer dizer, da forma mais simples de marca, que é a origem do significante. (Lacan, 1969-70/1992, p.44)

Ou:

> Com uma coisa tão simples como os meus quatro sinaizinhos, pude há pouco fazê-los perceber que basta darmos a esse traço unário a companhia de um outro traço, S2 após S1, para que, sendo significantes também lícitos, possamos situar o que vem a ser seu sentido, por outro lado sua inserção no gozo, do Outro - disso pelo qual ele é o meio do gozo. A partir daí começa o trabalho. É com o saber como meio do gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade. (Lacan, 1969-70/1992, p.48)

Mas vemos por aí como que a entrada da repetição na ordem de articulação entre significante mestre e saber só se efetiva a partir do encadeamento significante, ou seja, há a vertente do traço no significante S1, mas este deve também funcionar como um significante que represente o sujeito para outro significante. Caso contrário, não há encadeamento significante que produza o *objeto a* enquanto resto do saber.

Mas por outro lado, neste mesmo circuito do S1-S2-*objeto a*, vemos surgir o caráter da unicidade que faz do traço uma presença: **ele é uma marca**. É nesse sentido de sua unicidade que Lacan o determina como significante da castração com ambiguidade que isso porta. Por um lado ele é marca da castração no sentido que marca uma falta, mas por outro ele funda um lugar da exceção ao qual o gozo é atribuído:

Figura 26.

$$S_1 \leftarrow a$$

É baseado nesta relação que Lacan indicará como o significante mestre, no lugar de agente, comanda, no discurso do mestre, o gozo. Como comenta Quinet:

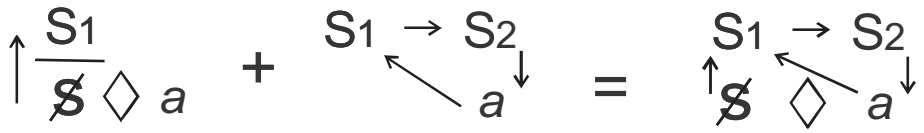
> O poder de comando próprio ao significante se vincula a sua unicidade. O significante é um, ele não pode ser partido....No Seminário 9, *A identificação*, ele aborda a teoria da identificação em Freud, através da lógica do significante, estabelecendo que o traço unário (matriz da identificação simbólica) extrai sua unicidade, a marca do Um, do *objeto a*, que é um objeto feito de gozo. A unicidade significante é relativa a unicidade do objeto coordenador de gozo. Assim, **o comando próprio ao significante mestre é um comando de gozo**, como é desvelado no discurso do mestre. [grifo nosso](2006, p.31)

Tomaremos aqui certa conduta de tomar a referência de Quinet à unicidade a partir de outro termo: a univocidade ou unificação (totalização). Pois a identificação ao significante não está apenas ligada ao comando de gozo no Seminário 9, mas é fundamentalmente atribuída ao traço que falta e é por esta via que Lacan separa unicidade do traço daquilo que refere ao Um de Platão, como já vimos. Mas de qualquer forma, Quinet é preciso ao indicar a dimensão deste Um que é um efeito da identificação com a marca. Assim, a unicidade do significante mestre porta uma ambiguidade entre equivocidade (naquilo em que marca a falta do sujeito) e univocidade (naquilo em que é comando de gozo) que caracteriza a função fálica que a ele Lacan associa. Ele

demonstra, com a estrutura do discurso do mestre, como que o significante fálico é, ao mesmo tempo, o índice da castração, uma vez que ele marca a falta no Outro que é o sujeito, e o índice do gozo do Outro, uma vez que liga o *objeto a* diretamente ao S1 como mostra a figura anterior. É essa precisão em relação ao S1 que anunciamos quando tratamos da passagem do discurso do mestre à estrutura de discurso que localiza o impossível entre os lugares de agente e outro. Pois não é o S1 da univocidade (da totalização de gozo) que se transfere, o S1 enquanto comando de gozo, mas essa propriedade da unicidade do traço ligado ao significante, sua equivocidade que marca a perda e o impossível de recuperá-la. Isso se relaciona com o tratamento da estrutura do Édipo pela via do pai real no Seminário 17 que veremos em breve.

Porém, se tomarmos o S1 como significante mestre no discurso do mestre pela dupla vertente fálica que apresentamos acima, notaremos ainda como que tal gozo do Outro só pode ser sustentado pela articulação do sujeito com o *objeto a* na fantasia que se localiza no patamar debaixo: “No discurso do mestre, é o mais-de-gozar que só satisfaz o sujeito ao sustentar a **realidade** unicamente pela fantasia” [grifo nosso](Lacan, 1970a/2003, p.445). Razões suficientes para encontramos no discurso do mestre uma verdadeira homologia com o discurso do inconsciente, se o tomarmos pela via da neurose (Nome-do-Pai e fantasia). A partir do que examinamos, podemos então acompanhar a estrutura do discurso do mestre com o discurso do inconsciente a partir da sobreposição dos circuitos que montamos até o momento (onde “+” é sobreposição e “=” é resultante):

Figura 27.



Assim, temos tanto o circuito que leva ao mais-de-gozar enquanto produção da não relação sexual que se faz presente entre S1 e saber, como, no sentido inverso, podemos ver o *objeto a* fixado na fantasia. Essas coordenadas, como vimos, organizam-se em torno do S1 como dominante do discurso do mestre e nos permitem voltar ao debate sobre o laço social e sua relação com a realidade.

Em um primeiro plano, o discurso do mestre revela como a estrutura do inconsciente organiza o laço social a partir do significante mestre, do Nome-do-Pai. É em torno do significante mestre que se organiza a identificação e é a partir de sua articulação com o sujeito que se monta a fantasia. Identificação e fantasia, derivadas da presença do significante mestre no lugar de agente, são as duas operações que compõem uma realidade que poderíamos chamar de coletivizante. Comentando sobre a estrutura do discurso do mestre, Soler nos indica que “essa matriz aplica-se ao laço social que o discurso do mestre é, coletivizante: digamos à realidade” (Soler, 2010a, p.255). E mais à frente:

> Nesse laço social, o Significante Mestre comanda a ordem social, tem função coletivizante e assegura que todos marchem em cadência, com os rateios que as leis sancionam. Portanto, ele constrói um mundo (ou alguns mundos) com seus ideais próprios. Ele é princípio de ordem, arbitrário. (Soler, 2010a, pp.257-8)
>
> .

No que toca a identificação em sua função correlata ao Nome-do-Pai, tal efeito coletivizante está posto desde Freud em seus trabalhos que articularam, de alguma maneira, psicanálise e civilização. Em linhas gerais, Freud reconhece na identificação ao pai, que ele mesmo estabelece enquanto identificação primária (Freud, 1921/1987, p.116), uma função coletivizante que, ao final, cumpre o papel protagonista na constituição e sustentação do processo civilizatório, mesmo estando, de forma paradoxal, também no centro daquilo que nomeia mal estar (*unbehagen*), em seu brilhante escrito de 1930 (1987), a partir da estrutura do superego[59]. Lacan acompanha Freud nessa leitura e o discurso do mestre parece formalizar essa ambiguidade vinculada à lei do Nome-do-Pai que por um lado barra, mas que por outro articula o mesmo gozo, razão da presença do mal estar que pode se manifestar em inibições, sintomas ou angústia. Tal formalização se encontra nos dois circuitos que acompanhamos. Em um sentido produzindo um resto de gozo e vinculando o gozo ao S1 e, e no outro sentido montando a fantasia, que é tão capaz de fazer o gozo apto ao prazer, quanto ser a base das formas de mal estar[60]. Porém, no que toca a fantasia enquanto operação vinculada ao efeito coletivizante do discurso do mestre há mais a se dizer. Pois embora ela corresponda a uma resposta singular, entendemos que ela cumpre também uma função coletivizante. Se a fantasia é a operação de conjunção/disjunção entre sujeito e *objeto a*, não podemos esquecer que isso só se dá porque houve consentimento com a perda que é o próprio sujeito para o Outro. Há, portanto,

---

[59] Vemos por aí como que Lacan articula o superego fundamentalmente a este imperativo de gozo vinculado ao mal estar. Lacan divide o Nome-do-Pai entre os ideais simbólicos de identificação (ideais do ego) e o imperativo de gozo vinculado ao real (superego).

[60] Quanto ao próprio mal estar na civilização, lembremos da referência que Lacan fez algumas vezes ao bigode de Hitler enquanto traço de gozo, que reunia em si o efeito de coletivização e a barbárie (Lacan, 1970-71/2009, p.28).

a perda de objeto que localizamos no discurso do mestre, que está no circuito S1-S2-*objeto a* e, em paralelo, a fantasia que se monta em sentido inverso articulando sujeito e *objeto a*.

Entendemos que estes circuitos retomam o que Lacan tratou com a ideia de "extração do *objeto a*" formalizada em 1966 em seu comentário de pé de página sobre o esquema R em "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose" (1958a/1998). Ali, Lacan assevera como o campo da realidade é formado pela identificação do sujeito ao significante da castração e da extração do *objeto a* de um campo na formação da fantasia. No próprio texto, ele já indicara como que "o aprisionamento homológico da significação do sujeito S sob o significante do falo [sustentado pelo Nome-do-Pai no vértice oposto], pode repercutir na sustentação do campo da realidade, delimitado pelo quadrilátero M*im*l" (Lacan, 1958a/1998, p.559) e depois, na nota, ele afirma que "é como representante da representação na fantasia, isto é, como sujeito originalmente recalcado, que o S barrado do desejo, suporta aqui o campo da realidade, e este só se sustenta pela extração do *objeto a*, que, no entanto, lhe confere seu enquadre" (Lacan, 1958a/1998, p.560). Tal operação cria certa coletivização simbólica em torno do significante da castração e da extração do *objeto a* da realidade que não se observa, por exemplo, nas apresentações psicóticas do delírio e da alucinação. A fantasia funciona, portanto, a partir dessa estrutura de borda entre sujeito e *objeto a*, uma borda que cria um enquadre simbólico de uma realidade apta a se coletivizar de alguma maneira em torno do Nome-do-Pai. Daí que no caso do abalo da fantasia, de uma ameaça de desenquadre, é o objeto que surge como elemento perturbador assimilado à angústia e como ameaça ao laço social. É por esta via que

também podemos entender como que aquilo que Lacan define na estrutura de discurso enquanto uma obturação entre o lugar da produção e o lugar da verdade, toma forma na fantasia enquanto impotência. Ao mesmo tempo em que sujeito e objeto estão fixados na fantasia, sua estrutura nos mostra como seu funcionamento depende da separação entre os termos que se representa pela disjunção posta na punção. Tal separação é impotência relativa à relação sexual que a fantasia busca escrever. E o abalo de sua estrutura pode levar, ao extremo, como no caso de Freud da jovem homossexual, à passagem do sujeito ao *a*, mas, nesta ocorrência, colocamo-nos diante de uma passagem ao ato, ou seja, um ato para fora do discurso. Vemos por aí como a estrutura de discurso também se sustenta pela obturação posta na impotência da fantasia.

Devemos agora extrair algumas considerações importantes acerca da estrutura do discurso do mestre e de sua relação com o tema do laço social que investigamos até o momento. Em primeiro lugar, mencionar como fica clara, a partir do que expusemos, a afirmação de Lacan de que a estrutura clínica da psicose se coloca fora do laço social (Lacan, 1973/2003, p.492). Não trataremos extensivamente deste tema, mas em princípio, poderíamos afirmar que, como vimos, é do significante mestre na posição de agente (enquanto significante da lei) que se parte para acompanhar a estrutura do discurso do mestre que, de alguma maneira, é a estrutura do inconsciente, pelo menos do inconsciente enquanto encadeamento significante articulado à fantasia. Lacan sempre definiu a psicose a partir da foraclusão do Nome-do-Pai, com todas as consequências conhecidas sobre o encadeamento significante (que não há), a posição petrificada do sujeito (retenção, ao invés de deslizamento) e sua relação ao gozo. Em relação à linguagem, afirmou que o psicótico não a habita,

mas antes é habitado por ela, nessa ordem da invasão de gozo que vem do Outro não barrado. Assim, o psicótico se colocaria fora do discurso porque não faz laço social, não dispõe do significante coletivizante. Isso acompanha bem o que expusemos sobre o S1 na posição de agente e dominante do discurso do mestre.

Todavia, isso cria pelo menos um problema e se articula a uma segunda consideração. O problema é que a ordem do discurso do mestre, da forma como demos ênfase a sua descrição a partir do S1, aproxima-se muito da ordem simbólica tal como Lacan havia concebido a estrutura até, segundo nossa hipótese, o Seminário 15. Ora, todo o trabalho que tivemos até o momento foi para acompanhar o esforço de Lacan no sentido de formalizar a estrutura a partir do real em determinado momento de seu ensino. Nossa tese é que isso se encontra precisamente na teoria dos discursos. Assim, estaríamos jogando contra nossos propósitos ao recair em uma estrutura fundamentalmente simbólica, tal como o S1 no lugar de agente, como um princípio da estrutura, parece nos indicar. Porém, não é disso que se trata. Em nenhum momento, podemos perder de vista que o que sustenta a estrutura de discurso, na forma como Lacan está disposto a formalizá-la, não é o S1 na posição de agente enquanto significante fálico, mas é o impossível posto entre os lugares de agente e outro que funda a estrutura. É verdade que, como acompanhamos, Lacan constrói a presença do impossível na estrutura a partir da articulação entre S1 e S2 (saber). Assim, embora não seja o S1 que funde a estrutura de discurso, não devemos ignorar que o S1 participa dessa não relação. Isso não nos parece simples de acompanhar no ensino de Lacan, mas as bases que a estrutura de discurso nos indicam levam a pensar que há uma

separação entre as duas vertentes que examinamos a respeito do S1 vinculados à função fálica. Um deles aponta para o S1 como índice da castração, uma vez que ele marca a falta no Outro que é o sujeito, e o outro como índice do gozo do Outro. Porém, é apenas a vertente do S1 vinculada à falta simbólica que participa da não relação. É, poderíamos dizer, a vertente da equivocidade do significante e não da univocidade que se engaja na não proporção que se estabelece com o outro sexo. É essa articulação que prova que não há relação sexual. É, portanto essa vertente do S1 que vemos passar ao lugar de agente, configurando o impossível que se coloca entre este lugar e o lugar do outro na estrutura de discurso.

Há, portanto, em nosso entendimento, uma equivocidade operativa em relação ao discurso do mestre que Lacan propõe. Por um lado promove certa migração da relação dos termos aos lugares que, como dissemos, faz algumas propriedades dos primeiros passarem aos segundos. Isso define a estrutura do inconsciente a partir, fundamentalmente, do impossível e da impotência. Mas, por outro lado e de forma inversa, o discurso do mestre funciona também como velamento de tal estrutura, pois é nele que podemos localizar o S1 como comando de gozo assimilado ao pai e a montagem da fantasia que busca eludir a não relação sexual. Se aceitarmos este tipo de leitura, isso cria uma relação interessante entre discurso do mestre e discurso do inconsciente. Porque ao mesmo tempo em que Lacan deriva os lugares da estrutura inconsciente de certas relações que extrai do discurso do mestre, ele, em caminho inverso, faz entender como que o próprio discurso do mestre é um tipo de resposta (um dos discursos) a uma estrutura que lhe é distinta. Neste caso, podemos acompanhar, então, como que Lacan pode também tomar o discurso do mestre

como **uma resposta particular** ao impossível da estrutura, uma resposta alicerçada sobre o S1 enquanto comando de gozo a partir do significante fálico e a fantasia como tentativa de negação da castração, mesmo que tal funcionamento efetivo esteja fundado sobre sua impotência.

Essa articulação parece encontrar apoio na retomada que Lacan faz do Édipo no Seminário 17 para tratar da noção de pai real derivada do impossível. Na aula de 11/03/1970, Lacan registra o engano do S1 no lugar de agente no discurso do mestre em "acreditar-se unívoco". E diz que tal engano se motiva por sua verdade posta no sujeito:

> O passo dado pela psicanálise foi o de fazer-nos afirmar que o sujeito não é unívoco. Há dois anos, no momento em que tentava articular o ato psicanalítico, dei a vocês a fórmula contundente pela qual *ou não penso ou não sou*. Tal alternativa, por sua mera introdução, marca presença – e bastante retumbante, desde que se trata do discurso do mestre. (Lacan, 1969-70/1992, p.96)

Depois, na aula seguinte, Lacan retoma o pai como agente da castração, mas aponta como esta castração opera segundo a categoria do real e é sobre a noção de ato que apoiará sua formulação. Se é o assassinato do pai enquanto ato (e portanto o pai morto) que funda a lei - a ordem simbólica que cria a interdição, que barra o gozo de todas as mulheres -, isto simplesmente não poderia ser um ato, pois um ato se caracteriza exatamente por incidir como ruptura de uma ordem simbólica dada. Ou seja, a própria fórmula da origem que dá a razão da ordem simbólica acaba por ter que necessitar da pressuposição de uma ordem simbólica anterior, uma ordem que colocava o pai na posição de comando do gozo. Porém, como o pai poderia ser este pai

detentor de todo gozo antes mesmo de seu assassinato, uma vez que o que faz dele este pai é o seu assassinato? “Não se é pai de significantes, é-se pai *por causa de*” (Lacan, 1969-70/1992, p.122). Lacan encontra aqui um impossível lógico articulado à própria linguagem.

> Que o pai morto seja o gozo, isto se apresenta a nós como o sinal do próprio impossível. E é nisso mesmo que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria do real, na medida em que ela se distingue radicalmente do simbólico e do imaginário – o real é o impossível. Não na qualidade de simples escolho contra o qual quebramos a cara, mas de escolho lógico daquilo que do simbólico se enuncia como impossível. É daí que surge o real. (Lacan, 1969-70/1992, p.116)

E mais a frente: “Aqui o mito não poderia ter outro sentido a não ser aquele ao qual o reduzi, o de um enunciado do impossível. Não poderia haver ato fora de um campo já tão completamente articulado que aí a lei não tivesse seu lugar” (Lacan, 1969-70/1992, p.118).

Assim, a lei do significante, sua função fálica no que ela refere ao pai detentor de todo gozo só se coloca a partir de um fundo de impossível referente ao real. Isso parece demonstrar como o S1 no lugar de agente é uma resposta ao impossível do real dentre outras possíveis. O que nos faz retornar, por exemplo, ao debate sobre a psicose. Podemos observar como a operação da foraclusão em relação ao Nome-do-Pai é revista por Lacan nos termos que avaliamos a respeito do pai real. É fato que na psicose não há disponibilidade do significante fálico, o que acarreta que sua estrutura não tenha a propriedade coletivizante que examinamos há pouco. Mas isso só faz apontar como que a psicose se coloca fora do discurso do mestre e não dos discursos em geral. O

que faz da psicose um fora do discurso é, antes, o fato de que ali não há laço social, ou seja, de alguma maneira há a negação da não relação sexual; a foraclusão do Nome-do-Pai nega o impossível entre agente e outro porque não faz operar a vertente da castração do significante fálico. Lacan trabalha essa ideia a partir da noção de "empuxo à mulher" (Lacan, 1973/2003, p.466). O psicótico faria, de alguma maneira, a mulher existir (Soler, 2007, p.166), fazendo com que o impossível não funcione enquanto tal na articulação entre agente e outro.

Talvez a consequência mais relevante da consideração de que é o impossível posto entre agente e outro que funda a laço social esteja no fato de que tal liame **não** se estabelece, **necessariamente**, por uma realidade coletivizante organizada em torno do S1 no lugar de agente e da fantasia como seu enquadre. A realidade ligada ao laço social dos discursos não é absolutamente dependente do discurso do mestre, mas sim da configuração que o real do impossível constitui.

> O real não tem sentido em nenhum mundo possível. Ou, em nossos termos: em nenhuma realidade, em nenhum marco fantasmático, em nenhuma ficção. Pode-se cobri-lo, velar; pode-se cobrir seus orifícios; pode-se acrescentar-lhe saber, livros e *software*, mas não pode dar-lhe sentido, é impossível. Essa ideia permitiu a Lacan discernir com clareza a forma que toma o real em cada um dos discursos, entre o agente e o Outro sobre o qual opera. Localizar ali o impossível é estabelecer no seio do laço social uma curiosa mediação, imprescindível e essencial, entretanto, para qualquer das formas do social. (Lombardi, 2011, p.48)

O impossível como forma de mediação parece encaminhar àquilo que havíamos analisado sobre determinado deslocamento de uma noção de

alteridade centrada no sujeito para uma alteridade posta na sexuação. Assim, o laço social não é nem relação entre indivíduos, nem relação intersubjetiva (Jorge, 1988, p.158), o que não permite pensar em dois indivíduos ou dois sujeitos participando de um discurso. O discurso é a estrutura real do ser falante no laço social, ou seja, a forma como o ser falante se articula em torno dessa curiosa mediação que se põe por uma alteridade que não existe, o que não faz dela algo menos presente. O que há, a partir daí, são "relações de um discurso com outro discurso" (Lacan, 1971-72, aula de 08/03/1972). Vemos então como a realidade se articula ao laço social: é o laço social posto pelo impossível, pelo real, que sustenta a realidade de cada discurso.

4.3. Os discursos: O discurso do analista e ato psicanalítico

Perguntarmo-nos sobre o laço social e analisá-lo em detalhes em sua referência a teoria dos discursos é algo de grande importância para nossa pesquisa. Pois é o laço social que se coloca no centro das questões clínicas que construímos a partir do trabalho com a noção de ato psicanalítico. Devemos retomar brevemente que a ordem de problemas que o ato psicanalítico impôs à Lacan se desdobrava em duas frentes: lógica e ética. Vimos como se mostrou fundamental para Lacan formalizar outro nível de alteridade que recolhesse uma lógica afeita ao real e que abarcasse, ao mesmo tempo, a possibilidade de se pensar uma ética para além da lei, mas que tivesse lugar na estrutura. Ora, o laço social formalizado a partir da

estrutura de discurso reúne em si essas propriedades. Na verdade, o que a teoria dos discursos franqueia a Lacan, da maneira como entendemos, é a possibilidade de se pensar em um laço social para além do discurso do mestre, tomado como discurso do inconsciente, mas que agora podemos precisar com maior clareza, do inconsciente enquanto aquilo que constitui o sujeito neurótico, isto é, o sujeito que desliza na cadeia significante e que é fixado na montagem fantasmática. Não era essa a questão que havíamos colocado a partir do ato psicanalítico? Qual o tipo de laço social (implicando aí lógica e ética) a partir da travessia da fantasia? Da destituição subjetiva?

É a partir desta manobra que a estrutura de discurso permite que possamos acompanhar como Lacan estabelece que o discurso do mestre é o avesso do discurso do analista. Ele é o seu avesso do ponto de vista do grafo, na medida em que opera duas transformações[61]. No entanto, tal avesso não deve ser compreendido como um oposto que deva ser negado e afastado absolutamente, mas antes como um avesso operativo, isto é, do qual se pode partir para que se chegue ao discurso do analista. Mas entendemos que essa passagem ao avesso deva ser compreendida em relação à direção da cura, pois nos parece que é o ato analítico que se implica nestes giros que podem fazer passar do discurso do mestre ao discurso do analista. É verdade que há de se pensar sobre o tipo de relação que há entre ato psicanalítico e discurso do analista. Mas antes, ocupemo-nos sobre a maneira como alguns

---

[61] Os dois quartos de giros que levam do discurso do mestre ao discurso do analista podem ser tomados, em se considerando um tetraedro, como a composição de duas transformações de tipos distintos. São possíveis duas rotações (transformações) distintas sobre o eixo das arestas que não tem vértices em comum. Essas duas rotações combinadas levam a uma terceira posição. Isso é uma estrutura de grupo de Klein (Barbut, 1996, p.156). Saindo do discurso do mestre e chegando ao discurso do analista, tem-se as duas rotações distintas combinadas.

endereçamentos cruciais aos quais Lacan havia chegado com sua teoria do ato psicanalítico encontram tratamento no discurso do analista.

Não poderíamos deixar de partir da asserção mais forte sobre a qual Lacan chegou a respeito do ato psicanalítico. Ele afirmou que o ato como travessia da fantasia, como destituição subjetiva, implicava tomar o *objeto a* como seu agente, um agente de uma função de causa, relativa à hiância da estrutura. Era tal posição de agente que não podia ser encontrada na formalização do grupo de Klein. Pois bem, Lacan, na estrutura de discurso, faz do agente um lugar e define, no caso do discurso do analista, que tal lugar é ocupado pelo *objeto a*, um objeto que ao ocupar este lugar de agente passa ao avesso de sua posição no discurso do mestre ao qual estava ligado à fantasia e ao S1 como Nome-do-Pai. Tomemos então a estrutura do discurso do analista:

Figura 28.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\not{S}}{S_1}$$

São algumas entradas que se apresentam a partir do *objeto a* posto no lugar de dominante do discurso como função de causa. Pois como vimos, a dominante do discurso orienta, segundo uma forma específica, os outros termos nos lugares conforme suas articulações. A primeira articulação da qual partiremos toma o lugar da verdade, lugar ocupado no discurso do mestre pelo sujeito dividido e que agora vem a ser ocupado pelo saber. Em primeiro lugar devemos lembrar que, em relação ao sujeito, a verdade referia a seu ser que, como dissemos algumas vezes, define-se pelo não ser ou a falta a ser.

Indicamos assim como o limite da verdade se encontra na alienação do sujeito posta no discurso do mestre. Mas referimos também o fato de que isso estava articulado a fazer funcionar o lugar da verdade como suposição do sujeito ao saber, saber aqui tomado como a cadeia na qual é representado por um significante para outro significante (saber simbólico). Dessa maneira, é necessário, para buscar acompanhar a forma como entendemos o lugar da verdade no discurso do analista, uma breve retomada sobre o saber, pois vimos como foi em torno dessa noção que Lacan reorientou a estrutura em direção ao real. No capítulo 1, no momento em que acompanhamos os tempos do sujeito no percurso da análise, indicamos como a construção da fantasia fundamental foi denominada por Lacan de impasse do sujeito. Um impasse que se caracterizava por evidenciar ao sujeito como a fantasia, ao final, era a forma como se respondeu a falta do Outro no sentido de dar um objeto de tamponamento desta falta, um objeto de gozo ao Outro. Mas vimos também, que este impasse, como limite ao sujeito, era também um limite ao saber, enquanto tomado pela via simbólica. A cadeia simbólica representada então pela noção de saber encontraria seu limite na redução do sujeito à sua posição fantasmática. Era, a partir daí, que o ato se colocava como um ato para além do saber, para além das coordenadas simbólicas como indicamos algumas vezes. Foi nesse sentido que Lacan localizou a queda do sujeito suposto saber no final de análise. Porém, no capítulo 3, apontamos como foi a proposição de um saber sem sujeito que serviu a Lacan para incluir a noção de ato analítico na estrutura a partir da queda do sujeito suposto saber. Isso modificou o registro do saber, na medida em que pudemos acompanhar com Lacan que seu tratamento lógico fez derivar a noção de saber de uma referência

puramente simbólica para um campo no qual o real também estivesse colocado. Foi daí que tratamos as duas vertentes do *objeto a* na estrutura de discurso: como causa (hiância) e mais-de-gozar (repetição). Agora, podemos precisar com maior acuidade, a presença dessas funções do *objeto a* em relação ao saber, de maneira que isso traga alguma contribuição para entender o saber no lugar da verdade no discurso do analista.

Buscamos indicar como a função de causa ligada ao objeto e ao saber estava, no discurso do mestre, sobreposta, no lugar de produção, à função do mais-de-gozar, que embora referisse à dimensão da perda, estava também articulada à repetição pela via da recuperação dessa perda e da cessão de gozo a ser alcançado pelo S1 na posição de agente do discurso do mestre. Isso se articulava, no circuito inverso, à montagem da fantasia a partir da qual se colocava um objeto de gozo para tamponar o furo do impossível posto entre S1 e saber. Tal estrutura do discurso do mestre indica, em nosso ver, como a causa se coloca como hiância lógica da não relação sexual a partir do *objeto a* no lugar de produção, mas ao mesmo tempo, também se impõe como negação desta hiância, pela suposição de um gozo posto na repetição (na seta que liga o *objeto a* diretamente ao S1) e na montagem da fantasia, como vimos.

Assim, em relação ao saber no discurso do mestre, o *objeto a* é a produção lógica que atesta o seu furo, mas ao mesmo tempo o objeto que pretende negar este furo. Temos então, a partir disso, o primeiro indicador do que ocorre em relação a estes termos, saber e *objeto a*, nos lugares que ocupam no discurso do analista: que o *objeto a* passe ao lugar de agente vinculado à causa faz, em nossa leitura, mostrar, em uma primeira visada, que tal objeto se separa de sua função mais-de-gozar articulada ao saber e ao

significante mestre. Podemos talvez encontrar, neste ponto, aquilo que Lacan mais tarde trabalhará com a noção de *objeto a* separador de gozo no nó borromeano. Berta tratando sobre esta noção presente no Seminário "RSI" (1974-75) indica como está relacionada às duas funções por nós evocadas:

> De fato são enunciados complexos os que se encontram nesses anos sobre o objeto, ao mesmo tempo, causa de desejo e mais-de-gozar. Uma pista é quando ele nos diz que todo gozo está conectado com esse mais de gozar, porém a condição radical da ex-sitência do *objeto a*, na escrita de RSI se define como resto impossível de simbolizar....Se Lacan liga o *objeto a* aos orifícios do corpo, mas se além disso não lhe outorga nenhuma qualidade substancial é porque este objeto do qual não se tem ideia, este objeto lógico, deve ser diferenciado do objeto da pulsão. (2010, p.120)

Assim, consideramos que essa função separadora, por nós associada à função causa no agenciamento do discurso do analista, só é possível enquanto operação amarrada à passagem do saber ao lugar da verdade. Pois, separar-se da função mais-de-gozar indica conceder com o furo no saber e é, em nosso entender, exatamente o que ocorre com o saber quando gira ao lugar da verdade. Não se trata mais de uma verdade que revela o limite do sujeito em sua falta a ser como no discurso do mestre, mas um saber sobre a verdade. Saber que a verdade só refere àquilo que o sujeito pode alcançar de um significante a outro, mas que para além da verdade há o real que se coloca como o próprio furo no saber sobre o qual o *objeto a* pode se apoiar em função de causa e agenciamento no discurso do analista. Podemos acompanhar, neste sentido, como verdade e real se separam em termos lógicos e de como isso se coloca no discurso do analista. Para isso, podemos recuperar os dois infinitos que Lacan opera, a partir do trabalho de Cantor, para formalizar tal

separação. De um lado o infinito enumerável que se estabelece a partir da série significante, como série dos S1 (S1, S1, S1....) como já pudemos acompanhar. É neste modo do infinito que se chega à verdade do sujeito atrelada ao (n + 1). Aqui encontramos o que Lacan referirá mais à frente como aquilo "que não cessa de se escrever" (Lacan, 1972-73/1985, p.198). Poderíamos dizer que se trata da verdade sobre o saber (conquanto guardemos ao saber sua vertente simbólica neste caso, como conjunto dos S1). Porém, o saber no lugar da verdade parece-nos se traduzir no infinito não enumerável, ao que Cantor chamou contínuo. Aqui, trata-se de saber que a verdade não alcança o real e que tal real "não cessa de não se escrever" (Lacan, 1972-73/1985, p.198) no saber. Por isso um saber real. Daí que Lacan afirme que a verdade é semidita, pois não se pode dizê-la toda e o real é a marca de tal impossibilidade. O real "não é uma verdade, é o limite da verdade" (Lacan, 1970a/2003, p.443).

Vemos também como o saber no lugar da verdade revela outra apresentação para a formulação de Lacan acerca de um saber sem sujeito. Indicamos como o saber sem sujeito é, de qualquer maneira, o saber tomado pelo real que a estrutura de discurso formaliza, presente mesmo no discurso do mestre, já que o saber real nunca representará o sujeito. Mas o discurso do analista mostra que o que o saber sobre a verdade sustenta não é um sujeito representado, mas o *objeto a* em função de causa. Trata-se de uma

> passagem do saber inconsciente localizável nas elucubrações, localizando, referenciando o sujeito nas suas ficções [saber simbólico], para a apreensão de um saber que ex-siste ao sujeito, um saber sem sujeito, que o põe em causa como objeto (destituição subjetiva) e condiciona-o como indecidível pelas leis do significante

> atribuídas ao Outro. Essa conclusão está no avesso do discurso do mestre e da neurose que supõe no Outro essa determinação necessária. (Anônimo, 2011, p.21)

Assim, seguimos um giro no estatuto de alteridade a partir do exame do lugar da verdade. Se no discurso do mestre a alteridade é posta no sujeito em relação ao saber (simbólico) ao qual ele se aliena, no caso do saber no lugar da verdade é a alteridade do Outro sexo que se apresenta no furo do saber.

Temos, então, o *objeto a* em lugar de agente enquanto função de causa de desejo sustentado pelo saber enquanto furo real, um furo que se estrutura pelo indecidível que atinge a verdade e faz seu limite.

Busquemos tratar agora da articulação do *objeto a* com seu avesso, o S1, que se coloca no lugar da produção. Tal articulação, como veremos, não deixa de passar também pelo saber no lugar da verdade e o sujeito no lugar de outro. Da forma como propomos nossa leitura, o S1 no lugar da produção assume características distintas de sua função avessa no lugar de agente do discurso do mestre. Se lá o S1 funda o discurso do mestre a partir da lei simbólica, lei do pai que implica comando de gozo e a série infinita dos S1, sua configuração no lugar da produção é bem diversa. “O discurso do mestre é o discurso da instituição, o discurso que institui, e seu avesso – o discurso do analista – é o que destitui o significante do lugar de mestre” (Quinet, 2006, p.36).

Lacan parece propor que o S1, no lugar da produção, tenha o estranho estatuto de um significante fora de série, ou seja, um significante que ao invés de se pôr em repetição na cadeia, opera por cingir o próprio campo do impossível.

> Chegamos enfim ao nível do discurso do analista. Naturalmente, ninguém assinalou - é muito curioso que o que ele produz nada mais seja do que o discurso do mestre, já que S1 é o que vem no lugar da produção. E como eu dizia da última vez, quando deixei Vincennes, talvez seja do discurso do analista, se fizermos esses três quartos de giro, que possa surgir **um outro estilo de significante-mestre**. [grifo nosso](Lacan, 1969-1970/1992, p. 168)

Tratar o S1 no lugar da produção a partir da evocação do estilo traz novamente para o debate a ideia de escrita. O estilo é a marca de uma criação, um produto que recolhe em si um processo e seu resultado, no qual a partir de determinado ponto, pôde-se inventar outro colocando algo de novo, algo fora da repetição, tal como Lacan trata, na abertura dos "Escritos" (1998), essa ideia vinculada ao *objeto a* a partir da condição de que se ponha "algo de si" (Lacan, 1966/1998, p.11). Entendemos que este "de si" ligado ao estilo é o mesmo que aparece na "Proposição de 9 de outubro de 1967" (1967) quando Lacan estabelece aquilo que define o ato psicanalítico: "O analista se autoriza de si mesmo" (1967/2003, p.248). O *objeto a*, no lugar de agente, faz função de pôr este "de si" como ato do psicanalista, mas entendemos que o S1 se vincula a isso por referir à escrita.

Há uma articulação que se estabelece entre a estrutura de discurso tomada como escrita e, dentre os quatro discursos, o discurso do analista. Como já examinamos, a proposta de Lacan de um discurso sem fala se encaminha por estabelecer que, justamente, tudo é impossível ser dito. Essa afirmação é consonante a algumas formulações lógicas que extraímos: não há universo do discurso, não há relação sexual, não há metalinguagem e a verdade só pode ser semi-dita. Todavia, o discurso escreve tais formulações.

Ele é a prova das impossibilidades que tais formulações encaminham. Mas, se por um lado a própria estrutura de discurso porta o impossível enquanto aquilo que não cessa de não se escrever, por outro, vimos como o discurso do mestre porta, também, relações de estrutura que negam o impossível, já que busca: fazer existir a relação sexual, criar um universo do discurso e dizer tudo conforme o valor verdade.

Lacan parece propor que o discurso do analista, como seu avesso, é aquele que se monta a partir de um dizer do impossível, um dizer que se destaca da ordem do dito e que pode transmitir o furo no saber. Isso se articula ao *objeto a* enquanto função de causa e agenciamento do discurso, mas também ao S1 enquanto escrita da borda do furo no saber. "O discurso do analista pode permitir-lhe circunscrever o real de que sua impossibilidade exerce a função" (Lacan, 1970a/2003, p.446). Daí que possamos aproximar o S1 no lugar de produção daquilo que Lacan refere, algumas vezes, como letra[62]. O S1 não é um significante que busca complementação no saber, mas uma letra que escreve o próprio furo no saber que sustenta o discurso do analista; litoral entre saber e gozo, tal como trabalha em "Lituraterra" (1971/2003). S1 é produção, enquanto letra, da heteridade que o discurso do analista sustenta. "Não é a letra...litoral, mais propriamente, ou seja, figurando que um campo inteiro serve de fronteira para o outro, por serem eles estrangeiros, a ponto de não serem recíprocos? A borda do furo no saber, não é isso que ela desenha?" (Lacan, 1971/2003, p.18). Entendemos com isso que o S1 não escreve a relação sexual, assim como o transfinito contínuo de

---

[62] O conceito de letra na obra de Lacan é extenso e complexo. Não nos deteremos em seu exame profundo. Isso exigiria um trabalho dirigido somente a este propósito. Trataremos aqui pontualmente da noção de letra naquilo que entendemos que possa se vincular à teoria dos discursos e, em especial, ao discurso do analista.

Cantor não enumera o não enumerável, mas delimita um campo, faz litoral para um gozo que não se pode contar. Porém, o fato de que a letra venha cernir o impossível, esse furo no saber, em nada afeta que o impossível seja impossível em relação à estrutura significante. É impossível, como vimos, que a estrutura significante disponha da completude o que faz com que ela mesma porte, em sua própria estrutura, o seu Outro (sexo). É por isso que a estrutura é real. Assim, Lacan insiste que não há primazia da letra, uma vez que ela é uma escrita da borda que depende do significante (1971/2003, p.18). Este ponto é importante para marcar que a letra não é um impossível que se coloca como mediador de dois campos distintos dados, mas que ela escreve a não relação que funda o Outro sexo. Nesse sentido podemos acompanhar como que o fato do impossível estar posto na estrutura de discurso entre os lugares de agente e outro, não é o mesmo que se opera, no caso do discurso do analista, pela produção que vem do lugar do outro e que cinge o impossível enquanto tal. Isso inverte a ordem das coisas. Pois parece claro: é o discurso do analista, a estrutura de discurso inaugurada pela psicanálise, que permite a construção da teoria dos discursos e que verifica como o impossível está também nos outros discursos, mas de forma negada. Lacan diz:

> o que se produz a partir desse sujeito barrado [no lugar do outro] é algo curioso de ver que o escrevo da mesma forma que aquele que ocupa, no discurso do mestre, um outro lugar, o lugar dominante. Esse S de 1, S1, é o que justamente tento, enquanto falo aqui, o que tento produzir para vocês. (Lacan, 1971-72, aula de 08/03/1972)

Dessa forma, o estilo é aquilo que se coloca a partir do vetor que vai do lugar da produção para o lugar de agente no discurso do analista. Ele tem o

estatuto de uma escrita no sentido desse desenho (caligrafia) da borda do furo, S1, que franqueia a função de causa posta no *objeto a* no lugar de agente. Entendemos que é o agenciamento do *objeto a* na função de causa a partir do S1 como produção que sustenta aquilo que Lacan atribui à noção do dizer que não se confunde com o dito. O dizer é fazer funcionar a causa, a hiância, que a letra escreve enquanto litoral. Assim, o dizer é aquilo que transmite um estilo a partir do saber sobre a verdade. Detalharemos essas relações em breve, mas isso já nos serve como porta de entrada para o tratamento do termo sujeito no discurso do analista.

Examinamos anteriormente como Lacan funda a noção de discurso no Seminário 16 a partir da ideia de um discurso sem fala. Como vimos, Lacan sustentou esta proposição a partir da demonstração lógica que aquilo que é impossível de se falar pode escrever a não relação sexual. Porém, essa articulação lógica portava um enquadre para o sujeito. O sujeito é aquele da enunciação que só se faz presente pela fala. A enunciação relativa ao sujeito refere a sua própria presença evanescente na cadeia significante enquanto representado por um significante para outro significante. Assim, no nível da enunciação o sujeito se coloca como suposto ao saber (enquanto cadeia significante) a partir da fala. Segundo aquilo que encaminhamos a partir do trabalho como o ato psicanalítico, o passo a ser dado estava exatamente na destituição do sujeito de sua suposição ao saber, ou seja, uma destituição que implicava um saber sem sujeito. O sujeito no lugar da verdade no discurso do mestre sustentava o S1 enquanto marca da falta no campo do Outro o que também o fazia se articular à própria cadeia a partir de então. Mas, ao mesmo

tempo, no circuito inverso, o sujeito estava na montagem da fantasia fixado ao *objeto a* como negação da falta do Outro.

A fala sob transferência, o sujeito suposto saber posto enquanto operação em análise leva, como vimos, ao impasse que a fantasia revela. O limite da fala é, portanto, o limite do sujeito e da cadeia (saber simbólico). A partir daí, o ato. O ato analítico, sob esta perspectiva, é um ato para além da fala do sujeito. Lacan já havia indicado no Seminário 15, mesmo sem poder ter dado, à época, um tratamento conceitual do termo, que o ato é um dizer (Lacan, 1967-68, aula de 17/01/1968). Ali ele aponta isso em dois níveis. No primeiro destaca a importância de dizer o ato no sentido de formalizá-lo, acenando para a dificuldade que isso comportava. No outro nível, ele refere à questão de que o ato mesmo é um dizer, no sentido de que ele não está fora do campo da linguagem, mesmo que não corresponda às leis simbólicas. Já citamos a passagem, mas repetiremos aqui:

> O ato psicanalítico, se é um ato, e foi precisamente daí que partimos desde o ano passado, é algo que nos levanta a questão de articulá-lo, de dizê-lo, o que é legítimo, e mais ainda, o que implica consequência de ato, na medida em que o ato é, por sua própria dimensão, um dizer. O ato diz algo. (Lacan, 1967-68, aula de 17/01/1968)

A passagem do sujeito ao avesso, no discurso do analista, ao lugar do outro, parece portar o ato de destituição do sujeito segundo tais ordens pelas quais o localizamos no discurso do mestre. No lugar de outro, o sujeito não é o sujeito da fala, pois a produção que se coloca a partir da articulação entre *objeto a* no lugar de agente e sujeito barrado no lugar de outro, articulação dada pelo impossível, não é a fala, mas a escrita do S1 enquanto produção da

letra. Isso, como indicamos, é a escrita da borda do furo no saber, o que nos mostra como no ato de passagem ao discurso do analista, o sujeito não está mais na posição suposta ao saber simbólico, tal como no discurso do mestre, mas antes participa da produção da escrita do furo no saber real.

A posição do sujeito no lugar de outro no discurso do analista não é algo simples de se examinar. Lacan não parece ter feito referências diretas a esta posição, o que torna o exercício mais complicado. Todavia, tal posição articulada ao que ocorre no patamar de cima do discurso do analista como avesso ao que ocorre no patamar de baixo do discurso do mestre, é algo que parece dar pistas interessantes. Lacan explorou com rigor essa passagem a partir do impossível que se coloca entre agente e outro e a impotência entre produção e verdade. Ora, o avesso que se faz entre o patamar de cima e o debaixo entre o discurso do mestre e do analista é o avesso mesmo da fantasia, ou seja, tal avesso parece formalizar aquilo que indicávamos como resto a ser formalizado a respeito da teoria do ato psicanalítico: uma estrutura não sustentada pela fantasia, o que implicava o *objeto a* na função de agente de um laço social.

Figura 29.

$$S_1 \rightarrow S_2 \qquad a \rightarrow \not{S}$$
$$\not{S} \ \Diamond \ a \qquad S_2 \,//\, S_1$$

Encontramos, neste avesso, o sujeito não mais fixado ao *objeto a* na fantasia. O *objeto a*, no lugar de agente como assinalamos, é um objeto

esvaziado, causa, hiância em função na estrutura. Dessa forma, o *objeto a* na função de causa pode tomar o outro como sujeito dividido.

> O discurso do analista é o único laço social que trata o outro como um sujeito. Quando não é assim, estamos tratando o outro ou como objeto, ou como um mestre, ou como escravo. Se tratamos como sujeito, estamos no discurso do analista, o que faz pensar que este pode aparecer fora do "*setting*" analítico. (Quinet, 2006, p.35)

Entendemos que *objeto a*, no lugar de agente, porta, de alguma maneira, o próprio impossível que se coloca na articulação entre agente e outro no discurso do analista. Pois ele não é obturação que visa à completude, tal como acontece na fantasia, mas marca da divisão do sujeito. O que se colocava como uma impotência no patamar de baixo, impotência que pressupunha uma possibilidade posta no S1 enquanto comando de gozo, passa ao impossível que se torna função a partir do *objeto a*. É dessa forma que acompanhamos aquilo que Lacan propõe ao final de "Radiofonia" (1970a/2003). Lacan termina o texto afirmando que a linguagem "só se aproxima do real à medida que o discurso reduz o dito a cavar um furo em seu cálculo" (Lacan, 1970a/2003, p.446). A redução do dito, da fala, é, como apontamos, a redução lógica do sujeito à fantasia, seu limite a partir da operação do sujeito suposto saber. Isso pode fazer um furo em seu cálculo, cálculo lógico da verdade que pressupõe uma possibilidade ao impossível que a impotência da fantasia atualiza. "Assim, a linguagem faz uma novação do que revela do gozo e faz surgir a fantasia que ele realiza por um tempo" (Lacan, 1970a/2003, p.446). Localizamos aqui a evidência ao sujeito, por tal redução, que a fantasia não faz existir a relação sexual, mas apenas a oferta de si como

um objeto ao gozo do Outro de uma demanda infinita. Ponto em que o sujeito se aproxima de sua posição de objeto de gozo para Outro, ponto de angústia. Dessa maneira, “é somente ao acuar o impossível em seu último reduto que a impotência adquire o poder de fazer o paciente transformar-se em agente”. A impotência adquire poder de fazer o paciente transformar-se em agente quando ela se coloca enquanto escrita da borda do furo no saber, articulação que se encontra no patamar debaixo do discurso do analista, mas isso só se dá com a condição de que se leve o impossível entre S1 e saber, no discurso do mestre, até seu último reduto na fantasia. É assim que essa passagem pode surgir em ato para que a impotência mude de modalidade (Lacan, 1970a/2003, p.446). O que era impotência (pressuposição do possível) passa como apresentação do impossível na estrutura enquanto agenciamento do objeto /causa.

Tomar o sujeito no lugar de outro é, a partir de determinada leitura, tomar o lugar da alteridade a partir da divisão que se coloca no sujeito, a divisão do gozo que Lacan formalizará mais à frente com as fórmulas da sexuação. É certo que lá, Lacan não dará ao sujeito esta função de divisão do campo do gozo. O sujeito se coloca do lado homem, lado fundado pela exceção do pai, que parece fazer o sujeito se aproximar exclusivamente do discurso do mestre. Não trataremos aqui das aproximações e afastamentos das duas teorias: do discurso e da sexuação. Isso não está em nossos propósitos. Mas, de qualquer maneira, a ênfase na divisão posta no sujeito no lugar de outro, a partir do *objeto a* no lugar de agente, pode nos fazer pensar no campo dividido do gozo que já se anuncia na teoria dos discursos a partir da não relação sexual.

A análise dos termos e de suas articulações nos lugares referente ao discurso do analista pode nos ajudar, então, a verificar como que o estatuto do impossível concernente à estrutura de discurso adquire apresentações distintas em cada discurso que envolvem mudanças de modalidade.

Devemos seguir com calma no acompanhamento desta questão. Aquilo que Lacan trata por necessário, o que não cessa de se escrever a partir da constituição da cadeia significante, acaba por portar, no discurso do mestre, uma negação do impossível da estrutura. É claro que o discurso do mestre, como vimos, não é apenas negação do impossível. De certa forma, enquanto discurso do inconsciente, ele também é a estrutura que se funda na não relação sexual. Dessa maneira, aquilo que não cessa de se escrever, o necessário, participa da estrutura de bipartição do campo do gozo: de um lado o que não cessa de se escrever (a cadeia dos S1 ou n+1) e de outro o que não cessa de não se escrever (contínuo). Assim, o necessário e o impossível configuram a estrutura da não relação sexual. Porém, também examinamos como o S1 no lugar de dominante, Nome-do-Pai, porta, paradoxalmente, a negação do pai enquanto impossível, a partir do comando de gozo no lugar de agente e a partir da montagem da fantasia. Negação que depende daquilo que é negado e que se atualiza no infinito enumerável da cadeia. Essa configuração do discurso do mestre entre estrutura da não relação sexual e negação dessa estrutura parece dar-lhe uma estabilidade que Lacan não formula a respeito dos outros discursos: “Temos que começar vendo porque o discurso do mestre está tão solidamente estabelecido, a ponto de poucos de vocês, ao que parece, avaliarem até que ponto ele é estável” (Lacan, 1969-70/1992, p.169). Por outro lado, vimos como o discurso do analista retoma o

impossível da estrutura por uma outra via, na medida em que produz uma escrita que cinge o impossível. Lacan indicará, em algumas passagens, como o estatuto modal de tal cingir é o da contingência. Sobre essa contingência da escrita de S1 no lugar da produção, Lacan indica como é ela que demonstra o impossível e que faz o discurso do analista poder atestar o real que funda a estrutura de discurso:

> Como não considerar que a contingência, ou o que cessa de não se escrever, não seja o **lugar** por onde se demonstra a impossibilidade, ou o que não cessa de não se escrever? E que por aí se ateste um real que, apesar de não ser mais bem fundado, seja transmissível pela escapada a que corresponde todo discurso. [grifo nosso](Lacan, 1973a/2003, p.556)

Assim temos o impossível que não cessa de não se escrever, mas a contingência que cessa de não se escrever. Ela escreve a letra que não é a escrita do impossível, mas a borda que cinge seu campo. Esta proposição de Lacan é de grande importância para situar o tipo de relação entre o ato psicanalítico e o discurso do analista. Desde a formulação do ato psicanalítico estava colocada esta contingência que se contrapõe à necessidade da lei do significante. Daí que o ato não seja dado ao reconhecimento, pois é um ato que se separa do Outro simbólico, ruptura com o Outro da lei. O reconhecimento só se dá de um significante a outro significante. Dessa maneira, o ato não se presta ao reconhecimento e nem ao dito, mas como Lacan insistiu diversas vezes ele não se coloca fora da estrutura de linguagem, daí que seja um significante fora de série. Não há, portanto, encadeamento do ato, ele não faz conjunto desta natureza. Localizamos aí, mais uma vez, uma dificuldade em

formalizá-lo na estrutura. Porém, acompanhamos como a teoria dos discursos busca formalizá-lo e vemos como o discurso do analista apresenta o lugar deste significante fora de série na produção desse discurso. É ele que se articula com o *objeto a* em função de causa e com o furo no saber. Mas entendemos que essa outra aproximação entre ato psicanalítico e discurso do analista pela via da contingência é crucial para que este último não seja formulado a partir da estabilidade e de sua garantia, ou seja, é fundamental que se tome a estrutura do discurso do analista como aquilo que **não** forma um conjunto infinito enumerável ou, em outras palavras, que não se sustenta pela via do necessário. Daí que ele tenha que se sustentar a cada vez e que sua dimensão seja da aposta.

> O ato psicanalítico, ou seja, a passagem de um psicanalisante a psicanalista, é a resposta ética de uma análise, diante das impossibilidades lógicas de resposta sustentadas pelo psicanalista que suporta e dirige o processo. Neste caso, o autorizar-se de si/por si mesmo só pode ser pensado pela via do ato, como ato que se dá no processo analítico; ato que, de um lado, cumpre ao discurso psicanalítico promover e sustentar (responsabilizar-se), e de outro lado, é uma resposta em análise. Psicanalista, então, como produto do ato, é a resposta contingente de uma psicanálise. (Ramos, 2012, p.199)

Por essas considerações entendemos que o discurso do analista é o discurso que formaliza o ato psicanalítico. O ato psicanalítico é, a um só tempo, o próprio discurso do analista, bem como a operação de giro que se opera nos discursos na direção da cura, que faz, por exemplo, passar ao avesso do discurso do mestre. Se o discurso do analista é o discurso que sustenta uma análise é porque o faz a partir do ato psicanalítico. Porém, não há que supor

que seja o único discurso que se encontra na experiência analítica. Muito ao contrário. Porque o ato que faz passagem a analista é o ato que põe fim a análise. Dessa forma, o discurso do analista não encontra a si mesmo em uma análise. Seu ponto de entrada é seu ponto de saída. O que fará com que tal ponto de saída seja, eventualmente, o ponto de entrada para outras análises. Essa é a mesma lógica que Lacan já havia chegado com o ato psicanalítico. Ele é o ato que põe fim a análise pelo lado do psicanalisante, bem como o ato que inicia e sustenta uma análise da parte do analista.

Todavia, na transposição disso para os discursos, o ato ganha uma articulação com os giros de discurso aos quais Lacan se refere. Ele nos parece bastante claro quanto a isso no Seminário 17: "Existe o discurso do analista e este não se confunde com o discurso psicanalisante, com o discurso efetivamente proferido na experiência psicanalítica. O que o analista institui como experiência psicanalítica pode-se dizer simplesmente – é a histerização do discurso" (Lacan 1969-70/1992, p.31). Entendemos por histerização do discurso o giro que o discurso do analista pode promover a partir do discurso do mestre enquanto discurso do inconsciente sustentado pela fantasia. Lacan é preciso, sobre este assunto, no que concerne a relação entre ato e discurso. A histerização do discurso é homóloga ao ato de entrada em análise. É o discurso do analista ou o ato psicanalítico que proporciona a abertura deste tempo no percurso de análise que Lacan tratou como tempo de compreender, tempo delimitado entre o instante de ver e o momento de concluir. Assim como será o ato e o discurso do analista que sustentarão este tempo até o impasse, até acuar o impossível a seu último reduto. Tal giro "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 as quatro paredes que o envolvem, e que produza significantes que constituam a associação livre soberana, em suma, do campo" (Lacan, 1969-70/1992, p.32).

No discurso da histérica, trata-se de fazer o sujeito se lançar ao S1 que não poderá dar o seu ser como já vimos, mas que produzirá saber, um saber como produção que apontará o gozo no lugar da verdade conquanto comprovando a impotência de tal gozo se colocar como complementação ao saber. Um gozo impotente, que no lugar da verdade aponta o significante mestre como outro ao qual quer se fazer gozar. O discurso da histérica parece por em evidência a impotência do discurso do mestre. Nesse sentido é importante fazer a distinção em relação ao tipo clínico da histeria. A histérica não está fora do discurso do mestre, do discurso do inconsciente. Entendemos que o sintoma histérico, essa formação do inconsciente por excelência, atesta com clareza como o significante mestre opera desde o lugar de dominante e comanda a estrutura do desejo sustentada pelo infinito da cadeia significante e pela fantasia. Mas por outro lado, o sintoma histérico atesta a impotência do discurso do mestre, a impotência de tudo saber. Assim, ele é uma formação interna ao discurso do mestre, mas que contesta, desde dentro, sua ordem. A histérica indica o *objeto a* como mais-de-gozar não na ordem de comando de gozo do S1 do discurso do mestre, mas enquanto perda, resto de gozo entre S1 e S2, o que nos faz perceber o acento que a insatisfação tem na queixa histérica. "Vemos então a histérica fabricar um homem – um homem que seria movido pelo desejo de saber" (Lacan, 1969-70/1992, p.31).

Entendemos que Lacan recorta este fazer desejar da histérica e o transforma em uma função do discurso da histérica. Tal função fará, como diz

Lacan, que o sujeito produza significantes, saber, ao mesmo tempo em que coloca o *objeto a* enquanto mais-de-gozar no lugar da verdade. Leva até ao ponto em que a causa se revela obturada pelo mais-de-gozar que se pretende ao Outro. O discurso da histérica, que tem o sujeito no lugar de agente, dominante, é ao mesmo tempo o limite do sujeito e do saber enquanto produção. Daí a noção de histerização do discurso como tempo da experiência analítica, um tempo que leva o sujeito ao impasse da fantasia. Assim, há uma articulação entre discurso da histérica e discurso do mestre, enquanto discurso do inconsciente. É, ao final, a histerização do discurso que pode levar o sujeito a seu impasse e ao ato. Um ato que é um quarto de giro em relação ao discurso da histérica para o discurso do analista, mas que é também o avesso do discurso do mestre sustentado pelo S1 no lugar de agente e pela fantasia. Dessa maneira, podemos acompanhar como o giro do discurso do mestre para o discurso da histérica não se trata de uma operação que destitui a estrutura do discurso do mestre. Ele apenas faz funcionar os termos em funções distintas para que se evidencie aquilo que o discurso do mestre elude por sua estrutura. O impasse ao qual o discurso da histérica pode levar indica o impossível que o discurso do mestre dispõe, mas nega ao mesmo tempo. Por sua vez o giro para o discurso do analista, o ato psicanalítico, é um duplo giro. É um giro a partir do discurso da histérica, mas é, fundamentalmente, em nosso entender, um giro ao avesso do discurso do mestre. Sobre esta questão, Prates Pacheco recupera uma passagem de “O aturdito” (1973/2003) na qual Lacan, abordando a prática psicanalítica diz que “ela deve dar conta de que haja cortes do discurso tais que modifiquem a estrutura que ele acolhe originalmente” (Lacan,

1973/2003, p.479). Depois a autora se questiona: “Qual a estrutura que ele acolhe?”. E responde:

> Trata-se, justamente, da estrutura que possibilitou que um dizer passasse a ocupar o lugar de significante mestre para que os ditos pudessem articular-se à verdade, ainda que fantasmática. É dessa forma que o dizer se demonstra por escapar ao dito e ex-siste em relação à verdade. (Prates Pacheco, 2012, p.45)

Assim, sobre o discurso da histérica, tomado enquanto histerização do discurso, compreendemos que seja, fundamentalmente, uma função do discurso do analista. Uma função para a experiência de análise que um analista busca sustentar. Daí que Lacan insista no termo histerização, que faz do que se aprende com a histeria, uma operação para a psicanálise.

Tal função do discurso da histérica apresenta também seu avesso na teoria dos discursos. É a estrutura de discurso que Lacan nomeou discurso da universidade. Entendemos universidade por referência ao universo. É o avesso em relação ao saber no discurso da histérica que observa-se no discurso da universidade. O saber não se coloca como produção, mas ocupa o lugar de agente do discurso, um agente que se estabelece como tudo-saber (Lacan, 1969-70/1992, p.30). Lacan é bastante crítico em relação a tal estrutura de discurso e chega a defini-la como uma “tirania do saber” (Lacan, 1969-70/1992, p.30). Ao longo do Seminário 17 Lacan encontra suas coordenadas a partir do saber enquanto totalidade no lugar de agente, sendo sustentado pelo significante mestre como significante do um, enquanto unívoco, no lugar da verdade (Lacan, 1969-70/1992, pp.96-7). E é também por alocar, no lugar de outro, o *objeto a*, enquanto objeto a ser explorado, o estudante, “astudado”

(Lacan, 1969-70/1992, p.139), que Lacan o define. As articulações do discurso da universidade com a instituição universitária e os próprios universitários (parcela maior dos ouvintes de seus seminários à época) passam por diversos contextos e intenções que não serão abordados neste trabalho.

De qualquer forma, o que nos parece importante e que toca nosso debate, gira em torno da noção de universo que Lacan reconhece presente na estrutura do discurso universitário enquanto totalidade dominante. E isso não tem uma transposição imediata para a instituição universitária. Antes, ele parece indicar que tal estrutura surge enquanto realidade em qualquer circunstância que se tome o saber como função de um totalitarismo. Talvez Lacan encontre nessa estrutura a afirmação mais convicta do universo do discurso. Como já assinalamos, ele inaugura o trabalho com a estrutura de discurso no Seminário 16 a partir, justamente, de uma operação lógica que prova que não há universo do discurso. Deste ponto pudemos extrair como isso se colocava como uma homologia à lógica da não relação sexual, mas como também havia um tratamento desse não universalismo do discurso em cada discurso. Podemos dizer, por exemplo, que embora o discurso do mestre comprove que não há universo do discurso, sua estrutura atesta como ele também é, ao mesmo tempo, um discurso do universo, sustentado pela fantasia, uma vez que faz supor um universo pelo discurso. Porém, ao passar o saber do lugar de outro para o lugar de agente sustentado pelo S1 enquanto significante unívoco no lugar da verdade, o discurso da universidade sustentaria uma dominância fortalecida com relação a isso. Talvez Lacan localize aí a maior expressão da tentativa de sustentação do universo do discurso que não há.

Esse debate tem relevância para nosso trabalho por tocar, novamente, a questão do laço social. Mas aqui, também o toca em um nível para além da própria experiência analítica. Para além, não quer indicar que o discurso da universidade não possa estar presente na experiência analítica. Ao contrário. Mas é que, se estiver ali enquanto dizer do analisante, isso só apontará para uma questão de manejo por parte do analista, que poderá ter resultado ou não em relação à direção da cura. Todavia, nesse caso, é o mesmo a se fazer com o discurso do mestre pelo qual alguém chega a uma análise. Trata-se de buscar fazer a análise operar seus giros. Por outro lado, se por acaso o discurso da universidade for o dizer daquele que pretende dirigir uma análise, a questão é tão simples quanto grave: não haverá análise. Mas, novamente, o mesmo se dá a partir do discurso do mestre.

Por isso, a aposta de Lacan nos parece ser a de que o laço social do discurso do psicanalista seja um laço, que claro, permita o ato psicanalítico enquanto direção de uma análise, mas, mais que isso, que transmita o que é próprio de sua estrutura enquanto aquilo que faz oposição ao universal.

Devemos retomar como um dos pontos dos quais partimos referia o ato psicanalítico como um ato contrário à determinação do universal da estrutura simbólica, ao universal da lei, o que lhe dava contornos de uma margem de liberdade relativa ao real. Neste sentido o ato seria o acontecimento de uma singularidade, ato de criação. Buscamos construir as bases para se pensar esta dimensão da singularidade a partir da estrutura e não como um fora da estrutura. O discurso do analista parece demonstrar como tal singularidade pode ser encontrada no *objeto a* em função de causa, articulado à escrita do furo no saber que o sustenta. Pois se trata fundamentalmente de uma escrita

singular, uma resposta que pode se dar a cada vez a não relação sexual com a qual se consentiu operar na estrutura. Mas se isso configura um laço social, um laço que, por exemplo, sustenta uma relação de análise, é porque se trata de um laço que implica transmissão. “O que se transmite em uma cura psicanalítica? A história do movimento psicanalítico o demonstra claramente: o que se transmite em uma cura psicanalítica é a própria psicanálise” (Nominé, 2012, p.223). Poderíamos desdobrar a afirmação do autor dizendo que o que se transmite é o discurso do analista. Isso é congruente com o que afirmamos sobre sua estrutura na experiência, pois a sua transmissão, marca o final de uma análise. Todavia, que haja transmissão e singularidade no ato psicanalítico, conforma um paradoxo que só se observa no discurso do analista. Pois a genealogia que se pode ver presente na transmissão relativa ao discurso do mestre, transmissão pela via do Nome-do-Pai, em sua vertente de comando de gozo, que é transmissão de uma alienação própria à linguagem, não pode ser observada na transmissão relativa ao discurso do analista. O que a psicanálise transmite é sua estrutura de discurso, uma transmissão interessante porque não é possível a ela se alienar nem sob o prisma positivo, nem negativo. Positivamente, porque o ato que atesta sua transmissão, o ato psicanalítico é um ato de ruptura com a alienação. E negativamente, porque sua estrutura não oferece nada a que se possa se alienar. A hiância, o furo no saber, base da função de causa marcada pela escrita do S1 no lugar da produção, não se oferece, por sua estrutura, à alienação. Daí que o ato de final de análise seja um ato de ruptura com o Outro, até em relação ao analista que conduziu a análise até aquele momento. Ato de solidão absoluta, mas que inaugura uma modalidade de laço social.

Uma modalidade de laço social que não se estrutura por um conjunto que se forma em torno do um. Nem do um da unificação (do universal como totalidade), nem do um da unicidade (que funda o universal, o discurso do universo, pela via da repetição), mas do um que escreve a borda do furo no saber.

Dessa maneira, Lacan parece querer insistir que o discurso do analista transmite algo, o que é também afirmar e procurar as razões dos efeitos desse discurso. Já indicamos anteriormente como o ato psicanalítico levou Lacan a buscar formalizar um laço social afeito à psicanálise e como isso dirigiu a maneira pela qual quis que sua Escola se orientasse. O que é uma escola de psicanalistas é o mesmo que se perguntar o que é o laço social do discurso do analista, é colocar a prova o acontecimento de tal liame. É a partir dessa aposta que Lacan pretendeu fazer girar a Escola em torno do Passe e do Cartel na "Proposição de 9 de outubro de 1967". "O Passe é o artifício por meio do qual aquele que decide *historisterizar-se* de si mesmo pode tentar desenhar a borda do furo no saber" (Prates Pacheco, 2011, p.97). Tentar desenhar a borda sem garantias, como pôde fazer com seu ato contingencialmente. Trata-se então, na aposta, daquilo que Lacan formulará logo depois como dizer do discurso do analista. Tal dizer ganha formalização mais precisa com as fórmulas da sexuação com as quais não trabalharemos aqui. Mas é partir delas que Lacan consegue formular aquilo que denomina como campo do uniano. O uniano não se relaciona ao um da unificação. Trata-se do campo que formaliza o bífido do gozo. O campo do uniano se coloca pela não relação sexual dos uns contáveis e do conjunto do gozo que resta não contável, mas que pode ser cingido. É isso que separa o dito do dizer e que faz com este último esteja

ligado ao que Lacan formula como "*Y a d'l'un*", algo que não pode ser assimilado ao um da unificação e nem ao um do contável, dos ditos, mas que pode se dizer a partir da transmissão. Colette Soler diz que "Lacan o nomeia [o traço unário] de o Um da repetição. Ele insistiu em dizer que se trata do Um contável e daí advém o porquê Lacan recorreu aos problemas do incontável e a Cantor" (Soler, 2011, p.18). E logo depois neste texto diz que o um da repetição se distingue do um da totalidade e do "Um do '*Y a d'l'un'* no sentido um Um-dizer, do falasser" (Soler, 2011, p.18).

A estrutura do campo lacaniano é, portanto, a estrutura do campo do gozo. Tomar o gozo como campo é uma passagem cujo fundamento, como vimos, é lógico. Entendemos que houve um esforço de Lacan em demonstrar como tal campo se constitui por uma não proporção lógica. Portanto, não se trata de uma espécie de campo que é preenchido por algo que se chama gozo, mas, antes, de que a lógica que o gozo implica na sua não univocidade constitui o próprio campo. Buscamos acompanhar como a dimensão deste campo para Lacan é aberta por seu ato psicanalítico, mas que ele teve que construir a lógica do discurso para dar lugar ao ato que revela tal não-univocidade do gozo. Mais ainda, vimos como o discurso do analista, que sustenta o ato psicanalítico, é o único discurso no qual o impossível relativo ao discurso se coloca a partir de sua dominante, o *objeto a*. Com a teoria dos discursos, Lacan acabou por estabelecer uma estrutura que porta o real, mas que, ao mesmo tempo, possibilita formas distintas de relação com este impossível. Isso, segundo a maneira que alcançamos, faz com que o campo do gozo fundamentado em uma lógica se revele, também, um campo de prática

ética. Pois os discursos referem formas distintas de montagem em relação ao gozo.

Fica evidente que o terreno primordial sobre o qual esta questão incide é a própria experiência psicanalítica; o analista sustenta a direção da cura por seu ato, pela estrutura do discurso do analista. Isso coloca no centro da questão a interpretação. Mas não é apenas sobre a clínica que as implicações éticas da lógica do discurso se manifesta. Devemos retomar que uma das questões que nos ficaram de nosso exame sobre o ato psicanalítico caminhava no sentido de indagar o que seria uma ética do laço social para além da fantasia, para além, podemos agora aferir, do discurso do mestre.

Entendemos que Lacan, ao propor os pilares de sustentação de sua Escola a partir de dois únicos dispositivos – o Passe e o Cartel –, indica uma aposta radical na forma do laço social concernente ao discurso do analista. Pois não é que tais dispositivos sejam apenas formalizados por Lacan a partir de uma estrutura que não dá lugar ao mestre e à fantasia, mas antes, que eles são propostos para que, a cada vez, o impossível do real possa se colocar como tal, verificando ou não o ato do psicanalista, ou seja, a destituição subjetiva e a travessia da fantasia. Daí a dimensão radical de aposta; uma sustentação de um campo a partir deste tipo de aposta diante da qual não há verdade, ou seja, uma aposta que tem o indecidível, quanto à verdade, em seu horizonte. Isso marca o campo do real assimilado a esta aposta. “Donde eu haver designado por Passe essa verificação da historisterização da análise, abstendo-me de impor este passe a todos, porque não há todos no caso, mas esparsos dispatados. Deixo-o à disposição daqueles que se arriscam a

testemunhar da melhor maneira possível sobre a verdade mentirosa" (Lacan, 1976/2003, p.569).

Entendemos que a transmissão concernente à psicanálise, seja, na realidade, a forma de apresentação do próprio laço social a partir do qual o discurso do analista se sustenta. Se Lacan se referiu aos seus esforços relativos à lógica e à matemática para propor uma transmissão integral assimilada à psicanálise (Lacan, 1972-73/1985, p.161), foi porque fez equivocar este integral como campo do gozo, ou seja, a transmissão do discurso do analista se transmite integralmente por que é a transmissão que se faz a partir do furo que Lacan denomina como impossível.

Referências Bibliográficas:

Abreu, J.F. (2008). Pai & filho – um diálogo filosófico matemático. Brasília: Thesaurus.

Alberti, S. (1998). O quadrilátero no ato psicanalítico. *Opção Lacaniana*, *21*, 96-99.

Anônimo. (2011). A formação do analista: a psicanálise pura. *Livro Zero: revista de psicanálise*, *2,* 9-29.

Arantes, P. E. (2003). Hegel no espelho do Dr. Lacan. In: *Um limite tenso.* São Paulo: Unesp.

Aristóteles. (1979). Ética a Nicômano. In: *Coleção Os Pensadores* (Vol. 2). São Paulo: Abril Cultural.

Aristóteles. (1979). Metafísica. In: *Coleção Os Pensadores* (Vol. 2). São Paulo: Abril Cultural.

Barbosa, J.A. (1990). *A leitura do intervalo*. São Paulo: Iluminuras.

Barbut, M. (1996). Sobre o sentido da palavra estrutura nas matemáticas. In: *Ato psicanalítico – Letra Freudiana*. Rio de Janeiro : Revinter.

Belna, J-P. (2011). *Cantor*. São Paulo: Estação Liberdade.

Benveniste, E. (1983). *Língua, discurso, sociedade*. São Paulo: Global.

Benveniste, E. (1991). *Problemas de linguística geral*. Campinas: Pontes.

Berta, S.L. (2010). O objeto a, separador dos gozos. *Stylus: revista de psicanálise*, *10,* 119-124.

Berta, S.L. (2012). *Um estudo psicanalítico sobre o trauma de Freud a Lacan.* Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cassin, B. (2005). *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34.

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

Corrêa, I. (2001). *A psicanálise e seus paradoxos*. Recife: Ágalma.

Da Silva, J. (2007). *Filosofias da matemática*. São Paulo: Unesp.

Darmon, M. (1994). *Ensaios sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas.

David-Ménard, M. (1998). *As construções do universal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Dosse, F. (2007). *História do estruturalismo*. Bauru: Udusc.

Duarte, A. (2009). *Lógica e aritmética na filosofia da matemática de Frege*. Tese de Doutorado, Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.

Dubois, J. (2004). *Dicionário de linguística.* São Paulo: Cultrix.

Dunker, C. (2004). A crença em psicanálise: elementos para uma concepção de ato. *Stylus: revista de psicanálise, 8,* 55-68.

Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica.* São Paulo: Annablume.

Ferrater-Mora, J. (2001). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola

Ferreira, M. (2007). *Química orgânica*. Porto Alegre: Artmed.

Fingermann, D. (2010). Encore: Corpo e repetição na experiência da análise. *Livro Zero: revista de psicanálise, 1*, 62-69.

Foucault, M. (1969/2006). *O que é um autor?* Lisboa: Passagens.

Freud, S. (1895/1987). *Projeto para uma psicologia científica. (Edição Standard -Obras Completas, Vol.1).* Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1921/1987). *Psicologia de grupo e a análise do ego. (Edição Standard -Obras Completas, Vol.18).* Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1925/1987). *Prefácio à Juventude desorientada, de Aichhorn. (Edição Standard -Obras Completas, Vol.19).* Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1925a/1987). *A negativa. (Edição Standard -Obras Completas, Vol.19).* Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1930/1987). *Mal estar na civilização. (Edição Standard -Obras Completas, Vol.21).* Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1937/1987). *Análise terminável e interminável. (Edição Standard - Obras Completas, Vol.23).* Rio de Janeiro: Imago.

Gianesi, A.P. (2010). Do corpo e da causa: pontuações sobre a prática psicanalítica. *Stylus: revista de psicanálise, 20*, 97-106.

Gianesi, A.P. (2011). *Causalidade e desencadeamento na clínica psicanalítica*. São Paulo: Annablume.

Hurwic, A. (1994). *A Física*. São Paulo: Loyola.

Iannini, G. (2009). *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana da metalinguagem.* Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Jorge, M.A.C. (1988). *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
Kneale, W. & Kneale, M. (1991). *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Gulbenkian.

Lacan, J. (1932/1987). *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade.* Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1949/1998). O estágio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1953-54/1986). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1953/2003). Discurso de Roma. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

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

Lacan, J. (1955/1998). O seminário sobre “A carta roubada”. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1957-58/1999). *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1957/1998). A psicanálise e seu ensino. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1958/1998). Direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1958a/1998). De uma questão preliminar para todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1959-60/1997). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1960/1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1961-62). *O Seminário, livro 9: A identificação.* Inédito.

Lacan, J. (1962-63/2005). *O Seminário, livro 10: A Angústia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1964/1985). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1957/1998). A psicanálise e seu ensino. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1964/1998). Posição do inconsciente. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1964/2003). Ato de fundação. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1966/1998). Abertura desta coletânea. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1966/2003). Respostas aos estudantes de filosofia. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1966-67). O *Seminário, livro 14: A lógica da fantasia.* Inédito.

Lacan, J. (1967-68). O *Seminário, livro 15: O ato psicanalítico.* Inédito.

Lacan, J. (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1968-69/2008). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1969/2003). Resumo - O ato psicanalitico. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1969-70/1992). *O Seminário, livro 17: O Avesso da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1970/2003). Discurso na Escola Freudina de Paris. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1970a/2003). Radiofonia. In: *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. (1971/2003). Lituraterra. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1971-72). O *Seminário, livro 19: ...ou pior.* Inédito.

Lacan, J. (1971a-72). O *Seminário, livro 19a: O saber do psicanalista.* Inédito.

Lacan, J. (1972). *Discurso do psicanalista.* Inédito

Lacan, J. (1972-73/1985). O *Seminário, livro 20: Mais ainda.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1973/2003). Aturdito. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1973a/2003). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1974-75). O *Seminário, livro 22: RSI.* Inédito.

Lacan, J. (1976/2003). Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1978). *Seminário 26 - A topologia e o tempo.* Inédito

Lépine, C. (1974). *O Inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Ática

Lévi-Strauss, C. (1976). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes

Lévi-Strauss, C. (1996). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.

Lombardi, G. (2011). A fronteira entre o delírio e o laço social: a mediação do impossível. *Stylus: revista de psicanálise, 22*, 25-51

Milner, J-C. (1996). *A obra clara.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Nagel, E. & Newman, J. (2012). *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva.

Nogueira, L.C. (1997). *A psicanálise: uma experiência original. O tempo de Lacan e a nova ciência*. Tese de livre-docência, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Nogueira, L.C., Bicalho, H. & Abe, J. (2004). As duas vertentes: significante e objeto *a*. *Psicologia USP, 15*, 339-343.

Nominé, B. (2012). A transmissão da psicanálise. *Livro Zero: revista de psicanálise, 3*, 223-233.

Ogilvie, B. (1991). *Lacan - A formação do conceito de sujeito.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Pacheco Filho, R.A. (2009). A praga do capitalismo e a peste da psicanálise. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia, 1*(1), 143-163.

Pinto, T.M.C. (2003). Análise terminável e interminável I: o transfinito. *Stylus: revista de psicanálise, 7*, 9-35.

Politzer, G. (1928/1998). *Crítica dos Fundamentos da Psicologia.* Piracicaba: Unimep.

Prates Pacheco, A.L. (2011). O Passe: a razão de um fracasso. *Livro Zero: revista de psicanálise, 2*, 97-110.

Prates Pacheco, A.L. (2012). Por uma prática sem valor: a suficiência e a conveniência da poética do psicanalista. *Stylus: revista de psicanálise, 25*, 43-51.

Quinet, A. (2006). *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Quinet, A. (2012). *Os Outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

Rabinovich, D. (2000). *O desejo do psicanalista.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Rabinovich, D. (2004). *Clínica da Pulsão.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Ramos, C. (2012). Do divã do Odivan à marca do desejo de analista: a lógica e a ética da autorização e da nomeação. *Livro Zero: revista de psicanálise, 3*, 191-200.

Revel, J. (2005). *Foucault – conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz.

Ricoeur, P. (1995). *Teoria da interpretação*. Porto: Porto editora.

Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo.* São Paulo: Unesp.

Santoro, V. (2006). Clínica psicanalítica e ética*. Reverso, 28*, 61-66.

Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana.* São Paulo: Discurso Editorial.

Soler, C. (2007). *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Soler, C. (2009). De que modo o real comanda a verdade. *Stylus: revista de psicanálise, 19*, 13-25.

Soler, C. (2010). As condições do ato: como reconhecê-las? In: *Wunsch*, n.8, abr. 2010. Disponível em:<http://champlacanien.net/public/docu/4/wunsch8.pdf>. Acesso em 12 mai. 2010.

Soler, C. (2010a). O estatuto do significante mestre no campo lacaniano. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia, 2*(1), 255-270.

Soler, C. (2011). Repetição e sintoma. *Stylus: revista de psicanálise, 23*, 15-33.

Soler, C. (2012) *O inconsciente: o que é isso?* São Paulo: Annablume.

Torres, R. (2010). *As dimensões do ato em psicanálise*. São Paulo: Annablume.

Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Zafiropoulos, M. (2006). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud*. Buenos Aires: Manantial.

Posfácio

Mais uma palavra sobre a contingência, ou melhor, mais uma contingência sobre o impossível da palavra. Nos derradeiros momentos desta tese, nas formatações finais, resolvi ser acompanhado de boa música, o que faço muito raramente em trabalho. Abri uma dessas rádios virtuais, que dão acesso a um gigantesco acervo. Por alguma razão quis ouvir Milton Nascimento. Escolhi um de seus álbuns disponíveis. Em 2011, no segundo número da Revista Livro Zero, publiquei um artigo que comentava outro, o de Colette Soler, sobre as "condições do ato" e que está citado nesta tese. Neste artigo pude jogar com a palavra "curagem" que me parecia trazer, agora posso dizer, seus mil tons ao passe. O fato é, notei só depois, escolhi para ouvir, dentre as diversas opções, o álbum "Courage" (1968) de Nascimento, seu segundo. Até aí, vão as razões. Porém, nunca tinha ouvido o LP, embora conhecesse diversas músicas que foram ali gravadas. Enquanto trabalhava, invadiu-me essa, que fez tudo parar por um tempo. Eu a conhecia. Havia me encontrado com ela pela primeira vez em um pequeno show de Céline Rudolph na "Casa de Francisca" há alguns anos. A execução dessa música por Céline e sua banda, foi uma das coisas mais belas e atordoantes que já ouvi. Meu cunhado, Ricardo Mosca, era um dos músicos e me informou, depois, que ela nunca gravou aquilo. Um tom entre marcado e perdido no tempo. Agora, a música voltava em sua origem na voz de Milton, com a tese em minha frente. Era estranho porque também sabia que ela compunha seu primeiro LP: "Travessia". Ela encerra o disco. Descobri que ele a repetiu em "Courage". Chama-se "Outubro".

Tanta gente no meu rumo

Mas eu sempre vou só

Nessa terra desse jeito

Já não sei viver

Deixo tudo deixo nada

Só do tempo eu não posso me livrar

E ele corre para ter meu dia de morrer

Mas se eu tiro do lamento um novo canto

Outra vida vai nascer

Vou achar um novo amor

Vou morrer só quando for

A jogar o meu braço no mundo

Fazer meu outubro de homem

Matar com amor essa dor

Vou

Fazer desse chão minha vida

Meu peito é que era deserto

O mundo já era assim

Tanta gente no meu rumo

Já não sei viver só

Foi um dia e é sem jeito

Que eu vou contar

Certa moça me falando alegria

De repente ressurgiu

Minha história está contada

Vou me despedir.

(M. Nascimento e F. Brant)