

## O SEMINÁRIO

do Colégio da Antena do Campo Freudiano de Lisboa é coordenado pelo Prof. Dr. José Martinho e está aberto a todos os interessados pela Psicanálise.

O Seminário de Psicanálise teve início em 1988.

Banda de  
Moebius

Para os grafos e matemas de Lacan instalar nas "Fontes" Word do seu computador:

[Download Ecrits PC TTF and PS fonts](#)

\*

José Martinho anima um Seminário sobre a

### **Devastação**

Na última quinta-feira de cada mês Filipe Pereirinha animará um Seminário sobre as

### **Epifanias**

<https://m.facebook.com/story.php...>

\*

## 2016-2017

### **Devastação**

*José Martinho*

No ano passado, caminhando convosco pelos neologismos de Lacan, levei-vos até ao «nólogismo» que ele escreve *sinthome*. Quando o nó borromeano do *sinthome* se ata devém real. Há um real do nó, mas não é o único. O real que o último ensino de Lacan contrapõe ao *sinthome* é a devastação.

De que se trata? Vou começar por uma espécie de definição negativa, enumerando aquilo que a devastação lacaniana não é.

A devastação não é um simples incómodo. Também não se trata de nenhuma das formas desse incómodo maior que Freud chama o «mal-estar na civilização», tanto aquele que é provocado por uma catástrofe natural (por exemplo o terramoto que atingiu recentemente a região de Amatrice em Itália), o que deriva da velhice, doença e morte humanas, como aquele que nos pode parecer mais absurdo, pois gerado pelas relações sociais (pela política e a

guerra, por exemplo como deixaram Aleppo, na Síria).

Depois de assinalar deste modo que a devastação não é natural, nem cultural, convém distinguir ainda entre «mal-estar» e «impasse». O mal-estar é uma espécie de sintoma, que se articula como tal com o bem-estar que se pode imaginar no passado, ou antever e prometer como futuro. Ao contrário, o impasse remete para um impossível.

Também não se deve confundir devastação com dissolução, em particular aquela que Lacan propôs como solução para a sua Escola antes de morrer. Lembro que Lacan preferiu dissolver a EFP do que deixá-la nas mãos dos médicos e dos padres, os piores inimigos da psicanálise segundo Freud. Contou para o efeito com a jovem geração dos seus alunos, mais filósofos do que psiquiatras, mais marxistas que prosélitos.

A devastação não é originária como o *Hiflosigkeit*, o desamparo, o abandono primordial e suas consequências, em particular o facto daquele que não escolheu ser lançado na existência ver de imediato a suposta liberdade ficar na dependência do Outro, nomeadamente dos pais e substitutos. O necessário aqui não é navegar, mas viver. *Primum vivere*. Na devastação não se trata de sobrevivência mas de *primum gaudere*, primeiro gozar.

Devastação é uma tradução – ainda que haja outras, como «prejuízo», «estrago», «razia», «destruição» - de *ravage*, termo que Lacan emprega ao longo do seu ensino, como substantivo e adjectivo (*ravageant*), e que nos últimos anos contrapõe ao *sinthome*.

*Ravage* rima com *rage* e *ratage*, mas não é nenhum destes fenómenos. A raiva remete para o narcisismo, para a relação imaginária com o semelhante, relação tecida de agressividade e não de violência (simbólica) como às vezes se pensa.

Guimarães Rosa dizia a coisa do seguinte modo: «quando se curte raiva de alguém é a mesma coisa que se autorizar que essa pessoa passe durante o tempo governando a idéia e o sentir da gente...».

*Ratage* remete sobretudo para a falta do objecto. Cada sujeito visa um objecto de desejo algo incestuoso segundo Freud. Mas por força da proibição do incesto, e sobretudo da separação entre a Palavra e a Coisa, o objecto estruturalmente perdido foge, desloca-se metonimicamente. A função simbólica da «castração» é o que obriga o corpo do sujeito a passar pela linguagem e mais precisamente pela metáfora para obter satisfação. Como avesso da metáfora (paterna e não só), a metonímia da devastação não é a castração.

Voltemos ao termo *ravage*. Mesmo se aparece em vários contextos, é no último Lacan que toma o sentido de que vos queria falar este ano.

Existem duas passagens no último ensino de Lacan que localizam o problema:

a primeira encontra-se no *Étourdit*, e a segunda no Seminário XXIII, *Le sinthome*. No *Étourdit* Lacan utiliza o termo *ravage* para falar da relação dual e mais precisamente psicótica mãe-filha. E, em *Le sinthome*, utiliza *ravage* para falar da diferença entre o homem e a mulher. Diz então que a mulher é geralmente um sintoma para o homem, mas que um homem, para uma mulher, é uma aflição pior do que um sintoma. Lacan escreve aqui *sinthome*, grafia que coloca um problema para nós, pelo menos se pensarmos no que disse no final do ano passado sobre a diferença sintoma/*sinthome*

O que retenho desde já desta passagem é que há pior do que o sintoma e o *sinthome*, que ambos são melhores que a devastação.

Para Freud o sintoma é uma formação de compromisso, não só entre consciente e inconsciente, como entre inconsciente e pulsão. Depois de acrescentar que o sintoma psicanalítico é a metáfora de um trauma e uma *lettre en souffrance*, um sofrimento que se comunica fazendo apelo a um leitor como na análise, Lacan diz que é também um nó singular. É neste caso que escreve *sinthome*.

O sintoma não é apenas uma formação do inconsciente, interpretável como as demais, é também uma vicissitude pulsional, uma experiência de gozo, ainda que limitada. É precisamente porque o gozo do sintoma é limitado que pode servir de travão ao desencadeamento de uma psicose, mas também apresentar-se como solução para a não-relação entre os sexos.

Adianto agora que o gozo do sintoma se encontra no caminho que vai do pai ao pior. Publiquei recentemente no mural do Fb da ACF dois *posts* sobre o que chamei a «ética do pior». Como está indicado no início do Seminário XX, a ética do *ça s'ou pire* é a do gozo, diferente como tal da ética do desejo exposta no Seminário VII, que Lacan diz então ter de reescrever.

Lembro o princípio da ética do pior tal como é formulado no fim de *Télévision* (1973): *de ce qui perdure de perte pure à ce qui ne parie que du père au pire*.

A sentença de Lacan começa pela perda pura, que é o estatuto da causa do desejo no final de uma análise; é só a partir da admissão desta perda que se faz a aposta no *plus-de-jouir*. Trata-se de um novo *pari* de Pascal, onde não se aposta mais em Deus-Pai, mas no resto.

A *ravage* combina com o pior ético, o qual, por sua vez, combina com a réstia de gozo.

O cap IV do texto de Miller - *Uma partilha sexual*, publicado no último número da *Opção Lacaniana* -, que pedi para lerem nas férias, chama-se «o sintoma e a devastação como modos de gozar». O que está pois em causa são as modalidades do gozo. Isto remete para a lógica modal e nodal, isto é para a topologia.

Traduzo Miller: «O termo devastação, na sua simetria com o sintoma, não

ocorreu a Lacan através de sabe-se lá que inspiração. Ele veio como consequência de uma construção lógica, que pode estar escamoteada aqui ou ali, mas da qual eu disse, pelo menos da última vez - o que me parece, por natureza, esclarecer o termo -, que é a outra face do amor. A devastação e o amor possuem o mesmo princípio, a saber, o grande A barrado, o não-todo, no sentido do sem limite.»

Sublinho que a devastação e o amor estão do mesmo lado, que, para lá do que tem de ilusão estável, o amor é devastador. O amor pode ser correspondido mas nunca complementar. A devastação da paixão amorosa está do Outro lado do desejo, inclusive sexual. Dito de outro modo, o amor e o desejo sexual não formam um par.

Este Seminário é finalmente um Seminário sobre o amor. Como continua a ser um Seminário de investigação, isso implica que cada um se mostre capaz de endereçar seu amor ao saber, de amar para além do que já sabe.

\*

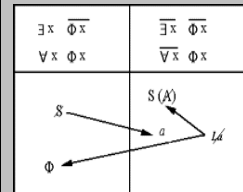
Hoje começo por dar alguns «trabalhos de casa» aos participantes neste Seminário.

Como publicou recentemente sobre Marguerite Duras (<https://caliban.pt/marguerite-duras-57606c061d4c#.xt6yk6g7j>) pedia ao Filipe Pereirinha que nos falasse do *Ravissement de Lol V. Stein*, para que pudéssemos distinguir mais precisamente entre *ravage* e *ravissement*. Ao Jorge Gonçalves pedia que nos falasse da *ravage* psicótica, nomeadamente na esquizofrenia. A Pia Hylén pedia para falar da *ravage* na *Medeia* de Eurípides, personagem que, segundo Jacques-Alain Miller, é o modelo do que Lacan chamou um dia a «verdadeira mulher». Finalmente, e como ela nos disse que já viu o filme, pedia à Erika Azambuja para nos falar do *ravage* mãe-filha na *Julieta* de Almodóvar. A este respeito, vou enviar-vos o texto da recente conferência da nossa amiga Ana Paula Gomes, que podem também ver, não ao vivo, mas em vídeo no Youtube (<https://m.youtube.com/watch?v=f8HbCuoqseM&feature=share>).

Dito isto, passo a citar o texto francês das duas principais ocorrências do termo *ravage* no último ensino de Lacan:

No *Etourdit* (*Scilicet* 4, p.21) Lacan escreve: *L'élucubration freudienne du complexe d'Œdipe, qui y fait la femme poisson dans l'eau, de ce que la castration soit chez elle de départ (Freud dixit), contraste douloureusement avec le fait du ravage qu'est chez la femme, pour la plupart, le rapport à sa mère* [sublinhado meu], *d'où elle semble bien attendre comme femme plus de substance que de son père, - ce qui ne va pas avec lui étant second, dans ce ravage.*

E, em *Le sinthome*, depois de dizer que o *sinthome* era o sexo ao qual não pertencia, Lacan avança (p.101) : *si toute femme est un sinthome pour tout homme, il est tout a fait clair qu'il y a besoin de trouver un autre nom pour ce qu'il y en est de l'homme pour une femme, puisque le sinthome se caractérise justement de la non-equivalence. On peut dite que l'homme est pour une femme tout ce qui vous plaira, une affliction pire qu'un sinthome* [sublinho...] un



*ravage mème.*

Primeiro a *ravage* na relação mãe-filha. Depois a *ravage* que diferencia topologicamente os gozos do homem e da mulher.

O primeiro texto menciona o complexo de Édipo, que a mulher habita como peixe na água; em seguida fala do que Freud chamava sem grande propriedade o «pré-edipiano», a relação primária, estrutural à mãe. É aí que a filha espera da mãe algo que nunca poderá esperar do pai, que é menos o segredo, que a substância da feminilidade.

Nem o pai, nem nenhum homem poderá alguma vez dizer, mostrar a uma mulher o que é ser mulher. Daí que seja normalmente à mãe que este pedido é primeiramente dirigido. Mas como a mãe não é A mulher - que aliás não existe - não pode transmitir nada a esse respeito senão a falha no Outro de onde parte a demanda de amor. A relação mãe-filha torna-se então devastadora.

Como diz Lacan, a mulher é Outra para si mesma: de um lado há a filha edipiana, a esposa e a mãe de família, que reproduz o mesmo esquema biopsicossocial; do outro lado, a filha que supõe à mãe a substância da feminilidade, substância que esta não é nem possui realmente, logo não pode transmitir. É isso que provoca uma devastação que tem sempre o seu quê de psicótico, pois o Pai e o Falo estão précluídos.

Resumindo: a devastação é um real que se manifesta quando as aparências - percepções, máscaras e *semblants*, segundo a tipologia que Marie-Hellène Brousse estabeleceu numa recente entrevista no Canadá sobre «o que é uma mulher?» -, quando o complexo de Édipo e de castração, o Falo, o sujeito e o objecto da fantasia, o sintoma e o *sinthome* fracassam.

\*

Devastar é um verbo intransitivo, sem complemento. O Dicionário dá-nos alguns significados: arrasar (por exemplo campos), arruinar (construções); talhar, danificar, destruir, mas também deixar deserto e reduzido à solidão.

Nesta última acessão da palavra há um deserto e uma solidão. O Outro foi e fica Um só.

O Filipe vai certamente falar-nos disso, mas refiro desde já que Miller nos lembra no seu texto que, etimologicamente, o termo *ravage* vem de *ravir*, verbo do *transfert*, do transporte amoroso.

*Ravir* deriva do latim popular *rapire*, que significa «apreender violentamente», raptar, arrancar à força, violentar. Proponho que pensemos se este não é o segredo do desejo do lado viril, dito de outro modo, se a *ravage* do homem não tem a ver com alguma violação do corpo ou da alma da mulher? Sabemos da devastação que causa um estupro.

Mas o verbo «arreatar» é também um termo da mística. O *ravissement* francês equivale ao arrebatamento português. Na língua dos clássicos, *être ravie/e* significa que se é arrebatado, transportado para as alturas, para o Céu. O que se encontra no horizonte desse transporte é o êxtase. Não confundir com o orgasmo. Como devem calcular isso parece o contrário da devastação destruidora.

No Seminário XX e não só, Lacan diz que o que se lê nas cartas de amor é um amor de alma a alma. Inventava mesmo para isso o verbo «almar»: eu almo, tu almas, ele alma.

Esta alma não é a alma platónica tal como foi revista pela religião cristã, mas sim a alma aristotélica, ou seja a forma do corpo. Para Aristóteles não há forma sem matéria, alma sem corpo.

Podemos dizer que a alma não é só a vida que anima o soma e a suma das suas funções, é também e sobretudo o objecto que dá consistência lógica ao gozo do corpo.

Desde o início do Seminário XX Lacan avisa que o gozo do corpo não é um signo de amor. O gozo do corpo é independente da reciprocidade dos sentimentos, do desejo do Outro; ele está mais próximo da devastação causada pela paixão que esbarra contra o muro do amor.

Miller lembra ainda que já não se utiliza geralmente o verbo *ravir* como no século XVII. Uma pessoa arrebatada era uma pessoa conduzida a um estado de felicidade suprema. É o que se diz ainda quando um auditório é arrebatado, isto é, quando se suscita, excita o seu entusiasmo.

O mesmo acontece com o adjectivo *ravissant*. Hoje diz-se que alguém é *ravissant* para dizer que é bonito (*joli*) ou engraçado (*mignon*). Mas no século XVII as palavras encantadoras, que encantavam ou arrebatavam eram palavras que levavam ao êxtase.

\*

Agradeço à Erika Azambuja a leitura que nos apresentou da devastação mãe-filha no último filme de Almodóvar, *Julieta*. Se nos enviar o texto da sua apresentação podemos publicá-lo aqui. É em todo o caso um bom exemplo do que estamos a tratar este ano.

Do ponto de vista fenomenológico a devastação é plural. Encontramos inúmeros exemplos nas vidas e nas obras. Mas este plural não impede de falar da devastação no singular, sem que se veja nesta um conjunto ou uma classe.

Muitos colegas têm falado ultimamente da devastação. Não vou citar os trabalhos de todos, apenas alinhar alguns fios condutores que podemos encontrar nesses textos. Por enquanto limito-me a citar – para agradecer o envio directo que me fizeram do que escreveram sobre o assunto – os nomes da Ana Paula Gomes, da Fátima Pinheiro e do Rodrigo Diniz, este último pela referência e reflexão sobre um texto da Graziela Brodski.

No artigo que pedi para lerem durante as férias, Jacques-Alain Miller liga a *ravage* ao amor sem imites. Neste sentido é normal que vários colegas não coloquem a devastação do lado de Eros, mas de Thanatos, da pulsão de morte como gozo experienciado para além do princípio do prazer e de realidade.

Outro ponto que é bastas vezes sublinhado é a relação entre *ravage* e a lógica do não-todo que determina o lado feminino da sexualização.

Miller lembra que este não-todo não é uma parte amputada ao Todo. Lacan diz «não-todo» porque é impossível que haja ou se forme Um-Todo desse lado.

Um aparente paradoxo é que o não-todo só tem valor na estrutura do infinito e, ao mesmo tempo, pelo que aí introduz uma condição ou limitação. Para dar conta deste paradoxo Lacan evoca no Seminário XX a «compacidade», conceito matemático da extensão topológica das ideias de finito e de limite. A compacidade do tudo não-todo situa-se na intersecção de dois ou mais (podem ser infinitos) conjuntos, não fechados, mas abertos.

\*

Queria centrar a nossa conversa de hoje - e de um modo mais lato este Seminário - sobre o psicanalisar. É com este termo que designo desde há alguns anos a *praxis* do psicanalista, em particular para a distinguir da observação clínica tal como é ainda patente em grande parte das medicinas da alma ou psicoterapias.

Bem entendido que podemos sempre falar de outras coisas, por exemplo de cinema, como fez a Erika a meu pedido, ou do que nos pode acontecer quando viajamos até locais que se tornaram míticos, como nos contou o Filipe da última vez (cf. a lição inaugural das *Epifanias*) a seu propósito e de Freud.

Podemos também multiplicar os exemplos de devastação feminina na sociedade e na história, como faz Marie-Magdeleine Lessana no início do seu *Entre mère et fille: un ravage* (Paris, Fayard, 2000), livro onde estuda as vidas de Madame de Sévigné, Camille Claudel, Marie Riva, entre outras.

Mas será que estas excursões pelos países que visitamos, ou pelas ciências, as artes e as letras ajudam realmente a psicanalisar? Esperamos que sim, como esperamos de certas reflexões metapsicológicas, mas às vezes tenho a impressão que não, porque nos perdemos durante a viagem, começamos por exemplo a gostar mais de ler ou de escrever, e sublimamos, sublimamos, sublimamos esquecendo que o sublime é apenas um ponto elevado do que está em baixo, neste caso no divã.

É por esta razão que desejo reorientar este Seminário para a *praxis* do psicanalista. O problema é que não conto falar da minha prática. Imaginem só que me punha aqui a debitar – ainda mais com a publicação dos resumos do Seminário no *site* da ACF – sobre os meus «pacientes»? Tenho a certeza que muitos deles perderiam a paciência, sobretudo não gostariam nada deste meu débito.

Freud não teve muitos problemas em desenvolver com bastante detalhe alguns casos clínicos que escolheu para transmitir o que inventara. Ele não pensava cometer uma falta ética e deontológica, pois acreditava que quem conhecia essas pessoas no seu dia-a-dia não os reconheceria naquilo que ele contava sobre o que lhe diziam nas respectivas análises. Isto pode efetivamente acontecer com certos neuróticos obsessivos, mas mesmo assim é bastante arriscado. Hoje toda a gente sabe quem eram os pacientes de Freud.

A minha posição é mais lacaniana, na medida que, diferentemente do psiquiatra, como psicanalista Lacan não falou praticamente nunca dos seus analisandos.

Lacan não quis falar das análises que conduzia, mas não impediu que os analisandos falassem se assim o desejassem. Ele achava estranha a ideia que alguém quisesse realmente falar do que se tinha passado na sua análise. Porém, considerou que aqueles que desejavam devir Analistas da Escola (AE) que fundara, e contribuir deste modo para o saber que lhe era suposto, poderiam testemunhar da sua experiência. Foi para o efeito que inventou o dispositivo dito do «passe». Este acabou por apresentar as primeiras construções de casos de análises lacanianas elaboradas pelos analisandos, seja por aqueles que teriam supostamente terminado as suas análises. Mas seriam eles reconhecidos pelos pares e garantidos pela Escola? Era o que se tratava de saber juntamente com a recolha da novidade analítica desses testemunhos.

Apesar de criticado desde o início por alguns alunos de Lacan, o passe acabou por vingar na Escola Freudiana de Paris e depois espalhar-se. Entendam este «espalhar-se» como bem entenderem.

O certo é que passou a haver muita gente a falar livremente sobre o que se terá

passado em segredo entre si e o seu analista. A partir daí foi mesmo criado um género literário que consiste a publicar relatos de análise.

Também me calhou um destes relatos na rifa. Soube recentemente de alguém que não se candidatou ao passe, mas que fez uma dúzia de sessões comigo há alguns anos e que agora escreveu um livro sobre o assunto. Diz que é um romance, mas a mim parece-me outra coisa. Se acreditar no texto que serviu para publicitar o volume – que ainda não li - parece-me mais do género delírio que do género romance.

Bem, como temos agora muitos colegas que expõem publicamente as análises que conduzem e até os seus próprios casos, vamos aproveitar algumas das coisas que nos contam para o que temos a dizer este ano a propósito da devastação. O último número (nº21) da *Opção Lacaniana* publica mesmo um artigo de Maria Luiza Rangel (*Devastação, o que há de novo?* <http://www.opcaolacaniana.com.br/texto7.html>) que faz um breve apanhado daquilo que os colegas da AMP têm adiantado ultimamente sobre o tema.

Apesar de não desejar falar da minha prática posso dizer-vos agora, sem cometer grande inconfidência, que quase todas as mulheres que tenho tido em análise se queixam de uma certa devastação.

\*

A queixa destas mulheres pode dizer respeito ao Homem em geral, no estilo «os homens são todos iguais». Quando isto acontece, apercebem-se por vezes que há uma presença à frente ou atrás delas, ficam um pouco envergonhadas pelos seus propósitos, pedem desculpa, dizem que na realidade não sabem o que eu sou como homem, e dispõem-se a abrir uma exceção à regra para o seu analista.

Estou-me a referir unicamente – como é o meu caso – à circunstância em que o analista de uma mulher é suposto ser homem.

De maneira mais corrente esta queixa concerne um homem em particular, o pai, o namorado, o marido ou o amante, pode ainda ser um filho, e mais raramente um conhecido ou um desconhecido que um dia violou a sua dignidade.

Mas o que normalmente se descobre mais tarde em análise é que, por maior que tenha sido a devastação provocada por um homem em cada uma destas mulheres, ela esconde uma outra, gerada na relação - mais valia dizer na não-relação - com a sua mãe.

É claro que esta queixa pode incidir directamente sobre a mãe. Mas neste caso desorienta muitas vezes a analisanda, pois esta pode progredir em vez de regredir, encaminhar-se para o pai e, por exemplo, acabar por culpá-lo por não ter conseguido segurar a mãe.

Freud já se tinha apercebido disto tudo, por exemplo quando pretendeu que o primeiro casamento de uma mulher servia para ajustar contas com a sua mãe, muitas vezes em detrimento do marido.

À medida que avançava na sua investigação, Freud foi-se deparando com a feminilidade como grande obstáculo ao sucesso da análise, a ponto de se ter interrogado um dia sobre o que quer realmente a mulher?

Lacan acabou por dizer que a questão de Freud estava mal colocada, porque «A mulher não existe». Mas o problema sim.

Cito agora como Freud nos informa do problema que encontrou na *talking cure*. Referindo-se ao «período pré-edipiano», que terá ficado «soterrado como



a «civilização minomíceniana, por de trás da civilização grega», diz: «tudo na esfera da primeira ligação com a mãe parecia-me tão difícil de apreender nas análises – tão esmorecido pelo tempo e tão obscuro e quase impossível de revivificar – que era como se houvesse sucumbido a um recalçamento especialmente inexorável» (cf. Freud, S. (1931/1996). «Sexualidade feminina». In: Edição Standard Brasileira das *Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, p.231-247).

Vemos que Freud aponta aqui para a existência de uma falha mais básica do que as outras, uma fenda onde se vem alojar o misterioso conteúdo do recalçado primordial.

Este buraco é semelhante àquele que Freud tinha chamado antes o «umbigo do sonho», o ponto onde todo o sonho se liga ao Desconhecido. A interpretação deixa aqui de ter efeitos. Fica-se num buraco tão negro como o *dark continent* da sexualidade feminina. Por razões que precisarei mais tarde, o que destaco aqui é uma certa relação entre sonho e devastação.

Haveria pois uma falha na base de tudo. No Seminário XX, recorrendo à topologia, Lacan explica que «não há nada mais compacto que uma falha», pois, nessa compacidade, pode caber um número infinito de conjuntos abertos; e acrescenta que é desta falha que parte toda a demanda de amor. Se preferirem: o amor que a mãe pede e dá à filha, e que a filha dá e pede à mãe é uma consequência da existência de um tal buraco negro.

Retornando a Freud. Como vimos, o primordialmente recalçado é remetido por ele para o que ficou soterrado da relação mais primitiva ou precoce com a mãe. O que caracteriza a filha neste particular é que ela fica fixada a isso.

Queria acrescentar um dado da minha experiência: o problema pode agravar-se quando a mãe morre, pois é como se Deus ou a Natureza privasse irremediavelmente a filha de ver a falha básica suturada e, assim, satisfeita a incomensurável demanda de amor.

O que acontece normalmente é que a menina tende a repetir a desilusão inicial sem conseguir encontrar uma saída, fora ou dentro da análise, por exemplo verbalizando, rememorando e elaborando mentalmente o que causa uma tal decepção.

Será isto que levou Rank à ideia do «traumatismo do nascimento»? Conhecemos as reservas de Freud a esse respeito, por exemplo quando disse que, na realidade, esse trauma era uma fantasia de impotência.

O último Lacan foi além de um tal desejo indeciso de existir quando forjou o neologismo *troumatisme*, e disse que nascemos todos filhos desse buraco (*trou*), por conseguinte que somos todos *troumatizés*.

Juntamente com a insaciável demanda de amor que daí sai encontramos um ódio real, sem ambivalência, um ódio que não se opõe ao amor e à indiferença, mas se sobrepõe a todo o sentimento.

Este ódio é mais do que ódio da mãe; ele está para além do princípio do prazer e é o que provoca a insanável ferida do amor, quer este seja próprio ou procure apoio no alheio.

Poderá a menina sair alguma vez deste buraco, ou pelo menos colocar no seu lugar algo que lhe convenha mais do que a desmedida demanda de amor?

\*

Para começar a responder à pergunta que coloquei da última vez vou recorrer a

um tema tratado no texto de uma colega, Cristina Drumond, que podem encontrar no nº 6 da revista *Opção Lacaniana*.

Cristina fala nesse seu artigo – mas não é a única, pois há outros colegas que falam noutros lugares –, da relação entre a «catástrofe» freudiana, termo que alguns consideram equivalente à «devastação» lacaniana, e o *Penisneid*, a «inveja do pénis».

A ideia de uma «inveja do pénis» nas mulheres não foi, não é, e possivelmente nunca será pacífica. O movimento de libertação da mulher sempre foi muito crítico a este respeito, a ponto de recorrer constantemente a argumentos científicos e histórico-culturais para demolir o enunciado de Freud. O mesmo acontece com as actuais teorias do género. Existem também muitos «psis» que se opõem a esta ideia. A notícia não tardaria pois a chegar aos jornais.

Foi assim que há alguns anos uma jornalista me pediu para abrir a boca sobre a vagina. Ela queria uma entrevista para saber se os psicanalistas ainda acreditavam na inveja do pénis. O pretexto era que eu comentasse um livro de psicologia evolutiva em forma de romance histórico - *A História de V*, de Catherine Blackledge – que ia então ser lançado em Portugal. A autora descreve aí a vagina como um sistema complexo, sofisticado e muito activo na própria evolução da espécie. O que a jornalista queria saber é porque carga de água as mulheres, que possuem esse tal sistema topo de gama, invejariam o pénis do homem?

Acrescentaria a esta pergunta o que disse há alguns anos Marie-Christine Hamon, a saber, que o problema das mulheres não reside em nenhuma inveja do pénis, mas no amor que podem ter pela mãe. O mistério de que trata Marie-Christine Hamon na esteira de Freud – o qual se interrogava como é que as mulheres conseguiam mudar o sexo do seu primeiro objecto de amor – é porque é que as mulheres vão regra geral preferir os homens às suas mães?

Bem, o que queria sugerir no quadro deste Seminário é que a tão famigerada «inveja do pénis» pode não ser mais do que um esforço da menina para sair da devastação que a mãe lhe causa.

Em Freud a inveja do pénis é inseparável de Édipo como complexo nuclear do psiquismo humano. Mais tarde apresenta também o complexo de Édipo como a saída estrutural, simultaneamente positiva e negativa, do «período pré-edípiano», espaço-de-tempo onde a castração como lei do desejo não vigora.

Lacan começa por situar o complexo de Édipo no campo da linguagem como «metáfora paterna». A metáfora é a criação de uma significação através de uma substituição de significantes. Neste caso o significante materno (Desejo da Mãe) é substituído pelo significante paterno (Nome-do-pai), e a significação criada é a fállica.

O mais importante - em particular numa análise – com a metáfora paterna não é saber quem tem o pénis, mas se a mãe desejou ou não a criança. Ora isso só acontece quando a cria humana passa a carregar consigo a significação fállica.

As mulheres não querem ter filhos por tê-los. Qualquer homem não serve. Alguns historiadores e sociólogos mostraram já que não há instinto materno, que desde sempre e por toda a parte muitas mulheres abortam, abandonam as crias, matam-nas, etc. As mulheres só guardam e cuidam verdadeiramente das suas crianças se estas significarem algo para o seu desejo, ou seja, se respeitarem a equação freudiana criança = falo.

Nesta equação não se trata do pénis que se possui ou inveja, mas do falo como símbolo, como significante em relação (metafórica) com um outro significante (criança). A estrutura de linguagem desta substituição significativa é independente como tal de qualquer referência à anatomia. O falo não é pois um órgão.

A definição lacaniana do Falo como «significante do desejo» coloca explicitamente na ordem simbólica a afirmação de Freud que só há uma libido, e que esta é fálica.

Mas apesar do seu aspecto formal, a equação freudiana arrasta consigo uma ambiguidade, já que não especifica qual é o sexo da «criança». Ora não é líquido que, para uma mulher, a menina possa ser um verdadeiro substituto do Falo, o que coloca menos dúvidas no caso do menino.

Mas voltemos à famigerada inveja do pénis. Lacan começa por situar os complexos de Édipo e de castração na ordem simbólica, e o *Penisneid* no imaginário. Vamos ver em seguida como é que o Seminário V vai um pouco mais além desta distinção simples, abordando a inveja do pénis segundo três perspectivas.

\*

Vamos supor pelo momento que a «inveja do pénis» é menos ofensiva para as mulheres do que parece, que pode mesmo ser um elogio, se aquilo de que se trata é de sair da devastação materna. Vejamos agora como Lacan aborda a inveja do pénis com as dimensões do simbólico, do imaginário e do real:

1) A inveja do pénis como **fantasia** feminina (que pode durar toda a existência), em que o clitóris é vivido como um pequeno pénis. A castração simbólica incide aqui sobre um objecto imaginário, pois só imaginariamente é que o clitóris pode ser um pénis.

2) A inveja do pénis como **afecto** e não como representação. Este traduz-se num sentimento de raiva ou de rancor por não ter um pénis. Há aqui um privilégio dado ao órgão masculino e um sentimento de falta ou até de revolta. Freud diz que o primeiro pénis que a menina inveja é normalmente o do pai. Em Santo Agostinho, como mais tarde em Melanie Klein, o objecto primeiramente invejado é o seio. Em ambos os casos não se trata de castração (simbólica), mas da frustração (imaginária) por não possuir um órgão (real). Como a demanda de ter um pénis não é satisfeita, a insatisfação permanente instala-se então na mulher.

3) Passemos finalmente à inveja do pénis como **desejo**. Trata-se da razão pela qual uma mulher deseja ou não ter um bebé. A autora francesa Corinne Maier, que tem portanto dois filhos, escreveu recentemente que havia pelo menos 40 boas razões para não querer ter crianças (cf. *No Kids: 40 Good Reasons Not to Have Children*). Ela insiste particularmente no facto que, no mundo actual, os adultos ficaram tão, tão obsessivos e exaustos como os seus filhos que as mulheres deixaram de os desejar. Uma mulher só pode desejar uma criança se esta tiver uma significação positiva para ela. Para Freud esta significação é fálica. Não se trata aqui de desejar uma criança em vez do pénis do pai ou de outro homem, mas de a desejar como substituto do falo, ou seja, como significante. É a razão pela qual Lacan fala aqui da privação (real) de um significante (simbólico).

A partir do momento em que surge o desejo de ter um bebé uma mulher volta a encontrar o Desejo da Mãe. Volta também a esperar qualquer coisa da mãe.

Peguemos nisto a partir da falta no real que a linguagem introduz. O sujeito como «falta-em-ser» procura o reconhecimento do Outro e, mais além, a sua representação significante, pois é neste lugar que a troca significante do falo pelo bebé se pode efectuar. Resta situar o objecto.

É o objecto que obriga a colocar a questão de saber se, para uma mulher, uma filha pode ter o mesmo valor que um filho? Se o valor de troca pode efectivamente ser o mesmo, pode haver dúvidas quanto ao valor de uso.

São significantes que se trocam basicamente na ordem simbólica. Nesta, um homem, uma mulher, uma criança valem como significantes. Mas quando se

trata do uso do corpo é o gozo que conta. No primeiro caso encontramos-nos ao nível do Logos, e, no segundo, da *ousia*, da substância.

No Seminário XX Lacan acrescenta às substâncias cartesianas (pensamento/matéria, alma/corpo) uma terceira. Primeiramente evoca os «adjectivos substanciais» da Lógica de Port-Royal e refere esta terceira dimensão à linguagem e mais particularmente à *bêtise* significante. Mas o significante não é uma substância. É então que Lacan introduz a «substância do gozo».

A substância do gozo não é um signo, nem no sentido da lógica de Port-Royal, nem no sentido linguístico (s/S), nem no sentido da ciência moderna da informação e da comunicação.

O que interessa com a introdução da substância do gozo no universo dos signos é saber o que acontece quando ela se aloja no pensamento (por exemplo como ideia obsessiva) e na matéria corporal (anatomia histórica).

Lembro que, no *Étourdit*, Lacan dizia que a devastação da filha se prende à substância - e não à identidade - que ela esperava que a mãe lhe desse.

Ora a mãe não pode oferecer a sua substância ou o seu gozo à filha. Ela só lhe pode dar o que não tem: amor. Mas como não é isso que a filha pede, esta tende a voltar-se então para o pai, eventualmente para pedir que este lhe dê a substância que a mãe não lhe dá. Mas o pai apenas deve responder em termos de significante. É pois pela função do pai que o Falo se impõe efectivamente como significante da substância, «significante do gozo» e não mais do desejo. Do Gozo e já não do Desejo da Mãe.

Nem tudo no gozo é significante. É por este motivo que o pénis e a vagina podem voltar a perturbar o jogo (lógico) do simbólico para diferenciar o gozo viril e o feminino. Podemos até dizer que o Falo como significante impossível de negativizar é a negação da negação (*Aufhebung*) do pénis e da vagina, a sua elevação sublimatória. Na verdade só o gozo é impossível de negativizar. É o motivo pelo qual aquilo que virá finalmente no ensino de Lacan no lugar do pénis e da vagina é o gozo do sintoma-ele e do sintoma-ela.

Tradicionalmente o pénis ganhou ao jogo significante graças à visibilidade da erecção, podíamos dizer hoje cinematográfica, como mostra a existência de uma indústria de filmes pornográficos e não só em que a principal personagem é o pénis erecto. É uma indústria sobretudo para uso dos homens.

Se homens e mulheres se equivalem como sujeitos do significante, diferem quanto ao gozo do corpo.

Ao nível da ordem simbólica, universal, é sempre possível compensar ou indemnizar as mulheres por um qualquer prejuízo que tenham sofrido. Claro que hoje em dia as mulheres já não estão à espera que as recompensem, pois, mesmo se não o fazem, sabem que podem lutar pelos seus direitos.

Mas o problema permanece quanto ao gozo, pois aqui não há combate, comparação e compensação entre homem e mulher, logo reparação possível.

Como tenho vindo a dizer, a devastação entre mãe e filha é bem mais problemática que a secular guerra dos sexos.

\*

Não me irei referir muito neste seminário à exploração que os pósfreudianos fizeram da devastação no período pré-edipiano, tanto àquela que começou com o já referido traumatismo do nascimento de Rank, como à exploração kleiniana, bioniana e winicotiana. Não foi por aí que caminhou Lacan e que eu caminho. Como a psicologia (mais valia dizer a filosofia) rankiana, a

psicologia das relações de objecto tem sempre grande dificuldade a reconhecer o significante da diferença sexual e o real de dois corpos.

O que colocaram geralmente no lugar desta dificuldade foi uma teoria do amor. Esta tem servido muitas vezes, dentro e fora da psicanálise, para tapar a lacuna básica. Já lembrei a definição lacaniana do amor como dar o que não se tem a quem não o pede.

Vejamus por exemplo o que nos diz Marguerite Duras - que é uma escritora da devastação - a respeito do amor. O seu título *Détruire dit-elle* podia dar aqui o mote. Duras disse um dia deste seu livro/filme: *J'ai voulu montrer un monde plus tard, après Freud, un monde qui aurait perdu le sommeil*. Há aqui a intenção expressa de descrever um mundo pós-freudiano, onde o sono como realização do desejo de dormir não suturaria mais o invisível do umbigo do sonho, onde reinaria a devastação. Aliás, Duras estava convencida que se devia ajudar o mundo a caminhar para a sua perda.

Perguntaram um dia a Duras porque é que ela tinha escrito tanto sobre todas as formas do amor e nunca sobre o amor maternal. Ela respondeu que não era bem assim, que tinha falado muito do amor maternal, porque é o único amor incondicional. É este sem condição que torna o amor maternal devastador, uma «calamidade», diz ela.

Uma mãe perdoa tudo aos filhos, mesmo se estes cometeram os sete pecados capitais. E toda a gente aceita o facto. Mesmo o Direito. A mulher de um criminoso será facilmente inculpada por cumplicidade, mas a sua mãe jamais. O bom senso condenaria até uma mãe que denunciasses o seu filho assassino à polícia.

Isto é verdade, mas sobretudo para o rapaz. M. Duras sentiu-o na pele com o seu irmão mais velho, o preferido da mãe. Ela conta que a mãe apresentava Pierre como o «meu filho», enquanto Marguerite era apresentada como a «minha pequena miséria».

\*

Podemos conceber o «pré-edipiano» como um estádio de maiores dimensões, ou melhor como um conjunto mais extenso que o círculo familiar e a circunscrição edipiana da libido.

Uma pequena diferença introduz-se na repetição da decepção da mãe quando a menina começa a orientar a sua demanda de amor para o pai. É esta mudança que conduz a menina devastada pela mãe até à casa de Édipo, onde ela se vai sentir «como peixe na água», segundo a expressão de Lacan.

Com o complexo de Édipo a menina escolhe o pai em vez do pior. Escolha forçada mas decisiva. Juntamente com aquilo que o pai é suposto deter a menina simboliza a falha básica da relação com a mãe e, ao mesmo tempo, pode encontrar uma nova e mais saudável resposta à demanda de amor do Outro.

O preço a pagar por esta significatização do real é a significação (fálica) daquilo que até lá era insensato: o «inferno» chamado «Desejo da Mãe». Esta tentativa é no entanto vã, pois o desejo não anula a falta mas nutre-se dela, para além da rivalidade imaginária e da comparação entre mulheres. A devastação feminina não é a histeria.

Porém não é a mesma coisa se a menina pede o Falo ao pai ou à mãe. É quando o pedido é feito ao pai que mais importa saber o que é a mãe como mulher, se ela se toma pelo Falo, se ela tem um gozo fálico, ou se o que a faz gozar é Outra coisa.

Por costume ou por direito, o pai é o homem da mãe. Mas será que este homem é capaz de satisfazer a sua mulher? A satisfação sexual é importante, mesmo que haja uma Outra satisfação.

Cabe ao dito homem falar com a «sua» mulher, ocupar-se dela sem a impedir de viver a sua própria vida. Sobretudo deve deixá-la ocupar-se de outra coisa que não dele, em particular dos filhos. Lacan insistiu sobre o fato de ser importante que o pai deixe a mãe ocupar-se das crianças.

Neste sentido, um pai que é pai não é um homem forte, ou que tem por exemplo muito dinheiro para proteger e oferecer prendas à família. O que precisa antes de mais é de dar espaço ao desejo insatisfeito da sua mulher sem que esta seja forçada a procurar o excesso ou a escassez do gozo.

A função paterna só se mostra crucial se a mãe e a filha procurarem sair da posição de querer suturar a falha básica que afecta cada uma. Se a mãe não se deixa fracturar na troca simbólica, se persiste em ser toda mãe, torna-se a Coisa única da filha única. Por sua vez, a menina que não consegue advir como sujeito do significante pode facilmente devir um objecto fetiche da mãe (perversão feminina), ou converter-se num dejecto (psicose).

Wordsworth, um poeta inglês citado por Freud, dizia que «a criança é o pai do homem». Podíamos aproveitar a deixa para dizer que a menina é a mãe da mulher, quando consegue dividi-la como sujeito do significante, separado do objecto (a) que toda a criança é para além do falo.

É tempo de voltar ao ponto de partida, ao princípio do psicanalisar. No ensino de Lacan, o princípio da *talking cure* começa por ser formulado como «a função da palavra no campo da linguagem». Mas, no último Lacan, é a instância da letra de gozo vem para o primeiro plano.

Na primeira perspectiva o significante introduz a falta num real onde nada falta. Na segunda perspectiva, o significante vale sobretudo por produzir um suplemento de gozo no lugar da falta (do falo e da fala). Este produto não é um objecto de conhecimento e de ciência, mas o real com o qual que cada um tem de se haver. Tal como o gozo feminino, este real não se reivindica, nem se reclama como um direito, acontece simplesmente, no corpo.

\*

Vou falar a partir deste duplo princípio do que dizem da devastação das mulheres que são também psicanalistas. Primeiramente do testemunho que dá Marie-Hélène Brousse (cf. «Une difficulté dans l'analyse des femmes», *Ornicar?* Paris, Champ freudien, p. 98; «Uma dificuldade na análise das mulheres: a devastação da relação com a mãe. Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio), Rio de Janeiro, n. 9, p. 203-218, 2004.) sobre a sua prática como analista de mulheres. E em seguida do testemunho de Patricia Bosquin-Caroz (cf. *La passe et le devenir du ravage amoureux*, publicado no nº 99 de Quarto - Revue de psychanalyse (Bruxelles: ECF, 2011, pp. 16-19) sobre a sua própria devastação como mulher.

Não basta situar a devastação na relação imaginária à mãe, já que ela começa com o simbólico, desde o momento que o significante entra no real. É o que acontece normalmente por obra e graça da língua materna.

A língua materna é traumática para todos e não só para as mulheres. Como o *trou* comum não chega para explicar a devastação feminina, é preciso abordá-la ainda de um outro modo.

Marie-Hélène fá-lo a partir de um certo número de casos de mulheres que acompanhou em análise, a quem a devastação trazia enormes dificuldades. Ela notou que a devastação delas ocorria no litoral entre a língua materna e o corpo próprio, decorrendo segundo três maneiras situáveis nesse limite flutuante entre linguagem e corpo: o silêncio, o insulto e a rejeição do Outro. Sob transferência isto significa, por exemplo, que o sujeito deixa de falar, insulta,

ou simplesmente rejeita o analista. Em todos os casos a devastação atinge o próprio dispositivo ou «discurso do analista».

Uma outra coisa que constatou é que estas três formas da devastação não correspondem a estruturas clínicas típicas. O que as liga entre si é o facto da fala da mãe indiciar um acontecimento de corpo, iniciar para a filha uma experiência de gozo particular.

Dou um exemplo recorrendo agora a um texto de Patricia Bosquin-Caroz, onde esta fala da sua própria experiência de gozo, já que este relato faz parte do seu percurso de analisanda, mais precisamente do seu testemunho de «passe».

Convém lembrar que o gozo é antes de mais um sofrimento. Foi pois um sofrimento que levou Patrícia a procurar um analista na mesma altura em que teve uma criança ou se tornou mãe e, simultaneamente, se interrogou sobre a relação devastadora que tinha com o seu parceiro amoroso. A análise mostrou que a devastação provocada pelo homem que escolhera escondia inconscientemente uma outra e mais devastadora relação com a mãe. Digamos que a filha escolhera esse homem à imagem e semelhança da mãe devastadora, mais precisamente em razão de um modo de gozar do inconsciente que a mãe lhe tinha transmitido.

Foi o que Patrícia pôde ler num sonho que teve para o final da análise. Este sonho confrontou-a com a mãe que a abandonara juntamente com o resto da família. Ela era obrigada a encontrar a mãe que tinha partido, pois, caso contrário, instalar-se-ia um inferno entre ela e o marido. A sonhadora chama desesperadamente pela mãe. Esta responde com um tom que lhe desagradava profundamente. Foi nesse preciso momento que a filha percebeu que havia nessa voz um gozo inominável, e que era isso que a devastava.

Vamos da próxima vez interrogar a natureza desta voz ao mesmo tempo que este final de análise.

\*\*

**2015-2016**

## **Neologismos**

\*

Desde 1987 que ensino em Portugal o interesse da orientação lacaniana em matéria de psicanálise. Durante cerca de dez anos (1987-1997), falei sobretudo aos que seguiam o meu Seminário e liam os meus textos da prevalência do simbólico sobre o imaginário e o real. A partir do Seminário que intitulei *Gozo*, publicado em 1999 na Fim-de-Século sob a forma de livro, operei uma primeira torção deste trajecto, em que o significante mostrou ser também o que provoca no organismo o gozo sem o qual nada valeria a pena. Expliquei isso melhor conjugando com os presentes o verbo «gozar»: eu gozo, tu gozas, ele/ela goza. Com o meu Seminário deste ano (2015-2016), que intitulo *Neologismos*, operei uma segunda torção, onde o real do corpo que escapa ao aparelho significante vem para o primeiro plano, nomeadamente na invenção do sintoma. É isto que vou trazer a lume aqui e agora, na página ACF, depois de ter começado a esboçar o problema num artigo que me foi pedido pelos responsáveis da revista *Reverso*, nº 70, já disponível *on-paper* e *on-line* ([http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-73952015000200008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952015000200008&lng=pt&nrm=iso)).

\*

I

Lacan foi o primeiro psicanalista a usar o neologismo de maneira concertada e desconcertante; e fá-lo, menos como autor, que como instrumento - no sentido musical do termo - da palavra nova a que a psicanálise do divã convida cada um.

Inúmeros neologismos vão surgindo ao som desta flauta, especialmente no final do concerto (1971-1981). Destaco aqui seis deles:

*lalangue,*  
*l'apparole,*  
*parlêtre,*  
*plus-de-jouir*  
*Lom*  
*sinthome*

Escrevo estes termos tal como foram enunciados, pois qualquer tradução de um neologismo obriga à criação de um outro neologismo, o que não é de todo o meu objectivo aqui.

Já existem várias leituras dos neologismos de Lacan pelos *astudés* do seu ensino, termo com que designou os estudantes no Seminário XVII. Há aqueles que acreditam que se trata de uma idiossincrasia histórica do Mestre, de um gosto surrealista pelo *calembour*, a chalaça, a provocação, a brincadeira com os sons, as grafias e o sentido das palavras; existem os que pensam que, mais do que uma paródia, é um *pastiche* de Joyce; há também os que se pretendem mais próximos da clínica e vêem sobretudo no neologismo um fenómeno psicótico; existem aqueles que procuram dar uma unidade à diversidade ou mesmo fazer tese universitária dos neologismos de Lacan; finalmente os que encontram na força neologística do derradeiro ensino de Lacan uma maneira



inédita de dizer, conceber e praticar a psicanálise.

O princípio geral da invenção dos neologismos que Lacan enuncia de várias maneiras é o seguinte: o que não tem sentido prevalece sobre o sentido.

Como é que este princípio se impôs, quando sabemos que Lacan começou por defender o retorno ao sentido do que Freud disse?

Numa primeira época, o «retorno a Freud» de Lacan foi sobretudo um convite feito aos psicanalistas pós-freudianos - adeptos da Psicologia do Ego e da Psicologia das Relações de Objecto - para reler o texto do inventor da psicanálise como único meio de chegar ao seu verdadeiro sentido. Mas também um desafio lançado aos contemporâneos para se inteirarem do interesse da psicanálise no pós-guerra, repto que fez com que Lacan entrasse no grande debate do pensamento da época sobre a renovação do sentido da vida.

Sempre focado no que se encontra por detrás ou por debaixo do sentido, Lacan explica, por exemplo, que o mais importante em Freud não é o sentido de um sonho, mas que o sonho seja uma «charada». Para decifrar este enigma, devemos abandonar o fascínio pelas imagens e proceder à análise da «química silábica» dos mecanismos psíquicos que estão na origem do deslocamento, condensação e figuração do sentido do sonho, logo da orientação do desejo que este tenta realizar. Por fim, Lacan lembra que, em Freud, todo o sonho, mesmo interpretado, tem um «umbigo» que o liga ao Desconhecido.

Após ter ensinado que a análise não procura realizar o desejo do sujeito através do sonho, da fantasia e do delírio, mas do reconhecimento do desejo do Outro que o analista encarna na ocasião, Lacan chega à conclusão que mesmo esta subversão do sujeito pela dialéctica do desejo não passa de uma modalidade do gozo sem o qual o universo seria vão.

Nem o analista como guia da viagem, nem o artefacto impessoal do dispositivo analítico impedirão que Lacan seja obrigado a colocar nos anos 1970 a questão de saber se há um discurso - incluindo o do analista - que não minta sobre a

verdade do gozo? A resposta é que não, pois a própria ordem do discurso, a sua lógica e economia, nada dizem sobre o lugar onde não reina o *semblant*.

*Semblant* rima com *sang blanc*. Este último tem no entanto efeitos de *sang rouge*, como conta o mito de Édipo, mesmo se toda a tragédia busca um *sang nouveau*. O novo sangue do ensino de Lacan será aqui neologístico, aquele que faz com que os neologismos proliferem e circulem no lugar do apoio que o *dire-secours* trazia anteriormente aos *a-fligés*.

## II

Para que se entenda melhor o problema que estou a expor, separo agora, em duas colunas e opondo-os dois a dois, os seguintes termos de Lacan:

A língua	<i>Lalangue</i>
A fala	<i>L'apparole</i>
O inconsciente	<i>Le parlêtre</i>
O objecto	<i>le plus-de-jouir</i>
O sujeito	<i>Lom</i>
O sintoma	<i>Le sinthome</i>

Os dois primeiros termos da coluna da esquerda, a «língua» e a «fala», são colocados em jogo na psicanálise por Lacan desde o início dos anos 1950, nomeadamente no seu primeiro «Discurso de Roma», *Função e Campo da Fala e da Linguagem na Psicanálise*.

Tratava-se de lembrar aos analistas e não só que a psicanálise é uma *talking cure*, por conseguinte que convinha saber o que se diz quando se alude à «palavra» e se fala de «cura».

Ao fazer da palavra um objecto de ciência, a linguística moderna ajudou a separar esta das coisas e a dissecá-la em signos compostos de um significado e um significante. Graças a Saussure, Lacan pôde ainda distinguir, no campo da

linguagem, a estrutura sincrónica da língua e a função diacrónica da fala (e da escrita).

Mas desde *Position de l'inconscient* que ele precisa que a forma da língua não resulta propriamente da trama tecida entre a sincronia e a diacronia, mas da disjunção entre estes dois polos.

É a disjunção entre estrutura e historicidade que introduz a dinâmica do contratempo subjectivo, melhor dizendo, o espaço de tempo onde aparece o sujeito sobre o qual a psicanálise opera.

Em 1955, no Seminário III sobre as psicoses, um exemplo de disjunção que Lacan estuda com algum pormenor é a *forme spéciale de discordance avec le langage commun qui s'appelle néologisme*.

Referindo-se a certas palavras (como *Nervenanhung*) que se encontram no livro *Memórias de um neuropata*, de Daniel-Paul Schreber, assim como ao termo *galopiner* proferido por uma paciente hospitalizada que apresentara aos seus alunos em Saint Anne, Lacan diz-nos que o neologismo é um significante novo, subsidiariamente um novo significado para um significante já existente. Recorda, ainda, que o significado é um efeito de significante, que este se define por oposição diacrítica a um outro significante, logo que toda a significação reenvia a uma outra.

Ora não só o neologismo psicótico é um significante isolado do código comum, sem sentido, nem esperança de reintegração na cadeia significante, como a sua significação não refere senão a si-mesma. Esta perturbação do funcionamento do aparelho da linguagem e não só do pensamento assinala, assina uma convicção delirante. É nesta medida que o neologismo pode servir de critério diagnóstico.

Se o neologismo psicótico se assemelha ao sonho enquanto acontecimento íntimo ou do foro privado, distingue-se do fenómeno eminentemente social que é o dito espirituoso - por exemplo o *familionário* de Heine que Freud comenta - pela inexistência do código comum em que o sujeito formula a mensagem que recebe/envia ao outro. Não havendo código a

partilhar pelos da mesma paróquia, a mensagem do psicótico é obrigada a interromper-se. O Outro não a pode garantir, nem intuir ou compreender o que o sujeito quer dizer. Qualquer interpretação do neologismo psicótico é, pois, a desaconselhar.

### III

Se os neologismos de Lacan não são psicóticos serão eles neuróticos?

O que sobressai na neurose não é o neologismo do delírio psicótico, mas a disjunção que é própria às formações do inconsciente. Contrariamente ao primeiro, estas últimas possuem um código comum, que não é outro senão a linguagem de todos os dias.

O lapso fornece um bom exemplo da dupla inscrição que estes fenómenos dão a ler, já que mostra às mil - maravilhas como a fala consciente escorrega na linguagem que pretende portanto dominar. O que o inconsciente diz nesse imprevisto deslize é precisamente aquilo que a consciência censurava ou não tinha a intenção de dizer. Daí que Lacan proponha que se leia o dito espirituoso na sua relação com o inconsciente como um lapso calculado. Não é propriamente o que se passa com os neologismos de Lacan.

Desde Freud que se pensou que cabia sobretudo ao analista interpretar este tipo de actos falhos, trazer o seu obscuro sentido à luz da consciência, de preferência com o assentimento do analisando.

Se uma interpretação pode sobrecarregar a vida de sentido, pode também retirar-lhe este peso oferecendo à existência a insustentável leveza do ser. É o que Lacan explica quando mostra que tudo o que o sujeito diz já vem interpretado por uma espécie de hermenêutica de fundo, logo que é preferível que a interpretação analítica não reinterprete o que foi dito, nem se limite - como propôs a dada altura - a interpretar o sentido manifesto da fala do analisando pontuando os seus significantes latentes. É preferível não regar a relva do sentido, mas cortá-la o mais rente possível, deixando o que escapa a cargo do real.

Há a interpretação que se limita a indicar o caminho como o dedo levantado de São João Batista, e há a interpretação-decifração. O que se encontra no avesso desta última não é o Cristo, mas a cifra do sentido. O inconsciente cifra o sentido para que em seguida se goze da sua decifração. Se «Deus é inconsciente», como disse Lacan, toda a teologia consiste nesta operação. Razão pela qual o último Lacan defenderá o meio-dizer poético como meio de contrariar o impulso a de-cifrar.

Antes de aí chegar, Lacan distinguiu a interpretação à entrada da análise, que é basicamente uma rectificação da posição subjectiva do analisando pela surpresa que permite que este reconheça e passe e acreditar no inconsciente, logo que firme a relação transferencial com o sujeito suposto saber, e a interpretação no final da análise, que, ao incidir sobre a causa o desejo, permite atravessar o ecrã da fantasia construída na análise com o objecto analista, separar-se deste dissolvendo a transferência, e concluir o que a interpretação (do) inconsciente por si só tornaria interminável. O que se produz aqui é a certeza e não a surpresa.

Mesmo se a derradeira interpretação efectuada no quadro de uma análise não é suficiente para resolver o que virá depois, ela indica antecipadamente que o psicanalista não deve emprenhar mais a fala do sujeito de um sentido no fim de contas religioso, mas, preferencialmente, confrontar a fala plena de sentido com a fala vazia onde todo o sentido se reduz à referência fálica do desejo, e é finalmente reenviado à radical insensatez do real.

Cada analista praticante pode ignorar o carácter insensato de tudo o que se articula e julgar-se livre de optar na «d direcção da cura» por uma das alternativas dessa escolha forçada, mas é bom que saiba de antemão que é o analisando e a análise que pagarão a factura desse seu não querer saber.

Contudo, a principal dificuldade de uma análise reside menos no fluxo do sentido que na fixidez do sintoma. Este último não é uma formação do inconsciente como as outras; se o que se sonhou escoá-se rapidamente e dá lugar a outros sonhos, o sintoma resiste, repete-se, alimenta-se da interpretação, da rememoração e da elaboração; revela sobretudo ser um

grande charlatão, e um comilão da significação que lhe dá satisfação e com a qual tenta escapar – em vão – à castração. É isso que o leva a repetir-se na transferência e a tornar a análise interminável.

O complexo de castração tal como Freud o apresenta no testamento intitulado *Análise com fim e sem fim* é também um nome do «impossível» de dizer numa análise, mas igualmente na política e na educação; a este impossível podemos acrescentar o impossível de escrever indicado pelo coxear final de *Para além do princípio do prazer*.

Uma vez definido o real como impossível, Lacan pode acentuar que a busca do sentido (*sens*) do real (a) pelo falante é indecente (*indé-sens*).

Por um lado há o sentido como significado e orientação, e, por outro lado, há o sentido vivido, muitas vezes um «sentimento». É ao sentido tal como é sentido, falado e gozado, que Lacan vai chamar *jouis-sens* ou *sens-joui*.

Que o sentido seja também um gozo permite esclarecer o que disse Freud sobre a indestrutibilidade do desejo e a permanência do sintoma, quando explicou que este último não deriva apenas do recalçado inconsciente, que é igualmente uma vicissitude da pulsão. Mais sucintamente, o sintoma é a satisfação pulsional que substitui a fantasia do desejo inconsciente que o sujeito espera ver realizado. É pois como gozo real e não apenas imaginado que o sintoma perdura e tem um sentido.

Este sentido que indecentemente se imiscui no sem-sentido do real vai exigir uma nova maneira de conceber o sintoma e o desejo do analista, a interpretação e o acto analítico. Chegamos aqui ao problema que fez com que Lacan substituísse o inconsciente freudiano pelo *parlêtre*.

#### IV

O *parlêtre* é o neologismo através do qual Lacan dá um corpo ao sujeito lógico ou vazio do inconsciente-linguagem. Ele congrega o animal irremediavelmente sujeito à palavra falada

(*parole*) e escrita (*lettre*), a travessia do deserto (*désêtre*) significante da fantasia do desejo, e o descer do ser (*être*) ao inferno das pulsões. O *parlêtre* aparece (*apparaît*) pois quando a palavra se impõe como aparelho (*l'appareil*) do gozo. É o que sempre acontece.

Lacan disse que o seu *parlêtre* vinha substituir o ICS de Freud, o *Unbewusst*, que traduziu homofonicamente por *une bévue*.

A análise do *parlêtre* não é pois a do sujeito não-consciente. O termo e o conceito de inconsciente tornam-se aqui problemáticos. Em todo o caso, o inconsciente como desejo ou discurso do Outro não concerne o *parlêtre*, porque este fala sempre sozinho, e da mesma coisa, a saber do gozo que o seu corpo experimenta.

O facto de o *parlêtre* falar apenas com o seu corpo obriga a mudar radicalmente a maneira de praticar a psicanálise.

Ainda que diferentemente do psicótico, o *parlêtre* não espera que um analista interprete o inconsciente e dê um jeito nele. É esta falta de expectativa que faz também a fortuna das psicoterapias, sobretudo das que procuram agir directamente sobre o corpo.

O problema fez com que Lacan tenha perguntado um dia ao seu público: que fazer com este *corps de parlêtre - hormis le serrer de plus ou moins près*? Abraçar o corpo do *parlêtre* com mais ou menos força é tudo o que se consegue geralmente fazer em público e em privado.

Mas na prática analítica, onde o a-perto ou a-braço é bem diferente, a pergunta seria preferencialmente estoutra: que consequência tem o referido acontecimento de corpo no início, meio e fim da análise?

Começemos pelo começo. No início da análise de um *parlêtre* está *lalangue* e não a «língua» como código da «cura pela fala».

A primeira ocorrência do neologismo *lalangue* encontra-se no *Saber do psicanalista*, lição de 4 de novembro de 1971 (agradeço a referência à Ana Paula Gomes). Lacan, evoca aí o *Vocabulário de Psicanálise*, de Laplanche (e Pontalis) e comete um lapso, pois fala do *Vocabulário de Filosofia*, de Lalande; ao se aperceber do que disse, comenta que o segundo vale bem o primeiro. Aproveitando a homofonia entre Lalande e *Lalangue*, numa só palavra, conclui que será desta maneira que passará a escrever «a língua».

Este lapso de Lacan serve-me sobretudo aqui para sublinhar que não podemos encontrar *lalangue* nos Vocabulários de Filosofia, de Psicanálise, nos Dicionários de Símbolos e outros volumes do mesmo género.

*Lalangue* não é a língua comum ao analisando e ao analista, à fala e à escuta, como podia ser o Francês, o Inglês, o Português, etc. Na partida analítica, como na existência, cada *parlêtre* joga com a sua *lalangue*.

O neologismo *lalangue* injecta a impureza do a-bjecto, na língua como pura forma.

Na prática, esta injeção tem efeitos imediatos sobre o corpo do falante.

É também um antídoto contra a teoria linguística da língua. No Seminário XX, Lacan afirma mesmo que tudo o que disse a linguística de Saussure a Jakobson sobre a língua - basicamente que é a «estrutura» da linguagem - não passa de «uma elucubração de saber sobre *lalangue*».

O conceito linguístico de «estrutura da linguagem» só tem pertinência enquanto tentativa de saber sobre *lalangue*, em particular sobre o que sustentaria o inconsciente decifrável.

Mas, mesmo decifrado, há sempre algo inconsciente que não vem à consciência ou que permanece misterioso em virtude do «recalcamento primordial».

A «linguagem» também não é aquilo que afirma o lógico-



positivismo e a «teoria da comunicação». Ela é um péssimo instrumento de referência, e não serve realmente para comunicar, enviar mensagens, dialogar e criar consensos.

Contra-pondo *linguística* e linguística, Lacan lembra que a linguagem não vingaria sem a insatisfação que caracteriza o desejo, basicamente histórico, nem sem a vontade de gozo, na forma de um querer saber sobre o sexo.

É este querer (*veux*), este voto (*voeu*) que leva à fé (*fides*) na finta (*feinte*) da palavra, à confissão (*aveu*) e extorsão da verdade (*vérité*).

Mas dado que o único saber que podia servir neste particular é o do inconsciente, não é possível produzir um conhecimento firme da matéria, manipular, controlar ou fazer entrar esse saber-fazer num volume como o *Manual Do Terno*. A arte erótica e a ciência sexual podiam igualmente tirar as consequências. Só o saber inconsciente que substitui o instinto na espécie é o meio de gozo de *lalangue*.

Em resumo: há aqueles que acreditam na estrutura da linguagem e numa língua bem-feita, como a matemática com a qual Deus teria escrito a natureza, ou numa língua única, como a *característica universalis* de Leibnitz, sem contradição, nem anfibologia, uma língua perfeita, geradora da ciência do mundo e do bom entendimento entre povos e indivíduos. E há Lacan, para quem o postulado fundamental do conhecimento é que «não há relação sexual», logo que o real do sexo e o que segue se assedia através de um *semblant* basicamente poético. Lacan propõe então (cf. «rumo a um significante novo»): «com o auxílio do que chamamos a escrita poética, temos a dimensão daquilo que poderia ser a interpretação analítica».

Freud sonhou com uma Ciência dos sonhos; foi então que a exigência de gozo pulsional o obrigou a mudar de estilo, a escrever os seus ensaios sobre a teoria da sexualidade, texto fragmentado, onde é a relação entre homem e mulher que faz essencialmente questão.

É aí que Lacan nos leva quando diz que seu S2 é um *est-ce d'eux*, um *est-ce bien d'eux qu'il s'agit dans le langage?*

Este passe de mágica do número «dois» (*deux*) para a sexualidade «deles» (*d'eux*) não se deve ao acaso e à necessidade, nem ao arbitrário do signo linguístico, mas unicamente às aliterações e rimas de *lalangue*.

As gestas e canções de amor mostram igualmente bem como a resposta sexual na espécie humana não é uma reacção natural a um estímulo, que fazer amor é poesia.

No dia 5 de Janeiro de 1977, na Abertura da Secção Clínica, Lacan resume estas considerações sobre *lalangue* prevenido os analistas que «a língua, qualquer que seja, é pastilha elástica».

*Lalangue* mastiga-se fora dos cemitérios de palavras. Enquanto corpo vivo e não simplesmente como *corpus* simbólico, *lalangue* é definida no Seminário *Encore - en corps* - como a «integral dos equívocos».

No Seminário anterior, *Ou pire*, Lacan fala de outro modo do assunto, dizendo que o inconsciente habita «*lalangue* como sujeito aos equívocos que distinguem cada uma».

Estas definições podem indicar, sem contradição, que *lalangue* é e não é a «língua materna», aquela que as mães transmitem sem aprendizagem às suas crias, e que faz com que a criança se esboce primeiramente como *assujet*, submetida ao capricho daqueles de quem depende.

*Lalangue* já lá está quando nasce um *parlêtre*. Nenhum deles escapa ao baptismo pelo mergulho no banho ou sopa primitiva dos equívocos, sua ressonância e eco no corpo. O que as mães biológicas e adoptivas fazem em regra geral é introduzirem precocemente o equívoco na psicofísica do *infans*, cantarolando e pronunciando com as suas paixões e sotaques os sons do dialecto local, do idioma sobre o qual pedagogos e gramáticos legislarão para que se possa falar e escrever correctamente. É o princípio mesmo da língua-padrão, assim como de todos acordos ortográficos.

Mas é o balançar das vocalizes de um lado para o outro da coisa mediana, com as melodias e ritmos das vozes, mais os gestos que acompanham (base da dança) tudo isso, que vai demarcando os territórios que virão a ser próprios à mãe e à criança. Esta troca é a primeira dádiva, o dom fundador do património léxico-cultural, representativo, afectivo e criativo que *lalangue* faculta à nossa espécie.

É por esta razão que Lacan pôde dizer que as mães encarnam *lalangue* para os que farão ou já fazem *lalala*. Mas ao sublinhar a homofonia entre *lalangue* e *lallation* (lalação), ele não está a autorizar o psicanalista a regredir ou a defender teoricamente a regressão à «Mãe» e à «mama». Melhor seria que esquecesse aqui o mamífero e se lembrasse que as duas palavras existem juntamente com muitas outras, e que todas elas se podem dizer em múltiplos sentidos. É um dado importante, mais que não seja porque só uma interpretação não-unívoca pode fazer avançar a prancha da análise.

«Uma intervenção psicanalítica, diz Lacan em 1975, não deve ser em nenhum caso teórica ou sugestiva, ou seja, imperativa. Deve ser equívoca. A interpretação analítica não é feita para ser compreendida; é feita para produzir ondas...»

A maior vantagem da *lalangue* dos neologismos é dar a entender que o equívoco - e não o afecto veiculado pelas mães que palreiam com os seus bebés - é a única arma eficaz que o psicanalista possui contra a bulimia de sentido do sintoma, que o entre-cruzar dos sons, o trocadilho e outros jogos do mesmo tipo são o que melhor desarma o *sens-joui* que nutre essa patologia.

Ainda que os principais efeitos de *lalangue* sejam afectos, os equívocos que a animam não são representações de afectos. Trata-se sobretudo de afectações somáticas.

As peças soltas de *lalangue* não se encontram senão de uma forma bastante imprecisa entre os fonemas, as sílabas, as palavras, as frases, os provérbios e até todo o pensamento.

Um excelente exemplo é a «Bruxelas» do sonho de uma analisanda de que já falei noutras ocasiões. Enquanto o sistema da percepção-consciência dormia, o sonho vindo

daquilo que Freud chamava a «outra cena» do inconsciente inventa uma «Bruxelas» neológica, muito diferente da capital Bélgica, do local onde está sediado o Parlamento Europeu e outras referências da cidade que podemos conhecer.

É o equívoco que toma a palavra no sonho criando um neologismo na *lalangue* de um *parlêtre*, uma nova Bruxelas, que despista os significados mais óbvios do termo no próprio terreno do sentido; enquanto faz dançar os sons de Bruxelas ao ritmo de uma música de fundo, separando-os e juntando-os de novo em «Bruxas» e «elas».

Neste estonteante rodopio, *lalangue* não joga apenas com a língua materna e o desejo inconsciente que o sonho procura realizar, colabora também activamente na exigência de satisfação da pulsão, nomeadamente de morte, pois «elas», as «Bruxas» eram o objecto de *hainamoration* que dava voz à bela adormecida.

## V

Não é no sonho ou nas outras formações do inconsciente que começa a análise de um *parlêtre*, mas numa *lalangue*, e com *l'apparole*, equivalente desde o ponto de partida da *parlotte* que Freud chamava a «associação livre». O mesmo é dizer que o monólogo de *l'apparole* é o delírio. Eis para a regra fundamental.

É um «delira-à-vontade» que a análise propõe a cada um para começar.

Em princípio, aquilo que se trata numa análise de *parlêtre* é do delírio de um só. Um delira e o outro é trespassado por esse delírio, serve eventualmente de testemunha, de escrivão ou secretário do alienado.

Mas a fenomenologia de cada mente desmente-o geralmente. O que este desmentido revela então é um delírio a dois, a três, um delírio colectivo.

Lacan pode então afirmar: *la psychanalyse est une pratique délirante, mais c'est ce u'on a de mieux actuellement pour faire prendre patience à cette*

*situation incommode d'être homme. C'est en tout cas ce que Freud a trouvé de mieux. Et il a maintenu que le psychanalyste ne doit jamais hésiter à délirer.*

Não é apenas o analisando e o analista que deliram, pois toda a gente delira, ainda que não saiba ou não queira saber. Raro é aquele que dá um passo em frente e diz: não sei o que digo, só sei que deliro.

O *parlêtre* não delira porque é psicótico, mas porque o referente da *parlotte* nunca é o bom ou se encontra *a-coté*.

Psicótico e *parlêtre* são poemas encarnados porque padecerem ambos da falta do referente, mas ao primeiro falta igualmente a função do Nome-do-pai, do significante mestre da ordem simbólica ou do discurso - diríamos agora do *semblant* -, logo da relação com a realidade e reconstrução da sua perda.

É a preclusão da referência que enlouquece fundamentalmente o *parlêtre*, cria o incómodo da condição humana, o sintoma ou o mal-estar na civilização, mas também o esforço de poesia.

Como é que Freud aborda o sintoma na civilização? A dada altura pensou que a personalidade estava estruturada como um cristal, por conseguinte, quando se quebrava ou aparecia um sintoma, a análise podia fazer desaparecer o distúrbio reconstruindo o todo a partir do fragmento.

Lacan começou por ensinar que a estrutura elementar não é a da personalidade ou do Eu, mas a da linguagem, e que, neste campo, o sintoma é uma metáfora da carne que a palavra - nomeadamente paterna - traumatiza.

Por fim, insistiu no facto do sintoma não ser propriamente algo que se quebra na ordem simbólica e cai, mas sim o que calha ao húmus que se *s'apparole* do aparelho de gozo de *lalangue*.

É o motivo pelo qual o sintoma se engendre na *lallation*, num *lalala* que é *extime* a cada *parlêtre*.

Esta exterioridade íntima indica que a minha *lalangue* se encontra à partida no lugar do Outro.

Se houvesse uma *lalangue* originária encontrar-se-ia nas *lalangues* dos outros *parlêtres* que ocupam esse lugar Outro, não só dos que aí se demoram de um modo estranhamente familiar à criança, nomeadamente os seus pais, mas também na *lalangue* do sem-abrigo que pode vir um dia habitar essa morada enquanto analista.

Se a análise é uma prática delirante, então o que a distingue de uma *folie à deux*, da *folie d'eux*? Em primeiro lugar, o *parlêtre* analisado que se tornou analista sabe que delira; em segundo lugar, tem a responsabilidade de não transformar a sessão analítica numa Babel, de não confundir os delírios ou deixar que as *lalangues* se misturem; em terceiro lugar, o «bem-vindo ao teu delírio» proposto ao analisando não é para que este possa soltar a fala da estrutura da linguagem e fique inteiramente livre de procurar a sua última verdade, mas sim para que reencontre, nesse seu delírio, o lírio do dizer.

O Livro da criação (Mateus, 6:28) apenas pede que se olhe para os lírios do campo e se veja como estes crescem sem fiar. Mesmo que possamos encontrar este lírio que vive sem penar, delirar e gozar no campo divino, ou até newtoniano, não é possível encontrá-lo no campo freudiano e lacaniano.

Lacan diz com humor que a *Bíblia* começa por B para deixá-lo ocupar-se da primeira letra do alfabeto. No ensino de Lacan, A é o lugar daquilo que o Livro chama «Verbo» e que o nome de «Deus» faz existir. Deus (*Dieu*) revela-se aí, desde o início, como o lugar (*lieu*) do *dire* e do *lire*. *Dieu-dire-lire*.

*Dieu tirelire* dizem alguns, nomeadamente ateus e materialistas. Mas basta que se apercebam que, enquanto se delirar, se disser ou escrever alguma coisa, a hipótese de Deus coloca-se.

A hipótese criacionista de Deus e não a sua verdade, que só podia ser Absoluta. Não é pois de estranhar que Lacan tenha passado a escrever a primeira letra de todos os Absolutos com uma barra por cima, este A barrado fazendo do Universo um defeito na pureza do Não-Ser.

Por mais divina que seja, a verdade que *s'aparole* não é uma verdade universal ou que se pode dizer por inteiro.

Há quem considere que o desenho da letra A foi inspirado ou ditado por uma cabeça de boi decepada com os chifres virados para baixo, mas é também rebaixar a verdade oracular - a que Lacan escreve S de A barrado - confundi-la com o V da «função preposicional».

A verdade que mais interessa a psicanálise não é a verdade lógica do positivismo, que conduz ao paradoxo, nem a verdade da Física, que não escapa ao princípio da incerteza, nem tão pouco a verdade social de cada relação discursiva, que é também um *semblant*, mas sim a verdade que é «irmã do gozo».

Esta é uma verdade que o *dupe* do real de certa maneira já encontrou, porque ela é da mesma família do gozo seu sintoma, ou seja, do que há de mais real para ele.

*L'aparole* é também gozo, é *blablabla*, mas que busca o gozo Outro que ocorre no corpo. Isso faz com que não descance enquanto não encontra esse Outro gozo; é aproximando-se dele que acaba por tocar o real e furá-lo, passando desde logo a andar num turbilhão à volta do vazio que criou.

Temos, assim, as duas faces do sintoma como acontecimento de corpo: a captura deste pelo *semblant* e a incorporação do *semblant*.

Os discursos são do *semblant* que procura a razão do real. Por exemplo, o discurso da ciência lança a sua rede sobre o real, mas este impõe-se a ela através de uma inconsistência e impossibilidade que deixam o vazio permanecer entre as malhas. Como o mapa nunca é o território, a fantasia cientista tenta então tapar o buraco com uma rolha qualquer.

É igualmente com um referente furado que o vivente tem de se haver de cada vez que o organismo faz um mau encontro com o corpo dos equívocos de *lalangue*. O *réferent introuvable* abre então à *trouvaille*.

Estes encontros de corpos determinam a palavra e o gesto, o delírio e o acto do *troumain*, de quem está destinado ao buraco (*trou*) e à mão (*main*), nomeadamente àquela que faz gozar e trabalha, como a que molda a forma do vaso em torno do vazio que passará a conter.

É ainda no encontro entre o organismo vivo e os equívocos de *lalangue* que o corpo se faz carne e o mal-entendido (*malentendu*) estende o seu domínio sobre a fantasia que se objectiva como realidade psíquica.

## VI

Os que têm horror do vácuo, ou em quem este causa angústia, continuam a tentar preencher com o sentido que mais lhes agrada (do tabu do incesto à religião e moral) o vazio deixado pelo encontro dos corpos.

Freud defendeu que a união dos corpos tem sempre um sentido sexual, mais precisamente uma referência fálica. É a esta significação/satisfação que Lacan chama *jouissance phallique*. No seu último ensino, ele situa-a entre o real (do órgão que é o instrumento do gozo sexual) e o simbólico (o significante Falo).

Mas nem todo o gozo é fálico ou contido por este limite. Além do gozo fálico e do gozo do sentido, há também o gozo do Outro, Gozo que cada um apenas pode imaginar, pois não o experiência no seu próprio corpo.

No entanto, o *parlêtre* confronta-se também com o *absens* do *sens* e o *absexe* do *sexe*, e mais centralmente com o *a-sexué*, o assexuado do «a».

Lacan chamou um dia a este «a-sexuado» o «terceiro sexo» com que cada um dos outros dois tem de se haver à sua maneira.

A consequência mais escandalosa do encontro de *Hum* e



*Houtro* sexo com o *a-sexué* é que deixa de haver a complementaridade sexual suposta ao programa da vida pluricelular.

Se *il n'y a pas de rapport sexuel*, como enuncia Lacan, é porque a dita «relação» entre sexos biológicos - e há quem afirme hoje que estes são mais do que dois - é parasitada pelo *a-sexué* do *parlêtre*.

Isso acontece porque, desde o início, *lalangue* empurra o indivíduo da espécie para uma espécie de talho onde o organismo é cortado em fatias, é forçado a ceder uma parte da vida e a pagar a dívida da dádiva humana com a «libra de carne» que Lacan chama «objecto a». A *a-natomie* histórica - onde esta perda não se reflecte na anatomopatologia - fornece uma prova bem tangível do referido recorte.

Lembro que o «objecto a» foi considerado por Lacan como a sua invenção em matéria de psicanálise. Entre outras coisas, isso fez com que não se privasse de prefixar com a letra «a» todo e qualquer neologismo que se impusesse desde logo à fala ou à escrita.

Lacan começou por situar o «objecto a» na relação especular como o outro à imagem e semelhança do qual o *ego* se forma, o *alter-ego* funcionando aí como modelo e eu-ideal, mas também como objecto de ódio ou rival. Num segundo tempo, em razão da prevalência da ordem simbólica sobre a relação imaginária, o «objecto a» foi analisado na sua eleição a fetiche e objecto fóbico, mas também como objecto perdido do desejo e obra cultural. Por fim, após ter mostrado o papel do objecto na pulsão e na fantasia que a representa no psiquismo, bem como na causação do desejo, Lacan deu uma pincelada de real na tela do quadro que esboçara até então e denomina mais justamente *plus-de-jouir* esse condensado de relação de objecto e de mais-valia. A partir daí, será sempre como um suplemento de gozo que o *semblant d'être* ou «a-perda» aparecerá no seu ensino.

Se a determinação «objectal» do *plus-de-jouir* é obtida pela consistência lógica da conclusão de cada análise, a sua substância de gozo é um *bricolage* de imagens, significantes e pedaços de real que abarca todo o tipo de objectos.

A verdade do *plus-de-jour* é por conseguinte *varité*, uma verdade variada e variável. Para melhor tratar de «a-esfera» da verdade, Lacan forja, no Seminário XVII, o neologismo *aléthosphère*, termo construído à semelhança da *aletheia* pela qual os Gregos evocavam o des-velamento do Ser.

A *aléthosphère* designa a dimensão-demissão da verdade da falta-de-ser do sujeito da representação significante; e é ao irrepresentável do seu ser de gozo que Lacan chama ao então *plus-de-jour*.

*Lathouse* é o glóbulo de *plus-de-jour* - cada vez mais um *plus-de-jour pressé* - do *sang blanc* que circula nas veias da organização mercantil e tecido social que o discurso do capitalista esgarça mais do que trama. É pois o *plus-de-jour* que vai subir ao zénite nesta *a-cracie*.

Foi o modo de produção capitalista que conduziu à actual sociedade de consumo. Nesta, a substância (*ousia*) do gozo deixa de ser nostalgicamente referida a uma origem (natural, divina, materna ou outra), para ser produzida tecnologicamente e em larga escala.

As *lathousias* são as substâncias desta produção desenfreada, mercadorias distribuídas e vendidas num mercado cada vez mais comum. Entre elas encontra-se também o «sujeito», na medida em que é determinado à partida como objecto (a) do desejo do Outro. A posição de (a)gente do analista no dispositivo de discurso que caracteriza a sua prática também não escapa ao mercado das psicoterapias.

Basicamente as *lathouses* são objectos que não respondem a nenhuma necessidade ou que não servem para nada senão para gozar. A sua essência *toc* faz que se apresentem por excelência na forma de *gadgets*. A própria análise passa a ser vista como uma destas bugigangas.

Os novos produtos que povoam o mundo da aliança do capitalismo com o saber científico vingam mais facilmente quando se tornam drogas ou devêm «a-ditivos». A *overdose* é proposta em todos os domínios, da cozinha à internet,

passando pelo desporto, mas o paraíso prometido permanece artificial.

Assim é porque todos estes objectos são *semblants* do *plus* (no sentido de «mais e ainda») *de jouir* de quem se vê privado (*plus* negativo da falta ou até da perda definitiva, do «nunca mais») da Liberdade, Igualdade e Fraternidade a que todo o Homem e Cidadão teriam direito desde a Revolução Francesa, mais sucintamente, da Felicidade prometida pelo novo mestre.

Daí que um novo saber tenha feito nascer à volta do sintoma a ideia que o capitalista faz mais do que roubar a propriedade, que ele suga como um vampiro o sangue daquele que explora retirando à vida o que esta possui de mais precioso.

Esta ideia supostamente «revolucionária» transformou-se na palavra-de-ordem de vários partidos políticos e passou a fazer parte da luta das classes sociais, mas não se aplica à singularidade de cada sintoma.

Se as *lathouses* são chamarizes do desejo insatisfeito que funcionam eficazmente no mercado global e na selecção social, não têm o mesmo sucesso ao nível do particular, pois o *plus-de-jouir* do *parlêtre* não possui valor de troca, por conseguinte não pode circular, se vender e comprar, numa palavra, alienar. É a principal diferença entre a «mais-valia», a num belo dia reapropriável *Mehr Werk* de Marx, e a *Mehrlust*, o *plus-de-jouir* de Lacan.

Tal como a riqueza de que o avaro se priva por a amar acima de tudo, o *plus-de-jouir* do *parlêtre* não pode sair do cofre-forte onde está preciosamente guardado, pois o único valor que tem é o gozo que condensa, não o uso consumista.

Esse valor intrínseco contrasta igualmente com as fantasias inéditas, racistas, que surgiram com o discurso capitalista, onde é o Outro - tido ideologicamente por um subdesenvolvido - que usurpa indevidamente o *plus-de-jouir* devido ao sujeito.

Resumindo e concluindo: por mais pequeno que seja, o «a» não só como *semblant*, mas como condensador de gozo é a única parcela elaborável, e por conseguinte legível, daquilo

que cada *parlêtre* fala ou escreve sobre o seu sintoma. Mas o mistério do gozo do corpo falante não se esgota aí.

Este mistério leva-nos de novo ao sintoma.

## VII

«Se o sintoma pode ser lido - está expresso com todas as letras desde 1957 na «Psicanálise e o seu ensino» (cf. *Escritos* de Jacques Lacan) - é porque está ele mesmo inscrito num processo de escrita».

Sem este «processo de escrita» o analista não poderia ler a mensagem enviada pelo sintoma do analisando, um misto de frase inconsciente e gramática pulsional; não poderia ler o que se elucubra verbal e mentalmente, rememora e repete, logo escutar o delírio do *parlêtre* ao pé-da-letra.

Pensa-se muitas vezes que Lacan descurou a escrita de início. Não é verdade, a escrita está lá desde o começo, mesmo se só é possível entendê-lo devidamente a partir do último Lacan.

O primeiro Lacan distingue, no campo da linguagem, a função da fala e a da escrita.

A fala é primeira do ponto de vista cronológico, pois aprende-se a falar antes de aprender a escrever. Há também quem nunca aprenda a escrever, assim como existem sociedades sem escrita.

Mas a escrita prima do ponto de vista lógico. Sem a escrita não há lógica, nem ciência alguma, logo não pode haver nenhum saber efectivo, nomeadamente sobre a fala e a linguagem (filosofia, linguística, neurobiologia, etc.).

A escrita pode ser considerada uma actividade solitária, autoerótica. O primeiro leitor de um escrito é sempre quem o escreve. Mas a fala é aloerótica, dialéctica, apela ao auditor e ao auditório.

O autoerotismo, o narcisismo ou mesmo o autismo da escrita mostram a sua afinidade com o monólogo de *l'apparole*, psicótico ou não.

Não é o *medium*, o meio de comunicação, mas sim o delírio - em certos casos basta uma leitura em voz alta -, que melhor indica que o que se diz já está escrito, ou que a escrita está na fala, e de certa maneira a precede, objectiva o que a fala trilha.

A psicanálise não é uma *writing cure*. É por isso que Freud, como toda a gente, não pode fazer auto-análise.

Foi a definição da análise como *talking cure* que fez com que Lacan tenha preferido falar mais à partida da «função da fala». Tratava-se nesta época de esclarecer os pós-freudianos que abandonavam essa função para se interessarem pelo pré-verbal, os afectos, as relações de objecto e as posições precoces do *self*.

Mas não convém esquecer a curiosidade precoce de Lacan como homem de cultura e psiquiatra pela literatura e os escritos psicóticos, bem como o interesse que demonstrou no início do seu verdadeiro ensino como psicanalista pelo livro de Schreber e a «instância da letra» no inconsciente de Freud.

Ainda que nesta primeira época a letra se confunda um pouco com o significante (no sentido lacaniano e não saussuriano), o psicanalista ocupa-se também especificamente dos dois principais usos da letra como tal: o lógico-matemático e o poético.

Estes usos têm a máxima importância na psicanálise, pois se o analista lê em silêncio o matema do sintoma, quando abre a boca, interpreta, convém que seja poeta.

Muito cedo Lacan concebe o sistema dos fonemas da língua como um conjunto de letras semelhante ao dos caracteres tipográficos; este último mostra a letra como materialidade não sonora, um elemento diferencial sem significado, formando com outros elementos do mesmo tipo a condição de possibilidade de infinitas combinações, como acontece na impressão de qualquer texto. É o que acontece também com as pequenas letras da álgebra e os símbolos da lógica.

Do lado da poesia, é sobretudo a convivência na juventude com a arte dos surrealistas e sua escrita automática que conduz Lacan a um uso da letra podendo convergir com o «amor louco». O patema acrescenta-se aqui ao matema e ao poema.

Ao confrontar-se com a letra como obstáculo, a paixão da transparência deixa um vazio. É deste vazio que fala o citado poeta Antoine Tudal, quando diz que o amor é um muro entre o homem, a mulher e o mundo.

Mesmo que se possa cair na tentação, a escrita não consegue perfurar o muro do amor e aproximar corpos e almas. Como Lacan dirá mais tarde do *amûr*, tudo o que se escreve apenas *renforce le mur*.

O impasse narcísico do amor devia poder resolver-se através do reconhecimento do desejo do Outro: é o que Lacan procura provar no início dos seus Seminários com a leitura da *Carta roubada* de Poe, *La lettre volée* na tradução francesa de Baudelaire.

A letra com que se escreve aparece aqui e agora como epístola. A *lettre* enquanto roubada funciona no conto de Poe como a casa vazia da estrutura lógica que causa o desejo das diferentes personagens. Mas com o bilhete que Dupin escreve ao ministro Lacan coloca também, no Seminário XVIII, a questão do gozo, em particular de saber se o gozo do narrador é o mesmo de Poe. A resposta é não, pois todos estão sujeitos à letra, do que esta dá a ler, mas sobretudo do «ilegível» onde conduz leitor e escritor.

A letra extraviou-se, tornou-se *lettre en souffrance*, mas encaminha-se para o seu destino, que é o de não ser compreendida pelo sujeito que no entanto determina.

Que a mesma palavra francesa *lettre* designe a letra e a carta permite a Lacan indicar que a letra não é apenas um significante, mas também um objecto. No entanto, nesta primeira época, Lacan ainda compara o objecto ao resíduo de uma operação alquímica, ao *caput mortuum*. É este resto morto que renascerá mais tarde das cinzas como *plus-de-jouir*.

No Seminário XVIII Lacan diz também que, com a «carta roubada», falou como ninguém do Falo. A função fálica do escrito será igualmente retomada no Seminário XX.

Vejam os o problema mais de perto: as palavras faladas são um dom real da linguagem, mas que está ligado às imagens do corpo. O exemplo privilegiado por Freud é o Falo como símbolo criado a partir da imagem do pênis erecto.

Esta ligação do simbólico com o imaginário capta, cativa o sujeito desde a sua condição de *infans*, privado de palavra, passando a determinar a sua relação com o gozo do corpo.

Ligadas ao corpo, as palavras ficam sujeitas a lesões comparáveis a amputações físicas e membros fantasmas. É desta maneira que Freud lê o sintoma do «Homem dos Lobos», comprometido com castrações simbólicas, como acontece por exemplo com a letra W, inicial de *Wolf* (lobo), cortada em dois V, um V sendo o número romano 5. e o outro V as pernas abertas de uma mulher.

A fala lesa a majestade do organismo, infringe a lógica do vivente. Ela desregula a lei da vida, perturba o equilíbrio homeostático, empurra, como a pulsão de morte, para além do princípio do prazer.

Assim, se a fala cura, como pretende Freud, só pode curar o mal que ela mesma provoca.

É com a lesão simbólica (em particular com as separações a que a castração vem dar uma significação sexual) e a consecutiva perda que a fala inflige no real do corpo e da sua imagem que a escrita começa. Melhor dizendo, a escrita começa com a representação das palavras e seus afectos corporais.

A *lettre* como estigma do gozo no corpo vivo passa então a convergir com o ser (*être*) objecto (*objet*) ou dejecto (*déjet*) do sujeito (*sujet*) falante.

Aqui é menos Gide - onde a letra como matéria-prima da escrita e a causa material do desejo torna-se marca de fogo na carne - que Duras que

melhor ilustra a duplicidade da letra. À partida Duras afirmava que escrevia como desejava, sempre, e que a satisfação que obtinha só vinha no final como parte extraída do caos. Mas é ao álcool e à loucura que a sua escrita irá finalmente responder.

Esta passagem da letra do desejo à letra de gozo vai impor, no início dos anos 1970, um novo materialismo no ensino de Lacan: o *moterualisme* em que *le mot* não fica mais separado de *l'achose*.

O *moterualisme* está na origem da metamorfose do significante em *semblant* e signo, e será crucial na última produção neologística, onde, à maneira do esquizofrénico, as palavras serão também tratadas como coisas e vice-versa.

Se é *La lettre volée* que abre os *Escritos* de Lacan, é *Lituraterre* que Jacques-Alain Miller escolheu para a abrir os *Outros escritos*. Haverá ainda uma terceira época - como veremos adiante -, aquela em que a letra se revela como nó.

Antes de aí chegar, em *Lituraterre* (título legitimado pelo Dicionário de latim Ernoult e Meillet), Lacan fala poeticamente do que viu da janela do avião que sobrevoava a Sibéria quando regressava do Japão. O caractere japonês - tal como o chinês de onde este é copiado - permite-lhe pensar a escrita de outra maneira; compara então as gotas de água que caem do céu sobre a terra a uma chuva de letras saída da nuvem da linguagem e vindo alimentar o rio da significância que corre na planície, formando também aí, por aluvião ou enxurrada, um *bouquet* de detritos (*litura*).

O significante separa fazendo fronteira entre territórios com um fundo comum. A letra é litoral, uma linha de terra e de mar. Lacan evoca aqui a diferença entre saber e gozo.

O desejo inconsciente encontra sempre um limite, um impossível de saber. A letra é então o que desenha esse buraco no saber, o esgoto por onde gozo escoar.

Que o literal faça litoral, que a letra seja borda entre saber e gozo, permite que Lacan comece a apresentá-la como banda



de Moebius, superfície topológica que ele tinha reservado anteriormente à não-profundidade do sujeito dividido (\$) do significante.

A própria castração freudiana não está apenas ligada à fala, à falta e ao falo, mas também à escrita, aos sulcos que o seu arado lavra na terra, transformando a mãe natureza em cultura (cf. *Inibição, sintoma e angústia*, cap. I).

Fala e letra são basicamente efeitos da linguagem. O sintoma é função da fala, mas também da letra. A primeira faz do sintoma o símbolo de um trauma ou ausência, uma metáfora ou substituição significante, enquanto a segunda faz dele um signo do gozo.

É entre signo e gozo que o *plus-de-jouir* se vai alojar. O *plus-de-jouir* não é o grande Gozo, mas aquilo que se pode elaborar desta miragem. É nesta medida que este suplemento será central no sintoma, constituindo o núcleo duro que resiste à interpretação que extinguiria o mal (estar).

Disse que o sintoma se forma no encontro de *lalangue* com o organismo vivo. Este encontro faz-se ao sabor das circunstâncias, mas esta contingência (modalidade lógica que Lacan define em relação à escrita como o que «cessa de não se escrever») não impede que o sintoma seja necessário (não cesse de se escrever), pois é o que substitui a impossível (o que «não cessa de não se escrever») relação sexual.

A leitura analítica do sintoma abrange por conseguinte estas três modalidades, mas também uma quarta, a possível (o que «cessa de se escrever») criação facultada pela função da letra.

Como se processa a criação do acontecimento de corpo do sintoma enquanto função da escrita ou da variável letra?

Há quem pense que não haveria (pró) criação pela letra (nas suas diferentes dimensões, ponto, linha, superfície, volume, etc.) sem que algo de cortante ou pontiagudo (lâmina, estilete, pincel, etc.), com uma significação fálica portanto, atinja uma superfície virgem ou palimpséstica de inscrição

(barro, pedra, papiro, papel, etc.): é o modelo da escrita-inscrição, penetração privilegiada por muitos, incluindo por Freud nalguns dos seus textos.

Com a chuva de letras de *Lituraterre*, Lacan propõe um outro modelo da escrita: a precipitação propiciatória de uma letra que não é apenas significante e *caput mortuum*, mas resto vivo em andamento.

Este novo modelo é proposto por Lacan na época (início dos anos 1970) em que conversa com François Cheng. O que esta conversa lhe traz para além do modelo da escrita como precipitação da letra e sua transformação em objecto causa do desejo é o desenho e a vibração corporal bem patentes na caligrafia chinesa e japonesa.

Trata-se de um momento crucial no percurso de Lacan, que o leva a declarar no Seminário XVIII: *je me suis aperçu une chose, c'est peut-être que je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois*. Lacan refere-se precisamente aqui aos estudos que fez durante três anos (1942-43, 1943-44 e 1944-45) na Escola de Línguas Orientais, onde teve como mestre Paul Démieville.

Lembro que não existe uma língua chinesa mas várias (no mínimo sete), ainda que a oficial - o *pu tong hua* usado pela China actual nas Nações Unidas e a que chamamos o Mandarim - considere as outras como simples dialectos.

O caractere Mandarim - da segunda dinastia do império Han (202 aC-220 dC) - não respeita aquilo que a Linguística Funcional (André Martinet) chama a «dupla articulação».

O Han é um logoideopictofonograma que condensa, numa só palavra caligrafada, um conceito polisémico, uma forma pictórica, uma indicação de som e uma ortografia.

No início do caractere há um traço (unário); este pode estender-se e formar um círculo, ou fazer um nó; pode também ligar-se a outros traços. O desenho do traço a pincel e tinta (da China) pode ser muito refinado, artístico. Hoje em dia, o caractere pode também escrever-se por outros meios

como o computador, mas continua, regra geral (cerca de 90%), a ligar uma imagem, um conceito e um som, sem no entanto indicar qual dos tons da pronúncia deve ser usado.

Referindo-se igualmente ao caractere clássico, Shitao, no capítulo V do seu *Propósito sobre a pintura*, diz que «a tinta, impregnando o pincel, deve dotá-lo de à-vontade; o pincel, utilizando a tinta, deve dotá-lo de espírito».

O espírito não só anima esta escrita, como exige a aplicação do corpo que a executa. Aquilo que o corpo que escreve resente fortemente numa espécie de vertigem jubilatória é que o caractere lhe proporciona a *jouissance pure d'une écriture*.

A partir de traços estilizados, quem desenha o caractere tenta indicar, construir ou dar uma ideia do Todo que falta. É porque algo escapa que um abismo habita o humano, o constitui, e que o vazio se torna central na cultura tradicional chinesa.

O «vazio mediano» (taoismo) ou «justo meio» (confucionismo) é o signo positivo do não-ser que virá a ser, das «mil coisas» que se encontram desarticuladas entre o Céu e a Terra.

Esta articulação é da responsabilidade da natureza humana (o ser de linguagem, sobretudo escrita) que se situa entre o Céu (com os seus decretos, a que chamaríamos as leis de deus ou da natureza) e a Terra em que o homem habita e trabalha. A questão que então se coloca - sustentada pela escrita como base da relação social - é sobre o que se escreve e como se escreve, se o escrito respeita o decreto celeste ou infringe a Lei do Todo? É na resposta a esta pergunta que as cinco virtudes clássicas: *Rén* (humanidade), *Li* (cortesia), *Zhi* (sabedoria), *Xin* (integridade), *Zhing* (fidelidade) e *Yi* (justiça) se tornam cruciais.

A linguagem que diferencia a natureza humana das outras é basicamente poesia. A poesia leva a linguagem até aos confins do indizível, eleva-a ao silêncio onde nasce a palavra justa; por sua vez, o bem-dizer poético procura condensar a glória da eternidade no instante, num só verso.

Na espiritualidade, na cosmologia, na dança e artes marciais, e sobretudo na poesia chinesa - essencialmente a da época Tang (618-907), escrita porque feita para ser lida -, que aquilo que há de mais concreto e coerente fica sempre envolto num mistério. Como diz Lacan, a relação com a coisa que mais interessa permanece incompreensível.

É o que dizem à sua maneira estes versos de um dos grandes mestres da Dinastia Tang, Li Bai Po, citado no Seminário XVIII:

*A montanha verde  
Rodeia a nuvem branca*

A montanha verde (que é *Yin*) rodeia a nuvem branca (*Yang*) sem jamais se confundir com ela. Não têm medida comum, como o homem e a mulher.

Tal como se pratica actualmente na China, a análise não escapa ao mistério do mais concreto. Por exemplo, alguns analistas são obrigados a pedir aos seus analisandos que escrevam o que dizem, para se inteirar se tal caractere possui ou não um certo traço. Foi deste modo que um destes analistas - vide *Édipo na China* (<https://vimeo.com/19122758>) - pôde finalmente entender que um dos traços de um certo caractere era o mesmo do nome do amante da mulher que o tinha procurado para falar desse gozo socialmente interdito.

A principal consequência para a arte de psicanalisar desta referência de Lacan à China será a seguinte: a estrutura de linguagem do inconsciente começa a deixar espaço ao poema e à poesia; ao mesmo tempo o sintoma começa a ser lido como um caractere chinês, ou seja um certo tipo de nó entre real, simbólico e imaginário.

Em chinês, o convite à leitura é *Chouo-wen*: «lê o que se diz». No *Étourdit*, Lacan lembra aos analistas que aquilo que se diz fica esquecido no que é dito. Convém pois que também se leia isso.

VIII

Aproveito a conferência que Jacques-Alain Miller pronunciou recentemente no Congresso do Rio de Janeiro da AMP para dizer algumas palavras sobre o neologismo de Lacan que vem substituir aquilo que chamava antes o sujeito (do inconscienet): *Lom*.

- Que o mistério do corpo falante é o mistério do inconsciente. Que mistério é este? Até ao Seminário XX o inconsciente-linguagem está envolto no sonho lacaniano de uma lógica pura. Assim, a interpretação do desejo inconsciente seria mais uma questão de lógica do que de linguística ou de retórica.

- O sujeito deste inconsciente é um ser lógico e ético, um *manque-à-être* que *doit être*. Ele corresponde ao vazio da estrutura, logo não tem corpo, manifestação ôptica ou física. O inconsciente está aqui radicalmente separado da pulsão freudiana, remetida sucessivamente para a agressividade imaginária, para a Demanda significante e, finalmente, para o objecto do fantasma.

Ora isso que parecia distinto acaba por se encontrar na topologia do último Lacan: o inconsciente e a pulsão não só se encontram como duas formigas passeando por mesma uma banda de Moebius à Escher, como são originariamente Um só. Desde logo não será mais questão de pura lógica, mas de puro gozo.

É o que vai levar Lacan a profetizar que um dia o seu *parlêtre* substituirá o inconsciente freudiano.

- Mas atenção: na expressão «corpo falante» não é o corpo que fala, mas *Lom*. É o «Omeme» que fala com o seu corpo, como Aristóteles dizia que o homem pensa com a sua alma, e Espinosa que o homem participava dos dois modos da Substância.

Este corpo não é o corpo orgânico que o homem é, nem o corpo que ele tem, no sentido do corpo próprio formado à imagem e semelhança do outro, mas o corpo como instrumento de gozo.

Não se trata apenas do instrumento como utensílio, ferramenta ou até máquina, nem do instrumento (*Organun*) lógico, mas do corpo de que o Omeme se serve para falar e gozar.

Não só a fala fura a lógica da vida, escreve aí Outra coisa, como a linguagem enquanto aparelho do gozo tem efeitos de ressonância e eco no corpo, a partir dos quais este enuncia, mostra as suas modalidades de gozo.

## IX

Antes de radiografar o último neologismo da lista que apresentei no início do ano, a saber o *sinthome*, terei de me debruçar sobre aquele que Lacan enuncia muito particularmente no Seminário XIX, ...*Ou pire*, e que irá declinar de diversas maneiras: *a d' l' Un, Y a de l' Un, Yad'lun*, etc. Para condensar estas várias enunciações num único termo, vou servir-me aqui da seguinte tradução que colegas brasileiros fizeram do neologismo de Lacan: Haum.

Começo por apresentar este Haum através de uma espécie de teologia negativa, afirmando que Haum não é o Um mítico do Amor ou Andrógino primordial, nem o Ser dos entes, de onde deriva o *discours du m'être* e o *Uni vers Cythère*. Tampouco se trata do Ente supremo do monoteísmo, nem da noite das vacas negras que Freud denegriu, o Um das *Weltanschauungen*.

Se passarmos do mitema ao matema, podemos dizer que, se o Um engendra a ciência, Haum não é no entanto o número, nem sequer o número de ouro, que Lacan associou à sequência de Fibonacci para mostrar a relação da quantidade (1) de coisas com o desejo de outra coisa (a).

Também não se trata do quantificador existencial. Lacan precisa o seguinte a este propósito: «a função que atribuímos ao Um não é mais a do *Einheit* e sim a do *Einzigkeit*, pois passámos das virtudes da norma às virtudes da excepção». Esta excepção à lei de todos é simbolizada em Freud pelo *Urvater*, mas Haum não é o Pai animal assassinado. Haum não é a existência simbólica do Pai morto, nem a existência sem essência do *pas-tout* ou da Mulher.

O *pas-tout logique/pathologique* permite-me voltar à psicanálise lacaniana, para dizer que Haum não é o Significante Um (S1), quer este se encontre sozinho, repetido ou em enxame com outros S1, no primeiro lugar de uma cadeia de significantes, ou como uma insígnia dentro de uma constelação. Acrescento que também não se trata do Um da identificação ao *Un-père*, ao Objecto-Ideal, ou ao traço unário. Haum não é o *unaire*, nem o *unien*, o anagrama de *ennui*.

Em ... *Ou pire* soa como *s'oupire*: o suspiro que é também sopro criador de todos os neologismos.

Para além de toda a Demanda de lei e de amor endereçada ao Outro, em cada análise Haum *soupire, parle e jouit*.

Haum não é pois fácil de entender. Por este motivo convém esmiuçar mais a enunciação de Lacan. Ele diz «Há» e não «é», como acontece na primeira hipótese do *Parménides* de Platão («é Um», entre outros tantos), e mais fundamentalmente na segunda («Um é»). Não se trata aqui de ontologia, mas de henologia.

O que mais importa é o Haum primordial, anterior cronológica e logicamente a qualquer dicotomia (dentro/fora, Outro/Sentido, alma/corpo, inconsciente/pulsão, etc.). Como no Tao, todo o visível e dizível é originariamente Um, ou seja, Haum real e não apenas um hífen ou traço de união simbólico entre dois ou mais elementos imaginariamente preexistentes. É isso que se pode ler retroactivamente.

Comentando a enunciação do Seminário XIX, Lacan diz, no Seminário XX, que «o nó borromeano é a melhor metáfora que procedemos do Um».

Tal não significa que Haum é o «nó bo», apenas que este último é o que melhor ilustra, mostra o real que ex-siste em cada Um.

Haum provém da linguagem e engendra a lógica, mas não é o Um da medida comum, e sim o Um da solidão radical, da irreduzível não-ligação ao Outro sexo.

O Outro não se adiciona, nem forma par ou casal com o Um, mas diferencia-se deste como Um-a-menos.

Um-a-menos e Uma-a-menos, para dizer que a relação sexual é impossível de escrever. Da linguagem, quando se escreve, só resta o Um.

Estamos agora prontos para ler o sintoma «Umdividual»

## X

O último neologismo de que vos queria falar este ano é o *sinthome*.

Como assinalei desde o início o *sinthome* não é o sintoma. Este último é um termo que veio da medicina e foi adoptado pelas psicoterapias, as medicinas da alma.

O pressuposto originário do sintoma médico é que se trata do sinal de uma desarmonia que não deveria ter lugar. É a ideia directriz de restabelecer a Harmonia perdida que faz com que o sintoma seja para tratar, curar, eliminar. O problema é que não existem homens e mulheres sem sintoma.

Freud acaba por sair da concepção médica do sintoma de onde partira. A sua definição mais definitiva é a do sintoma «como signo e substituto da satisfação pulsional que não ocorreu», o que em termos lacanianos dá o sintoma com metáfora e satisfação real, não ideal.

Mas para Lacan o sintoma não é apenas significante e gozo, é também um nó. Refiro-me ao «nólogismo» *sinthome*.

Sem entrar no pormenor, lembro que Lacan diz que o *sinthome* é um nó borromeano a quatro. Isto no Seminário XXIII, porque no Seminário anterior, RSI, Lacan continua a considerar que o que permite atar borromeamente as três dimensões independentes (Real, Simbólico e Imaginário) cujo nó constitui a realidade psíquica do sujeito é o pai do complexo de Édipo e de castração, mais sucintamente o Nome-do-Pai.

Esta solução freudiana não corresponde no entanto a certos dados da experiência. Foi sobretudo Joyce que colocou então Lacan na via do *sinthome*, da construção de uma realidade psíquica outra que a psicótica e a paterna.

De um ponto de vista clássico, Joyce era um «psicótico de facto». Mas não temos o direito de dizer que permaneceu psicótico. Não podendo contar com o pai simbólico e o real, teve ele-mesmo de se dar um nome e construir um mundo. Foi este poder que Lacan descobriu na e com a escrita de «Joyce-le-sinthome».

Um episódio contado no *Retracto da artista enquanto jovem* leva Lacan a sublinhar que o problema de Joyce se situa ao nível do Imaginário, mais precisamente da imagem que devia revestir o corpo, pois o que essa passagem nos diz é que o corpo próprio não se formou, já que depois de uma tarefa dada pelos colegas do colégio o adolescente não sentiu a mínima dor, apenas que o corpo se desprendia dele como cascas de cebola.

Foi graças a um certo estilo de escrita que Joyce construiu não só um *alter-ego* (Stephan Dedalus), como o Ego que elevou em seguida à categoria de nome de autor de renome. Esta correcção do erro do nó fez também com que a sua destrambelhada sexualidade fosse canalizada para o amor de uma mulher e a assunção da função paterna.

A questão que se coloca aqui é se o que Joyce conseguiu através do suplemento de uma escrita cada vez mais neológica não pode ser obtido através de outros meios, se uma psicose extraordinária ou ordinária não podem ser superadas por possíveis modos de atar o nó do *sinthome*.

Nesse caso, como Lacan afirma explicitamente no S XXIII, o *sinthome* seria neurótico e não psicótico ou perverso.

Trata-se no entanto de uma neurose é nova, inventada, não da velha estrutura clinica, nem da neurose de transferência. Podíamos dizer que o *sinthome* é a neurose do *parlêtre*, o seu saber-fazer como Hom.



Uma tal conclusão leva a uma transformação da maneira de conceber e praticar a «a-terapia» psicanalítica. Se toda a gente delira, interpreta no mal-entendido neologismos sem pedir propriamente a ajuda, a compreensão e o amor de um Outro, se cada Um se reduz finalmente à capacidade de saber ou não atar o nó do *sinthome*, então é pela via da criação e identificação do «Um-dividual» ao seu *sinthome* - sem segregação dos outros *sinthomes* pois só há relação *intersinthomatique* - que o analista pode ainda operar no século XXI.

\*

2014-2015

### Una cosa loca

*l'a-chose (l'apostrophe)* c'est bien le fait qui change du tout au tout le sens de notre matérialisme.

Lacan, S. XVII, p, 186

Foi em Sevilha, num conhecido restaurante situado na rua onde Carmen (de Bizet) se encontra com Dom José (e mais tarde com Escamillo), que ouvi, vindo da boca do empregado que me servia, o significante que procurava para nomear o meu seminário deste ano sobre o que excede o discurso, o saber e o «Senhor» que eu era na ocasião: *una cosa loca*.

O criado usou esta expressão a propósito de um prato que não estava no menu e que me aconselhava. Mas, até pelo local onde me encontrava, a expressão que retive dele associou-se rapidamente no meu espírito à ária onde Carmen canta:

l' amour est un oiseau rebelle  
que nul ne peut apprivoiser...  
...  
L'amour est un oiseau de Bohème  
Il n'a jamais jamais connu de lois

São versos que dizem à sua maneira - a Dom José - que o amor é uma coisa louca. Breton fala de *l'amour fou*. *Humour fou*, diz Lacan falando de Hegel, termo que contrasta com o *humour froid*, de Kant.

Mas não é só o amor que pode ser uma coisa louca. O artigo indefinido «uma» leva a pensar que existem outras, mais, muitas coisas loucas, talvez até que tudo - incluindo a psicanálise - não passe de uma coisa louca. *Louca vida Louca*, *La vida louca*, cantaram Cazuza e Ricky Martin. Mas já Pascal

- Lacan lembra-o desde 1953 - dizia que «os homens são tão necessariamente loucos que seria enlouquecedor, por uma outra forma de loucura, não ser louco». No final do seu ensino Lacan concluiu igualmente que somos «todos loucos».

Coisa louca é tudo o que não se domestica, domina, o que não entra na ordem simbólica, que escapa à lei, ao saber, ao universo de discurso, que não se compreende, que é, por conseguinte, desrazoável, insensato, inominável.

\*

2013-2014

## Impossível de dizer...

### Apresentação

«Impossível» é a definição lógica, modal, que o último Lacan deu do real.

Trata-se do real precedido do artigo definido «o». Mas o real pode também ser precedido do artigo indefinido, «um», como no título do próximo Congresso da AMP: *Um real*. Podemos então variar: um real para o século XXI, um real para cada um, etc. Mais um exemplo: não há o psicanalista, mas psicanalistas. Um por um.

O artigo indefinido caracteriza o ultíssimo ensino de Lacan. Aplicado ao real, «um» remete para a modalidade da contingência, e não mais para a impossibilidade, a possibilidade e a necessidade lógicas.

Em primeiro lugar irei situar o «impossível de dizer»; depois virão as reticências, que são o mais importante para um psicanalista.

Bem, o título que escolhi finalmente para o Seminário deste ano começa por retomar, de maneira ligeiramente diferente, a primeira parte do título do XII Congresso da NLS, que se realizará em Gant, na Bélgica, dias 17-18 de maio 2014: *O que não se pode dizer*.

Por sua vez, o título da NLS retoma a primeira parte da última proposição (7) do *Tractatus Logicus Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein. Na versão inglesa é: *What we cannot speak about*; e em francês: *Ce dont on ne peut parler*.

O título completo do Congresso da NLS é: *O que não se pode dizer, desejo, fantasia, real*. Esta segunda parte acrescenta à frase de Wittgenstein outra coisa que o silêncio (*we must pass*

*over in silence*) e a mudez (*il faut le taire*). Digamos que desejo, fantasia, real são três nomes das reticências que vou trabalhar este ano.

Talvez fosse importante que um dos nossos amigos que fizeram estudos de Filosofia nos falasse com alguma profundidade do *Tractatus Logicus Philosophicus* de Wittgenstein.

PS - A Dra. Inês Hipólito, que defendeu uma tese sobre Wittgenstein, falar-nos-á do *Tractatus Logicus Philosophicus*.

## I

Se excetuarmos *Algumas Notas Sobre a Forma Lógica*, o *Tractatus* foi o único livro publicado por Wittgenstein durante a sua vida. A obra foi apresentada por Bertrand Russel como um acontecimento determinante do mundo filosófico, por mostrar que todas as grandes questões filosóficas não têm sentido (*unsinning*) ou derivam de um má compreensão da linguagem.

Russel, o pai espiritual de Wittgenstein, tinha procurado extrair, ou melhor construir, nos *Principia Mathematica* (1910-13) e juntamente com Withehead, a lógica simbólica como a língua universal das matemáticas. Mas o *Tractatus* vai sobretudo sublinhar que a matemática não passa de um método lógico (6.2), que a lógica é transcendental (6.13), que ela é a essência da linguagem, por conseguinte que as proposições lógicas são as traves mestras do mundo (6.124).

A linguagem é composta por sons ou letras sem significado que se articulam em frases. Por esta razão, o *Tractatus* analisa a forma geral da proposição (6) -  $p, x, N(x)$  - e as operações entre proposições (6.01); em seguida, vai aplicar este estudo à Meta-Física, em particular à Estética, à Ética e à Mística. Estas não podem ser ditas nem escritas, apenas se revelam ou mostram.

O *Tractatus* conclui que não há nenhuma verdade indubitável, nenhuma certeza *a priori* a não ser a que consiste numa forma lógica (6.33). Deste modo, a Filosofia apenas poderá doravante ser uma crítica da linguagem (*Sprachkritik*) ou uma análise lógica das proposições que expressam o pensamento sobre o mundo.

\*

A primeira proposição do *Tractatus* afirma: «O mundo é tudo o que ocorre» (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*); e a 1.1: «o mundo é o conjunto dos factos, não das coisas».

Esta distinção entre coisa e facto implica que se pode dar um nome a uma coisa, ou a coisa ser denotada por esse nome, mas

que os factos ou acontecimentos devem ser descritos na sua conexão lógica.

Para resolver o dilema do ovo e da galinha, diria que entre os fenómenos do mundo existe um muito especial: a linguagem. A linguagem acontece, é um facto, como é um facto que aquele que tem a capacidade de falar e escrever não é independente dela.

Assim, Wittgenstein não se ocupa da origem da linguagem. O que importa é a linguagem tal como é dada, e depois projetada no mundo, passando a constituir uma visão do mundo (é neste sentido que a proposição pode ser dita «imagem do mundo»). Os limites da linguagem constituem desde logo os limites do mundo (5.6). Nada pode ser dito fora destes limites.

W pensa em termos de conjunto. Afirma que a linguagem reside na totalidade das proposições (4.001). Os átomos ou elementos deste conjunto são os símbolos com os seus componentes sensíveis ou signos (3.32).

Estes podem se referir a uma coisa ou substância, mas o sentido atribuído a um tal conteúdo dependerá da correspondência da forma proposicional a um objeto. O *Tractatus* compara a frase a um vetor com sentido, direção ou orientação. O melhor exemplo de proposições com sentido (*sinnvol*) é o das ciências naturais.

O sentido do mundo não é o mundo (6.41). O pensamento funda-se na proposição com sentido (4). Antes de expressar um pensamento, a linguagem representa, constrói um quadro (*Bild*) – que funciona como uma régua aposta à realidade – do estado de coisas. A representação é o único sentido do quadro; este revela-se verdadeiro ou falso quando é fiel ou não aos factos. Ou seja: o sentido deve ser confrontado com o valor de verdade (V/F).

A representação acontece no sujeito. O sujeito da filosofia não é o «eu» da psicologia; este último faz parte do mundo, razão pela qual o seu comportamento é objeto de estudo (behaviorista).

O sujeito em Wittgenstein situa-se no limite do mundo (5.632). Enquanto sujeito da representação está contraído num ponto (W compara a palavra ao ponto geométrico), sobrando apenas a realidade coordenada por ele. No vocabulário de Kant, podia-se dizer que o sujeito se encontra na fronteira entre o núneno e o fenómeno, e, no vocabulário de Schopenhauer, entre a vontade e a representação. Em termos lacanianos falaríamos entre gozo e significante.

Como o *Tractatus* defende que nada pode ser dito de sensato fora da descrição lógica, o sujeito é um sujeito vazio, não o sujeito pensante (5.631).

O sujeito transcendental não é o olho do espaço da visão

sustentado pelo olhar (5.633; 5.6331). O olho não se pode ver a si mesmo.

Só a linguagem revela a estrutura lógica do mundo. No limite, é a minha linguagem que traça os limites do meu mundo (5.62). O mundo do Outro, assim como um Outro mundo, que escaparia à linguagem que falo ou escrevo permanece inexprimível. O solipsismo absoluto coincide aqui com o máximo realismo (5.64).

O *Tractatus* não se ocupa da comunicação, mas da função de verdade. O que importa logicamente saber é se uma proposição é verdadeira ou falsa, se corresponde ou não à existência de um estado de coisas atual ou possível.

Por outro lado, o livro é ainda vítima da noção de verdade como adequação, da correspondência biunívoca entre a linguagem e o mundo. Ele supõe que uma mesma estrutura lógica está presente nas proposições e nos factos que estas descrevem.

A lógica (como ciência do real) é *a priori*, dado que não se pode pensar illogicamente. Ela limita-se a descrever a estrutura sem nada acrescentar, já que as suas proposições, necessariamente verdadeiras, são vazias de sentido (*sinnlos*) ou tautologias (6.1; 6.11):

$$A = A$$

As proposições lógicas não podem ser confirmadas ou infirmadas pela experiência (6.1222); a tautologia em lógica é como o zero na aritmética (e o conjunto vazio na teoria dos conjuntos).[\[1\]](#)

A conclusão que Wittgenstein tira é que, quando se utiliza uma linguagem logicamente pura ou perfeita, em que a sintaxe da frase corresponde ponto por ponto à maquete, pintura ou quadro - a «imagem fiel e completa», das *Construções na Análise* de Freud[\[2\]](#) - dos factos descritos, há coisas que são dizíveis e outras que permanecem indizíveis. É, pois, a linguagem que delimita o possível e o impossível de dizer.

Se retirarmos a dimensão imaginária da relação ao semelhante, isto é também o que ensina o Lacan que dá primazia ao simbólico. O real que não entra no quadro, que não se deixa representar por símbolos e imagens permanece inefável, por conseguinte não é um real sério, como o das (razões internas das) séries formais. Este real também não é o enigma a decifrar. Só interessam os factos de linguagem, o que pode ser dito - e claramente, afirma Wittgenstein - numa linguagem.

Resta que Wittgenstein anuncia na penúltima proposição do *Tractatus*: «aquele as compreende [todas as minhas proposições], as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por elas se elevou para lá delas. (Tem, por assim dizer,

que deitar fora a escada, depois de ter subido por ela. Tem de transcender estas proposições; depois vê o mundo a direito.» (6.54). E na 7 e última diz: «acerca daquilo que não se pode falar, tem que se ficar calado».

O mundo não é, pois, uma escada de proposições verdadeiras; o mais importante apenas se revela depois de deitarmos fora essa escada. Do mesmo modo, Freud dirá que há que realizar o desejo para além da busca da verdade; e Lacan que nem tudo é linguagem, que existe também o gozo sem o qual o universo seria vão.

[2] Comentei, numa outra altura, as *Construções na Análise* de Freud, texto onde este responde a uma objeção de Wittgenstein à psicanálise. Existem outras objeções do mesmo autor, em particular, quando considera que a psicanálise é uma mitologia, mais estética do que da científica.

[1] No quadro geral desenhado pelo *Tractatus*, temos, para além dos nomes, as seguintes proposições (simples e complexas):

1) As proposições factuais: proposições contingentes, que figuram os fatos; os seus valores de verdade (verdadeiro ou falso) dependem de uma confrontação com a realidade;

2) As tautologias: proposições complexas, necessariamente verdadeiras, mas destituídas de conteúdo descritivo ( $x = x$ );

3) As contradições: proposições complexas, necessariamente falsas, e também destituídas de qualquer conteúdo descritivo ( $x = y$ ).

\*

Lembro que, no TLF, W diz que o sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo (5.632).

Como disse, o olho que aparece na figura da p. 16 do TLF (ed. portuguesa, FCG) não é o sujeito da psicologia.

O sujeito wittgensteiniano tem uma relação com a linguagem (A), com o mundo que esta permite conhecer, mas não faz parte da realidade desse mundo. Mais ainda, é a minha linguagem que traça o limite do meu mundo (5.62). Em termos lacanianos, o sujeito (\$) tem uma relação ao Outro (A), mas não ao outro (a).

A linguagem como limite do mundo é representada na p. 16 pela linha do círculo, o olho (p.16) sendo apenas um ponto desta linha (cf. aforismo sobre a linha de fronteira, IF, §499).

Há um interior e um exterior do círculo, que correspondem ao mundo lógico e ao místico. O Eu filosófico ou sujeito metafísico (ponto sem extensão ou de zero de dimensão) é a condição de possibilidade da análise lógica do mundo; do outro lado da fronteira, fora do círculo do mundo que a linguagem descreve e explica, por conseguinte do que se pode dizer, encontra-se o sujeito ético da mística.

A noção de infinito veio traçar um limite entre a lógica e as matemáticas, pois não é possível construir logicamente um conjunto que contenha uma infinidade de elementos.

A linha que figura a linguagem como limite do mundo sofre aqui

um corte, e o círculo torce-se até formar uma fita de Möebius. As *Investigações Filosóficas* (IF) vêm propor esta outra geometria, um espaço topológico semelhante ao da banda Möebius. O outro social passa a interferir no solipsismo, e os jogos de linguagem não se separam mais das formas de vida de uma comunidade.

## II

São sobretudo as *Investigações Filosóficas* que vão dar a conhecer o que se costuma chamar o «segundo Wittgenstein». Elas contrastam com o pano de fundo do TLF.

De vez em quando, as IF avançam pelo terreno da segunda e mais importante parte do TLF (a crer no que Wittgenstein escreveu ao seu editor inglês, Paul Kegan), sobre a qual o autor não tinha escrito nada, por esta ficar fora dos limites desenhados pela linguagem: a Ética - que faz Um com a Estética (6.4219), a arte sendo o que melhor mostra os valores subjetivos do bem e do mal - e a Mística (o facto que o mundo exista, 6.44).

As IF podem também ser lidas segundo a palavra de ordem ou imperativo enunciado no §79: diz o que quiseres sem que isso te impeça de ver o que se passa, pois quando vires deixarás de dizer muita coisa.

W procura ver o que se passa. Pensou que podia escrever um outro livro sobre isso, mas apercebeu-se não só da sua impotência, como do facto que este era impossível, incompatível com a própria natureza da investigação (Prólogo).

Esta natureza é a da linguagem de todos os dias, não a da sua essência oculta (§92), a ordem simbólica *a priori* do mundo, ou seja, a suposta estrutura lógica da linguagem. Não há essência da linguagem, até porque esta seria tão humilde como as palavras «mesa», «candeeiro» ou «porta» (§97).

A lógica é uma ciência normativa (§81); as suas regras devem ser afiadas. Era a exigência do *Tractatus*, só que a experiência nunca revelou a pureza sublime da lógica (§107).

Tornou-se preferível pensar a fórmula geral da proposição, a notação química ou o cálculo infinitesimal como subúrbios ou partes do vasto campo da linguagem. A nossa linguagem é como uma cidade antiga, que vai incorporando novos becos ou bairros - como essas e outras notações - historicamente, isto é, no seu espaço e tempo de vida (§18, 108).

As *Investigações Filosóficas* não serão pois lógicas, mas pragmáticas.

A lógica constrói uma linguagem «ideal» (§81), mas, por mais que este ideal esteja enraizado no pensamento, a lógica não passa de uma prática entre outras.

Há práticas terapêuticas e outras que não o são. Uma prática só pode ser terapêutica se não defender teses, como fez a Filosofia. O pathos recai sobretudo nas ilusões gramaticais (§110). As perturbações serão maiores quanto mais profundas forem as questões geradas pelas interpretações filosóficas das formas lingüísticas (§111). Devem-se destruir os castelos no ar, não as verdadeiras construções, com as pedras e o lixo que deixam (§118).

As IF afastam-se, pois, da ideia platônica de uma essência da linguagem, logo da suposta correspondência lógica entre as palavras, o pensamento e o mundo.

Elas abandonam a distinção primitiva (cf. texto das *Confissões* de Santo Agostinho citado no §1 das IF) entre a palavra (nome próprio como designador rígido ou descrição definida de um objeto, §79) e a proposição. Em vez de estudar o sistema da comunicação, passam à investigação gramatical (§90). Mais do que das regras da formação das frases, a gramática ocupa-se do modo como os termos serão usados nos diversos contextos.

A primeira linguagem (fenomenológica e não lógica) é aquela que é ensinada às crianças; depois torna-se uma linguagem de pedreiros, onde o que importa é a definição ostensiva (arbitrário do signo?), o nome dado à coisa (por exemplo «laje»), já que as frases são apenas concatenações destas designações.

É preciso ir além desse nominalismo, assim como da lógica das proposições, para nos focarmos no mal-entendido, na não comunicação, o adestramento, na explicação ostensiva, na influência e na aprendizagem sempre defeituosa da linguagem. Isto porque o real da linguagem não se compadece com esquemas, do mesmo modo que o labirinto de uma cidade não é o seu plano de ordenamento.

A linguagem não é um todo homogêneo. Apenas existe um aglomerado de linguagens. O perspectivismo e a visão panorâmica em vez do sistema.

Dado que a verdade do (meu) mundo é variável, não pode ser dita por inteiro, tem de se ir além da verdade como coerência lógica e suas conseqüências sobre o possível e impossível de dizer/escrever.

Para lá da verdade adequação e da verdade redundância (Frege, Tarsky: p não diz mais que p), pode haver a verdade sentimento, expressa por exemplo no timbre de uma voz (§544).

Uma nova noção vai-se impor: W deixa de falar de estrutura lógica e passa a falar de «jogos de linguagem» (§7).

Estes jogos - onde a linguagem se entrelaça com outras práticas - não são forçosamente lúdicos. Retirada das brincadeiras de crianças, a expressão «jogos de linguagem» indica sobretudo



que a finalidade de cada jogo, com as suas respetivas regras, não reside fora dele.

Acontece que estipulamos e seguimos regras, mas que as coisas não se passam como tínhamos suposto (§125). Para não ficarmos presos nas nossas regras, temos de inventar novos jogos.

Não há essência do Jogo, mas jogos, no plural. Os diferentes jogos (de roda, de cartas, de tabuleiro, de bola, de combate, etc.), tal como os conceitos, têm apenas entre si uma «semelhança de família», um parentesco (de conjunto) e algumas parecenças (de pormenor) (§65;66).

Cada jogo vale para um segmento heterogéneo da linguagem. Qualquer coisa pode devir um signo (gesto, pedaço de madeira ou de osso, bola, etc.) ou símbolo (lógico) e entrar num jogo (dança, xadrez, futebol, etc.) de linguagem como uma peça desse jogo.

A ideia de uma linguagem privada - equivalente ao solipsismo do TLF - é incoerente, já que a linguagem é uma prática pública, as suas convenções devendo estar à disposição de qualquer um que a fale ou escreva, quer a use para fabricar uma máquina ou para comunicar.

O que diferencia o signo linguístico de um ruído ou de um rabisco é precisamente de estar sujeito a um padrão de correção (sintaxe lógica, regras gramaticais). Não se podem construir destes padrões para sinais que refram apenas a indivíduos ou objetos a que só o utilizador de uma linguagem privada teria acesso. (IF §§258-260).

Seguir as regras e compreender uma linguagem não é uma atitude mental, já que só se manifesta na comunidade dos utentes dessa linguagem.

O sentido de uma palavra deixa de ser representado pelo quadro lógico e o valor de verdade da proposição, passando a ajustar-se ao uso (§43). Para saber o que significa um termo num jogo de linguagem, a melhor estratégia é descrever as principais características desse jogo e revelar o papel desempenhado pelo termo em questão.

Assim, uma palavra assume um significado à medida que encontra um lugar numa determinada prática, o seu emprego devendo sempre ser controlado por regras comuns.

Mesmo se tem um papel determinante na descrição do mundo, «a linguagem faz parte (...) de uma forma de vida» Conceber uma linguagem é também conceber uma forma de vida (§19, 23).

A linguagem deixa, pois, de ser um sistema de comunicação, ou um veículo de informações para se apresentar como um jogo

ligado às contingências, aspirações e satisfações humanas.

Os problemas filosóficos surgem quando a linguagem parte de férias, ou conhece um «momento de festa» (§38), ou seja, quando é artificialmente separada do seu ambiente e utentes.

As *Investigações* irão conceber sobretudo a linguagem como uma caixa de ferramentas (§11). Cada ferramenta (signo) é diferente de uma outra, bem como da forma geral «caixa». Uma ferramenta vale sobretudo pelo seu uso, pelo serviço que presta à criação de qualquer coisa de útil para uma forma de vida.

\*

2012-2013

**Ordem e Desordem no Real**

**Loucuras do Século XXI**

### **Apresentação**

Na terceira lição do Seminário X, Lacan fala do modo como convém situar a ordem (simbólica e imaginária) e a desordem (angústia) no real. Diz ele: num primeiro tempo há o mundo (cosmos); num segundo tempo há a cena, o lugar onde todas as coisas se vêm a dizer, a representar, a construir historicamente, segundo as leis do significante, heterogêneas como tal às leis da natureza.

A história distingue-se do tempo cósmico, cíclico, mítico. As datas históricas têm um sentido e um valor diferentes daqueles que são dados pelo nosso calendário, por exemplo quando são chamadas «22 de Dezembro» (1799: fim da Revolução Francesa) ou «18 de Brumário» (início da ditadura de Napoleão Bonaparte no calendário revolucionário francês, que corresponde ao 9 de Novembro 1799).

Ora, quando a cena está montada, o mundo passa a ser encenado, pois o que chamamos inocentemente «mundo» no curso da história são resíduos sobrepostos, acumulados sem a mínima preocupação de contradição. Assim, o que a cultura veicula como sendo o mundo não é mais do que uma dupla realidade, a realidade material, concreta, e a realidade psíquica, fantástica e sintomática de cada um.

Esta pequena introdução para vos levar ao ponto onde situo a ordem e a desordem no real:

S (ordem simbólica)                      \

R (1) -> «cena»    R (2) (realidade material e psíquica)        R  
(3) pedaços de real

I (consistência imaginária)                      /

Podemos, assim, dizer que há um real primordial (1), um real representado (2), um real que corresponde à realidade (do mundo e da alma). Mas há também o que sobra da impotência do simbólico e do imaginário a apoderarem-se do real, um resto, pedaços do real (3).

Uma primeira aproximação da desordem no real pode ser dada pela angústia. Esta é realmente um afeto que não engana, que escapa a todo o controlo simbólico e imaginário.

Mas o que se trata mais precisamente de assediar este ano é a desordem no real do século XXI, não só ao nível do sujeito e do mundo, como da psicanálise.

## 1

As loucuras do século XXI: é outro título possível do Seminário deste ano.

Como se chegou a estas loucuras?

Foram os avanços do capitalismo e da ciência no final do século XX que destronaram a importância atribuída ao que se dizia e fazia em «Nome-do-pai» na nossa tradição, na religião, na política e na sociedade em geral. Lembro, ainda, que, nos primeiros ensinamentos de Lacan, era o Nome-do-pai que fazia a diferença entre neurose e psicose.

Antes do rebaixamento do Nome-do-pai, tinha-se a impressão que devia haver alguém para limitar o prejuízo, o capricho alheio, os excessos ou até a inércia de outrem. Este foi o papel foi atribuído ao pai da família humana. Ele devia deter a lei, exercer a proteção e salvaguardar a justiça.

O poder paterno incidia ou devia regular o «Desejo da mãe» e os seus substitutos; era mais geralmente exercido contra a ameaça que a mulher representava para o Homem. Daí que o declínio do poder viril no século XXI esteja também ligado ao protesto feminino que se iniciou no século XX. Uma contrapartida do feminismo apresenta-se agora na queixa de muitas mulheres: já não há homens como antes!

É o momento de lembrar que a esperança que o pai pudesse impor a lei em seu Nome não contemplava o gozo do pai. Isso não impede que houvesse o pai de Nome, mas também o pai do Gozo. Freud colocou a ênfase no primeiro quando formulou o complexo de Édipo; *Totem e Tabu* serviu para dar conta do segundo.

A partir do momento em que aquele que acreditava no pai da lei - existe um que escapa à função do falo ou à castração - reconhece que o pai de família e o pai do povo também gozam, e que nem o Pai do céu consegue parar esse gozo, tudo muda. No mundo, para o sujeito e em psicanálise.

A regra deixa de ficar associada aos ideais e passa para o lado do *plus-de.jouir*, do resto ou suplemento de gozo próprio a cada um, com o que isso acarreta de sintomático.

Repito: foi a dessacralização, o declínio ou mesmo o desabamento da Ordem simbólica que se apoiava no

significante Nome-do-pai que conduziu à desordem no real, às loucuras do século XXI.

Esta desordem é manifesta na guerra dos sexos, onde predomina agora o nem tudo está submetido à função do Falo ou à castração.

Ela é-o também no capitalismo atual, permanentemente em crise. Mas é menos visível na ciência contemporânea, onde a ordem dada à experiência pela linguagem matemática continua a vigorar.

É preciso entender que a ordem simbólica do real que é fornecida pela linguagem difere quando nos referimos às línguas maternas, prenes de equívocos e contradições, ou, então, às línguas bem-feitas como a matemática e a lógica, cuja não-contradição e univocidade parecem coincidir com o que se encontra efetivamente no real, melhor dizendo, nos objetos da ciência.

Uma curiosidade: a aritmética demonstra que  $1 + 1 = 2$ . Mas o poeta, no caso Almada Negreiros, escreveu:  $1 + 1 = 1$ . Ele defendeu a sua conta no teatro e em palestra. Curiosamente, pode-se encontrar essa adição na lógica dos conjuntos. Por exemplo, se eu apenas tiver 1 livro de Fernando Pessoa e determinar que  $1 = a$  um título de Fernando Pessoa, posso efetivamente escrever que  $1 + 1 = 1$ .

A crença de Galileu que Deus escreveu o universo em fórmulas matemáticas deixa a desejar com as ciências contemporâneas, na medida em que estas lidam também agora com o que está para além das chamadas «leis da natureza e da vida», com o aleatório, o indeterminismo, a incerteza, a subjetividade.

É sobretudo a tecnociência que melhor reduziu o Nome-do-pai a um sintoma da civilização.

A psicanálise não é tecnociência, mas viaja agora no avião desta como uma passageira clandestina. Será que a psicanálise pode não ser apanhada sem passe?

O que é o inconsciente hoje ou como é que este difere do «inconsciente de papá» (S. Cotet); Como conceber a atual exigência de satisfação pulsional? O que são a repetição e a transferência nas análises de hoje? O que são as angústia e os fantasmas contemporâneos? Eis algumas das perguntas que podemos colocar no nosso Seminário, ao lado da já tão badalada questão da interpretação.

## 2

*Rien de pire que le père qui profère la loi*

*Lacan. RSI, 21/1/1975*

«A ordem simbólica sobre a qual Freud fundou a sua descoberta é constituída pela linguagem (...). É o mundo das palavras que criou o mundo das coisas, inicialmente confundidas no devir do todo...» (Lacan, J. (1974). «A dificuldade de viver», entrevista à revista *Panorama*, nº 21. Roma: dezembro 1974. Post do Campo Lacaniano del Norte, quinta-feira, 10 de Maio de 2012, às 20:21].

Esta citação serve para lembrar que a «ordem simbólica» da linguagem, com a sua eficácia, inclusive terapêutica, não deve ser confundida com o real primordialmente recalcado, com as coisas inicialmente confundidas no devir do todo. Nem com o que resta desse real.

Mesmo se são linguagens mais perfeitas do que as línguas maternas, a lógica e a matemática pertencem também à ordem simbólica das línguas imperfeitas, aquelas que assentam sobre o Nome-do-pai, Édipo e a castração.

A linguagem científica, com os seus matemas, não é «A» solução. Diz ainda Lacan na mesma entrevista: «para mim, a única ciência verdadeira é a ciência ficção. A outra, a oficial, a que tem os seus altares nos laboratórios, avança de modo tão louco que começa a ter medo da sua sombra. Que se chamem biólogos, físicos, químicos, para mim, estão todos loucos. Somente pelo momento, porque um dia deste estarão a destruir o universo. Será que lhes vem ao espírito perguntar se, por acaso, seria perigoso? E se tudo salta?»

A ficção científica é mais verdadeira do que a ciência, pois não se foca, na se interessa apenas pela causa formal. Ela interroga igualmente a causa material, eficiente e final (Cf. Lacan, J. (1966). «la science et la vérité» in *Écrits*. Paris: Seuil).

Lacan prossegue: «Todas essas belas bactérias bem alimentadas, como as lagostas bíblicas, significarão o triunfo do homem? Isso nunca será alcançado. A ciência tem a sua boa crise de responsabilidade. Tudo entrará na ordem das coisas, diz. Mas o real será superior como sempre, e nós fodidos, como sempre.»

Acontece que as «as palavras dão um sentido cabal à essência das coisas». É por aí que se introduz o problema da significação (inconsciente) e satisfação (pulsional) do sintoma. «Chamo sintoma, diz Lacan, a tudo o que vem do real. E real é tudo o que não anda, que não funciona, que faz obstáculo à vida do homem».

Antes da ciência moderna, pensou-se que aquilo que podia ultrapassar os obstáculos da vida e outorgar uma ordem ao real desde a infância era o pai de família, com tudo o que se decidia em seu Nome.

Mas quando se reconheceu que o pai que simbolizava o Falo

também gozava, inclusive da detenção do mesmo, dois caminhos se abriram: o do regresso ao pai castrador (representado por todos os que sonham com o retorno de um verdadeiro chefe), e o da perda definitiva do poderio do pai (o que implica que se tem de contar com outra coisa).

Em *Televisão*, Lacan tem dois propósitos que nos interessam particularmente aqui. Na página 35 da edição original, referindo-se aos esquemas da segunda tópica de Freud, onde este parece ser uma (mãe) galinha a por um ovo, diz que seriam para analisar, se fosse desejável analisar o pai real. Mas como não o é, e que se deve preferir o manto de Noé ao pai imaginário, livramo-nos do pior que a psicose pode ilustrar (Lacan, J. (1974). *Télévision*, Paris: Seuil). Lacan afasta-se aqui da psicobiografia, da análise do pai da psicanálise, para dizer que o importante é que Freud se tenha separado do discurso da ciência para inventar a psicanálise a partir do discurso da histórica.

Bem, com este primeiro propósito pode parecer que Lacan, como muitas vezes Freud, tenta salvar o pai, real, imaginário e simbólico. Mas no final da emissão (p. 72), anuncia, enuncia melhor do que se tratará doravante:

*De ce qui perdure de perte pure à ce qui ne parie que du père  
au pire*

Para simplificar, há uma diferença entre os saudosos do pai, que apostam ainda na sua função castradora (- y) contra o pior, e os que se decidem perdurar sem pai, apenas com a pura perda que «a» nomeia. Na margem Jacques-Alain Miller escreve:

  a    
- y

Os patemas, ou as loucuras do século XXI, no «manicómio global» como dizia o Fernando Cavaco, seguem o percurso desta substituição, logo os destinos do «objeto a». Da angústia e do fantasma até ao sintoma.

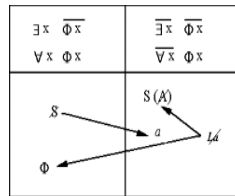
Convém procurar a solução do lado do sintoma.

Do sintoma e não da saúde mental, que não existe realmente. «Se a saúde mental não existe é porque o corpo que goza, a carne, exclui o mental, ao mesmo tempo que o condiciona, enlouquece, extravia (*Si la santé mentale n'existe pas, c'est parce que le corps jouissant, la chair exclut le mental en même temps qu'elle le conditionne, l'affole et l'égare*: J.-A. Miller, *Mental* 27-28, p. 131).

### 3

O pai do complexo de Édipo, o pai de Nome suposto deter a Lei, é aquele que, agente castrador, escaparia à castração. É este pai que declina com a descoberta

do pai do Gozo. Com a conseqüente queda do falocratismo vem ao de cima o gozo feminino, gozo nem todo fálico, diverso, próprio a cada mulher, nas também a qualquer homem que prefira colocar-se desse lado. Eis como isto se apresenta nas fórmulas da sexuação:



O que passa então a dominar é o nem tudo é fálico ou função da castração. Este não-tudo remete para o pedaço do real em que consiste o objeto (a) do sujeito, tal como o fantasma do Homem o articula ( $\$ \leftrightarrow a$ ), mas também o sintoma ( $S1 \leftrightarrow a$ ).

A partir deste princípio, vou tentar responder às questões que coloquei atrás. A primeira era: qual a diferença entre o inconsciente de papá e o nosso?

O que chamo o inconsciente de papá é o inconsciente freudiano, edipiano, fruto do recalçamento e da proibição do incesto. Lacan mostrou que este era um efeito da ordem simbólica que se apoia no Nome-do-pai, e mais universalmente um efeito da função da palavra no campo da linguagem. As leis do significante não são as da físico, da química e da genética molecular. Digamos que o inconsciente que reside nas palavras estrutura-se como uma cadeia formada pelo menos por dois significantes (S1-S2).

Ora, a psicanálise de orientação lacaniana não se deixa mais enganar por este inconsciente. Ela percebeu que, para além dele, ex-siste um inconsciente real, ininterpretável, inanalizável mesmo, porque os significantes não se ligam aí entre si, não elaboram um saber, mas formam um enxame, uma repetição do mesmo.

É toda a diferença que existe entre estes dois propósitos do ensino de Lacan «Il y a un savoir dans le réel»; e «le réel est sans loi» (Lacan. J. (2005). *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, Paris : Seuil, p. 137).

O que se repete é o Um sozinho. Este não é um significante no sentido de Saussure, mas um misto de significante um (S1) e de objeto (a). É a esta estranha, mas familiar mistura que o último ensino de Lacan chama «signo».

O Um sozinho é signo de quê? Do gozo.

A partir deste novo postulado, entende-se que o sujeito depende menos da relação ao Outro (A) da palavra e do NP, do que da pulsão, do gozo que o corpo experimenta. É isso que Lacan

chama o «autismo ingenuo do sujeito».

Este acontece com o inevitável encontro da palavra com o organismo, encontro traumático, *troumatique* diz Lacan, pois o choque da linguagem com o corpo provoca um buraco, um furo no desenvolvimento do indivíduo da espécie, que faz com que falar não seja uma coisa evidente para ninguém.

Alguns tentam ultrapassar este trauma. Para tal, começam a acreditar no poder da palavra, a apoiar-se nesta. Outros, os autistas no sentido clínico do termo, não acreditam que a linguagem seja mais que um desperdício de vida, e recusam apoiar-se na palavra.

Para que o sujeito possa recuperar algo do que se desperdiça é necessário que se aliene ao Outro, logo que passe pelo laço social ou de discurso.

Algo semelhante acontece nas resistências à psicanálise. Preso no seu gozo sintomático, cada um recusa espontaneamente ir falar a um analista, entrar no discurso que é próprio a este dispositivo. Para que o pedido de análise se formule é, pois, preciso que se tenha começado a acreditar nos poderes da palavra. Isto acontece normalmente pela via do sujeito suposto saber, que é um efeito da verdade, logo do inconsciente ficcional e não real.

A análise é uma busca da verdade, mas que convida o sujeito a realizar o que pensa desejar. Questão de verificar se aquilo que ele quer é realmente o que deseja.

#### 4

### **A propósito do tema do próximo Congresso da NLS, de um recente Café Filosófico, e do último Seminário do Palácio sobre o autismo**

#### A

O próximo Congresso da NLS é consagrado à atualidade da psicose, mais precisamente à crença no sintoma e à invenção psicótica.

Como indicámos este ano, não é só a psicose, mas o século XXI que padece do esboroamento ou até do desmoronamento da metáfora paterna. Fala-se agora, ao lado da psicose clássica, extraordinária, de uma psicose ordinária, comum, de um toda a gente é louca ou delira.

Lembrete: Lacan começa por escrever a metáfora paterna (fórmula do complexo de Édipo freudiano) a partir do Desejo da Mãe (DM). Ele define então o desejo como o desejo do Outro, menos no sentido do reconhecimento hegeliano, do que no sentido estrutural, pois o desejo inconsciente, estruturado como uma linguagem, só existe em razão da dimensão significante.



Na 1ª metáfora paterna, o desejo Outro aponta para o DM. Trata-se de desejo – e não de capricho, ou de gozo – na medida em que este se liga à lei que o significante do pai ou Nome-do-Pai (NP) simboliza. A metáfora materna não só delimita as fronteiras do desejo, como faz com que o objeto do desejo – por exemplo a criança para a mãe – passa a ter uma significação fálica. Como diz Freud, a mãe só deseja a criança enquanto esta toma o valor do falo para ela.

$$\frac{NP}{DM} \rightarrow -y$$

DM

Édipo foi pensado como um modelo civilizacional, permitindo regular a desordem graças a uma interdição, por exemplo, proibir o incesto. Podemos, pois, dizer que a metáfora paterna foi o núcleo da realidade psíquica, da família e mais geralmente da cultura até uma data bastante recente.

No que chamamos a 2ª metáfora paterna, que corresponde à pluralização do NP no ensino de Lacan (*les noms du père*), qualquer nome pode tornar-se um nome do pai. Isso mobiliza toda a linguagem. É, pois, no Outro da linguagem que reside a possibilidade de nomear o sujeito e o objeto do desejo. Isto está indicado no Discurso base, o Discurso do Amo, onde qualquer significante, no lugar de agente (da nomeação), pode tornar-se um S1.

A 2ª metáfora paterna pode se escrever da seguinte maneira:

$$\frac{NPs}{DM} \rightarrow a$$

DM

Passámos, assim, da era do *Nom-du-père* à dos *noms du père* e, finalmente, a os *non-dupes errent*. Esta errância implica uma nova conceção da psicose, menos ligada à preclusão do NP e ao significante amo do objeto, que àquilo que escapa ao significante. O que estará então em causa é não só o objeto a, como o Um sozinho que o psicótico encarna como fora do Discurso ou da relação social, isto é, do vínculo comunitário.

B

É desta perda algo psicótica do sentido da comunidade que fala, com 86 anos, Zygmunt Bauman (cf. Café Filosófico dedicado às «fronteiras do pensamento»: <http://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A&feature=share>).

Descartando os conselhos dos falsos conselheiros que prometem a fórmula da felicidade, Bauman diz que as sociedades humanas funcionam hoje em «rede» e não mais em «comunidade». A antiga comunidade precedia o indivíduo, que aí nascia e convivia, possuía a sua família, fazia os seus amigos, encontrava a sua esposa ou esposo, etc. O que especificava o

indivíduo nesta espécie de destino coletivo era o seu carácter, base da escolha e fomentação de um projeto de vida relativamente durável.

Ao contrário da comunidade, a rede caracteriza-se pela conexão e a desconexão imediata entre o indivíduo e o grupo. Numa rede social como o Facebook, um indivíduo pode conectar-se facilmente com outros que nunca viu ou ouviu, arranjar num mesmo dia uma parceira sexual, ou uma série de amigos, e logo a seguir eliminá-los, procurar e encontrar outros. Esta amizade virtual pouco tem a ver com o velho conceito de amizade, mas fornece um bom modelo de como se tecem os atuais laços e desenlaces. Estas novas ligações perigosas, e ao mesmo tempo sedutoras, levam à invenção de uma nova forma de identidade, mas também de um novo modo de existir. Cada vez mais há precariedade de qualquer plano de vida, o indivíduo podendo escolher muito mais facilmente o seu par de amanhã, a amizade do dia seguinte; mas também, segundo a mesma lógica, ele deixa de poder prever o que acontecerá na sua existência profissional ou outra. Que esteja mais preocupado com a sua liberdade, ou, ao contrário, com a sua segurança, pouco importa.

Para além deste dado irreversível, no mundo capitalista global, a vida privada tem cada vez mais uma exposição pública. É o que Debord chamava a «sociedade do espetáculo».

Na nossa linguagem, podíamos colocar a sociedade do espetáculo no campo do imaginário, a rede sendo a nova ordem simbólica, tecnocientífica. O real ou a sua desordem, como sempre, estaria do lado do sintoma, dos novos sintomas. Assim, cada vez mais, aparecem no consultório problemas pessoais, conjugais e coletivos ligados ao uso do telemóvel, do e-mail, do Facebook, etc.

### C

Carlos Amaral Dias teve um AVC hemorrágico. Está em convalescença. Desejamos-lhe daqui o seu rápido restabelecimento.

Em homenagem a este psicanalista, que tem um imenso poder no nosso país, mas que não é propriamente um homem de aparelho, que procura repor a ordem no real, referir-me-ia hoje ao que ele disse numa das emissões de *Portugal no divã* (RTP Informação, com a sua filha Joana Amaral Dias e José Manuel Portugal) sobre o atual estado de espírito dos portugueses.

Contrariamente àqueles que repetem alegremente que os portugueses são um povo triste, deprimido e saudoso, ou que eles têm medo de existir, e vivem paralisados, angustiados, CAM pretende que os portugueses de hoje estão sobretudo traumatizados pela rapidez com que tudo aconteceu.

Referindo-se a Freud, CAD distinguiu a angústia como vivência de um trauma e o sinal de angústia, que é já um aviso, eventualmente para uma defesa contra esta. Apontou deste modo para o real como traumático.

Na presente situação, o trauma resultaria sobretudo da falência do Lehman Brothers e dos prejuízos causados pelos *subprimes* nos USA, problema que se estendeu rapidamente por todo o globo, levando à atual crise financeira, económica e política mundial, crise que afeta profundamente os países pobres do sul da Europa como Portugal.

De um ponto de vista lacaniano, conviria ainda falar da única chave que os psicanalistas possuem para abordar o objeto (a)ngústia, a função significante, mais alargadamente o aparelho dos traços unários (S1, S1...).

Toda a crise supõe a linguagem, eventualmente um dialeto (por exemplo aquele que CAD chama o «economês»), mas também um discurso que fomente a miragem de um laço social, como o do Senhor da Banca que dizia: vivam melhor, consumam, comprem tudo o que desejarem, nós estamos cá para vos dar crédito, no fim de contas, para vos endividar eternamente.

O que retenho disto tudo para o nosso propósito deste ano é o traumático do real.

## D

Já tínhamos falado neste Seminário do capitalismo global, do comportamento atual, que é de estilo aditivo, e da atividade mental maioritária, a da psicose generalizada, com a respetiva perda da comunidade e a emergência da rede. Mas o que é que tudo isto tem a ver com a recente «moda» autista, sobretudo com a importância que o autismo tomou na «orientação lacaniana»?

Pode-se pensar que o autismo é um dos nomes do mal-estar na civilização. Efetivamente, o autista não joga o jogo do capitalismo global. Porém, o que interessa agora cercar é o impasse estrutural que o autista encarna.

### **Lição de 5.12. 2012**

Transcrição (revista pelo autor)

Vítor Oliveira Jorge

Jacques Alain- Miller acentuou o estilo aditivo do comportamento na sociedade capitalista na era da globalização. A atividade mental é sobretudo a da psicose generalizada, em que toda a gente delira, e há uma perda da essência da comunidade como a conhecíamos antes: crise da família, dificuldades de encontrar a identidade no quadro do que se convencionou

chamar o «complexo de Édipo», a «metáfora paterna», etc. A rede, que substitui a comunidade, fornece agora uma aparência de organização no mundo da psicose comum.

É neste contexto que uma realidade como o autismo é considerada, em França por exemplo, como uma causa nacional, um problema maior de saúde pública. Também entre aqueles que seguem a orientação psicanalítica lacaniana o autismo está na ordem do dia.

Qual é a condição autista? E o seu resíduo:

A condição é o significante, mais exatamente o significante Um: **S1**.

A natureza do significante Um, sozinho, é o traço unário.

E o resíduo da condição autista é **a**, o condensador do gozo, não do gozo pleno, mas do «pequeno gozo», do *plus-de-jouir*, o resto que sobra da relação do sujeito com o Outro do significante.

Como podemos entender o autismo hoje? É uma designação que foi escolhida para nomear não só um problema clínico, mas um problema civilizacional.

Liga-se a atitude autista a uma clausura, a uma rejeição da relação social. É um dos nomes do atual «mal-estar na civilização».

Se o capitalismo global reina, podemos dizer que o autista não joga esse jogo, o jogo do trabalhador, do empresário, do mercado, etc. A sua ação é a inércia. Não permite que o sistema funcione. Portanto é mais um impasse do que um mal-estar.

Podemos conceber hoje o autismo como um dos efeitos maiores do traumatismo estrutural, individual e coletivo da nossa espécie, aquilo que Freud designava como o efeito do recalçamento primordial.

Há dois tipos de recalçamento em Freud. O primordial, que é estrutural, permanente, e o secundário ou recalçamento propriamente dito.

Quanto ao recalçamento secundário: *Na Interpretação dos Sonhos* Freud fala de censura. Coisas que não se podem dizer, não só a um outro, como a si mesmo, nomeadamente quando a censura é a prática da consciência, quando nos censuramos a nós próprios. Auto censura, censura interna.

O que foi recalçado pela consciência porém não desaparece, estaciona nessa «outra cena» que é o inconsciente.

Nós organizamos normalmente as coisas de uma forma neurótica. Por exemplo: a ideia obsessiva é o resultado de um transplante, de uma transferência, que faz com que a realidade de uma coisa inofensiva se torna problemática. O analista procura levantar esse recalçamento, a censura que pesa sobre a palavra e a articulação das ideias. Isto tem também a ver com a «liberdade de expressão» das democracias modernas.

Ao contrário da consciência que faz o policiamento da mente, Freud propõe a cada um que delire à sua vontade.

Na *talking cure*, o inconsciente simbólico é aquele que está estruturado como uma linguagem, tal como Lacan acentuou. A análise procura levantar a censura, libertar as amarras do verbal; o analisando fala para que o que foi recalçado possa vir à fala e elaborar-se mentalmente.

Mas o recalçamento primordial prima na formação dos sintomas. Implica

uma outra noção do inconsciente, um inconsciente real, que nunca vem à consciência.

Há algo que foi recalcado e que não foi a consciência que recalçou. Esse real recalcado não vem à fala e à memória conscientes, mas existe, pois está na origem da permanência do sintoma.

O inconsciente real não é o da ordem simbólica, passível de interpretação. A era da interpretação já era. Este inconsciente também não está nos genes, nem nos neurónios. Há um hiato entre a biologia e o sistema dos signos da linguagem; esse hiato que se cria no real é impossível de colmatar.

No texto *Construções na análise* Freud faz notar que esse real é impossível de vir à fala, mas que é ele que exige algo mais na análise que não a interpretação: a construção.

Não há só diferença entre interpretação e construção, mas também entre esta e o real.

Isso que foi fundamentalmente recalcado e faz sintoma não vem através da livre associação. A análise é uma luta contra a repetição; mas é através da repetição que estamos mais perto do real primordialmente recalcado.

Quando se constrói esse real na análise é, ainda, preciso saber que se trata de uma construção lógica. O real aparece na construção como impossível lógico, mas também como resto. É, pois, um real que escapa à ordem simbólica.

[Ver o comentário de José Martinho em “A Inspiração Psicanalítica”. Edições Universitárias Lusófonas, 2011]

O último ensino de Lacan forja o neologismo *troumatisme*, jogo com as palavras *trou* (buraco, furo) e *traumatisme* (traumatismo).

O recalçamento primordial produz o *troumatisme*. Os «trumatizados» (aportuguesando palavra) são aqueles que têm de se haver realmente com a linguagem. Aqueles a quem impingem a linguagem. Ou seja, todos nós, humanos.

Neles, o significante não só atinge e perturba o organismo vivo, como transforma a relação do indivíduo da espécie com o real.

Na lógica que tenho vindo a trabalhar nos últimos anos, a da intersecção, o trauma resulta do encontro (que se pensa muitas vezes como um mau encontro, mas que está para além bem e mal) entre o conjunto dos elementos significantes e aquele que se designa como a estrutura do organismo.

O organismo do recém-nascido (e até mesmo do feto) é tocado pela palavra. Ele tem de lidar com o mundo que o significante abre e permite. O recém-nascido pode ser perfeito do ponto de vista orgânico, mas é um ser totalmente dependente do Outro; ele tem de se haver com o que “não está na máquina”, algo que podíamos relacionar com as boas e as más fadas que visitam o berço.

Para obter aquilo que o satisfaz, o recém-nascido tem de se relacionar com o outro que habita o lugar do Outro da linguagem, o outro falante, mesmo se ele próprio (ainda) não fala, é *infans*, privado de fala.

O significante intersecta, corta a própria pele que cobre o interior do organismo; ele faz aí um buraco, o *trou* do *troumatisme*. Toda a vida humana é assim a vida de um «trumatizado».

Cada um de nós antes de ser falante é falado. A alienação significativa começa aí. Cada um está condenado a esse falatório como está condenado à morte. Morto é aquele que falava e deixou definitivamente de falar. Poderá ou não continuar a ser falado.

A forma que toma o sintoma humano depende desta estrutura.

O real «natural» é transformado em real significativo, lógico, e só mais tardiamente em real semântico.

Mesmo se o significativo nos afasta da pura natureza animal, e nos salva do pior, estamos todos doentes do significativo. A linguagem é a nossa doença congénita.

Podíamos esquematizar assim o que se passa:

**real lógico**

**real natural**

Mas há também um resto, algo que escapa a esta transformação: **a**.

Ao cruzar o organismo, o significativo desenha também o objeto pulsional freudiano, o objeto parcial, parte ou parcela extraída do organismo vivo para ser erotizada. Trata-se do que Lacan chama um «objeto a» (oral, anal, etc.).

O que interessa é o objeto corporal pela intervenção do significativo. Por exemplo, o olhar como objeto da pulsão escópica, ou a voz como objeto da pulsão invocante (cf. Lacan, Seminário XI).

Temos, pois, de lidar com um corpo pulsional, cuja anatomia é a dos objetos parciais, entre os quais elegemos normalmente um.

A intersecção significativa-organismo redesenha um «corpo sem órgãos», composto de objetos parciais erotizados.

[tema discutido por Žižek no livro *Órgãos Sem Corpo*, em comentário ao conceito de Deleuze- VOJ]

Do *troumatisme* vão decorrer duas figuras maiores, a do anjo (num caminho ascendente, o da sublimação) e a do autista, no sentido do fechamento ou clausura (*claustrum*). Portanto, temos de um lado a alienação (caminho ascendente), e de outro, a separação:

↗ Alienação – anjo (sublimação): S1; S1-S2

Intersecção significativa - organismo

↘ Separação – autista (clausura): a

Do lado de cima: S1 sozinho constitui a matéria significativa; quando se liga a S2 é o significativo do poder, S2 sendo o significativo do saber.

Aquele que foi perfurado pelo significativo pode escolher – mas é uma escolha forçada – um destes dois caminhos.

Se escolhe o caminho da alienação significativa, entra no mundo que o significativo abre. Este mundo é basicamente o da palavra. No fundo, falar é sublimar.

Com o tempo, nas nossas vidas, deixamos de ser apenas falados e passamos à

condição de falantes, começamos a falar em nosso próprio nome. Outros limitam-se toda a vida a ser os papagaios de um Outro.

Aquele que fala em nome próprio corresponde ao sujeito dividido de Lacan, aqui dividido entre falado e falante.

A fala plena supõe um distanciamento em relação àquilo que é o «ser falado» de cada um.

A origem de toda a sublimação é a condição significativa do falante. Para Freud, o ponto mais alto da sublimação é a arte e a ciência, sobretudo esta última. Freud não era sensível à arte sua contemporânea, como o surrealismo por exemplo.

Para Lacan, não há nada de mais sublime que o anjo.

Lacan põe os psicanalistas do lado dos santos; o desejo do psicanalista não é um desejo puro. Todo o santo foi um grande pecador que um dia se arrependeu. O psicanalista é um santo, mas de um novo tipo, pois não pratica a caridade, o amor do próximo. Ele não está lá por que quer o bem do outro.

Na tradição, o anjo é o escravo e o mensageiro de Deus. Mas é mensageiro apenas do Verbo, ou seja, da ordem divina da Palavra. Como escravo, está numa sujeição total ao Outro, não tem vontade própria. O anjo também não tem sexo precisamente para acentuar a importância da Vontade e do Verbo divinos.

Os anjos têm asas. Tudo o que tem asas tem a ver com o que se imagina da alma (borboleta, pássaro, falo alado, etc.), da sua mobilidade entre a terra e o céu, da sua transmigração e imortalidade.

Na hierarquia celeste (onde existem por exemplo os arcanjos) os anjos são os entes que estão mais próximos dos homens. Os anjos trazem ao homem a mensagem do significativo e não do significado. Esta não tem a ver com o sentido, mas com a Ordem simbólica.

Como não se interessam pelo conceito, Lacan lembra, no Seminário XX, que os anjos são *bêtes*, têm um sorriso estúpido. Estamos aqui ao nível da pureza do significativo como traço unário.

Os anjos são os mensageiros da alienação significativa, por isso estão o mais longe possível da separação do objeto a. Eles encontram-se no topo da sublimação. O seu desejo é um desejo puro. É o desejo do Outro na sua plenitude.

\*\*\*

*Qui fait l'ange fait la bête*

Pascal

O autismo é um dos efeitos maiores do traumatismo inicial, do resultado do que Freud chamava o «recalcamento primordial».

O último ensino de Lacan fala de *troumatisme*, de buraco. Lacan refere-se ao furo que o significativo faz quando entra no real, e da consecutiva transformação do suposto real natural em real artificial, nomeadamente lógico.

Volto a esquematizar estes dois principais efeitos do significativo da seguinte maneira:

S1-S2

↗Alienação → anjo (sublimação): S1;  
Interseção significante - organismo

↘ Separação – autista (clausura): a

Coloquei o anjo do lado de cima. O anjo não é o santo. O anjo é outra coisa. Na página 14 de *Encore*, Lacan evoca o ser anjo jogando com o equívoco *être-ange/étrange*.

Este equívoco aponta para a inquietante estranheza do significante relativamente ao orgânico, para o facto de ele não pertencer ao organismo vivo, mas de penetrar neste vindo do exterior. Não há só o *corpus* (uma ordem simbólica, S1-S2) significante; a insistência (*encore*) do significante como tal também se incorpora ou faz corpo (*en corps*).

Mas o equívoco *être-ange/étrange* indexa igualmente a angustiante estranheza que resulta da alienação significante, o facto que esta produza a separação entre o significante que identifica (S1) o sujeito falado/falante (\$) e o objeto (a) do seu sacrifício.

A alienação do indivíduo da espécie humana ao significante é a via do que Freud chamava a «sublimação». No ponto mais baixo desta alienação encontra-se o sujeito que passa de falado a falante. No ponto mais elevado não está o artista, nem o cientista, mas o anjo.

O anjo não deseja saber, limita-se, estupidamente, a gozar. É isso que Lacan indica quando se refere ao sorriso estúpido dos anjos. O estúpido não é o idiota do gozo masturbatório.

A tradição religiosa ocidental define o anjo como o escravo da ordem divina e o mensageiro do Senhor. Na hierarquia celeste, o anjo é aquele que está mais próximo do homem.

As criaturas puramente espirituais que são os anjos não têm sexo. O sexo é secundário relativamente ao que importa aqui, a sabre, a Vontade e sobretudo o Verbo divino.

Mas mesmo assexuados os anjos gozam. Lacan qualifica o seu gozo de *hors-sexe*, e de *bête*. Não tendo sexo, os anjos apenas gozam do significante. Não do significado ou do conceito.

Podemos dizer que o anjo é o mensageiro do código. Ele é a melhor prova da existência do Verbo. No cume da estupidez (*le sublime de la bêtise*) significante, o anjo é o ponto mais alto do que se encontra em baixo (*Encore*, p.18).

Uma única exceção: a do anjo caído, o Diabo, pois as asas do desejo levaram-no ao Inferno. É por aqui que encontramos anjos e demónios.

E a angústia? Esta surge quando se sofre o *troumatisme*. É o encontro do significante com o organismo vivo que cria o sujeito



dividido, castrado, separado de si mesmo enquanto objeto. O sujeito é diferente do indivíduo, daquele não se pode dividir.

É a divisão significativa que abre, no sujeito, a angústia do objeto. O significativo fura o organismo vivo, mais ainda, desenha no corpo o que Freud chama o objecto pulsional. É este objeto parcial, parte, parcela ou resto de uma contingência corporal que passará a dar consistência lógica ao suplemento de gozo (*plus-de-jouir*) do sujeito.

Ao contrário do anjo, o autista não sublima, não fala. Ele está colado ao silêncio da pulsão, ao produto corpóreo da separação significativa. Ele recusa, assim, aquilo a que está condenado: a alienação à linguagem. Na sua clausura, o autista tem como parceiro o sintoma enquanto parte de si que cessou de ter relação com o Outro.

Por esta razão, todo o tratamento do autista deve passar pela tentativa de inventar uma nova relação com a língua. O fio condutor é que o autista possa começar a acreditar nos poderes da linguagem, mais ainda, a gostar de jogar com as palavras, com as letras, com o seu rabisco ou desenho fundamental. Em suma, o que importa é que comece a gozar do significativo.

Se o autismo passou a interessar os lacanianos mais do que nunca é também porque pode mostrar aquilo que os Lefort chamaram há vários anos «o nascimento do Outro». Do Outro que é necessário inventar.

Lembro que a invenção do Outro que não existe é também um dos problemas que se colocam no final da análise, após a queda do sujeito suposto saber e a identificação do sintoma que vem substituir o discurso, a relação e o afeto social. Esta invenção é crucial para que o analisado possa testemunhar e transmitir a experiência de uma análise, tanto ao nível do analista (*passé*), como da Escola.

\*\*\*

Os que seguem a orientação lacaniana em matéria de psicanálise passaram a conceber a psicose nas suas vertentes extraordinária e ordinária, sendo esta última a que existe na época *Geek*, a actual, em que toda a gente delira e cada um se encontra conectado como um objeto novo, o i-objeto. É este o tema do próximo Congresso da NLS.

O enunciado de Lacan que toda a gente é louca - o que não quer dizer que somos todos psicóticos - obriga a repensar a psicose, tanto a velha categoria psiquiátrica, como a dos atuais manuais de diagnóstico estatístico, mas também a psicose que se alinha desde Freud ao lado da perversão e da neurose.

Eric Laurent dizia que o Édipo freudiano foi uma maneira de democratizar a tragédia, mas também de apresentar a psicose

como uma tragédia não edipiana, ou para além de Édipo.

Na época *Geek*, o que mudou não foi apenas o declínio da função do pai simbólico, com as consequências que isso tem sobre o pai real, o pai de família ou o homem da mãe, mas também sobre as suas metáforas políticas e religiosas. Aquilo que mudou foi essencialmente a natureza do objeto: este afastou da sua contingência corporal (boca, ânus, pênis/clítoris, etc.) para condensar melhor a sua consistência lógica. A nova modalidade do objeto a é o objeto tecnocientífico, aquele que passámos a chamar o i-objeto (de *i-phone*, *i-pod*, *i-pad*, etc.).

Um caso recente passado nos USA ilustra-o bem. Duas adolescentes compraram soporíferos com uma receita médica roubada em casa, que misturaram no batido de leite que deram aos pais antes deles se deitaram. Os pais dormiram toda a noite, deixando as filhas livres de fazer o que proibia a polícia doméstica: navegar na Internet à sua bela vontade.

O mais interessante desta história não é a especificidade do delito (roubo da receita, etc.), ou a tradicional falta de respeito, mas a anulação e substituição descomplexada dos pais pela Internet. Esta é uma nova adição, e um excelente exemplo do que o i-objeto está a mudar.

A Internet molda cada vez mais as mentes que funcionam em Rede. Esta fundamenta-se em células *me and I*, eu e i-objeto, enquanto a velha comunidade se apoiava em Ideias e Ideologias. Na primeira é célula que parte para a rede social, enquanto a segunda moldava o *socius* em função do Ideal.

Não se trata de enunciar um juízo de valor sobre o assunto, com a eventual nostalgia do passado perdido, mas de marcar a diferença para que o diagnóstico da nossa época seja o mais ajustado. É preciso não esquecer que esta mudança vai também de par com a substituição da teoria pelo pragmatismo.

Aproveito para realçar os 3 novos termos do vocabulário da «orientação lacaniana» que introduzi:

Um-sozinho (o sintoma como signo do real)

i-objeto (nova modalidade da consistência lógica do objeto a)

Geek (a época atual, tonta, excêntrica, ligeiramente louca, viciada em tecnologia eletrónica).

\*

A proposta que a Maria José Barbosa fez de elaborar uma tese de doutoramento sobre a cibernética e as relações desta com a psicanálise levou-me a remergulhar em várias passagens do Seminário II de Lacan e na parte inicial dos seus *Escritos*.

No início dos anos 1950 - saliento a precocidade da data, pois era o Existencialismo que deslumbrava ainda o pensamento, e a

*Ego Psychology* que dominava a psicanálise - Lacan decidiu falar de cibernética àqueles que assistiam ao seu Seminário, na sua maioria psicanalistas.

Ele quis dizer-lhes com esta que os símbolos que eles usavam nas suas interpretações eram de má qualidade, porque eram fundados na percepção, sobretudo na projeção/introjeção de imagens do corpo.<sup>[1]</sup> Esses «símbolos» não são mais do que *Gestalten*, figuras, geralmente pontiagudas ou redondas, às quais se atribui uma significação associada ao órgão sexual masculino ou feminino.

A cibernética apresenta um Outro simbolismo, aquele que é próprio à linguagem formal que lhe confere a sua cientificidade e eficácia.

Lembro que o primeiro ensino de Lacan procura desempoeirar as teorias dos pós-freudianos distinguindo o Imaginário (a imagem especular, a relação dual outro-ego, etc.) e o Simbólico (a função da palavra no campo da linguagem). Ao mesmo tempo, acentua que, apesar do Imaginário e do Simbólico terem efeitos sobre o Real, não se confundem com este.

Lacan colocará cada vez mais a tónica no Simbólico como lugar onde a *talking cure* separa efetivamente o sujeito do Imaginário para assediar o Real - aquilo que volta sempre ao mesmo lugar, segundo uma das perspetivas apresentadas nessa época - do sintoma.

A «cibernética», no sentido moderno, começa em 1948, com a publicação da obra *Cibernética ou regulação no animal e na máquina*, do matemático americano Rober Wiener. Gregory Bateson será o primeiro a trazer a cibernética para as ciências sociais (1948) e a psiquiatria, quando publica em 1951, juntamente com Ruesch, *Communication: The social matrix of psychiatry*. Mais tarde (a partir de 1954), Jackson, Watzlawick e o designado «colégio invisível» integram a cibernética no «modelo orquestral da comunicação».

Em grego, a palavra «cibernética» (*kubernêtes*) significa a arte de pilotar. Por metáfora pode ser a arte de governar; hoje, podíamos também falar de «piloto automático».

A palavra «cibernética» caiu agora em desuso, mas as máquinas que daí resultam (anos 1960: informática; anos 1980: multimédia) encontram-se por toda a parte. Na época *Geek*, onde cada um está conectado como o seu i-objeto, elas formatam cada dia mais o comportamento, a mente e até o cérebro humano.

Antes do século XVI não se pode propriamente dizer que havia máquinas, no sentido em que estas materializam uma estrutura separada de toda a subjetividade. O que havia eram instrumentos (arados, alavancas, machados, etc.), geralmente

pensados como prolongamentos da mão ou do braço do homem. Podemos igualmente dizer que o escravo era um instrumento para o senhor.

Mas quando Aristóteles trata do Instrumento (*Organum*) por excelência, é do Logos - que define a natureza do animal político - e da Lógica que ele se ocupa. Digo isto para que fique desde já claro que não há homem, nem instrumento, nem máquina sem linguagem.

Em o *Tratamento psíquico*, Freud lembrará ainda que as palavras são «o principal instrumento» da sua abordagem.

É sobretudo depois do Renascimento, com a emergência da ciência moderna no século XVII, que aparecem as primeiras máquinas propriamente ditas. A descoberta da lei do pendulo por Galileu permitiu desenvolver os relógios mecânicos - Huyghens constrói o primeiro relógio perfeitamente isócrono em 1659 - que, em breve, fornecerão o modelo mesmo da máquina moderna.

A máquina impõe-se ao mundo desde então. No século XX assiste-se a uma outra importante mudança, a das máquinas analógicas ou movidas por uma linguagem não-verbal para as máquinas digitais, movidas por uma linguagem escrita, formalmente rigorosa. A máquina analógica ou o aparelho cuja informação «viaja» por ondas eletromagnéticas torna-se digital, a informação passando a transmitir-se por pacotes de bits binários. Hoje, podemos afirmar que a máquina informática deixou de ser um instrumento para ser um *habitat* humano.

Hegel pertence ao século XIX. Ele pensa ainda como se não houvesse máquinas, ou como se a única máquina fosse o escravo (ainda que segundo o modelo do servo medieval). Freud é do século XX. Ele vive numa época em que a máquina que se liga à corrente elétrica domina cada vez mais. Por esta e outras razões, não se priva de falar de «máquina» e «aparelho» (da linguagem, psíquico, etc.).

A máquina neural que Freud constrói no *Esboço de uma Psicologia Científica* remete sobretudo para uma energética.

Para funcionar, toda a máquina necessita não só da alimentação do seu circuito, como de uma fonte de energia. Freud não procura explicar esta fonte recorrendo à religião, mas à ciência, nomeadamente à mecânica, à dinâmica, finalmente à termodinâmica.

A primeira lei da termodinâmica explica a conservação da energia. Mas a segunda lei enuncia que a quantidade de energia num sistema isolado tende para a entropia e, com o tempo, para um valor próximo do zero.

Energia e entropia não são aqui misteriosas forças da natureza,

mas conceitos científicos. Trata-se mais precisamente de cifras, de números e fórmulas matemáticas que permitem um cálculo.

Na época do *Homem Sem Qualidades* (Muzil) o que passa a dominar é o cálculo. Lacan dirá a este propósito que a calculadora causou mais estragos ao planeta do que a que a bomba atômica.

Volto a Freud. O problema que ele se coloca é como a máquina humana - o Homem máquina é uma metáfora corrente desde o século XVII - consegue manter a quantidade de energia de que necessita para a sua sobrevivência, reprodução e evolução?

Freud responde que é seguindo o «princípio do prazer». Este é a primeira maneira que ele tem de pensar o que se chama hoje a «homeostasia».

Só que o máximo de prazer para Freud não é o prazer extremo, mas a ausência de prazer, ou seja, a anulação de todas as tensões. Isso quereria dizer que a vida tenderia para o inanimado.

É neste ponto que Freud se vê na necessidade de introduzir um outro princípio do funcionamento da máquina humana, o princípio de realidade. Só que a conclusão a que ele chega é que este não passa de uma maneira de moderar a procura primária do prazer.

Como o problema que coloca a vida permanece, Freud é finalmente obrigado a sondar a morte.

Aquilo que se chamou e alguns continuam a chamar o «instinto de morte» não é um instinto no sentido biológico do termo. Como diz Lacan, a biologia de Freud nada tem a ver com a biologia (Lacan: SII, p.96).

O último dualismo que Freud introduz - pulsão de vida/pulsão de morte - serve sobretudo para pensar o que está para além do princípio do prazer (e de realidade), ou seja, para introduzir ao plano daquilo que, no humano transcende a biologia e sua físico-química.

Neste plano, Tanatos é definido como um princípio de disjunção lógica, de alternativa. A partir dele, a vida dissolve-se para encontrar uma outra solução, regressa ao ponto de partida para repartir. Com Tanatos, os laços que se ataram desatam-se, mas para poderem atar-se de outro modo.

A este princípio disjuntivo Freud acrescenta um princípio de conjunção lógica, de ligação, de relação ao Outro: Eros.

Freud diz que a teoria das pulsões é a sua mitologia. Mythos e Logos foram duas palavras gregas para designar a dimensão originária da palavra.

Podemos dizer que «pulsão de vida» e «pulsão de morte» são os

nomes que Freud escolheu para o que está para além da vida e da morte biológicas, psicológicas e sociais.

Como ensinou Lacan, este «além» não é mais do que a linguagem, a verdadeira fonte e mola da atividade (*energeia*) propriamente humana.

A palavra não é uma *Gestalt*. Ela não reflete, mas penetra o real. Melhor que falar da palavra como morte da coisa (Hegel), convém dizer que o simbólico introduz o vazio no real, lá onde nada falta. A palavra faz também um entalhe, deixa uma marca: é o «traço unário» de Freud, que Lacan define como a «substância» mesmo do significante.

O vazio e o traço unário são simbolizados pelo 0 e o 1.

Este binário básico - 0/1- é a verdadeira porta da especulação freudiana sobre pulsão de morte/pulsão de vida. É também a partir dele que se desenvolverá mais tarde a sintaxe cibernética. Digo sintaxe e não semântica, pois a cibernética baseia-se numa sequência de signos sem sentido.

Sabemos que a solução física para o problema da entropia foi posteriormente dada pela negantropia. Se a entropia vai no sentido contrário da informação, a negantropia não é propriamente a negação da entropia, mas a ação em retorno que a supera. Trata-se do *feed-back* que transforma a informação em comunicação.

A cibernética inclui-se no que se chamou a Teoria Geral da Comunicação e, desde [Ludwig von Bertalanffy](#), a Teoria Geral dos Sistemas.

A Teoria da Comunicação afirma que, ao dar às coisas uma dimensão comunicacional, fazemos entrar o real no espaço simbólico, com as eventuais representações sociais, imaginárias.

Nos anos 1960, Marshall MacLuhan - o inventor do termo «aldeia global» - tentou explicar como as grandes etapas da História da Humanidade derivam geralmente das inovações no domínio das técnicas da informação.

Ainda que as mensagens cibernéticas não tenham significado, toda a mensagem entre emissor e receptor supõe um código, isto é uma linguagem. Basicamente, a estrutura da linguagem apresenta-se como uma língua, comum, concreta.

A máquina cibernética materializa uma linguagem formal em ação. A ordem simbólica trabalha aí sozinha. Como o escravo hegeliano e marxista, a máquina trabalha, trabalha, trabalha e parece acabar por dominar o mundo.

O primeiro tempo é o das máquinas estúpidas, que ficam sob a inteira dependência e controle de quem as fabrica. Em seguida,

a máquina torna-se inteligente, torna-se capaz de elaborar estratégias sem recurso a nenhuma intersubjetividade. Finalmente a máquina devém autónoma, pura eficácia simbólica de uma sintaxe, e começa a ganhar a partida.

Imagina-se ainda hoje que o Homem continua a dominar a máquina na medida em que a pode desligar da sua fonte de energia. Mas talvez não fosse mau dar crédito à ficção científica, onde o inverso também acontece. O filme *2001 Odisseia no Espaço*, de Stanley Kubrick, foi dos primeiros a apresentar um computador (HAL) que, depois de uma avaria (não prevista), começou a tentar desligar os tripulantes da nave do programa que deviam cumprir e, assim, a tentar dominar e eliminar o Homem. Hoje podemos dizer que já há muita gente que não consegue desligar-se do seu telemóvel, do seu computador e de outras maquinas.

Será que se pode comparar a psicanálise e a máquina cibernética?

Lacan diz que sim, pois, para a análise, o sujeito não domina a maquinaria da linguagem, mas é esta que o domina.

A ordem simbólica da linguagem - estrutura equivalente ao que Saussure chamou «a língua» - é o lugar privilegiado para se efetuar a separação entre o analisando e o imaginário e assediado o real do seu sintoma.

Isto não significa que a análise pense que o resultado desta operação tenha resto zero. Mesmo se num primeiro momento Lacan concebe o resíduo da alquimia significante, como uma cinza, um *caput mortuum*, num segundo momento é neste suplemento que consiste o gozo da vida de cada um que se sujeita à palavra.

Vamos por partes: lembro que a análise convida a deitar num divã para dizer disparates (*foutre sur le divan pour raconter des conneries*).

Este delírio faz-se segundo o que Freud chama a regra fundamental: «comunique tudo o que lhe ocorre sem crítica ou seleção» (cf. *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*).

Mas tais disparates ditos em desordem revelam, retroativamente (*feed-back*), ter uma ordem: é o que Freud chama a sobredeterminação inconsciente, e Lacan o determinismo simbólico.

Se este é patente no sonho e outras formações do inconsciente, Freud fala também nalgumas passagens da *Psicopatologia da vida quotidiana* do sujeito que pensa que diz coisas ao acaso, mas que, durante a análise, acaba por encontrar o acontecimento marcante que o levou a dizer o que disse, por

exemplo ter dormido com a sua irmã, ou ter chumbado no exame no dia em que se masturbou de manhã.

Não há acaso no que se pretende fazer sem intenção ou propósito. Esta inexistência de acaso no psiquismo não se explica pela harmoniosa música das esferas, nem pela filosofia. Mas a cibernética pode fazê-lo.

Lacan vai mostrar que a sobredeterminação freudiana está ligada à compulsão de repetição, e que os determinismos dos símbolos orientam a existência. Por exemplo é o que vieram mostrar as «leis do acaso» e o «cálculo de probabilidades».

Freud fala por exemplo do *fort/da*, dos fonemas que o seu neto introduz no real para tentar dominar a ausência/presença da mãe. Esta alternativa fonética não anda muito longe do -/+ da aritmética, ou do 0/1 da cibernética. É a descoberta destes símbolos artificiais (como os fonemas, os bits binários) que irá permitir a Freud inventar a *talking cure*.

Falar livremente não significa que se possa dizer tudo. No entanto, este impossível pode ser localizado, e até ser construído na sua consistência lógica através da sequência das palavras de uma análise e não só.

Lacan recorre a um exemplo literário: *A Carta roubada* de E.A. Poe.

Poe conta aí a história de um miúdo que ganhava sempre ao jogo do par ou ímpar. Ele sabia colocar-se no lugar do outro, tentava adivinhar o seu raciocínio, e acabava por ganhar.

Lacan ensina que a análise vai forçosamente além da relação intersubjetiva, a sua lógica aproximando-se mais da máquina cibernética, onde se trata unicamente do lugar que o sujeito ocupará num jogo de linguagem.

Lacan propõe que se lancem os dados e se considere uma sequência ao acaso de - e +; e que se defina 3 conjuntos de 3 desses elementos:

1- Conjunto da simetria da constância: (+++) e (---)

2- Conjunto da dissimetria; (++-) e (--+)

3- Conjunto da simetria da alternância: (+-+) e (-+-)

Na seguinte série aleatória temos:

+++--+---+---+++++---+-----+

123222321232122111122123321123



Basta introduzir a notação 1,2,3 nos lances ao acaso para que a sequência sem lei (*lawless*) passe a ser uma sequência com lei (*lawlike*).

Se, após 1, aparecer um número par de 2, só poderá aparecer um outro 1. O 3 nunca aparece; e se for um ímpar de 2 só aparece um 3 e nunca um 1.

↗2 - 1 - 2 - 3  
↗2  
↘3  
1  
↘2 - 2  
↘3 - 2 - 2 - 3  
↘2 - 1  
  
↗par de 2 → 1  
Leis: 1  
↘ímpar de 2 → 3  
  
↗par de 2 → 3  
3  
↘ímpar de 2 → 1

Esta notação é suficiente para mostrar que existem leis no acaso. É também que o acontece na análise, já que os significantes ditos livremente pelo analisando obedecem a determinismos inconscientes. A associação não tem nada de livre, pois de 1 não se pode passar diretamente a 3.

Na sequência existem impossibilidades, mas também possibilidades, pois do 1 pode passar-se ao 3 após um par de 2.

Há no entanto um termo que não aparece na sequência, nem naquilo que vem à fala e à ordem do discurso. Mas pode-se construir a consistência lógica deste impossível de escrever e dizer que Freud chama o «objeto perdido» de Freud, coisa a que Lacan colará a letra a.

Conseguir nomear isso numa análise é assediar o sintoma de Um sozinho: S1, a.

\*\*\*

A função da fala no campo da linguagem, a sublimação que daí decorre, a sintaxe cibernética, a Antena do Campo Freudiano são figuras da «ordem simbólica». Elas não se incluem no real «sem lei» de que fala o último Lacan.

Este real desordenado, e criador de desordem, digo-o e repito-o, é o do sintoma. Efetivamente não há nada de mais real para cada um que o seu sintoma.

O sintoma dura, permanece depois da relação falhada, fundamentalmente inexistente com o Outro. Há Um porque o Outro deixou de existir. Isso está bem patente nossa época.

*Um real para o século XXI*: foi o título finalmente burilado por JAM para o IX Congresso da AMP.

Na proposição, *Um real* indica o real de *Um*. A proposta é conforme ao que Lacan finalmente ensinou, a saber que «real é o que eu chamo real».

O *Um* do sintoma não é, pois, governado pela ordem comum, natural ou social. Ele não obedece a Tudo e a todos.

Este real singular é também aquilo contra o qual cada outro se defende.

Questões suplementares, e de atualidade: até que ponto um sintoma se dispõe a respeitar as regras do grupo? E será que o Outro do grupo tem de fechar os olhos e tapar as orelhas para existir, fazer de conta que não entende a subversão do Um sozinho?

Será preciso ser santo?

Como falei recentemente do que é ser santo, e que o Miguel Carmona Mota teve a amabilidade de me chamar «S. Martinho» a propósito do caso de mendicidade psicótica que apresentei no Intercartel preparatório do Congresso NLS de Atenas, irei ilustrar o que acabo de dizer com esta lenda.

Tanto eu como o José Manuel Alves falámos há alguns anos desta fábula no Seminário e na Carta ACF (<http://acfportugal.com/cartaacf/carta12b.htm>).

Queria também lembrar que Lacan a evocou várias vezes na *Ética da Psicanálise*, e que JAM, numa palestra que podem ler no nº 7 da revista *Mental* («L'apologue de Saint Martin et son manteau»), teceu algumas interessantes considerações a propósito da mesma.

A lenda conta que um cavaleiro romano, Martinho, encontrou numa estrada debaixo chuva um pobre homem seminu.

O cavaleiro tornou-se santo pela boa ação que então praticou. A confirmação divina desta boa ação foi dada pela bonança que veio após a tempestade, com o sol que apareceu, e que fez com que se passasse a falar do «Verão de São Martinho».

Diz-se que, de forma puramente altruísta, Martinho terá praticado *avant la lettre* o amor cristão, isto é, a caridade.

Martinho não continuou a sua caminhada como faria

normalmente um senhor romano. Algo o interpelou naquele pobre que o fez parar como se tivesse encontrado uma pedra no meio do caminho.

Não tendo mais nada para oferecer senão a sua capa, o homem vestido cortou esta em dois com a sua espada e deu uma metade ao outro.

Quem quiser pode explorar aqui o plano fálico do pano, ou o texto do têxtil, pois o corte na capa equivale a uma castração: capando o seu bem, Martinho se capa.

O certo é que para o romano não há dúvida que o pobre era um mendigo; que tinha frio, logo que era urgente arranjar um manto para cobrir o seu corpo.

A tradição cristã acabou por acrescentar a esta calorosa proteção aquilo que Martinho não podia dar ao pobre, porque não tinha, como o bom Samaritano: a satisfação corporal pela via oral. Assim, no dia de São Martinho (11 de Novembro), tornou-se costume comer castanhas e beber vinho.

Cortar em dois a capa e dar uma metade ao outro é um modo de amar do Amo. Foi a maneira que o cavaleiro romano arranjou para fazer entrar o outro do mau encontro na relação dual com um bom objeto, sem, no entanto, perder as suas prerrogativas de Amo. Depois de ter dado metade da capa ao pobre, Martinho parte a cavalo deixando o outro praticamente na mesma situação em que o encontrou.

Diferentemente do julgamento de Salomão, a relação imaginária ou dual entre o outro e o eu (a-a'), no caso entre Martinho e o pobre, não admite um terceiro termo (A). Este existe no julgamento de Salomão, pois é o Rei que aí arbitra e ameaça cortar o bebé em dois. Na lenda de São Martinho é um dos próprios elementos da relação que corta a capa em dois.

Podemos sonhar em introduzir o Outro (A) nesta relação entre iguais, entre *egos*, ou entre *ego* e *alter-ego*. Podemos também esperar que este Outro seja infinitamente bom, ou que não separe mais os homens em ricos e pobres, que supere a luta de classes.

Mas não é deste sonho ou fantasia que vos queria falar hoje, e sim do encontro com Um real.

O Um do Sujeito (simbolizado pelo S do esquema L, de Lacan) cujo nome é «Martinho» está do lado da capa que será depois cortada em dois (\$). Mas aquilo que mais importa aqui é o mau encontro com Um pobre.

Era preferível que o pobre não se tivesse atravessado no caminho do cavaleiro, só que este tropeçou realmente nele. Este real forçou Martinho a parar por um curto instante, o do corte. Mas a sua boa ação é uma defesa contra o perigo que o ameaça.

Martinho foge deste a galope.

Aquilo que Martinho encontrou não foi a pobreza em geral, mas um pobre real.

Martinho reduziu esse pobre a um mendigo. Isto foi possível interpretando o desejo do pobre em termos de demanda: um mendigo apenas pode pedir ajuda e não outra coisa. Em seguida tratou de reduzir o desejo de outra coisa a uma necessidade.

Martinho cortou a sua capa em dois. Metade serviu para cobrir a nudez do pobre. A nudez não tem nada de natural, é uma fantasia de homem trajado, civilizado, o romano com a sua capa, a sua túnica, as suas sandálias. Na verdade, essa metade encobre a nudez do real com que o cavaleiro esbarrou. A outra metade acaba por descobrir a careca de Martinho, pois não há nada de mais ridículo que um senhor romano com apenas metade da sua capa.

Martinho foge sobretudo do que o pobre poderia realmente querer, por exemplo, diz Lacan, que o matasse ou fodesse.

Pensam que Lacan exagera? Suponham que, em vez de um mendigo, Martinho encontrava um outro que lhe exigia mais do que a meia capa que este estava disposto a dar, um ladrão que quisesse a capa inteira, o cavalo e o resto; ou, então, que se deparava com uma bela mulher desnuda. Nos dois casos pensam que Martinho praticaria a caridade?

Dou-vos a minha palavra de honra - coisa que já não se dá mais, e que já ninguém pede -, que tenho, não um mendigo, mas um analisando, que agora, cada vez que me encontra, pede repetidamente que eu o mate, outras vezes que eu o foda. Não só metaforicamente, como o seu pai fez ou até faz com ele, mas também realmente, como indica *Totem e Tabu*.

Enquanto analista sou um santo que não pratica a caridade, que não quer o bem do outro. Não vou, pois ajudar o meu analisando a realizar o seu desejo, mas também não encubro o gozo que anima o seu sintoma.

O que a análise procura é assediar o gozo de Um só. Falo de assédio e não de descrição. Não se trata de descrever, nem de explicar, nem de compreender esse gozo. Também não vale a pena tentar amar o sujeito para o curar, pois o gozo do sintoma é selvagem, rebelde a todo e qualquer bom equilíbrio.

*Yad 'lun*

Lacan

Ler como preliminar:

Resumo do Seminário (2011) de J-AMiller sobre O Ser e o Um :  
<http://disparates.org/lun/2011/03/jacques-alain-miller-notes-du-cours-du-16-mars-2011-partie-i-alors-faut-que-jvous-prenne-par-la-main/#more-937>

AUM (*Yad 'lun*): mais do que um neologismo, diria que é o último suspiro (*ça s'ou pire*) de Lacan diante da Ontologia, tanto a do *Ser e o Tempo*, a do *Ser e o Nada*, como da sua própria Ontologia, a da imago, a do Ideal, a do significante, a do objeto (a), de tudo o que concebe o fim da análise como um «Tu és isso».

### Desenvolvimento

Onde está o Um do sintoma no que Lacan vai chamando «real» ao longo do seu ensino?

Em poucas palavras: o Um começa por ser a *Gestalt* do corpo próprio e do ego da tópica do Imaginário; aparece em seguida no S do esquema L, que introduz ao grande Outro Simbólico (A): No grafo do desejo, o Outro deixa de existir, ficando apenas o Significante (S) de A barrado.

No Seminário sobre a Identificação, o Um da alienação impõe-se como «traço unário»; mais tarde, no Seminário XI, Lacan escreve da seguinte maneira o cardinal desse Um:  $I + (I + (I + (I + (...)))$ ); e refere-o à holófrase do fenómeno psicossomático.

O «elemento» significante torna-se o verdadeiro Um, que surge então em cadeia (S1-S2), no discurso (com S2, \$ e a), sozinho (S1) e em enxame (S1, S1, S1...); O que acompanha o dois, o sujeito dividido (\$) é cada vez mais o objeto a, como objeto perdido causa do desejo. É nesse *plus-de-jouir* que vai residir cada vez mais o Um do ser de gozo. Continuamos, pois, na ontologia.

Esta só se esvai com a topologia, que começa por ser uma topologia das superfícies e acaba como topologia do nó borromeano. O Um reside no nó RSI, ou no nó do Sinthoma.

Nas leituras do Um do sintoma no percurso de Lacan o que sobressairá cada vez mais é a «letra», pois «o sintoma é aquilo que, do inconsciente, se pode traduzir por uma letra, a identidade de si a si isolada de toda a qualidade. Desse Um que sustenta o significante em que o Inconsciente consiste, cada um é suscetível de se escrever com uma letra (...). O que não cessa de se escrever do sintoma parte daí (...) a repetição do sintoma é essa coisa que acabo de dizer, de maneira selvagem, que á a escrita», Lacan Seminário RSI, na lição de 21 de Janeiro de 1975 (tradução livre).

### Programa

1- O Um como real sem lei (sincronia)

2- O Um na Metafísica e a desordem no real do século XXI (diacronia)

3- O que Lacan vai chamando «real? no seu ensino: tópica do imaginário, Esquema L, grafo do desejo, Identificação (Traço unário)/angústia (a), Discursos (S1), cadeia significante e enxame de S1, Topologia das superfícies (cross-cap do fantasma), Topologia do Nó Bo (RSI, Sinthoma).

4- letra.

\*

No Seminário XX tornou-se claro para Lacan deixou de ter necessidade do Ser, porque o discurso de *l'être* é o do *maître*.

O segundo Heidegger também foi além da Ontologia. Em vez de perguntar *quid* do Ser?, preferiu dizer: *Es gibt. Há Ser, Há*

tempo.

Lacan escutou certamente o filósofo, mas precisou: Há Um. Um só.

### **Ôntica do gozo**

Retorno a Freud: para o inventor da psicanálise o Um é um Ser (*sein*); ele encontra o Um na união de dois (amor), mas também como participando (*Mitsein*) do Todo (Incesto, Cosmovisão): *Einssein mit dem All*.

O que se vai impor a Freud para além do Um-Eros é Thanatos, a dissolução do Ser.

Para o último Lacan, o Um não é um Ser, já que procede da ôntica do significante, melhor dizendo, da letra.

O *unien* lacaniano dispensa o Ser; ele está mais próximo da Henologia neoplatónica, em particular da primeira hipótese do Parménides: *epkeina tou ontos*, que se conclui por *adunaton*.

### **Da Ontologia (Ser) à Henologia (Um)**

A Ontologia é uma tentativa de colocar o corpo e o mundo na Ordem.

Em Aristóteles, a única Ordem era a do Cosmos. Nos Tempos Modernos, Descartes dividiu a Substância aristotélica em duas e conferiu a verdadeira unidade do corpo à alma. Esta tornou-se, então, o sujeito suposto saber do corpo.

O «coração do ser» a que se refere Freud faz parte de uma ontologia vazia, como diz Lacan, sem ser, nem substância.

Existem várias modalidades do Um: o Um da Religião, o Um da Política, o Um da Biologia, etc. Foi sobretudo ao Um da Topologia que o último Lacan mais se dedicou.

Para Lacan o Um não é natural, somático ou até psíquico, mas extraído da linguagem. Ele começou por conceber o Um como o «elemento» pré-socrático, depois como o elemento significante da estrutura da linguagem, também como o elemento do conjunto, e finalmente como letra e nó borromeano.

Para além da cadeia significante (S1-S2), Lacan vai utilizar um símbolo da lógica modal, o punção, para escrever a relação entre dois termos heterogéneos, o Sujeito e o objeto. É isso que vamos encontrar na fórmula do fantasma.

Esta fórmula escreve a possibilidade de uma relação libidinal entre \$ e a. Mas o que acontece se esta relação não existir ou for impossível? Resposta: aparece o sintoma.

O Um que me interessa mais aqui é o Um fora de série. Não se

trata de um significante, mas de um traço, semelhante ao que se faz quando se desenha uma letra, neste caso, a letra que marca o corpo (próprio) como uma tatuagem.

Mesmo se resulta de um encontro contingente, ocasional (*tuké*) entre o I e o corpo, o sintoma toma em seguida um carácter necessário (*automaton*) Ele repete-se, não cessa de se escrever no corpo. É nesta base que o sintoma é acontecimento de corpo.

Enquanto fora de série, o Um não obedece a uma ordem simbólica, não se aloja em nenhuma dimensão (mansão do dito); ele não entra numa relação, não tem sentido, nem valor, logo não pode ser objeto de uma avaliação, adaptável a um grupo, comunidade ou rede.

E no entanto é ele que passou a constituir a «bussola» para a atual desordem no real

\*\*\*

## OUTROS SEMINÁRIOS

\*

2011-2012

### Leituras

Todas as quartas-feiras, 12h30-14h30

sala A12, ULHT

\*

2010-2011

### Política e Psicanálise

Sextas-feiras, 13h-15h, sala A.1.5, ULHT

#### Resumo das primeiras sessões

O título do Seminário deste ano é: *Política e Psicanálise*.

Para aqueles que possam considerar esta conexão algo estranha – caso do nosso amigo Michael Knoch – direi simplesmente que procuro, com ela, responder às preocupações da Linha de Acção Psicanálise da Unidade de Estudos e Investigação em Ciência, Tecnologia e Sociedade (Unidade de Investigação reconhecida pela FCT), mas também e sobretudo corresponder à transferência de trabalho existente na Associação Mundial de Psicanálise.

Lembro que o próximo Congresso da AMP (2012) tem como título “A ordem simbólica no século XXI já não é o que era”. Mas antes deste evento realiza-se em Londres (2-3 Abril de 2011) o IX Congresso da NLS sobre “Como opera a psicanálise”.

Os dois Congressos tratarão à sua maneira da intersecção política-psicanálise, do que supostamente há de

mais público com o que há de mais privado, entre o que há de mais colectivo e o que há de mais individual.<sup>[1]</sup>

Este Seminário poderá deambular ao longo de vários temas, que irão da influência da política sobre a psicanálise, passando pela intervenção do psicanalista na sessão e na cidade, até à política das associações psicanalíticas.

Só as democracias modernas é que concedem direito de cidadania à psicanálise, a qual não é tolerada pelas ditaduras e outras formas de totalitarismo. Mas mesmo em democracias como a nossa, o psicanalista encontra-se normalmente excluído dos debates públicos. Por outro lado, o psicanalista não é apenas um cidadão, que por exemplo vota, pois pode ter efeitos sobre o pensamento e o comportamento político dos seus analisandos. Por fim é sabido que têm havido inúmeras discussões e cisões no movimento psicanalítico internacional.

Que disse Freud sobre política e psicanálise? Adolescente, ele não ambicionou ser médico, mas seguir uma carreira política e diplomática. Depois de ter inventado a psicanálise, nunca quis que esta se tornasse uma visão do mundo, uma religião, uma filosofia ou uma ideologia política. Freud preferia ver a análise como fazendo parte da formação do leigo idóneo, uma espécie de educação privada podendo ter efeitos decisivos sobre o cidadão comum e o líder político.<sup>[2]</sup>

Por exemplo, Freud escreveu um livro sobre um chefe de estado, Thomas Woodrow Wilson, presidente dos Estados Unidos da América entre 1912 e 1921. Trata-se de um perfil político-psicológico escrito em parceria com o diplomata americano William C. Bullitt. A conclusão a que chegam os autores é que Wilson era um homem psiquicamente perturbado, e que os seus conflitos internos contribuíram bastante para o facto dos EUA terem sido levados para a Primeira Guerra Mundial. Em 2 de Abril de 1917 Wilson pede ao Congresso a declaração de guerra contra a Alemanha, para melhor assegurar a democracia no mundo. Foi, pois, sob a sua liderança que os Estados Unidos começaram a imaginar-se os salvadores do mundo. Terminada a guerra, Wilson irá à Conferência de Paris para tentar construir uma paz duradoura; propôs aí catorze medidas para evitar novos conflitos, mediante tratados que não humilhassem os derrotados, nem lhes impusessem penas exageradas. Na prática, nenhum país vencedor aceitou perder parte do seu botim, criando-se desde logo as condições que levariam à Segunda Guerra Mundial, 21 anos depois. A política de Wilson ilustra bem o que Freud diz no *Futuro de uma Ilusão*, a saber, que cada povo volta aos “primórdios históricos da ideia de Deus”, quando pretende representar a justiça ideal, recompensa o bem e castiga o mal. De facto, o Presidente Wilson compara o povo americano ao povo eleito, que acredita ter sido escolhido por Deus. Bem mais tarde a piedosa América devia demonstrar a pretensão de ser “God's own country”. Na sua cruzada contra os infiéis designados como o “eixo do mal” (Irão, Iraque e Coreia do Norte), George W. Bush aliou-se uma vez mais a esta tradição, bem como à retórica que atravessa toda a história americana, logo à herança daquele que quis ser o pai da Sociedade das Nações, Thomas Woodrow Wilson. Foi também Wilson que, desde 1917, iniciou a globalização do capitalismo liberal, ao querer que este cumprisse o seu desejo de que, “pela Providência de Deus, uma luz nova se levante na América e projecte os seus raios da liberdade e justiça bem longe, sobre todos os mares e mesmo sobre as terras que estão em trevas e se recusam a vê-lo”. Wilson terminou o seu último discurso exaltando a cruzada americana: “Os nossos homens foram cruzados e foi assim que o mundo inteiro os considerou, e a vitória deles conduziu o universo a acreditar nos EUA como não acredita em mais nenhuma outra nação do mundo civilizado”.

É no entanto provável que aquilo que Freud escreveu de mais importante sobre o assunto esteja num dos seus últimos textos, quando afirma que, tal como educar, governar e psicanalisar são “profissões



impossíveis”.

Que significa isto? Procuremos dar uma resposta a partir do ensino de Lacan. Foi precisamente como “impossível” que Lacan definiu a modalidade lógica do “real”. Se associarmos este “impossível” lógico ao uso pragmático que Freud faz do termo, podemos dizer que é o real que faz da política e da psicanálise “profissões impossíveis”, pelo menos quando estas lhe tocam e se confrontam com ele.

#### notas

[1] “O colectivo é o sujeito do individual” (Lacan, no “Tempo lógico” in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966). Dado que “não há clínica do sujeito sem clínica da civilização” (Miller; Laurent, Seminário *O Outro que não existe e os seus comités de ética*), a psicanálise está numa relação estranhamente íntima com o “mal-estar na civilização” (Freud). O exterior encontrando no interior e vice-versa, ela acaba por constituir um “sintoma social” (Lacan).

[2] Cf. *Lacan et la politique*, par Jacques-Alain MILLER, Jean-Pierre CLERO et Lynda LOTTE,| Presses Universitaires de France, *Cités* 2003/4 - n° 16, ISSN 1299-5495, ISBN 2130534570, pag105 a 123.

\*

Deixemos por um momento este “real” envolto no mistério, para sublinhar que a lógica faz parte do que Lacan chamou a “ordem simbólica”, que é basicamente a estrutura da linguagem ou a “língua” de Saussure; e, subsidiariamente, as formas e os efeitos que a palavra oral e escrita têm.

Na sua *Política*, Aristóteles define o Homem como *zoon logon politikon*, animal falante e político.<sup>[1]</sup> A partir desta definição, podemos dizer que a Política é a principal forma que toma a ordem simbólica, bem como o efeito mais decisivo que tem sobre o ser que está numa relação privilegiada com o *Logos*.<sup>[2]</sup>

A política e o mundo mudaram muito desde Aristóteles. No decorrer do ano, abordaremos algumas destas mudanças. Por ora, o problema que queria levantar é o seguinte: seguindo o princípio aristotélico e freudo-lacaniano da Palavra, qual é a relação que o falante de hoje tem com a ordem simbólica que reina nos Estados de Direito? Para o sujeito das actuais democracias, esta relação corresponde basicamente à “liberdade de expressão”. Trata-se não só de um direito fundamental do homem e do cidadão, como de um direito das mulheres, das crianças, etc. Para mais é um direito que se erigiu em ideal universal. Mas o que não queria que esquecêssemos é que este ideal parece ter tido origem, ou pelos menos é consonante com a “associação livre” de Freud, mas também com a estrutura que determina esta liberdade, aquela que Lacan chamou o “Discurso do Analista”.<sup>[3]</sup>

A liberdade de expressão equivale ao dizer tudo, ao qual veio corresponder, a partir dos anos 90 do século passado, o ver tudo. À palavra rainha juntou-se, pois, o olho absoluto. <sup>[4]</sup>

Como sabemos, a psicanálise não é uma prática do olhar, da observação, do exame, da inspecção e introspecção. Para chegar realmente ao que Freud chamou o “núcleo do ser”, a psicanálise teve de procurar o princípio do seu método na palavra.

Significa isto que o psicanalista se limita a convidar quem o procura a falar livremente? Será que é assim que o psicanalista de hoje opera, que eu opero hoje como psicanalista? A resposta é “não”.

Então, “que posso conhecer?”, “que devo fazer?” e o “que me é permitido esperar?” como psicanalista de

hoje?

Em primeiro lugar, diria que o psicanalista deve saber hoje que interpretar a fala do analisando ou decifrar o seu inconsciente não chega.

De onde provem o saber exigido pela prática da psicanálise? O saber analítico não é objectivo, nem subjectivo. Ele não é um saber positivo como o da ciência; mas também não brota de um Oráculo, da Inspiração, ou da Contemplação teórica. O saber do psicanalista também não é o fruto da subjectividade; ele é adquirido numa experiência singular, pois provém do que se passou na sua análise como analisando, em particular do que aconteceu no final desta análise. O que é que aí se passa? Durante muito tempo apenas houve silêncio e mudez (*motus*) sobre isso. Foi para que este *grand finale* não se tornasse infável que Lacan inventou o “passe”.

A análise é terminável. O que é interminável é a formação do psicanalista, e a sua elaboração do que se passou no fim – inesquecível - da sua análise.

Por outro lado, o saber analítico não possui nenhum outro tipo de garantia que não seja a do sabor que tem. Como diria Barthes, o saber tem de ter um sabor, pois um saber que não sabe a nada é um saber que não presta.

Não presta para quem? Mesmo que o analisando precise de supor um saber ao analista, queira que o seu analista preste, para este último, o sabor consiste sobretudo no saber-fazer com o sintoma, tanto com o seu, como com o dos seus analisandos.

A cada um cabe um sintoma, o seu sintoma. Mas foi só na nossa época – tempo em que o Outro deixou de existir - que se pôde destacar devidamente a importância do sintoma individual. No ensino de Lacan, o sintoma é menos um mal do que uma sorte, a sorte grande!

Atenção: que o Outro tenha deixado de existir, não significa que quem tem de se haver sozinho com o seu sintoma saiba o que fazer com ele.

Podemos, sim, dizer que foi o aparecimento massivo de sintomas solitários, por isso anti-analíticos, que obrigou os psicanalistas a colocar de maneira inédita a questão do que fazem face a estes sintomas por assim dizer autistas. Depois de os terem reconhecido, chamaram-lhes vários nomes: “anti-sociais”, “histriónicos”, “narcísicos”, “borderline”, “acontecimentos de corpo”, “psicose ordinaire”. O que convinha aqui e agora era assediado melhor o que assim se nomeia.

O título do Intercartel da ACF de preparação para o Congresso de Londres da NLS (“Novos sintomas, novos psicanalistas”) serve também para indicar que, aos novos sintomas, devem corresponder novos analistas. Será esta a esperança a que conduz o saber e o fazer dos novos analistas?

A esperança? É a última a morrer. Outro ditado: quem espera sempre alcança. Mas o mais importante é de onde se espera? Ora, na psicanálise, não é certo que convenha esperar alguma coisa. Quem espera desespera!

#### notas

[1] Aristóteles, *Política*, 1235a9-10.

[2] A palavra “política” (πολιτεία) tem origem na palavra “polis” (πολις), a cidade-estado dos antigos

Gregos. Dela derivaram também palavras como "politikós" (cidadãos). Por extensão, "politeia" passou a ser a comunidade ou a colectividade urbana. Depois de se focar na preocupação com o Bem comum, e ter sido a arte de cuidar deste, a "política", nas línguas da civilização latina e mais tarde francesa, começou a ser definida, desde 1265, como a "ciência do governo dos Estados". Esta ciência tem uma aplicação nos negócios internos (política nacional) e externos (política internacional). Os estudos da ciência política concernem também as atitudes e acções dos cidadãos no espaço público, por exemplo, em momentos eleitorais ou durante uma greve.

[3] Jacques Alain Miller. (2004). "Fantasia", conferência no Congresso da AMP de 2004, Comandatuba, Brasil.

[4] Cf. o livro e a entrevista de G.Wajcman ( /[http://www.dailymotion.com/video/xf0cj7\\_interview-g-wajcman-par-mh-brousse\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xf0cj7_interview-g-wajcman-par-mh-brousse_news)). Wajcman lembra-se que o "olho absoluto" tenta eliminar o "hors-champ" do campo da visão (palco de teatro, tela do quadro, etc.); tarefa impossível, que tem como contrapartida o facto que, doravante, quanto mais se olha, menos se vê. Neste sentido, a psicanálise existiria hoje como desenquadrada, ou como ponto cego da visão.

\*

O que disse já, de modo algo intempestivo, é que o acto analítico não deve ser reduzido à interpretação analítica.

Jacques-Alain Miller escreveu este ano - nº 78 do "Journal des Journées" de 2010 da ECF - sobre a interpretação: "nada mais actual do que a grande ideia que Lacan fazia do psicanalista em 1953 (foi antes de ter de rebaixá-la, ao considerar a sua experiência efectiva com os psicanalistas praticantes) e a advertência que lhe dirige: 'Que conheça bem a espiral em que a sua época o arrasta na obra continuada de Babel, e saiba da sua função de intérprete na discórdia das linguagens'".

Jam reitera aqui, para o mundo actual, a afirmação de Lacan que, na confusão das línguas (e das ideias) reinante, é importante que o analista saiba o que diz.

Este propósito serve para lembrar que a interpretação - e não só a analítica - pode determinar o sentido de uma existência, ou como Lacan dirá mais tarde, do "ex-sistir".

O "rappel" de Miller era antecedido da seguinte consideração: "como é que um psicanalista que não sabe orientar-se na sociedade em que vive e trabalha, nos debates que inquietam a mesma, pode estar apto para se encarregar dos destinos da instituição psicanalítica?".

Bem, o dever do psicanalista como intérprete mantém-se actual. Só que a sua interpretação não deve decidir mais do sentido, mas incidir sobre a fuga do sentido, do sentido da existência que escapa ao sujeito contemporâneo.

Esta escapadela metonímica do sentido remete para o objecto (a), a causa do desejo, tal como escapa à Lei, tanto à lei do Pai, como à do Direito. Entre a Lei e a causa do desejo há sempre um desfasamento, uma "clocherie".

O crucial hoje é saber se a psicanálise ainda causa ou não o desejo, se ela merece realmente ex-sistir no século XXI? Dito de outro modo, se a psicanálise deve ainda ou não fazer parte da questão da escolha da sociedade, e não apenas da opção que alguém pode tomar por uma ou outra sociedade psicanalítica? Não se trata pois de impor a/uma psicanálise como uma lei, mas de a desejar.

Por vezes, parece que os dados já foram lançados, pois a psicanálise encontra-se cada vez mais ausente, invisível na nossa época.

O que se pode dizer é que ela deve andar em maus lençóis, por exemplo que dorme com as pessoas erradas. Só que não existe a pessoa certa.

Ouve-se a psicanálise a ser difamada. Eu continuo a honrar o seu nome. É também por este motivo que decidi este ano testemunhar a seu favor, como psicanalista, fundador da “Antena do Campo Freudiano”, e cidadão que, de um modo ou de outro, procura escavar um lugar para a psicanálise num espaço público que não lhe dá espaço, nem tempo.

\*

Para decidir do lugar que convém criar para a psicanálise no espaço público, fui dando umas pazadas no “campo freudiano” tal como foi arado por aquele que me/nos tem orientado em matéria de psicanálise: Jacques Lacan. A minha pá trouxe à luz duas frases sobre psicanálise e política. Elas vão servir de pedras de toque para o que pretendo construir este ano.

Eis as duas sentenças:

“O inconsciente é a política”

“Não devemos procurar a origem da noção do sintoma em Hipócrates, mas em Marx ». [\[1\]](#)

A primeira destas proposições fornece uma definição inédita de um termo que se tornou um dos conceitos fundamentais da psicanálise: o “Inconsciente”; a segunda distancia claramente o sintoma psicanalítico da clínica médica (e psicoterapêutica), para o colocar – *via* Marx - do lado da política, mais precisamente da economia política.

Lembro que o ensino de Lacan segue quatro grandes momentos: o primeiro está focado no “imaginário” (I), o segundo, no “simbólico” (S), o terceiro, no “real” (R) e o quarto, no “sinthome” (â).

Entre as 2 frases acima citadas, Lacan passou de uma ênfase dada ao desejo (2º momento, à ênfase dada ao gozo ou, mais precisamente, ao gozo do sintoma (4º momento).

Mas em 1963 ele avisa já: “o sintoma é da ordem do que vos ensinei a distinguir no desejo como sendo o gozo”. [\[2\]](#)

Estamos agora em medida de dissipar um pouco do mistério que envolvia o “real” lacaniano e dizer que, na psicanálise, o mais real, para quem deseja, é o gozo do seu sintoma.

Volto às duas frases. Dizer que “O inconsciente é a política” afasta da ideia feita que o inconsciente é

algo de privado, fechado, solipsista, refugiado nas profundezas da alma de cada um. A frase indica que aquilo que a primeira tópica chama a “outra cena” do psiquismo não é independente do exterior, da relação transindividual, social. No aparelho psíquico do indivíduo há sempre um outro que serve de objecto, de modelo, de apoio ou de obstáculo. Lacan pode então enunciar : “o desejo é o desejo do outro”.

Mas há sobretudo o Outro da fala e da linguagem. Por esta razão, Lacan afirmará em seguida que o “inconsciente é o discurso do Outro”.

O desejo inconsciente enquanto discurso do Outro antecipa a fórmula “o inconsciente é a política”; antecipa ainda mais o “Discurso do Amo”,<sup>[3]</sup> que Lacan enuncia em Maio de 1968. Este serviu para dizer aos contestatários que, por mais justa que fosse a sua revolta contra o regime gaullista e o capitalismo, esta não devia fazer esquecer que é o inconsciente que governa toda a gente, que é ele o verdadeiro Amo ou Senhor.

Este propósito foi qualificado de “reaccionário” pelos revolucionários. De facto, Freud e Lacan não foram “revolucionários”. Lacan lembrou que o termo “Revolução” vem da Astronomia e significa que “ça tourne en rond”. Lembrou, ainda, o que disse Hegel sobre o uso policial da mais perfeita das formas geométricas, o círculo, a saber, que serve para circular. Lacan não é, pois, revolucionário, mas subversivo; o que ele propõe a partir da análise é a “subversão do sujeito” na “dialéctica do desejo”.

Lacan terá uma posição inédita no movimento de Maio 1968; ele pergunta aos estudantes que não o compreendiam se não tinham vergonha de não querer saber que gozavam; ao mesmo tempo convida-os a irem ao seu Seminário, de preferência, a procurar um psicanalista para se inteirarem do destino que o inconsciente lhes traça.

#### notas

[1] "L'inconscient c'est le politique ; l'Autre c'est aussi l'inconscient"(Le 10/5/1967, *La logique du fantasme*). “L’origine de la notion de symptôme n’est pas à chercher dans Hippocrate mais dans Marx ”. (*Ornicar ?* 4, p.106 ; 18/2/1975). Lembro, ainda, que Lacan disse, no começo dos anos 60, “l’inconscient nous a changé le monde”; efectivamente, como foi o caso para a pulsão sexual, o inconsciente transformou radicalmente os costumes contemporâneos.

[2] “ Le symptôme [est] de l’ordre de ce que je vous ai appris à distinguer du désir comme étant la jouissance ” (IX, p.25 ; 23 janvier 1963). Este progresso do ensino de Lacan corresponde em Freud à passagem da *Interpretação dos sonhos*, da *Psicopatologia da vida quotidiana* e do *Chiste* para *Inibição, sintoma e angústia*, onde o sintoma é menos definido como derivado do inconsciente, do que como gozo pulsional, “signo e substituto da satisfação que não ocorreu”.

[3] « Discours du Maître ». « l’Autre, diz jam em *Lacan et la politique* (op.cit), a bien des dimensions : sociale, comme dans l’exemple du mot d’esprit ; logique, quand c’est la vérité qu’il valide ; et aussi politique, quand vous réduisez sa fonction à celle du signifiant maître qui capture le sujet, et l’attelle à un

travail dont la jouissance lui est dérobée. C'est la structure dite « du discours du maître », et c'est aussi celle de l'inconscient ».

\* \* \*

2009-2010

## Homens e Mulheres

### Resumo das primeiras sessões

1

Escolhi o título “Homens e mulheres” para o Seminário deste ano. Penso que chama suficientemente a atenção. Talvez o possamos também utilizar para as próximas Jornadas do Centro de Estudos de Psicanálise (15 de Maio 2010), e o nº 11 da revista *Afreudite* (<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/afreudite>), publicação que, lembro, comemora este ano os seus 5 anos de existência.

O meu título já sofreu alguma contestação, e como não podia deixar de ser vinda da parte de uma mulher, no caso da Doutora Selma, que diz que o acha engraçado para um livro, mas demasiado geral para poder ser tratado com a seriedade que requer a psicanálise.

Acrescento, então, aos dois sexos um terceiro, e intitulo finalmente o Seminário:

Homens, mulheres e psicanalistas

É bem possível que a Selma tenha razão, porque, de facto, o que me tem caracterizado mais nos últimos tempos não é o sério, mas aquilo que chamaria uma “nova alegria”. Como já dizia o sábio Omar Khayyam:

*Entre la foi et l'incrédulité, un souffle,  
entre la certitude et le doute, un souffle.*

*Sois joyeux  
dans ce souffle présent où tu vis,  
car la vie elle-même  
est dans le souffle qui passe.*

A Selma também já tinha reparado nesta nova alegria, atribuindo-a às minhas repetidas idas ao seu país, o Brasil. A mim parece-me que se trata mais do sintoma de uma nova e contagiosa epidemia, pois os colegas da AMP de quem mais me aproximo – nomeadamente Jacques-Alain Miller (“jam” como se escreve agora para simplificar) – começaram também a sofrer de um mal semelhante, de uma frescura ou ligeireza inédita.

Isso está por exemplo patente no empirismo aventureiro e pouco ritualizado dos preparativos para as 38ªs Jornadas da ECF, sobre o tema “como se devém psicanalista no começo do século XXI?”.

Jam lançou para este efeito um Oukaze (Dictat) na Net, uma espécie de jornal de parede maoísta (Dazibao), onde se pode ler um pouco de tudo. Por exemplo, a propósito de Alain Prost – convidado de honra destas Jornadas, talvez para mostrar que a máquina (cérebro) não é o piloto (mente) –, jam disse que era um “homem completo”. Perguntaram-lhe imediatamente se não se tinha tornado “gay”, se não se tinha apaixonado pelo campeão do mundo de Fórmula 1. A resposta que jam deu foi que não, porque a sua escolha de objecto continua heterossexual. Mais tarde, jam lançou também no Jornal das Jornadas 12 piropos à bela Lilia Mahjoub.

Outro exemplo. Pediram a jam para organizar uma noite dançante nessas Jornadas. Ele escreveu que iria, então, ocupar-se dos engatões e das raparigas para casar. Uma colega retorquiu de imediato: machismo fora de moda. Hoje devia-se dizer: homens casados e engatatonas. Jam responde: tocado, Ai, Ui!

Como vêem, tudo isto parece muito pouco sério. Aparentemente, os psicanalistas não podem, nem devem falar assim em público e em privado. E, no entanto são coisas deste tipo que ouvem todos os dias associar livremente nos seus divãs.

Também se fala com bastante à vontade de homens e mulheres na vida quotidiana, o que deixa transparecer melhor a patologia desta. O tema agrada especialmente às revistas destinadas ao grande público; mas preocupa igualmente a gente séria, os poderosos e os sábios, os cientistas, os médicos, os psicólogos “and so on”.

Na realidade, o meu título limita-se a acrescentar qualquer coisa ao tema do próximo Congresso da New Lacanian School (9-10 de Junho de 2010, em Genebra), sobre “ser filha, mulher e mãe no século XXI”. Acrescentei a condição masculina à feminina, e, no final, o “psicanalista” do século XXI.

Como insisti no ano passado, este psicanalista está condenado a reinventar a psicanálise, na medida em que já não pode mais desconhecer que tudo aquilo com que operou até agora é um “semblant”.

Aquilo que queria dizer este ano é que esta reinvenção da psicanálise não é independente do facto de, à partida, o dito “psicanalista” ser homem ou mulher.

\*

Proponho começar por uma série de deixas que podem achar mais ou menos sérias. É o que chamarei o “reportório das maledicências”.

Encontrei este verão em Espanha um azulejo que enuncia uma destas maledicências: “os inimigos do homem são três: [com letra gorda] SOGRA, CUNHADA e MULHER”.

São frases deste tipo de que reza normalmente a História. Só que a crescente liberdade de opinião e o acesso à informação fizeram com que possamos saber igualmente hoje o que as mulheres dizem dos homens.

Vou tratar primeiramente daquilo que os homens têm dito das mulheres. Depois, pediria a uma mulher; à Selma ou a outra candidata, para dizer o que as mulheres dizem dos homens. Tiraremos daí algumas conclusões. Em seguida, veremos aquilo que os psicanalistas têm dito sobre os homens e as mulheres. Pediria nessa altura ao Filipe – que resumiu bem a posição freudiana e lacaniana no seu *Psicanálise & Arredores* –, para apresentar esses ditos. Finalmente, veremos a relação disto tudo com o trabalho efectuado o ano passado sobre o Seminário I, o “semblant” e o “sinthome”.

\*

“Se a mulher fosse uma coisa boa, Deus tinha uma”.

Esta piada, vinda de não se sabe que boca, indica relativamente bem o problema do lado homem. O nome de Deus é evocado anonimamente por um que pode ser qualquer um, para afirmar que a mulher em geral é um mal, mais particularmente um mal-estar ou um sintoma para o homem. Criado à imagem e semelhança do Deus desiludido com a Coisa má, o homem da piada mostra preferir a solidão, o gozo auto-erótico, eventualmente a masturbação física ou espiritual. Como dizia Pessoa, o onanismo é o único amor que não engana.

Depois deste pequeno preliminar, um pouco da grande História. Ocidental. Começarei pela Grécia antiga por ser considerada o “berço” da civilização onde brotará, por volta de 1900, a Psicanálise. O que procuro é verificar, através das maledicências Clássicas, a justeza do dizer de Freud.

Hesíodo (Ascra, fim do século VIII a.C.) referia-se às mulheres como uma “raça” à parte. O termo “raça” é suficientemente forte para indicar que a mulher era concebida, não só como regulando a sua vida de modo diferente do homem, como gozando de uma maneira radicalmente diferente do outro elemento da espécie.

Parece mesmo ser o gozo feminino que está na base daquilo que os homens imaginaram como o Sem fundo, o Abismo ou o Mal radical, Inferno ou Hades, significantes forçosamente associados aos Campos Elisios, ao Paraíso ou Jardim das Delícias.

O Mal feminino é por exemplo ilustrado pelo mito Grego de Pandora, a primeira mulher, criada expressamente por Zeus para punir os homens<sup>[1]</sup>.

Mas o Antigo Testamento (Deuteronómio) dirá igualmente que o maior castigo que Deus podia ter infligido a Holofernes foi de o fazer sucumbir nas mãos de uma mulher, Judith. Sacher-Masoch cita esta historieta em epígrafe da sua *Vénus com Peliça*, apontando para o facto do homem poder muito bem gozar do mal que lhe é feito.

Mal religioso e mítico, a mulher vai-se tornando pouco a pouco um mal político.

Como seria bom que o homem pudesse contentar-se com a posse de uma terra, de um boi e de um escravo. Isto seria suficiente para a economia doméstica, para satisfazer necessidades básicas como a alimentação.

O problema é que o animal falante e político é também possuído por um desejo irascível, nomeadamente sexual<sup>[2]</sup>; a isto acresce o facto da geração natural fazer com que o macho deva chegar ao coito com a fêmea para que a gestação possa ocorrer.

Mas como é que o cidadão pode estar certo que a criança que a sua mulher trará no ventre é dele ou não? A este problema junta-se o da educação do futuro cidadão, pois o que conta é menos a reprodução da espécie do que a vida da Cidade.

Durante séculos acreditou-se no que os Gregos acreditavam, a saber, que só a sexualidade masculina era activa na reprodução<sup>[3]</sup>. Da mesma maneira que a planta necessita de um vaso vazio e de uma terra para

crescer, o agente da fecundação que era o homem precisa de um bocal ou local (de preferência seguro, daí o casamento) para depor o seu sêmen, e assim poder cuidar da sua árvore genealógica, educar a sua descendência.

Esta ignorância sobre a fecundação foi ampliada pela visibilidade do órgão sexual masculino-paterno em ereção, acabando por fazer com que a forma fálica prevalecesse na cultura. [4]

Freud retomou o antigo tema do Falo em 1923, juntando-o à lenda de Édipo. O complexo do mesmo nome serviu para indicar que é só o pai que detém (e não que tem) o Falo que deve possuir a mãe de família e proibi-la sexualmente aos descendentes.

Ao estabelecer esta conexão, o inventor da psicanálise acabou por atribuir à Lei (proibição do incesto) fundadora da condição humana a significação fálica (castração).

É também esta atribuição que lhe permitiu escrever a equação:

Falo = bebé

Ou por extensão:

Falo = bebé = excremento = seio

Esta segunda igualdade está por exemplo presente no conceito freudiano de “pequena parcela separável do corpo”.

Como é que os Gregos falaram da identidade Falo = bebé? Essencialmente de modo religioso e artístico, mais precisamente cômico. [5]

Se a lendária personagem de Édipo deu lugar a várias Tragédias, é em torno do Falo que gira a Comédia. Mais ainda que os Mistérios, a Comédia – considerada pelos Gregos um género teatral menor por utilizar a linguagem crua e popular própria aos homens inferiores, do estilo “levas uma paulada e ponho-te a esguichar merda”, frase em que encontramos metáforas do Falo e do excremento – mostra que o Falo é simultaneamente a fonte do apetite sexual e o maior obstáculo entre os sexos.

O Falo não é o órgão sexual masculino, mas o símbolo divino da geração natural. Este poder pertence por natureza aos deuses. Assim, o símbolo fálico é mostrado através do enorme pénis em ereção do deus da fecundidade, Priapo, filho de Dionísio e de Afrodite. Ele aparece também materializado na grande pedra (Omphallus) do Templo de Delfos, santuário situado no local que os Gregos consideravam o umbigo da terra ou o centro do mundo. Tanto no primeiro, como no segundo caso (pois a pedra sagrada substitui as crianças de Reia que Cronos devorava), o Falo simboliza a virilidade protectora da fertilidade feminina (capacidade de receber e gerar a vida), razão pela qual é normal que fosse guardado pelas sacerdotisas do Oráculo de Delfos.

Os Gregos acreditavam piamente que os homens e as mulheres lutam pela posse do Falo, mas o mais importante é que os seus Mistérios e Comédias indicavam que querer ter o Falo é uma fantasia que nunca se realiza, logo que é a Falta que permanece ao nível do desejo dos Falantes que se disputam o Falo.

Assim, o que mais conta é de saber quem ganhará a guerra dos sexos, dado que o vencedor será o proprietário, não do grande Falo, mas do seu produto genérico, a criança, essencialmente aquela que é portadora de um pequeno falo, ou seja, um pénis.

Tanto os homens como as mulheres interessavam-se sobretudo pelos rapazes: os homens, porque os rapazes seriam os futuros políticos e guerreiros da Cidade (daí a pederastia); as mulheres, porque é essencialmente através dos seus filhos que mais facilmente conquistariam a honra, o poder e a protecção dos homens. [6]

Para lá das mulheres que existem, os Gregos vão também sonhar com a Mulher que não existe. Plutarco (46-125 a. C) conta por exemplo a história de uma cidadã espartana, que depois de um mensageiro lhe ter anunciado a morte de todos os seus filhos numa batalha, responde que a única coisa que ela quer saber é se Esparta saiu vencedora.

Em Roma, Cornélia mostra ter um comportamento diferente em relação aos seus filhos. Depois de Tibério Graco ser assassinado no Capitólio, ela faz tudo para Caio não enveredar pela carreira política. Mas a veia reformista e republicana do cadete fã-lo seguir os passos do irmão. Entra no Senado e, por lapso (durante uma eleição levanta a mão à cabeça e este gesto é interpretado como se quisesse a coroa), é também assassinado.

No meio de tanto barulho e furor as opiniões divergem. Será possível encontrar uma paz para a guerra dos sexos, começar eventualmente um diálogo entre homens e mulheres?

Ainda que o teatro apresente problemas e não respostas, Sófocles tentará convencer Atenas de que não é o diálogo, ou a histeria dionisiaca, mas o silêncio que seria a melhor solução. E acrescenta que silêncio é uma jóia que assenta bem nas mulheres.

Sócrates encontrou outra saída. Como a sua mulher, a irascível megera [7] Xantipa, não se calava, deixou-a a gritar sozinha em casa e foi para a rua ter com os rapazes. Como ele mesmo disse, ou um homem é feliz, ou torna-se filósofo.



O que permaneceu foi a ideia que era preferível que alguém se cale quando há desencontro e desentendimento. Esta ideia ficará gravada no provérbio “o silêncio é de ouro”. [8]

Mas mesmo quando se calam ou deixam de falar uns com os outros, homens e mulheres não se compreendem. Não há nada a fazer, existe um obstáculo intransponível à sua relação: o Falo.

É o obstáculo fálico que mais contribui para o trauma e o mal-entendido, a disputa e a maledicência, o feminismo e a misoginia, ao ponto de Eurípedes (480-406 a C) vir a dizer que “aquele que cessa um único dia de injuriar as mulheres é um idiota”.

O grande problema para os Gregos – como para muitos outros homens – é que a Coisa fala. As mulheres falam e, por mais que a sua fala seja censurada, acaba sempre por se fazer ouvir aqui e ali.

Por vezes é um novo género de homens, os amigos das mulheres, que tomam a palavra no seu lugar. No século XVIII, o enciclopedista Diderot tentará chegar ao leito das senhoras com a mesma prontidão com que pretende levantar a censura da fala destas na fábula dos *bijoux indiscrets* (1772).

Não só as mulheres falam, como não deixam de se queixar da sua condição, numa sociedade em que proeminência dos homens levou muitas vezes à maior violência contra elas.

Na *Lisistrata*, Aristófanes conta que esta queixa das mulheres podia ir muito longe, transformar-se em greve do sexo, arma poderosíssima, que fazia pairar a ameaça de retirar aos homens o prazer heterossexual, e sobretudo a possibilidade deles roubarem os filhos às mulheres para os educar para a política e a guerra.

Resumindo, o Falo prevaleceu na cultura em razão: 1 – Da ignorância do processo biológico da fecundação; 2 – Da visibilidade do pénis em erecção (quanto maior, mais visível) e da sedução sexual que o órgão erecto induz nos homens e nas mulheres; 3 – Do poder político decorrente da posse dos rapazes.

A questão que queria colocar agora é a de saber se as descobertas decisivas que foram feitas no campo da Biologia destruíram a ignorância e a ilusão atreladas ao Falo?

Lacan colocou esta questão no Seminário XX, ao mesmo tempo que questionou se não existia um Para além do Falo, o que serviria às mil maravilhas ao MLF [9].

Este para além do Falo teve também a sua existência mítico-religiosa, teatral e présocrática. Por exemplo, aparece no “Ilimitado” de Anaximandro, o princípio móvel que estaria na origem do Cosmo. Mas acontece precisamente que o “a-peiron” se desloca numa espécie de fuga metonímica, sem conseguir condensar-se em nenhum lado, por exemplo, em qualquer significação ou figura da grande e primitiva Deusa Mãe. Assim é melhor ler este Sem-limite como mais um dos nomes míticos do Gozo da mulher.

O Ilimitado está igualmente presente no mito das Danaides, tema de uma comédia perdida de Aristófanes. Das cinquenta irmãs, apenas Hipermnestra preferiu o esposo Linceu; as quarenta e nove restantes mataram os respectivos maridos e serão condenadas por Zeus a encher um tonel sem fundo desde que chegam ao Tártaro, no extremo do Inferno. Desde então que o “tonel das Danaides” passou a significar o esforço infundável, que não serve para nada como o Gozo.

É uma vez mais A mulher que não existe que deu lugar à lenda das Amazonas, guerreiras “matadoras de homens”, que não tinham a mínima necessidade destes para as proteger.

As Amazonas aparecem também no mito de Jasão e dos Argonautas, estando de algum modo associadas a Medeia, aquela que foi capaz de matar os seus próprios filhos, não num acesso de loucura, mas num acto de fina e premeditada vingança contra o marido infiel (cf. a tragédia de Eurípedes).

Uma tal infidelidade não parece ser o que preocupa as amantes da ilha de Lesbos. Safo, considerada a “décima musa”, escreveu poemas de amor que incendeiam as entranhas sem os homens e o seu atributo fálico.

É toda a questão da homossexualidade feminina que se convoca também aqui, inclusive a de saber se, pelo menos uma das parceiras do amor lésbico faz ou não de homem, tenta ou não incarnar o Falo?

E então a Biologia? Será que esta trouxe realmente algum conhecimento capaz de destruir a velha crença no Falo?

Juntamente com algumas reivindicações sociais, a genética molecular veio complicar ainda mais o problema. Graças a ela, há quem afirme agora que não existem apenas dois sexos, homens e mulheres, mas também hermafroditas e pseudo-hermafroditas, homossexuais, transgéneros, transexuais, transformistas, etc.

Podia-se pensar que a questão ficaria resolvida com um exame visual dos genitais externos (pénis e vulva) e a análise do ADN do indivíduo, para ver se no último dos 23 pares de cromossomas habitualmente presentes nas células humanas está o Y. Geralmente, o 23.º par dos cromossomas sexuais é composto por XY nos homens e por XX nas mulheres.

Mas mesmo que sejam raras, existem situações de intersexo, pessoas com características masculinas e femininas. Por exemplo, mulheres com “pénis” (ponho a palavra entres aspas). Esta anomalia pode

acontecer numa hiperplasia congénita da glândula supra-renal; temos então mulheres sem cromossoma Y, com dois X, sem genes masculinos, sem testículos, sem testosterona e com ovários; produzem hormonas femininas, mas a sua glândula supra-renal hiperdesenvolvida segrega mais hormonas com uma acção masculinizante; estas hormonas podem fazer com que o clítoris se desenvolva e passe a ser uma espécie de “pénis”, e os grandes lábios vaginais tenham mais o aspecto do escroto. Em caso de tumores, pode haver também um aumento da produção de androgénios.

Isto para dizer que ser homem ou mulher pode ser encarado do ponto de vista genético, hormonal, genital, sócio-cultural, jurídico, psíquico, etc. Mas o que me interessa especialmente neste Seminário é aquilo de que não fala a Biologia, a Psicologia e a Sociologia, nomeadamente o inconsciente e a pulsão.

O Além do Falo também colocou alguns problemas aos psicanalistas. O que se disse do assunto, sobretudo do lado das mulheres que se tornaram analistas, foram sobretudo “conneries”, segundo a expressão de Lacan. Por esta razão, ele procurou abordar o problema de modo menos “con”, o lógico, apostando na escrita das fórmulas da sexualização, daquilo que, ao nível do significante e do gozo, faz com que cada ser que fala (“parlêtre”) se alinhe do lado homem ou do lado mulher:

[1] Pandora era a filha primogénita de Zeus. Aos 9 anos de idade recebeu como presente do seu pai o colar usado pelo titã Prometeu, colar que lhe foi retirado depois deste ter roubado aos céus e entregue aos homens o segredo do fogo. Pandora arranhou uma caixa para pôr o seu colar, a mesma em que guardava as lembranças de seu primeiro namorado, Narciso. A caixa podia guardar bens de todo o tipo, com excepção de bens materiais. Como o colar era um destes, a caixa autodestruuiu-se e deixou sair todos os males. Pandora chorou dias a fio sem parar. Sentia-se cada vez mais triste. Tentou então destruir a caixa enfeitada, mas não conseguiu. Aos 36 anos suicidou-se, não aguentando viver mais de 27 anos com aquela maldição.

[2] "Existe em cada um de nós uma espécie de desejo terrível, selvagem, desregrado; e é nossa opinião que isso existe mesmo nos poucos que são efectivamente equilibrados" (Platão, *Republica*, livro IX).

[3] Freud lembra que a oposição sexual mais vincada na Antiguidade não é entre homem e mulher, mas entre “activo” e “passivo”. Na Grécia, a sexualidade nobre passava-se entre “erastes” (o desejanste, o amante adulto) e “eromenos” (o jovem desejado ou amado). Depois da barba crescer no “adolescente”, a relação pederastica/pedagógico/política era, por norma, bruscamente interrompida para dar lugar ao casamento.

[4] Esta prevalência não existe só no Ocidente. Ainda hoje podemos ver na Coreia do Sul um verdadeiro Mosteiro fálico (cf. O Parque erótico: <http://curiosidadesnanet.wordpress.com/2008/11/05/parque-erotico-na-coreia-do-sul/>)

[5] Apesar da Comédia grega apresentar a política pelo avesso (por exemplo na *Assembleia das mulheres*), Aristóteles sugere que a origem escondida da Comédia está no Ditirambo e cortejo fálico em honra de Dionísio. Ora, no final do ritual dionisiaco – tal como o encontramos representado nos frescos da Vila dos Mistérios em Pompeia –, o véu é levantado sem que os fiéis consigam ver o núcleo de todas as esperanças que era o Falo. O facto indica que a falta (do Falo) era o verdadeiro princípio do desejo dos falantes; isto que corresponde à proveniência de Eros, que, no *Banquete* de Platão, é filho de Pénia (a Falta, Indigência ou Carência) e de Poros (Expediente). A Comédia gira também à volta da falta do Falo. Por exemplo, na *Lisistrata* de Aristófanes a guerra dos sexos segue o caminho da renúncia à “piça”. Nas *Temosforas* (séc. V a C), Aristófanes acrescentará que, para o homem, “não há nada de pior no mundo que uma mulher, a não ser que se trate de uma outra mulher”.

[6] Isto do ponto de vista social, porque do ponto de vista inconsciente, Freud sugere que as mulheres dão de mamar e cuidam da saúde e da higiene dos seus meninos para manter vivo o fantasma do pai edipiano que lhes daria um filho.

[7] Megera é uma das três Erínias (Fúrias, em Roma), filhas de Gaia e Urano. Megera personifica o rancor, a inveja, a cobiça e o ciúme. Castiga principalmente os delitos contra o matrimónio, em especial a infidelidade. É a Erínia que persegue com o maior rancor, fazendo a vítima fugir eternamente, gritando-lhe aos ouvidos as suas faltas.

[8] Na opinião da escritora Mary Wilson Little, “o silêncio é a única coisa de ouro que as mulheres detestam”

[9] Teresa Brennan publicou posteriormente um livro com este título, na editora brasileira Rosa dos Tempos.

\*

A experiência ensina-nos que o sujeito (\$) que fala evoca por vezes a excepção feminina, o facto das mulheres não se definirem exclusivamente pela função fálica. Ou seja, nem tudo nelas (“pas-toutes”) é função do Falo.

A angústia que os homens têm de ficarem impotentes indica que, ter ou não ter o Falo os afecta a todos

em particular. Do Outro lado encontra-se o que se passa com quem não define inteiramente o seu ser em função do Falo, caso da maioria das mulheres.

Elas sabem muito bem que nada lhes falta anatomicamente, logo que é muito difícil simbolizar – mesmo com tudo o que se disse sobre o clitoris – o Falo a partir do seu corpo.

Assim, as mulheres não entram propriamente na dialéctica do ter ou não ter o Falo. O que pode acontecer é que alguma queira sê-lo. Para isso é necessário que ela faça de conta que é o Falo (cf. a “mascarada” de Joan Rivière).

Uma mulher pode também desejar ser o Falo sendo a mais bela e inteligente do mundo, a Miss Universo, A Mulher que todos os homens quereriam e todas as mulheres invejariam. Neste caso, a grande questão que se coloca é a da Feminilidade.

O que a psicanálise ensina é que a mulher que mais conta no inconsciente dos dois sexos é a mãe, e que quanto mais há de mãe, menos mulher existe. Ora, se uma mulher não se esgota na significação fálica, também não se esgota na maternidade.

Se o Eterno Feminino existisse, poderia ser um equivalente ontológico do Falo. Mas não existe.

Assim, o que se impõe do lado das mulheres (no plural) é % (ð) Mulher que não existe, a mulher que nenhuma delas é em carne e osso. Todas são desde logo remetidas para o símbolo que designa esta ausência, o Significante do Outro barrado: S(%).

É em virtude deste dado estrutural – A mulher que não existe e a mãe que é objecto da proibição do incesto – que uma mulher ocupa geralmente o lugar do objecto (a), da perda que está na origem ou é causa do desejo do Homem (“Homo” e “vir”), e do fantasma que o suporta.

Este objecto parece ser o único termo positivo ao qual uma mulher se pode identificar. Mas como se trata de um “plus-de-jouir”, também não escapa à falta.

O valor acrescentado (“plus”) do objecto (a) só aparece depois da castração (“il n’y a plus”). É esta combinação que se desvela no fetiche que o objecto normalmente vela.

Este dado faz com que as mulheres tendam a devir “fetiches” para o Homem. Sobretudo na sua aspiração ao Belo. A moda, a dietética, a cosmética e as cirurgias plásticas têm contribuído bastante para o horror que a beleza pura vela.

Penso que ficou claro que é como um gozo suplementar ou um gozo que sobra da proibição do incesto e do interdito linguístico que uma mulher se torna objecto do fantasma do falante. Mas como o objecto (a) não suprime a divisão do sujeito (\$), cada mulher acaba por se afirmar como sintoma para além da mascarada ou do “semblant”.

A cada sujeito o seu sintoma. Ora, se, como falados e falantes, homens e mulheres são sujeitos do significante, como sintomas, diria que convinha primeiro que se façam analisar.

\*

O que assemelha homens e mulheres é sobretudo a representação significativa. Digamos que é esta que os remete para a Fala, o Falo e a Falta.

Valia a pena aqui instruímo-nos do que se passava já com o Oráculo que vaticinava em Delfos, pois a metonímia da sua fala não procurava dar sentido aos pedidos que lhe faziam os crentes, limitando-se a apontar para o insarável mal-estar.

É este mesmo colocar o dedo na ferida que fará ainda mais tarde o ponteiro fálico do dedo levantado do São João<sup>[1]</sup> de Leonardo da Vinci.

---

<sup>[1]</sup> É celebre a história de São João (dito “Baptista”, por baptizar aqueles que esperavam o Messias) com Salomé, mulher cuja luxúria foi considerada «um abismo», e a perversidade “um oceano”. Depois de Eva, Salomé foi a mulher mais malvada da história judaico-cristã. Há poucas figuras femininas no Antigo Testamento que tenham merecido da parte de escritores, autores de teatro, gravadores, pintores e compositores musicais, a atenção que mereceu a jovem, que, graças à sua sedutora dança, conseguiu de Herodes a cabeça de João Baptista, o Santo acusava a mãe de Salomé de adultério e que não se deixou enfeitiçar pela beleza da filha.

\*

As fórmulas da sexuação não vão ser a última palavra do ensino de Lacan. Elas darão posteriormente lugar ao “sintoma ele” e ao “sintoma ela”.<sup>[1]</sup>

Efectivamente é com os seus sintomas que os homens e as mulheres falam, sofrem e tentam ir além dos dissabores da relação sexual, procurando aí um complemento que não existe fora do *quod matrem*, do modo materno de cuidar um do outro.

A questão que queria colocar agora é a do terceiro termo ou termo médio que podia inscrever ou até escrever a relação sexual que não se perfaz.

Como vimos, a civilização antiga elegeu como termo médio o Falo. Esta prevalência do Falo conduziu à guerra dos sexos. Pensou-se, então, que a paz só chegaria com a castração. Alguns preferem dizer com a idade.

Mas há também quem afirme – como Paolo Mantegazza, autor que Freud conhecia – que o dinheiro funciona melhor nesta mediação, pois é “um amante sem sexo, mas de que todos os homens e mulheres se enamoram”.

Porém, aquilo que há bastante tempo costuma ter mais votos nesta eleição para a União dos sexos é o amor.

Foi isso que expliquei há alguns anos numa conferência das Jornadas do CEP sobre “o terceiro sexo” (cf. *Ditos II*). Afirmo nessa palestra – na qual enunciei pela primeira vez o meu conceito do “inforcável” – que, para além do Falo (que o Pai divino e edipiano deteriam) e do objecto a (ao qual o dinheiro que não falta pode vir a corresponder), é o amor que melhor ocupou até aqui o lugar do termo médio.

Freud afirmou um dia que apenas os idiotas não sabem que o amor é aquilo que há de mais importante na existência. Ele não disse tudo sobre o assunto. Dedicou-se sobretudo a analisar o “amor de transferência”, que, convém não esquecer, é também um amor pago e destinado à castração.

Freud afirmou que o amor de transferência não é só um amor genuíno, é também a chave para entender tudo o que se chamou até lá “amor”: o amor de si (Narciso), o amor parricida e incestuoso (Édipo), o amor louco (Mania), o amor jogo (Ludos), o amor solidário (Filia), o amor amigo (Storge), o amor altruísta ou caritativo (Ágape), o amor realista ou prático (Pragma), o amor físico (Pornos) e o mais perfeito de todos, o amor ideal, que une os corpos, as almas e os intelectos sem os amputar (Eros).

Mas o que queria sublinhar é que todos estes amores estão destinados a dissolver-se no final da análise juntamente com o amor de transferência. Esta é a razão pela qual sugeri, na referida palestra, que para saber o que era ainda o amor tinha de se inventar um novo.

Esta novidade já não teria a ver com o Ideal condicionado pelo incondicionado da Demanda de amor, mas estaria implicado na relação intersintomática.

Parecem ser as mulheres que mais têm sentido a necessidade deste outro amor. Em todo o caso é da falta de um amor real que elas se queixam desde sempre. Esta queixa está também patente no que dizem as mulheres da *Lisistrata* de Aristófanes.

Esta Comédia fala das espartanas. Elas queixam-se dos homens porque eles não lhe dão amor, não se ocupam delas. Preferem a amizade pederasta. É com os rapazes e os outros homens que fazem exercício físico, discutem política, se preparam para a luta e se lançam na interminável guerra.<sup>[2]</sup>

#### notas

<sup>[1]</sup> “...você, todos quantos aí estão, tem cada um, como sintoma, a sua cada uma. Há um sintoma ele e um sintoma ela. É tudo o que resta do que se chama a relação sexual. A relação sexual é uma relação intersintomática” (Lacan, “Transmission” in *Lettres de l'Ecole* nº25, Bulletin intérieur de l'École freudienne de Paris, volume II, Junho 1979).

<sup>[2]</sup> O “Make love not war” dos Híppies que se ouviu nos USA durante as manifestações contra a guerra do Vietnã não anda muito longe desta antiga reivindicação das mulheres.

---

Antes de prosseguir os meus propósitos, queria colocar uma objecção que me é prejudicial: serão os meus Seminários, particularmente este Seminário sobre homens e mulheres, uma tentativa de deixar o meu sêmen – a palavra Seminário vem daí – no receptáculo (feminino) que vocês, ouvintes e até leitores, seriam? Esta inseminação, por mais artificial que seja, teria de supor, não só que eu estaria a identificar a minha Fala com o Falo, como a fazer amor convosco – mais cruamente a f... – quando vos falo.

Isto pode alertar para o facto de não se procurar a verdade do Mestre apenas no Escravo, como pensava Hegel, neste caso nos escravos do Espírito que vocês seriam como meus discípulos, pois a verdade do Mestre pode sobretudo estar na Mulher que falta, que lhe falta.<sup>[1]</sup>

Já falei um pouco desses híbridos que são os amigos das mulheres Mas também não seria muito esperto da minha parte fazer-me o amigo dos meus alunos e da minha mulher. Para além de não ser isso que eles desejam, há muito que se sabe que o Mestre será morto pelos seus discípulos e traído pela sua mulher.

O que pode salvar o Mestre e o Marido que também sou do medo de ser impunemente traído, assim como da elucubração de saber e outras tentações especulativas sobre homens e mulheres é o facto de ser psicanalista.

Depois de ter colocado a questão “o que é isso de fazer um Seminário”, devo colocar estoutro: “o que é isso de ser psicanalista?”.

Como psicanalista, sou o resultado da minha psicanálise. Posso mesmo afirmar que foi o fim da minha análise que me permitiu lidar com as minhas formações do inconsciente de um modo diferente do clássico, ou seja, do modo trágico-cômico. Posso também dizer que foi o fim da minha análise que me ensinou a haver-me com o Outro lado da significação fálica, o das minhas vicissitudes pulsionais, se preferirem, da satisfação e insatisfação que me são próprias e não alheias.

Questão suplementar: será que a minha análise transformou também a minha relação com os homens e as mulheres, em particular com a minha mulher e os meus alunos? E mais particularmente ainda, com aqueles que estão muito próximos da estrela ou do planeta que materializo para eles, não as minhas luas ou até os meus lunáticos, mas os meus “alunisandos”?

No que diz respeito à minha mulher, basta dizer que não é minha aluna, nem minha analisanda.

De qualquer forma, quando alguém diz “tu és o meu aluno”, ou “tu és a minha mulher”, está sobretudo a indicar a prevalência do “tu” sobre o “eu”; “tu” que vai além do “alter-ego”, que tem como horizonte o Outro como lugar da Palavra, e finalmente o Outro sexo como tal.

É o Outro simbólico que permite que o sujeito se represente e reconheça o seu desejo. Por esta razão, não me cabe a mim, mas aos meus alunos e à minha mulher dizerem o que pensam da minha “pessoa”.

Já agora posso vos dizer que isso me interessa, mas não muito, porque fui analisado. Nem sequer o que a minha analista teria para dizer sobre o meu caso me interessa hoje.

O Outro que garante a verdade do que sou já não existe para mim, para aquilo em que o analisado que eu fui se transformou: um psicanalista.

Depois do que disse, aquilo que pode permanecer misterioso para vocês é que continue a afirmar seguir a “orientação lacaniana” em matéria de psicanálise. Podem pensar que isto prova que o Outro simbólico ainda existe para mim, ou que Lacan continua o meu Mestre, permanece Ecce Homo. Faltar-vos-ia ainda saber quem é mais mulher para mim.

Estas questões desdobram-se indefinidamente. Deixo as mulheres em paz e desdubro a pergunta para o meu suposto “Mestre”: “quem foi o Outro para Lacan?”.

Foi aliás ele que colocou primeiramente esta pergunta, numa conferência que proferiu na universidade norte-americana de Yale, em 1975. O que ele disse foi: “deixem-me agora responder à minha questão : como me tornei psicanalista?”.

E adianta desde logo um certo número de razões:

Em primeiro lugar, a importância que teve o discurso da universidade na sua aproximação de Freud, em particular a sua tese de doutoramento em medicina em 1932 sobre a psicose paranóica.

Em seguida fala do discurso da histérica, da sua escuta freudiana das histéricas e da descoberta do inconsciente.

Em terceiro lugar entra no discurso do analista, evoca a sua própria análise e a chegada ao ponto em que se autorizou psicanalista, se considerou suficientemente preparado para ousar dizer a outros que começou a atender pessoas em nome da psicanálise. É neste mesmo caminho que encontrará mais tarde os restos sintomáticos que o levarão a criar o “passe”.

Fala ainda do “job”, do que pode ser para alguém pertencer a uma sociedade psicanalítica, da ideia que isso pode trazer vantagens, uma bela situação, apesar de Freud ter prevenido que psicanalisar é uma “profissão impossível”.

Finalmente Lacan confessa a verdade verdadeira, explica que se tornou psicanalista simplesmente porque não há relação sexual, porque a coisa sexual não funciona entre homem e mulher.

Ora, isto que aconteceu realmente a Lacan, acontece a todos os psicanalistas.

Antes de ser psicanalista, cada um é homem ou mulher. É a não relação de complementaridade entre os sexos que conduz muitas vezes à análise. Mas depois de ter feito a sua análise, o analisado não pode posicionar-se mais como homem ou mulher. É este novo sintoma que constitui o terceiro sexo que é o psicanalista.

\*\*\*

Março 2010

Retomo o meu ensino neste Seminário, depois do Filipe Pereirinha e da Selma Calasans Rodrigues terem tomado a palavra durante as últimas semanas.

O Filipe desenvolveu o que os psicanalistas disseram sobre os homens e as mulheres a partir de Freud e

Lacan. A um certo nível, ele disse tudo o que faltava dizer para cumprirmos o nosso objectivo deste ano.

Mas a Selma descompletou este programa ao colocar-se uma vez mais do lado do não-todo; ela repetiu o que tinha afirmado no início do Seminário, a saber, que recusava falar dos homens e das mulheres em geral. Não o provou desta vez pelo silêncio, mas falando de uma mulher particular: Simone de Beauvoir. O que disse deixou algumas questões em aberto, por exemplo a de saber se, no fim da sua existência, Simone passou ou não para o lado do Homem, ou se foi de uma posição fálica que teceu a sua relação privilegiada - "homossexual" ou "maternal"? - com Sylvie Lebon.

Que caminhos poderemos ainda percorrer este ano? Um deles consistiria a falar de outros homens e mulheres particulares, por exemplo daquela sobre a qual a Alexandra nos enviou recentemente um e-mail: Irena Sendler.<sup>[2]</sup>

Podíamos também, como já tinha sugerido, analisar alguns dos casos que foram apresentados pelos colegas estrangeiros que participam no Intercartel clínico de preparação para o próximo Congresso da NLS, ou até no caso (S) que discutimos recentemente no nosso Cartel.

Antes de decidirmos por estes ou outros caminhos, tentarei desenvolver um pouco mais a última ideia que tinha lançado a propósito do psicanalista, a saber, que ele não é homem, nem mulher.

#### **notas**

[1] Santo Agostinho procurou juntar os dois pontos de vista afirmando que a mulher é a serva do homem.

[2] Irena Sendler faleceu, com 98 anos. Durante a 2ª Guerra Mundial, Irena conseguiu uma autorização para trabalhar como especialista de canalizações no Gueto de Varsóvia. Ela conhecia os planos nazis relativamente aos judeus. Por isso, trazia meninos escondidos no fundo da sua caixa de ferramentas; um saco de serapilheira servia-lhe para trazer sua camioneta crianças de maior tamanho. Levava também um cão a quem ensinara a ladrar aos soldados nazis quando entrava e saía do Gueto; o ladrar do cão encobriria qualquer ruído que os meninos pudessem fazer. Enquanto manteve este trabalho, Irena conseguiu salvar cerca de 2500 crianças. Por fim os nazis apanharam-na, partiram-lhe as pernas e os braços e prenderam-na. Irena manteve um registo com o nome de todas as crianças que conseguiu retirar do Gueto, que guardava num frasco de vidro enterrado debaixo de uma árvore no seu jardim. Depois de terminada a guerra, tentou localizar os pais que tivessem sobrevivido e reunir as famílias. A maioria tinha sido levada para as câmaras de gás. Para aqueles que tinham perdido os pais ajudou a encontrar casas de acolhimento ou pais adoptivos. Propuseram-na para o Prémio Nobel da Paz, mas não foi seleccionada. Quem o recebeu foi Al Gore por uns diapositivos sobre o Aquecimento Global.

## **2008-2009**

### **PROGRAMA DE ACTIVIDADES**

A linha directriz deste ano é: "Retorno de Lacan"

Três rubricas:

#### **Psicanálise Aplicada à Instituição**

- 14 de Fevereiro 2009: «Famílias modernas: sofrimentos modernos - A Psicanálise em acção directa sobre o Social», uma tarde na Associação Solidariedade e Desenvolvimento do Laranjeiro (ASDL), com Alexandra Lúcio Salvador (Psicóloga clínica) e Daniel Roy (Psiquiatra e Psicanalista da New Lacanian School)

#### **Psicanálise Pura ou Teórica**

- Outubro 2008 – Agosto 2009: Seminário sobre «Les écrits techniques de Freud» (Éditions du Seuil, Paris; tradução portuguesa, «Os Escritos Técnicos de Freud», Publicações Dom Quixote, Lisboa; brasileira, Zahar, Rio de Janeiro). A frequência deste Seminário aberto a todos os interessados confere 6 ECTS da Comissão de Bolonha da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Horário: todas as segundas-feiras, 10h-12h, sala A12, da Universidade Lusófona

- 30 de Maio 2009: «Actualidade de Lacan». XIV Jornadas do Centro de Estudos de Psicanálise da Faculdade de Psicologia da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias e da Unidade de Estudos e Investigação em Ciência Tecnologia e Sociedade. Este evento contará com a participação de Anne-Lysy-Stevens (Vice-Presidente da NLS)

#### **Psicanálise em Conexão**

- Curso de formação: A Clínica Psicanalítica

Coordenação: José Martinho

- 30 de Maio 2009: XIV Jornadas do CEP (A Actualidade de Lacan)

- Conferências em livrarias, publicações de artigos, livros e de revista, participação em Colóquios internacionais, etc.

\*

## **Seminário**

2008-2009

### **Retorno de Lacan sobre os escritos técnicos de Freud**

Segundas-feiras, 13 de Outubro - 30 de Junho 2008, 10h-12h, sala A12

\*\*\*

## **Seminário**

2007-2008

### **O corpo e o objecto na clínica psicanalítica**

Sextas-feiras, 9.30 - 11.30, Biblioteca Victor de Sá, sala 2.3, ULHT - Campo Grande

#### **Resumo das primeiras sessões**

#### **1**

O nosso último Seminário, sobre os *Poderes da Transferência*, fechou com um certo número de reflexões sobre a "libra de carne" do *Mercador de Veneza* de Shakespeare, texto em torno do qual giraram as investigações que efectuámos para as IV Jornadas do Núcleo de Direito e Psicanálise.

Posso dizer agora que foi uma boa introdução ao Seminário deste ano. Este Seminário seguirá o tema dos Encontros marcados em 2008 pela comunidade psicanalítica a que pertence a ACF: O VI Congresso da NLS, *O corpo e os seus objectos na clínica psicanalítica* (15-16 de Março 2008, Gand), e o VI Congresso da AMP (21-25 de Abril 2008, Buenos-Aires), *Os objectos a na experiência analítica*.

O plural do objecto tem todo o seu interesse, mesmo se dei ao meu título a forma do singular: *O corpo e o objecto na clínica psicanalítica*.

Podemos falar desse plural de várias maneiras, por exemplo, através das diversas concepções que os psicanalistas se têm vindo a fazer do objecto da psicanálise. Lacan deu-nos igualmente diferentes versões deste objecto.

Até ao Seminário X, ele fala sobretudo do objecto (no) imaginário e (no) simbólico. Com o Seminário X, sobre a *Angústia*, toma a via do real. Diz, então, que o objecto é um "excerto corporal", algo que se extrai do corpo.

É também neste Seminário que se refere à «libra de carne» do *Mercador de Veneza* (SX, p. 254 e seguintes, excelente encarnação do real do objecto que denomina pela letra "a").

De que real se trata? Há quem pense que o real em Freud está vinculado à biologia. Na verdade, o objecto freudiano (seio, cíbalo, órgão genital) é sobretudo referido a uma zona erógena (boca, ânus, pénis-clitóris); mas também é verdade, como sublinhou J-A Miller na sua apresentação do Congresso da AMP ("Os objectos a na experiência analítica": <http://www.amp2008.com/es/template.asp?textos/miller.html>), que estes objectos naturais têm os seus substitutos, melhor, os seus equivalentes ao nível da cultura. Existe finalmente em Freud o mistério do objecto da sublimação, se preferirem da criação, nomeadamente artística e científica.

Lacan inventa o objecto a. Mas chama a atenção para o facto que "a" não é a coisa designada por esta letra com valor de nome próprio; trata-se apenas de uma metáfora, que lhe permite continuar a elaborar o estatuto do objecto psicanalítico.

Desde o início que o termo «objecto» coloca um problema aos psicanalistas. Sobretudo porque Freud fala a dada altura do "objecto perdido". Os teóricos da «relação de objecto» procuraram resolver este problema um pouco à pressa. Pensaram que se podia não só conhecer, como encontrar o tal objecto perdido. Foram, assim, conduzidos ao seio como objecto primitivo. Lacan complica esta deslumbrante visão, distinguindo, por exemplo, o mamilo como píncaro do desejo (da mãe) e a mama como fonte da angústia (oral).

Para Lacan, a perda de que fala Freud deve ser referida ao «recalcado primordial» e não apenas ao narcisismo primário ou do *self*, como se diz agora. Esta perda estrutural faz com que "a" permaneça incógnito, impossível de representar e encenar, de se enquadrar na realidade psíquica e material do neurótico; a fica fora deste enquadramento.

Précluído desse quadro, "a" pode, no entanto, impor-se como coisa: é o que acontece com a voz na alucinação psicótica.

## 2

Qual é a verdadeira natureza do objecto a?

O indivíduo da espécie começa por formar imagens das coisas que se irão chamar «objectos» num cérebro ainda prematuro. Este é o primeiro espelho de uma realidade à partida fragmentada.

Não é a percepção, mas a imagem especular que vai conferir uma unidade a estes fragmentos. Assim, é ela que está na origem da formação de unidades como o *alter-ego* e o *ego*, como da sua relação intersubjectiva.

Estamos aqui no plano do que Lacan chama a "relação imaginária". O Imaginário confere um privilégio à vista e, mais conscientemente ou intencionalmente (como diz Sartre), à contemplação. Lembro simplesmente que, no Seminário XI, Lacan sublinha que aquilo que move realmente e desde o início o olho do sujeito é o olhar enquanto objecto da pulsão escópica.

Ainda na primeira etapa do seu ensino, Lacan introduz um terceiro termo, que vai cruzar e cortar a relação dual, o grande Outro que chama «ordem simbólica». Este é o lugar do código que situa a dimensão do «objecto comum», do objecto que eu e o outro podemos cobiçar e possuir, logo, do objecto com «valor de troca».

Com o objecto comum, podemos finalmente sair da problemática da identificação primordial, constituinte da identidade do Eu e do seu outro, e entrar na escolha ou relação de objecto propriamente dita. Passamos, então, da questão do ser ou não ser à questão do ter ou não ter.

Mas há objectos que não se trocam ou que se colocam do lado da não relação com o outro. O valor de uso disso que não se quer trocar permanece no mundo contemporâneo, mesmo se o que reina neste para lá da informação (S2) é o mercado dos objectos de consumo (S1).

Na tópica do Imaginário e mais particularmente no estádio do espelho o objecto que não se troca é por excelência o corpo próprio. Em seguida, Lacan promove o Falo freudiano à categoria de símbolo (da *libido*). No Simbólico é este que fornece o exemplo privilegiado do que não se troca ao nível do inconsciente (como exemplifica a significação fálica do objecto fetiche). Por fim, podemos dizer que o objecto que realmente não se troca é o objecto a.

O Falo é poderoso porque substitui o (objecto) que falta ao sujeito. Isto faz com que o falante sinta a angústia como angústia de castração.

No Seminário X, Lacan introduz ao que está para lá da castração lembrando que os psicólogos afirmaram que a angústia não tem objecto. Freud fala da angústia de «qualquer coisa», e Lacan insiste que a angústia não existe sem (ter) objecto (*n'est pas sans object*).

A angústia devia ocupar um lugar privilegiado na clínica psicanalítica, pois é a maneira mais imediata de aproximar o real do objecto a. Em termos freudianos, de ir além do medo do Outro que a mãe ou o pai encarnam, da sua ameaça de castração (cf. a «rocha» de *Análise terminável e interminável*). Lacan situa aqui a angústia como o afecto que não engana.

O objecto não é um afecto. A descarga de adrenalina ou o batimento acelerado do ritmo cardíaco apenas assinalam que há um real em causa.

Como aproximar o real do objecto a? Este real tem a ver com o corpo (a angústia é aliás sentida como fenómeno corporal), toda a dificuldade sendo de saber o que é um corpo.

Referi-me acima ao corpo próprio a propósito do objecto imaginário que não se troca. Mas o corpo é mais normalmente confundido com o organismo. Daí que, em última instância, se tenda a pensar a angústia em relação ao desenvolvimento da vida desde o nascimento. Agora investiga-se também a vida do feto.

Pequeno parêntesis: procuro nestes Seminários tecer algumas considerações sobre os últimos avanços dos colegas que não são lacanianos, nomeadamente sobre as elaborações dos sócios da Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Provo, assim, que sei que existem e que estão vivos, trabalhando. O mesmo não posso dizer deles. Ignoram-me simplesmente. Por exemplo, o último n° da sua revista volta a não fazer a mínima referência a Lacan e aos lacanianos. O XIX Simpósio da SPP vai ser sobre o bebé. Como o bebé não fala nem pede uma análise será interessante ver o que aí se irá dizer; mas podemos ter já alguma ideia lendo o último n° do "Órgão Oficial e Científico" que é a Revista Portuguesa de Psicanálise (agora editada pela Climepsi). Os meus colegas andam a servir-se neste momento de uma nova analogia para falar da relação (interjectiva, precoce, etc.): a «dança». Ao que parece há uma dança melodiosa entre a mãe e o bebé, mas também uma coreografia da relação analítica. Saber dançar com o outro, dizem, é saber amá-lo. Bem, se quem fala assim já dançou, deve também saber que os corpos que se juntam numa dança são muitas vezes levados a enrolarem-se numa «cama». Isto para dizer que as analogias dos meus colegas não lhes permitem sair da fantasia que a relação sexual – incestuosa – é possível!

Voltemos à biologia, onde o fantasma da complementaridade dos sexos é também proposto a propósito da reprodução. A biologia progrediu muito nos últimos tempos, mas não é da génese e estrutura do organismo e das funções dos seus órgãos que se ocupa a psicanálise.

Um exemplo: em *Inibição, Sintoma e Angústia* Freud lembra que o aparelho sexual do impotente pode estar perfeitamente são. Efectivamente, a angústia e a inibição podem conduzir à ejaculação precoce, ou à frigidez, mesmo quando existe normalidade anatómica e fisiológica.

A psicanálise é psicanálise do sujeito e não do seu organismo. Por isso, o corpo em questão é o do sujeito. Trata-se do sujeito da fala e não do indivíduo da evolução biológica, do Eu da reflexologia ou do comportamentalismo psicológico, nem do simples cidadão com o seu bilhete de identidade social.

É a certos tipos de nós que se atam na realidade psíquica deste sujeito que Freud chama angústia, inibição e sintoma. Estes nós podem desatar-se com o desejo de falar a um analista. Tal desejo não supõe mais nada senão o Outro como lugar da palavra. Não se trata, pois,



daquele que habita esse lugar em carne e osso, o Analista, com tudo o que representa na transferência; o Outro radical é o campo da linguagem, com a função de corte que aí tem a fala.

### 3

No campo da linguagem, é a função de corte da palavra que constitui também a dimensão da verdade enquanto separada da mentira e do erro.

Freud amava a verdade e apostou decididamente na busca desta para transformar o mundo. Contava, ainda, com o aspecto salutar da verdade do sujeito, que consiste em transformar as confusões do passado numa história com futuro.

Mas atenção: o corte que a fala do analisando efectua no que o amarra a inibições, sintomas e angústias, bem como aquele que é operado pela interpretação do analista não são a marca deixada na realidade psíquica, o traço a partir do qual se pode refazer o traçado da verdade e atribuir um sentido à história. Mesmo se permite a interpretação e a construção, o corte não é semântico. A procura do sentido pode mesmo esconder o corte e levar à denegação da verdade como ficção da palavra, mas também à recusa do real com que lida o falante.

Mesmo quando procura a verdade, o falante anda às voltas com o real, nomeadamente, com o real do corpo.

Que corpo supor ao sujeito da fala? Antes de mais, o *corpus* simbólico, ou seja, a cadeia significante que sobredetermina psiquismo e organismo, logo, o nível inconsciente e pulsional.

Para que o psicanalista consiga abordar convenientemente este *corpus*, convém que tenha acesso ao saber sobre a estrutura da linguagem, não sobre a estrutura do organismo (Kurt Goldstein). Foi por isso que Lacan se interessou pela «língua» de Saussure e não propriamente pela biologia, a psicologia e a sociologia, nem pela ideologia estruturalista, que como se sabe apenas durou uma estação literária. É ainda a língua de Saussure que o real designado pela letra «a» transformará no que Lacan chamará mais tarde "alíngua".

Isto para dizer que não se pode ir à pesca do objecto a sem a rede da língua. É a cana do Falo.

Ainda que o objecto não seja uma palavra (escrita ou falada), que escape à linguagem e à sua formalização, são estas que permitem situá-lo no seu uso, nomeadamente analítico.

O princípio da *talking cure* é a função da fala no campo da linguagem. Porém, alguns lapsos foram cometidos por certos interessados pela psicanálise que os levaram a pensamentos sobre o objecto contrários a este princípio. Eis alguns exemplos:

1) O lapso kleiniano consistiu em colocar a Mãe (objecto total) ou a mama (objecto parcial) no lugar da Coisa perdida por força ou em virtude da língua, se preferirmos, do Ovo partido pelo significante. Assim, o final de análise kleiniano torna-se uma dialéctica dual, infinita e ambivalente entre o desejo de desmame e a recusa do desmame.

2) Um outro lapso – da *Ego Psychology* – consistiu a substituir o objecto ausente pela consciência do mesmo. No seguimento do que a Fenomenologia chamou a «intencionalidade», pensou-se que o objecto era aquilo para o qual tendia a consciência, que é sempre consciência de qualquer coisa. É a este objecto-intencional que Lacan vai contrapor o objecto-causa. Assediar o real do objecto a será então, para ele, atacar o problema da causalidade.

Convém insistir sobre o facto que o objecto da psicanálise não é aquilo que se encontra diante da consciência e a atrai, mas o que a persegue e de que ela foge a sete pés. É também a propósito deste conflito do Eu consciente com o objecto perseguidor que Freud fala de «censura» (metáfora sócio-linguística), de recalçamento (metáfora arqueológica) e mais geralmente de «mecanismos de defesa» (metáfora político-bélica).

Foi sobretudo esta última metáfora que conduziu boa parte dos psicanalistas a reduzir o conceito freudiano de Inconsciente a um "inconsciente dinâmico", que opõem ao "não consciente" da neurologia e da psicologia cognitiva. É o que diz ainda António Coimbra de Matos no seu último livro (*Varia, existo porque fui amado*. Lisboa: Climepsi, 2007). Ora, não é só a perspectiva tópica e topográfica que se elimina deste modo, mas também a perspectiva económica, o negócio entre o sujeito do inconsciente e o gozo pulsional.

3) Um terceiro lapso – próprio aos adeptos de Bion – consiste a pensar o objecto do amor e do ódio como um objecto prometido ao conhecimento (a transformação dos vínculos L, H em vínculo K). Mas o objecto analítico não é um objecto do conhecimento, nem o obstáculo que leva à «ruptura epistemológica» (Bachelard) com que se depara o progresso da ciência.

Como Bion, Lacan retoma a tradição pós-kantiana a que pertence Freud, a qual distingue a Coisa-em-si dos objectos do conhecimento, condicionados pelo espaço e o tempo, as categorias do entendimento e as ideias da razão. Todavia, fá-lo sem o misticismo indiano da verdade que abarca a Coisa bioniana, e sobretudo para dizer que aquilo que se analisa são as «formações do inconsciente», não o Inconsciente como uma Coisa-em-si.

Isto significa que não existem cientistas ou especialistas da Coisa freudiana, como pretendem aqueles que querem fazer da psicanálise uma ciência do Inconsciente.

No Seminário X, Lacan critica ainda a pseudo positividade da psicologia científica de Conrad Stein e de Jean Piaget. Aproveita aí para dizer que o objecto psicanalítico não é objectivo, nem subjectivo, e distingue entre "objectividade" e "objectalidade".

Mas já há muito – veja-se por exemplo a sua «Intervenção no 1º Congresso Mundial de Psiquiatria» (1950; *Autres écrits*, p.127) – que Lacan tinha avisado que, por princípio, a objectividade científica exclui o sujeito e os seus interesses, mas também o desejo do Outro e as significações veiculadas pela linguagem, que mobilizam as imagens que erigem os comportamentos e regulam funções vitais.

Como assediar realmente o objecto a numa análise? Dissemos que a maneira mais imediata é através da angústia, pois esta não engana, contrariamente aos outros afectos, que se deslocam com as representações psíquicas de palavra e de coisa e desembocam no "sentimento". Também por este motivo, o analista não procura eliminar a angústia, como tentam fazer médicos e psicólogos.

O Seminário X situa o objecto a como o "ponto de angústia", em particular, da angústia que afecta o sujeito falado pelo Outro, por exemplo, face à demanda materna do Falo.

Mas é também o objecto a que permite fazer o ponto da situação na análise: é o que Lacan chama o "ponto do desejo", o ponto em que o sujeito se encontra em relação ao que diz desejar.

O objecto a é, pois, causa de angústia e causa de desejo. Desatando estes dois fios causais, Lacan conclui que desejar é a melhor solução para o sujeito se libertar da angústia.

#### 4

*Ob-jectum*: é aquilo que é lançado para a frente, que faz face, frente ao *sub-jectum*, ao que é suposto. Desde Descartes, que o que subjaz é a substância pensante do *cogito* ou da alma, separada da substância extensa ou matéria corporal.

As cogitações dos kleinianos levaram-nos também a conceber o objecto como algo de mau que o indivíduo tem dentro de si, projecta no exterior, para o purgar (eventualmente com a ajuda do analista) e, de seguida, poder incorporar como bom. Por sua vez, os bionianos procuraram com o seu Knowledge sair desta oposição simples entre o bom e o mau objecto.

Lacan sustenta que é só no imaginário que o objecto existe como "projectado" e "incorporado". No simbólico, ele ex-siste como "introjectado" ou "recalcado".

A "ex-sistência" não é a "existência" dos existencialistas. O que Lacan chama ex-sistência compreende o significante e os seus efeitos de significado sobre a vida, por conseguinte, a emergência nesta do sentido.

A "introjecção" é a admissão do significante na realidade psíquica. É uma vez admitido este que pode haver recalçamento; no sentido lato, o recalçamento é um mecanismo de defesa neurótico, perverso (recusa) e psicótico (préclusão).

A análise kleino-bioniana não é uma análise do recalçamento significante, mas da fantasia imaginária, com a dupla posição (esquizo-paranóide/depressiva) do sujeito da relação com o objecto (bom/mau),

No simbólico há a frase do fantasma, do tipo da que Freud analisa em "Uma criança é batida" (cf. *Esquecimento e Fantasma*. Lisboa: Assírio & Alvim). Esta proposição mostra que o objecto não é projectado, mas está separado do sujeito que se encontra sob o jugo do significante. Muito precisamente, o sujeito lê o objecto na proposição com o fim de se masturbar, de alcançar um gozo narcísico e autoerótico. Por isso é preferível dizer que é o objecto que projecta uma luz sobre o ecrã do fantasma, sobre o gozo que se tenta aí fixar.

Quando o real do "gozo" (jouissance) se torna central no seu ensino, Lacan distingue o «objecto a» tal como o tinha pensado até então e o "plus-de-jouir" (cf. Seminário XVI, *De um Outro ao outro*. Paris: Navarin-Seuil). A partir daí, esta distinção leva-o do objecto perdido causa do desejo ao «saber lidar com o gozo» e o seu sentido (jouis-sens).

Tudo isso traz também e de novo o enigma do corpo para o ensino de Lacan. Neste último enquadramento, aparentemente monista, Lacan previne que a terminologia sujeito/objecto – omnipresente na fórmula do fantasma \$&a - se tornou tão imprópria para a psicanálise como a terminologia causa/efeito.

Ir além (da teoria) do fantasma do desejo passará desde logo pela continuação da elaboração lógica destas oposições simétricas e diacríticas, fundamentalmente metafísicas, de modo a esclarecer a estrutura do «vazio» que constitui toda relação.

Antes de abordar o problema que coloca este vazio, deixo-vos com mais um parêntese para terminar: Carlos Amaral Dias escreveu há alguns anos um livro em que militava pela "psicanálise da relação"; e Coimbra de Matos um aforismo recente, que reza assim: «o cérebro alimenta-se de informação; a alma de relação». Mais adiante, clama mesmo, num tom messiânico, pela vinda da era do amor

Os meus colegas da SPP apostaram decididamente na relação, esquecendo-se que a psicanálise é essencialmente psicanálise da não-relação.

O postulado do último ensino de Lacan é precisamente a não relação sexual. Ele decorre de um facto conhecido desde sempre, que a relação biológica entre os sexos é incapaz de inscrever, estabelecer uma verdadeira relação psíquica e social.

#### 5

Entre os sexos há um vazio. Mas temos sempre grande dificuldade em representar este vazio, bem como aquilo que pode dar a ilusão de preenchê-lo, ou de jogar com ele. Lembro que "ilusão" e "lúdico" têm a mesma raiz latina, "ludos", o jogo.

O Seminário do ano passado foi sobre o amor, suas ilusões, seus jogos e poderes. Ora um dos poderes do amor é precisamente de preencher o vazio da relação sexual.

Este vácuo pode ser visto como um furo, uma ausência, ou concebido como um «hiato irracional» (título de um pequeno texto de Lacan), até mesmo como sendo o «Nada».

Tudo isto já foi elaborado pelo pensamento, em especial oriental. Lacan refere-se desde o início ao Budismo Zen e ao Taoísmo, mas no Seminário IV procura sobretudo situar o vazio nos três registos orientadores da sua clínica. Fala, então, da "privação" (real), da "frustração" (imaginária) e da "castração" (simbólica).

No Seminário VI, a propósito da cova que morte abre, Lacan remete para o que acontece com a préclusão psicótica e opõe a esta o «trabalho de luto» como aquilo que transforma o "buraco no real" em construção de um vazio simbólico.

É o simbólico que cria a falta num real em que nada falta. É por exemplo isso que significa a falta de um livro numa biblioteca.

O Seminário VII, *A Ética da Psicanálise*, estende esta ideia do vazio a todo o Ser. Lacan fala aí do vazio de «das Ding», termo que ele foi pescar em Freud, Heidegger e alguns outros. O problema é nuclear para o ser falante, pois este não tem uma relação directa com a Coisa-em-si, mas uma relação com os fenómenos que passa pela linguagem e as representações psíquicas inconscientes e conscientes. É deste modo que se constituem os seus objectos (sensíveis, religiosos, artísticos, científicos, etc.)

Da Coisa barrada pelo significante, Lacan passa à "acoisa" produzida por este. Insiste, então, sobre tudo o que se cria a partir do vazio.

Mais tarde vai conceber o vazio como a matemática concebe o número «zero». Esta operatividade do zero como número leva Lacan a referir-se aos *Fundamentos da Aritmética* Frege.

O Seminário XVI convoca a "sequência de Fibonacci", construída por Leonardo de Pisa, um matemático italiano do século XIII, para calcular a reprodução e crescimento de uma população de coelhos ([http://pt.wikipedia.org/wiki/N%C3%BAmero\\_de\\_Fibonacci](http://pt.wikipedia.org/wiki/N%C3%BAmero_de_Fibonacci)).

A sequência de Fibonacci é a sucessão infinita de números naturais – 0,1,1,2,3,5,8,13,21,34,55... –, em que o primeiro elemento é 0, o segundo 1, e cada elemento restante a soma dos dois anteriores (razão da série). Lacan faz equivaler o 1 ao elemento signifiante e o 0 ao «objecto a».

Procura ainda estabelecer uma equivalência entre o objecto a e o que a lógica simbólica chama conjunto vazio.

Estas são algumas das facetas que mostram a natureza matemática do objecto, ou o objecto a como matema da psicanálise.

No resumo do Seminário sobre o *Acto analítico* Lacan refere-se à passagem de uma concepção do objecto como contingência corporal à sua concepção como consistência lógica. Isto acentua que o objecto é a conclusão lógica de uma análise.

Finalmente, com o postulado da não existência de relação sexual e a entrada em cena do "pas-tout logique" (pathos lógico), Lacan vê-se forçado a ultrapassar a apreensão conceptual do vazio e a elaborar a sua localização topológica.

É aqui que o objecto a deve ser decididamente designado como "plus-de-jouir". De facto é este que joga, do lado feminino (cf. fórmulas da sexuação no Seminário XX), mas para cada um dos sexos, a função de suplemento do gozo da «castração».

No Seminário XXI, a problemática da castração aparece através do neologismo «amor». Esta palavra denota o papel que joga «a» no amor («la mourre» é um jogo de sociedade a que Lacan se refere igualmente). O objecto é ao mesmo tempo a lei reguladora do jogo do desejo e um resto de gozo.

Juntando o "a" do "amour" à palavra "mur" (muro), Lacan forja um termo para designar o que está para além do obstáculo fálico detido pelo Pai (do Pai da Lei edípica e do Pai do Gozo de *Totem e Tabu*).

Em português podíamos também falar de «murro», e dizer, como na expressão batatas "a murro", que é um murro que Lacan dá no Pai. E porque não em Freud como ideólogo da função paterna?

Para além do Pai, a abordagem topológica do real do objecto e do corpo vai conferir um outro estatuto ao gozo (a)sexuado enquanto satisfação contrária aos interesses do sujeito e ao desejo do Outro. É este caminho que o derradeiro ensino de Lacan segue.

Enquanto «lacanianos», convinha que elaborássemos um pouco mais este ano, em Seminário e em Cartel, a topologia dos gozos e as suas implicações clínicas, por exemplo, a propósito da identificação do sujeito (oito interior; banda de Möebius), do fantasma do desejo (*cross-cap*), e do gozo do sintoma (nó borromeano) psicótico (nó a três), perverso e neurótico (nó a quatro).

É um exemplo deste trabalho que darei da próxima vez apresentando-vos um caso clínico construído para o efeito.

## 6

Apresentação de um caso clínico

## 7

14 de Dezembro 2007

Conferência de Ruth Chindler sobre a

"Cena primária"

## 8/9

### Ainda sobre as construções na análise

O artigo de Freud *Construções na análise* coloca o problema de saber como aproximar o conteúdo do recalçamento originário a partir dos «fragmentos» do discurso do analisando, ou seja, como tocar no objecto perdido com os simples elementos significantes?

É também a questão da natureza do real psicanalítico que é assim colocada. Desde o início, como resposta a um bem conhecido homem de ciência, Freud explica que este real não é o das ciências exactas e humanas, por exemplo, o da arqueologia.

A analogia mais desenvolvida neste artigo de 1937, a que compara o acto analítico com o trabalho do arqueólogo, acaba por ser desqualificada. Freud explica que a psicanálise não é uma arqueologia da mente, pois o objecto psíquico (de que diz ainda desconhecer a verdadeira natureza) não é idêntico ao objecto material e inanimado da arqueologia, dado que é um objecto vivo, que fala pela boca do sujeito. Diz também, de modo surpreendente, que a reconstrução do passado concreto – objectivo da arqueologia – é apenas um «trabalho preliminar» da análise, uma espécie de passagem obrigatória derivada dos trilhos mais comuns do que se chama erradamente a «associação livre».

Dou-vos um primeiro esquema da dissimetria existente entre o que faz o analisando e o analista:

sentido

analisando

analista

fala	silêncio
associação livremente	escuta flutuante
material fragmentado	interpreta
rememora	reconstrói
<u>perlabora</u>	constrói
transferência	contratransferência
repete o mesmo	sublinha a nova significação
	sem-sentido

## 10

Na segunda secção do artigo, Freud diferencia um pouco melhor a reconstrução e a construção; separa também esta última da interpretação.

Construir é criar algo de novo, ainda que a partir de uma matéria-prima e pela mediação de uma arte. O arquitecto constrói o edifício com betão armado e uma técnica específica, enquanto o analista segue o método freudiano construindo a análise a partir do material que o analisando fornece na associação livre sob transferência.

A regra fundamental associa representações e afectos dispersos ou junta peças soltas.

A interpretação psicanalítica distingue-se das outras interpretações porque não visa a descoberta ou a reconstrução do sentido destas peças. Assim, ela não vem preencher o vazio com o sentido anteriormente disperso ou perdido, mas corta na onda de sentido gerada pela associação de ideias. Ou seja, a interpretação analítica é dissociativa, cria ondas de não-senso.

O termo «construção» pode ser entendido de várias maneiras, é plural. Em relação à rapidez que a interpretação requer para operar, a construção é mais demorada, funcionando como uma espécie de hipótese teórica, testável no laboratório clínico. É por exemplo o que se passa com os casos que os analistas apresentam aos supervisores ou expõem nos Congressos.

O que se chama «caso clínico» não é o processo real de uma análise, e sim a construção que o analista apresenta deste processo.

Porém, no único exemplo de construção que dá no seu artigo, Freud sublinha sobretudo a emergência de uma nova significação, se preferirmos, o nascimento da diferença na repetição do mesmo. Trata-se da inveja e ciúme no complexo de Édipo do pequeno Hans, os quais aparecem com o surgimento da nova significação do pai para o filho: rival em vez de Ideal. O pai é a mesma referência, mas agora carregada de uma nova significação.

Um bom exemplo da emergência de uma nova significação na análise é quando o analista passa de médico ou de psicoterapeuta a objecto de amor.

Outro dos problemas que Freud coloca nesta secção é o de saber se o analista pode errar nas suas interpretações e construções. Claro que sim, e também corrigi-las se for necessário, ainda que ele não necessite de cometer erros. Para tal, basta que evite os efeitos de sugestão, devolvendo apenas ao analisando as palavras que este profere.

As comunicações do analista devem também respeitar o momento oportuno, isto é, o momento em que o analisando já se encontra apto para entender aquilo que disse.

Freud insiste: a garantia da verdade de uma interpretação ou de uma construção não está no «sim» ou no «não» directos do analisando, mas nas «confirmações indirectas» provenientes formações do inconsciente e vicissitude pulsionais que surgem após uma comunicação. Os efeitos podem ser testados através das modificações na significação e na satisfação.

## 11

Além do problema colocado pela estrutura do objecto psíquico, a outra grande dificuldade deste texto diz respeito à peça que falta ao *puzzle*, mais explicitamente ao real do acontecimento traumático que teria estado na origem do recalçamento.

Normalmente o analisando não se recorda de um tal incidente; outras vezes, após uma construção do analista (o exemplo freudiano mais célebre é o da construção da «cena primitiva» na análise do «Homem dos Lobos»), como para lhe agradar, lembra-se de alguns pormenores insignificantes que estariam associados ao hipotético acontecimento. Quando acredita firmemente neste, é geralmente uma alucinação (psicótica ou não).

Para explicar este esquecimento, Freud retoma a sua velha ideia que o acontecimento traumático pode não ter ocorrido na realidade material, ser apenas uma realidade psíquica ou um fantasma. Neste caso, pareceria normal que o analisando não possa recordar algo que nunca aconteceu no mundo externo.

A importância que Freud começa por dar à realidade psíquica esclarece parte do que ele diz no início da terceira secção do seu artigo, e que pode conduzir a um construtivismo "avant la lettre": uma *análise bem conduzida convence da verdade da construção* (*Überzeugung der Wahrheit der Konstruktion*), o que, do ponto de vista terapêutico, tem o mesmo efeito que uma recordação.

Com esta proposição, Freud parece defender a ideia que análise é o efeito de sugestão que ele negara anteriormente. Se utilizarmos as iniciais das palavras alemãs *recordação* (*Erinnerung*), *convicção* (*Überzeugung*), *verdade* (*Wahrheit*) e *construção* (*Konstruktion*) obtemos a seguinte fórmula (extraída de *Marginalia*, 1994, texto onde J-A Miller comenta este artigo de Freud: <http://www.causefreudienne.org/>):

$$E = UWK$$

Esta a fórmula – algo semelhante à de Einstein ( $e = mc^2$ ) – é o «matema» desta terceira secção e, de certa maneira, de todo o artigo. Por esta razão convém aprofundar o que ensina.

Freud considera que nem tudo o que os analisandos dizem é produto da sua imaginação, que algo deve ter acontecido realmente, como prova a repetição do mesmo, o retorno do recalco e a própria alucinação.

Mas o que aconteceu, não aconteceu na realidade externa, nem na psíquica. Pode ter sido um acontecimento corporal, algo que atingiu o organismo, afectou toda a vida do indivíduo e se traduziu em sintoma.

Isso que ocorreu – a emergência da estrutura da linguagem, diria Lacan – afectou radicalmente o modo de satisfação natural do corpo sexuado e mortal, sem que tenha forçosamente chegado à memória e à consciência.

A primeira hipótese de Freud é que aquilo que aconteceu talvez se tenha passado numa idade extremamente precoce. Esta hipótese vai conduzi-lo à velha teoria dos estádios do desenvolvimento psicosexual. Diz, então, que o sujeito pode ter sido depois levado a regressar e a fixar-se a um objecto de gozo muito antigo, constituído na altura do referido acontecimento ou ligado intimamente a este.

Mas Freud aponta sobretudo para o facto que esta experiência de in-satisfação nunca ter sido (devidamente) simbolizada, ao dizer que a criança pode ter ouvido ou visto algo que não entendeu, numa época em que ainda não sabia falar.

Podemos, pois, concluir que esse real tem a ver com a insatisfação e satisfação que não acedeu ao simbólico e ao imaginário, logo, que só pode ser alucinada.

As alucinações verbais dos psicóticos mostram a céu aberto o retorno ao real daquilo que foi rejeitado do aparelho psíquico, précluído do simbólico como diz Lacan. Freud acrescenta a este propósito que não é só a histórica que sofre de reminiscências, que nós somos todos afectados pelo retorno do recalco, como pelo retorno alucinatorio da satisfação que não ocorreu.

## 12

Como abordar, então, este real impossível? É aqui que as «construções na análise» adquirem maior pertinência. Freud começa por evocar o valor de verdade, da *verdade histórica* construída na análise.

O analisando procura muitas vezes enquadrar a narração das suas diversas experiências numa cronologia. Transforma, assim, esta multiplicidade real numa ordem simbólica, numa história, ou numa biografia. A história como tal é já algo que escapa ao mito, pois este apenas se ocupa das coisas primeiras. Lacan falava do fantasma freudiano como o equivalente a um mito individual, o que significa que a verdade histórica construída na análise visa já furar o ecrã que o fantasma opõe ao real.

Mas o que faz realmente o historiador? Ele não trabalha directamente com o passado, com os acontecimentos em si, mas trabalha sobre indícios e arquivos da memória (documentos, monumentos, etc). A História não trata propriamente daquilo que foi (pretérito perfeito), mas, retroactivamente (*nachträglich*), do que terá sido (futuro anterior). Por hipótese.

A este nível, a construção na análise é o que permite ao sujeito, retrospectivamente, situar-se numa relação intersubjectiva (transferencial), de forma a poder resubjectivar os maus encontros que teve com o real e integrá-los numa história com futuro. É esta continuidade que acaba por dar um sentido à vida ou transformá-la em existência histórica.

Mas atenção: o sentido da vida não é real e sim introduzido pela fala. Na análise, este sentido encontra-se também sob transferência.

Digamos que a História está essencialmente nos livros de história. Assim, como o romance familiar, a verdade histórica tem, pois, uma estrutura de ficção.

Esta nova comparação pode fazer crer que a construção histórica não difere muito da construção analítica. Como assentam ambas num passado ultrapassado, elas seriam uma espécie de nova fantasia ou, mesmo, de interpretação delirante.

Necessitamos dar aqui mais um passo e afirmar que há construção e construção, como indica aliás o título do artigo de Freud, que é plural.

Ao construir o fantasma, a análise desconstrói o acontecimento que era visto como originário. Ela dissipa deste modo o desconhecimento, inconsciente e pulsional, que o sujeito entretém com o irreal.

É por isso que podemos afirmar que a análise caminha para o real. Para tal, é necessário que ela seja algo mais do que um delírio individual, a dois, ou colectivo, que não tente escapar, como estes, à *crítica lógica*.

Esta exigência de lógica que Freud faz no final do seu artigo é crucial. Ela retoma de outro modo a objecção inicial do conhecido homem de ciência sobre a lógica da descoberta científica.

Freud introduz-nos aqui à lógica da psicanálise. Com efeito, o saber construído na análise só se ajusta ao saber suposto ao inconsciente na medida em que consegue produzir a *equação pessoal* do sujeito, isto é, a fórmula do seu gozo pulsional na estrutura da psicose.

Assim, para que a análise não seja um simples delírio, deve proceder como na lógica.

O delírio paranóico também é perfeitamente lógico, o problema está no seu postulado. O psicótico não aceita perder este postulado porque o seu mundo cairia em ruínas. Mas na ciência, quer se trate de matemática ou de física experimental, admite-se sem drama mudar de axioma ou de hipótese quando estes não conduzem a nada.

Como procede o lógico? Começa por apagar os pressupostos, postula no lugar vazio assim criado certos axiomas e regras, e deduz as consequências. Quando o resultado da inferência não é válido, muda de axiomática, sem que haja desmoronamento catastrófico da realidade, como é o caso na psicose.

Assim, o que há de mais real em lógica não é aquilo que é negado ou colocado no início entre parêntesis, nem os axiomas ou postulados, sempre filosoficamente discutíveis, mas o que chega no fim, como conclusão.

A *talking cure* procede de modo idêntico: suspende tudo o que o Eu consciente conhece física e moralmente, postula o princípio da palavra e a regra da associação livre verbal, e tira as consequências.

O princípio da fala do analisando não levanta objecções, porque este pode falar do que bem entender.

A liberdade de palavra dada ao analisando abre um universo de discurso onde tudo pode ser interpretado; é só à medida que as palavras ditas ao acaso começam a encadear-se, a revelar o determinismo ou a sobre-determinação que pesa sobre o sujeito falante, que aparecem as contradições, surge o necessário e o contingente, e o impossível e o possível se impõem.

A partir de tudo o que disse e recebeu do analista como a própria mensagem do seu sintoma, o analisando é finalmente obrigado a concluir o que é (ainda) como objecto do fantasma fundamental.

É só em seguida que este limite lógico da cadeia significativa pode ser desdobrado numa história. Mas o importante é entender que o real na análise se obtém antes de mais através da elaboração lógica.

Assim, numa análise bem conduzida, o analisado vai se embora convencido da verdade da construção, ou seja, vencido pela série dos pensamentos inconscientes e as vicissitudes pulsionais, mesmo se o seu *ego (cogito)* não os reconhece como seus.

Podemos dizer que as *construções na análise* (Freud) conduzem à *lógica do fantasma* (Lacan). Esta não é apenas uma lógica das proposições, mas também uma lógica das modalidades, pois a análise visa tornar o desejo efectivamente possível, dando ao real a consistência lógica do impossível gozo que surge nos impasses do dizer.

A convicção na verdade da construção pode, agora, ser entendida como o elemento científico da fé nas consequências lógicas da palavra. Mas esta demonstração hipotético-deductiva deixa um resto que não é igual a zero.

Uma tal manifestação residual dá lugar a uma mostra, a uma verificação da nova e singular relação – de abdução ou invenção – que o sujeito passa a tecer com o seu sintoma. É aqui que podemos falar de um desatar e reatar desse nó.

Isso já não se faz dentro da análise, mas na existência, ou na instituição psicanalítica, ainda que o testemunho mais importante seja sempre aquele que, pelo seu estilo, pode dar o analisado que passou a analista.

É apenas aqui que o analisado consegue verdadeiramente entender que o real com que ele tem de lidar não é unicamente histórico, nem entra inteiramente numa construção lógica.

### 13

#### Apresentação de um caso clínico

### 14

#### O objecto a e os três Lacan

A expressão «os três Lacan» refere-se essencialmente às três dimensões – o Imaginário (I), o Simbólico (S) e o Real (R) – que o psicanalista introduz no início dos anos 50 do século passado. Podemos ler estas três dimensões na sua sincronia e entrelaçamento, mas também na sua diacronia e superação, como sucessivas etapas de um ensino, nas quais Lacan privilegia, ora uma, ora outra destas dimensões. Num primeiro tempo, a ordem é: ISR; num segundo tempo é: SIR; e num terceiro tempo: RSI.

No 1º Lacan – digamos, do «Estádio do espelho» e Seminários I e II – o objecto é sobretudo uma imagem.

Diria que o objecto é uma imagem do indivíduo já mergulhado na marmita pulsional – (Es) S –, ou do Sujeito na sua infável e estúpida existência. O que significa que não estamos ainda no momento do Sujeito que Lacan escreve \$, isto é, do sujeito do significante.

A imagem é outra. A imagem que interessa a criança é sobretudo a da mãe ou a do objecto parcial seio; noutra linguagem é a imagem do semelhante e do pequeno outro, do *alter-ego* (a'); depois é a imagem que surge no espelho, a imagem especular do que virá a ser o corpo próprio, a propriedade privada de base; finalmente, é a imagem constituinte do seu Eu (a), tanto como sujeito psicológico, que como sujeito do conhecimento. É também o objecto imagem que está na origem da projecção e erecção de um Eu-ideal.

Como é que o simbólico (autonomia que Lacan sitia em A) interfere na «relação imaginária»? Antes do Seminário III, sobre as psicoses, que trata explicitamente do problema da admissão ou preclusão da ordem simbólica, podemos dizer que basta pensar que a criança que reconhece o corpo no espelho acaba por lhe dar o seu nome, nome que recebeu do Outro (A).

Convém então saber distinguir aqui entre o Outro parental e o Outro como lugar do código de onde parte a mensagem, que é também o lugar da verdade. Termino hoje, lembrando que não é a verdade universal da filosofia e da ciência, mas a verdade inconsciente que interessa particularmente o sujeito que inicia uma análise, logo, a própria psicanálise.

### 15

A nomeação do corpo e do Eu revela aquilo que o 2º Lacan – o do dos Seminários IV, V e VI, *As relações de objecto, As formações do inconsciente e O desejo e a sua interpretação* – apresenta como a "falta no Outro", que se encontra para além da castração da Demanda de amor.

Encontramos esta falta localizada no «grafo do desejo», do texto dos *Escritos*, "Subversão do sujeito e dialéctica do desejo".

É a recusa da castração ou da denegação da divisão subjectiva que está na origem do fantasma que Lacan situa entre gozo (*Jouissance*) e significação s(A). Será no fantasma que Lacan virá a chamar "fundamental" (cf. *Kant com Sade*) que o objecto mostra funcionar como rolha tapando o buraco do Sujeito. E do Outro.

No grafo do desejo, o fantasma fornece a fórmula do cenário significante do objecto que funciona como Ideal do Outro – I (A) - para o Sujeito da cadeia significante (\$). O fantasma é uma encenação imaginária, assinalada pelo itálico na escrita de Lacan (*S&a*).

É com a «Ética da Psicanálise» (Seminário VII) que Lacan introduz o real do Gozo, que se encontra para além do ecrã do fantasma. Ele não fala deste Gozo em nome da *libido*, mas em nome da Coisa, *das Ding*, termo que foi buscar a Freud, Heidegger e alguns outros, mas de que assume a responsabilidade.

No Seminário seguinte, sobre a «Identificação», Lacan prefere ligar a Coisa ao objecto a. Falará, assim, em nome d' "acoisa", isso que é o objecto a, nomeadamente no amor de transferência (o analista no lugar do objecto de gozo do sujeito).

No Seminário X, sobre a Angústia, o objecto é finalmente referido a cinco formas da satisfação do pulsional: oral, anal, fálica, escópica e vocal.

O Seminário XI mostra mesmo que o objecto perdido que causa o desejo está também ao serviço da satisfação do corpo pulsional.

Como é que o objecto perdido do desejo pode satisfazer a pulsão? Os Seminários XIV e XV, *A lógica do fantasma* e o *Acto analítico* tentam responder a esta questão. Aquilo que Freud chamava "pequena parcela separável do corpo" (plural que implica o objecto a com múltiplo), vinculada, mas separável da contingência corporal, é finalmente elaborada por Lacan como consistência lógica. Assim, a citação da "libra de carne" servia sobretudo para indicar que existe algo que não é especular, nem elemento significante, que descompleta a imagem e fura a ordem simbólica. A elucidação da verdadeira natureza do objecto a, passa, pois, pela lógica. O próprio fim da análise é visto como a conclusão lógica do que aí se disse. Depois da linguística, ciência da língua, reforça-se a aposta de Lacan na lógica como ciência do real.

Lacan acabará por dizer que não há ciência do real. Isto começa a ser lisível no Seminário XVI (*De um Outro ao outro*), que inventa o termo "plus-de-jouir" a partir de uma leitura da «mais-valia» marxista. O "plus-de-jouir" não é exactamente o objecto a, mas a extorsão de gozo provocada pelo discurso que faz liame social e o resto de gozo produzido nessa operação.

A positividade desta extorsão ou torção é uma novidade que vem indicar que o significante não mortifica propriamente o corpo, mas produz o gozo do corpo pulsional na forma do «gozo da castração» que é o "plus-de-jouir".

Será o "plus-de-jouir" o real do objecto a? Será que se pode falar do objecto a como real? A resposta definitiva é não.

Lacan diz que no real nada falta, mas o objecto está ligado ao que falta no imaginário e no simbólico: ele funciona como mancha na imagem e buraco no lugar do significante. É um "enforme", escreve Lacan, que apenas se situa na deformação que confere ao Outro a sua estrutura topológica.

O objecto imaginário não existe sem os efeitos do significante, ou seja, o objecto a é um produto do significante, mas não a sua propriedade. Podemos, então, dizer que ele escapa à cadeia significante como a mais-valia ao trabalhador.

Lembro que o Seminário X não fala do objecto a como real, diz apenas que ele desperta no sujeito o real da angústia.

Por sua vez, a consistência lógica do objecto a (que se dá a ler no objecto como uno ou único) é apenas o que faz ex-sistir o Outro, que é não só incompleto, como inconsistente.

Mas é precisamente esta consistência lógica - a lógica moderna é «simbólica» - do objecto a que lhe retira o seu estatuto de real.

É o primeiro Seminário do derradeiro ensino de Lacan, o XX, *Encore*, que começa a falar do objecto como "semblant". O objecto a é um "semblant d'être" (não apenas um aparência ou simulacro, enquanto que o real é definido pela modalidade lógica do impossível ("ne cesse pas de ne pas s'écrire")); ou, então, referido ao Gozo do Outro que não existe, melhor, da Outra ("A mulher não existe", La femme n'existe pas).

É dizer que o Gozo (com maiúscula, pleno, completo) é impossível. Lacan propõe então : "la jouissance ne s'interpelle, ne s'évoque, ne se traque, ne s'élabore qu'à partir d'un semblant".

É isso que lhe ensina a psicanálise, pois não é na natureza, nem na cultura que encontramos o melhor exemplo de semblant, mas no quotidiano de uma análise, mais precisamente no analista que é capaz de interpelar, evocar, assediar e elaborar o gozo do analisando.

\*\*\*

Seminário

2006-2007

**Os Poderes da transferência**

\*

1º Semestre

## Apresentação

O Seminário deste ano sobre *Os Poderes da Transferência* é o contraponto daquele que animei em 1996 sobre *Os Poderes da Palavra*; ele procurará também explorar o que está contido no título do V Congresso da Nova Escola Lacaniana (NLS), *O Nascimento da Transferência (Instalação e Manejo da Transferência Psicanalítica: é o subtítulo)*, que se realizará em Atenas, nos dias 19 e 20 de Maio de 2007.

Tinha já sublinhado no meu Seminário sobre os *Desafios da Psicanálise* (2004-2005) a existência de uma relação estranhamente íntima entre a deusa do amor e Freud. É esta mesma relação que simboliza o título da Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada, *Afreudite*.

Quem foi Afrodite, a Vénus romana? Uma deusa gerada pelo sémen de Urano, castrado por Cronos, que caiu ao mar e fecundou Gaia. A sua gestação fez-se numa concha, que logo ao se abrir mostrou um ente de grande beleza, que desencadeou paixão, inveja e ciúme. Depois desta Afrodite celeste, apareceu o seu sucedâneo terrestre, a Afrodite filha de Zeus e Dioné.

O título *Nascimento da Transferência* faz forçosamente pensar no Nascimento de Vénus<sup>[1]</sup>. Desde o início que a transferência psicanalítica é amor, logo, gera também ciúme, inveja e paixão (paixão significa sofrimento).

Um outro mito grego citado por Freud, o de Eros, fala daquilo que está na origem do amor: a falta (Pénia) e o recurso (Poros).

Os dois outros mitos gregos do amor a que a psicanálise se refere são Édipo, o amor incestuoso e parricida, e Narciso, o amor de si.

O Deus dos cristãos também é Amor (Agapé). A caridade cristã manda amar o próximo como a si mesmo, procurando com este mandamento reunir num só amor (o do grande Outro divino) o amor de si e o amor do semelhante (pequeno outro). No entanto, segundo Freud, este sentimento oceânico é uma «ilusão».

Mas Freud colocou igualmente o amor no coração (*kern*) da análise. Porquê? Porque é pela via do amor que o sujeito pode construir um saber sobre o seu sintoma.

Isto exige que o analista seja o sujeito suposto saber e o objecto de amor do analisando. O problema, no mundo actual, é que se dessupõe normalmente o saber ao analista, ódio que faz com que ele não consiga mais garantir uma justa articulação entre amor e saber.

No entanto, a análise continua a operar. Como? Para responder a esta questão, convém reinterrogar o que, na transferência, ultrapassa o amor de saber.

Esta interrogação foi a de Lacan no final do seu ensino. Defendeu, então, a existência de um «novo amor», de um amor para além da repetição, aberto à descoberta, à criação e à invenção. No Seminário XXI, *Les non-dupes errent*, que é também um ensino sobre aqueles que não se deixam mais enganar pelo Pai, Lacan diz do amor que é: «a ressonância que o meu nó borromeano suporta». <sup>[2]</sup> O amor é um nó que se suporta do nó borromeano RSI. O fio imaginário é o afecto corporal que proporciona ao sujeito a experiência mais próxima da completude. O fio simbólico é o do nome, da lealdade e garantia do pacto. O fio real consiste no que é impossível de dizer. Esta última dimensão explica porque que é que o amor «não cessa de não se escrever», de produzir mitologia, religião, filosofia, arte, etc. A impossibilidade de escrever mostra que a relação sexual não se consegue inscrever no real. Desde logo, o amor é aquilo que protege o sujeito da não existência de completude sexual. Ele faz como se esta relação pudesse existir, no infinito. Podemos então dizer com Vinicius de Moraes: «o amor é a coisa mais triste quando se desfaz».

### Eixos temáticos:

- O Nascimento do Amor: os testemunhos dos místicos, dos poetas e dos filósofos

- O Primeiro amor sublimado ou amor cortês: o amor dos semblantes

- O amor Cristão e Romântico

- A descoberta do amor em Freud

- Narcisismo e Anaclitismo

- Ideal do eu e Eu ideal.

- As formas de amor no homem e na mulher: amar (activo) e ser amado (passivo).

- O amor na neurose: angústia e fobia

- O amor na perversão: o fetiche

- O amor na psicose: a erotomania; o amor como possibilidade da estabilização duradoura do sujeito.

- O amor como afecto e como paixão do ser: amor, ódio e ambivalência.



- Amor entre gozo e desejo

- O amor e a transferência: o saber suposto e o objecto.

- O amor como suplência à relação sexual.

## O Banquete

### Em Platão e no Seminário VIII de Lacan

O *Simpósio* de Platão inclui as regras do jogo (as chamadas «normas simpóticas») visavam a moderação da ebriedade dionísia pelo equilíbrio apolíneo de uma cerimónia que se tornou habitual entre a elite grega e um tema literário (Xenofonte, etc.), aquilo que chamamos vulgarmente um «banquete».

O texto introduz elementos pouco habituais nos diálogos de Platão, como o Prólogo, em que o narrador, Apolodoro, fala com um amigo sobre o que Aristodemo lhe contou há muitos anos atrás sobre um banquete em que Sócrates participou. Esta conversa preliminar serve para indicar o local e a regra do referido banquete: a casa de Agatão (literalmente o Bem), poeta trágico recentemente laureado, e o pedido feito aos convivas para que desta vez não bebesses em demasia entre o jantar (ceia) e o fim da reunião, que era muitas vezes a orgia. É a aceitação desta regra que torna possível ir para além das habituais preces e cânticos, ou seja, de colocar o gozo oral (comer, depois beber e talvez f...) sob a égide dos discursos. Em vez de fazer amor, vai se falar de amor.

Este esforço para introduzir as articulações significantes no imaginário do corpo passa pelo posicionamento dos vários sujeitos da enunciação. Os convidados que tomarão a palavra depois de cada «interlúdio» são todos discípulos de Sócrates, o Mestre, logo falarão como pequenos mestres:

Fedro é um sofista discípulo de Hípias (cf. *Protágoras*). Ele é o «o pai do assunto», quem propôs o tema a versar. O seu discurso caracteriza-se por seguir os lugares comuns da Retórica, a tal ponto que Lacan o chama «mitómano». Como era de bom-tom, Fedro começa por falar dos mitos e louva a origem de Eros, um dos primeiros deuses saído do Caos originário. O elogio do amor divino alarga-se ao elogio do amor como fonte da virtude humana. Fedro dá uma série de exemplos sobre a acção e a paixão erótica, onde o amante (*érasstès*) procura substituir o ser do amado: Orfeu que vai ver Eurídice aos Infernos, Alceste que se sacrifica para salvar o seu marido e, finalmente, o mais sublime dos amores, Aquiles seguindo furiosamente na morte Pátroclo. Esta série sugere que o amado (*érômenos*) é o elo mais fraco no amor. Mas trata-se de um mito, que o resto do *Simpósio* vai desconstruir.

Pausânias é um homem rico. Ele pensa no amor em termos socioeconómicos, pois só lhe interessa investir num objecto com alto valor de troca, caso do seu amante Agatão, o tragediógrafo premiado. Lacan aproveita para tecer toda uma série de considerações sobre a «psicologia do rico». Pausânias era também tido por defender as ideias do jovem de Platão relativamente ao amor grego, o amor dos belos rapazes (permitido na guerreira Esparta e desejado, mas ilegal, em Atenas). Lacan diz-nos que, apesar de ser bem aceite pelos Gregos, a homossexualidade é uma perversão da norma da reprodução. Para resolver o problema, Pausânias explica-o pela existência de duas Afrodites: a celeste filha do Úrano, e a filha de Zeus e de Dione. A primeira, que nada tem de feminino, preside ao amor pederasta. A segunda teve uma mãe e é única que pode ser considerada uma mulher. Esta Afrodite vulgar ou até desavergonhada serve sobretudo para indicar que se deve ser temperante em matéria de sexo. Só o amor promovido pela Afrodite divina tem um valor de troca que vai para além do sexo ou que visa a formação de guerreiros e de cidadãos não indiferentes aos seus parceiros. Pausânias chega então à pausa (isologia ou trocadilho do narrador Apolodoro que brinca com um «já chega!» da sua conversa).

Na série dos discursos (pela direita), Eríximaco toma a vez de Aristófanes, que tinha entretanto sido vítima de um ataque de soluços. Como médico, dá-lhe um certo número de soluções contra os soluços, e fala em seguida do amor na medicina, do amor físico e da natureza equilibrada dos humores. Na verdade, esta harmonia é vista como universal, devendo não só governar o organismo, como os acordes da melodia musical e as esferas do Cosmo. O discurso médico sobre o cuidado de si visa também o mau amor, a parte vadia de Eros ou da Afrodite popular, isto é tudo o que introduz a desarmonia nos corpos bem adaptados ao meio e leva ao desacordo, à discordância que é o sintoma. Eríximaco conclui que o mais importante é que amor e seus prazeres não ponham em risco a saúde. Por esta razão, a medicina antiga dizia ser a «ciência da erótica do corpo» – boa definição da psicanálise, diz Lacan na época.

Recuperando a fala, o comediógrafo Aristófanes começa por dizer a Eríximaco que até o corpo exige por vezes receitas desequilibradas, como as cócegas e os espirros que ele lhe aconselhou para fazer parar os soluços. Aristófanes é o bobo da corte, mas o único que fala do amor como deve ser. Para tal, inventa uma pequena comédia. Conta o que aconteceu aos três tipos de seres que existiam na origem, o Homem, a Mulher e o Andrógino: a divisão seguida de umas cambalhotas que indicam que o amor, mais do que ridículo, é cómico. Porquê? Por que o amante e o amado não podem fazer Um só, apesar da aspiração ao Todo dos dois; o amado apenas pode dar o que não tem ao amante, àquele a quem falta o amor. O que resta desta divisão da Esfera ou do Ovo primitivo – com a castração de Zeus pai como pano de fundo – é o desejo. E sua significação fálica, pois é em torno do Falo que gira a Comédia antiga. Conclusão: o amor (Eros) também deseja e deixa a desejar.

Agatão vem de novo encobrir esta falta com o seu discurso mítico-poético demasiado pleno ou vazio, onde só a sua imagem idealizada (narcísica) e o seu nome próprio (o Bem) acabam por brilhar. Será isto para significar que o Bem é o único e verdadeiro objecto do amor?

Sócrates chega atrasado ao banquete e volta a falar da sua ignorância, desta vez em matéria de amor. Confirma que, depois de Agatão ter discursado, ficou reduzido ao silêncio (como o analista). Pedem no entanto ao Mestre para dizer qualquer coisa. Ele aproveita para introduzir a dialéctica nos anteriores monólogos, fazendo com que estes dialoguem entre si ou que cada um mostre o que falta ao outro. Todos os discursos versaram sobre um tema, o amor, de que enalteciam a natureza e os atributos, que por vezes idealizam. Distinguiram entre Necessidade (física) e Demanda de Amor (divino), e fizeram o elogio do ideal: disseram que o amor tem de ser jovem, belo e bom, virtuoso, delicado, temperante, prudente, inteligente, corajoso, etc. Mas o que cada discurso esqueceu foi o objecto de amor que se encontra por detrás do ideal. Porque este objecto falta, o discurso seguinte procurou falar desta falta. Sócrates desenvolve, então, a dialéctica do desejo introduzida por Aristófanes e os outros sujeitos da enunciação, apontando sempre para o que falta. O que ensina é que apenas se pode desejar o objecto que não se possui. Tudo o que já temos, como é o caso dos nossos pais, não constitui um objecto de desejo.

Ao próprio (discurso de) Sócrates tinha de faltar alguma coisa (% e a), razão pela qual ele remete primeiramente esta falta para uma mulher (Diotima), e depois para Alcibiades.

Diotima é uma estrangeira de Mantinea, uma sacerdotisa, feiticeira ou mistagoga (fictiva?) com que Sócrates teria falado na sua juventude. É a esta mulher que faz apelo aqui para indagar os mistérios últimos (da falta) do amor: %

Ela ajudará também Sócrates a dar a estocada final em Ágaton. Como o discurso de Sócrates, o discurso de Diotima mostra um Ágaton cheio de contradições. Por exemplo, o Bem com que ele se identifica é uma espécie de termo vazio ou sem predicados. O essencial, ensina Diotima, é o bem eterno, a eternidade do objecto de amor. Este objecto é um neutro (*éromenon*) que transcende o amante e o amado. No entanto, é isso que ambos visam para além do sexo e da morte.

Não de maneira abstracta ou puramente retórica, como na maioria dos discursos que se escutaram, mas de um modo muito concreto, desde do desejo de ter uma criança – e Diotima como mulher está aqui qualificada para falar do desejo de alimentar e fazer durar até à velhice um rebento de si mesma –, até ao desejo de criar uma obra digna das Leis da Cidade, dos vindouros e dos deuses (o que Alcibiades tentou, mas falhou).

Não é por acaso que a lenda conta que a mãe de Eros se chamava Pénia, a Penúria ou a Pobreza. Eros participa da sua indigente mãe, mas também do seu pai, Poros, o Expediente. Isto serve para dizer que, como a palavra, o amor é um *medium*, um intermediário (*metaxú*) entre os homens e os deuses, entre os que não conseguem e os que conseguem a relação sexual.

No final desta dialéctica aparece a vida na pessoa de Alcibiades:

«Quem pensa de maneira mais profunda ama o que é mais vivo»

(Heidegger, a propósito do *Banquete*)

Alcibiades entra com o seu séquito, desconhecendo ou não respeitando a regra discursiva do banquete. Como político, Alcibiades fez e desfez a fortuna de Atenas. Dizia-se que por culpa de Sócrates, mas o *Banquete* corrige dizendo que foi à revelia de Sócrates. Alcibiades era jovem, belo, inteligente e audacioso, uma espécie de «pré-Alexandre» (Lacan). Ele chega completamente ébrio à reunião, para dizer diante de todos que foi o primeiro objecto de amor de Sócrates, mas que este nada fez quando dormiu com ele. Finalmente, afirma que, apesar de todas as qualidades físicas e morais que Sócrates sempre mostrou, ele nunca amou realmente o Mestre, o invólucro ou o cofre do tesouro (que compara a uma estatueta de Sátiro ou de Sileno, companheiros de Dionísio), mas sim o objecto, a preciosa jóia (*agalma*) que tinha lá dentro, a Sabedoria. Conclusão: o amor supremo é o amor da sabedoria – definição etimológica da própria filosofia.

Alcibiades sentara-se entre Agatão (o Bem) e Sócrates (o Filósofo). Sócrates ironiza dizendo que, com este gesto, ele não conseguirá separar o objecto do amor e a sabedoria, e que por isso irá sentar-se entre ele e Agatão, ocupar a posição «entre» o bem e o Bem. Esta conclusão do *Banquete* volta a sublinhar a equivalência entre Eros e Sócrates, o seu lugar de *metaxú*, que é o mesmo do *daimon* que tinha assaltado o jovem Sócrates e inoculado nele o amor (entre sensível e inteligível) da Sabedoria. Este lugar atópico (como o desejo do analista, que mais não faz que deixar aberto o lugar do desejo de cada um) é realmente o do objecto perdido (metonímico) do desejo. Este objecto está para além da Ideia (Bem, Bom, etc.), animando ou dando alma à falta que atrai o amante e o empurra para o amado a quem supõe ou atribui o seu bem-bom.

No seu conjunto, o diálogo de Platão faz sobressair a importância do objecto do desejo, através do uso da dupla metáfora do amor. É o discurso de Fedro que fornece a primeira metáfora do amor, aquela que cria a significação do amor como um deus poderoso, que dá força ao amante (\$) para possuir o amado (a). A segunda metáfora do amor é dada pelo delírio alcoólico de Alcibiades (*in vino veritas*), e é o avesso da primeira: a/\$. Algo de análogo se passa na análise da transferência entre o analista (objecto) e o analisando (sujeito).

O que anima a transferência é o objecto que o analisando julga ser o sujeito suposto saber (como os discípulos de Sócrates). É este objecto de amor que o analista vem encarnar no «banquete» analítico.

### O Nascimento do Amor na Psicanálise

Há alguns anos, num Colóquio da SPP, escutei o falecido David Mourão Ferreira falar sobre a poesia de Safo, a poetiza grega da ilha de Lesbos. Os Gregos consideravam que tinham dois grandes poetas: Safo para o amor e Homero para a guerra. Mesmo se não

foi a sua intenção expressa, fiquei desde então a pensar que ele tinha tido o descaramento de tomar a palavra diante dos psicanalistas para falar do que eles não ousam falar: que Freud descobriu o amor na análise como amor lésbico. E não dirá Freud mais tarde que o amor transferencial não só é um amor genuíno, como nos revela a verdade do amor?

Retomo por enquanto este fio condutor. Podemos reencontrá-lo no «caso Dora» (consultas: 1898 - redacção: 1901- publicação: 1905). Dora amava a Senhora K e não o Sr. K, mas Freud não soube entender um tal amor enquanto Dora foi às suas consultas. Apesar de tudo o que é dito nos *Três Ensaios*, a dificuldade em admitir este traço homossexual da personalidade histérica teve consequências na história da psicanálise: Freud perdeu a sua paciente; em troca, ganhou o saber que conduziu ou permitiu desenvolver o conceito de «transferência».

Esta separação-conjunção entre amor e saber que se produziu com «o caso Dora» leva-me a interrogar o amor lésbico a vários níveis. Por exemplo, quem sabe se a futura relação de Anna Freud com Dorothy Berlingham não é ainda um sintoma do pai da psicanálise, o único lugar que a filha e analisanda de Freud encontrou para se posicionar de um modo singular, que não fosse o da fidelidade ao Mestre?

Podemos pensar que o exemplo que Freud dá em 1915 no seu artigo *Observações sobre o amor de transferência* é «politicamente correcto»: o enamoramento da analisanda pelo seu analista. Nem uma palavra neste texto sobre o amor de transferência homossexual (com Fliess e os discípulos, quase todos homens). Este apagamento da homossexualidade, que Freud considerava ser um desvio da norma ou uma «perversão», valeu-lhe mais tarde algumas acérrimas críticas. Foi o que aconteceu como o «lobby» homossexual que, nos EUA, pressionou os cientistas e médicos do DSM a remover a orientação sexual não-heterossexual da lista de doenças mentais em 1973.

Apesar de tudo, Freud foi bem mais tolerante com a homossexualidade do que a grande maioria dos seus seguidores (com excepção de Ferenczi). É no início do seu artigo sobre a *Psicogénese de um Caso de Homossexualidade Feminina* (1920) que faz o seu *mea culpa*. Escreve: «a homossexualidade feminina, tão frequente como a masculina, ainda que menos ruidosa, mas não tem sido entendida pelas leis penais, nem pela investigação psicanalítica».

O texto apresenta o caso de uma jovem de 18 anos que gostava de uma «cocotte» da aristocracia vienense, mas que os seus pais queriam «curar» casando-a com um homem. A reprovação familiar do comportamento da jovem – qualificado por eles de «vício» – conduziu-a a uma tentativa de suicídio.

Este caso torna claro para Freud que a homossexual não está doente, nem procura mudar de orientação sexual, o que vota ao insucesso a família, a moral social e o analista que apostariam numa conversão heterossexual da homossexualidade. Aproveita, ainda, para avisar os interessados que os pedidos de conversão de um mau comportamento em bom comportamento na vida de casal, ou na educação dos filhos, apresentam o mesmo tipo de dificuldades, porque não é normalmente o «mau comportado» que pede a ajuda médico-psicológica.

A questão coloca-se de saber se a homossexualidade é inata ou adquirida, biológica ou construída socialmente. Freud diz que esta questão está mal colocada. Do ponto de vista da psicanálise, o que importa é sobretudo a causalidade psíquica, a psicogénese do objecto libidinal e a consequente escolha forçada do sujeito.

A hipótese que Freud adiantou para a homossexualidade masculina é que esta seria uma variante sexual causada por uma perturbação no desenvolvimento, em particular pela forte fixação do menino à mãe, que faria, em seguida, com que o rapaz não conseguisse enamorar-se de mais ninguém do outro sexo, contentando-se com um gozo narcísico algo conformista.

Mas o que é a homossexualidade feminina? A tese da forte fixação à mãe coloca aqui um problema, pois aparentemente trata-se do amor entre duas mulheres, amor «sem» homem, logo, «sem» pai. No entanto, Freud considera que a falta do/ o pai continua a ter importância na exagerada fixação da filha à mãe.

Uma das principais reivindicações da menina em relação à sua mãe é que a mulher que ela é, para além de ser esposa do pai, a ajude a descobrir a feminilidade. Mas esta distinção entre mulher, esposa e mãe nem sempre é viável. Pode-se, então, pensar que era a feminilidade que Dora procurava na Senhora K (e sobretudo na Madona de Dresde), e a jovem homossexual na dama por quem se enamorara.

Quando a demanda de amor prevalece numa mulher, indica que ela se sente angustiada em relação à sua feminilidade, quer ser reconhecida como uma verdadeira mulher e entra em competição com as outras mulheres para ser amada como a única. A dor feminina gira aqui em torno da privação do significante da Mulher, do significante que garantiria a sua feminilidade.

No caso da jovem homossexual, não só este significante falta, como o seu amor inclui o ódio. Ela sabe perfeitamente quanto é desagradável ao seu pai saber que ela tem uma relação com uma *cocotte*, e vingava-se dele mostrando-se em público com esta mulher.

Como é que a jovem chegou a este posicionamento sexual e existencial? A hipótese clássica é que, durante a fase edipiana, menina quer ser amada pelo pai e ter um filho dele. É assim que a jovem homossexual se apaixonou por uma criança de três anos. A última gravidez da mãe (era ela adolescente) suscitou-lhe grandes ciúmes e sentimentos de decepção em relação ao pai. Passou, então, a identificar-se com o pai, e a ter como objecto a mãe.

A dama (que era mais velha do que a jovem) é um substituto da mãe, mas também do irmão mais velho, que tinha um pénis que

impressionou e pelo qual ela nutria um amor incestuoso (a dama tinha também atributos físicos que lhe lembravam o irmão). Condensando a mãe e o irmão, a dama era um objecto que reunia a homo e a heterossexualidade, uma espécie de «mãe fetichizada» (Serge André).

Podíamos mesmo falar de «Dama», porque a jovem tinha um amor cortês por ela: oferecia-lhe flores, fazia-lhe o beija-mão com um cavalheiro, etc. –. Na verdade, a jovem visava mostrar ao pai como ele se devia ter comportado com ela. Desafiava-o a amá-la do mesmo modo que ela amava a dama.

Por fim, a jovem começa a passear de braço dado com a dama na rua em que o seu pai trabalhava, e à hora em que ele saía do emprego. Dá-se o encontro inevitável. Ao cruzar-se com ela, o pai lança-lhe um olhar fulminante que a reduz, por assim dizer, a nada. Sente-se, então, inteiramente negada no seu ser de sujeito, reduzida ao objecto de ódio que lançará por cima da ponte do caminho-de-ferro. Como a dama fica furiosa quando sabe que o pai da jovem lhe lançou aquele olhar enfurecido, podemos ainda dizer que ela passa de condição de objecto de amor da jovem a aliada do pai. A jovem perde o seu duplo suporte identificatório (materno e paterno) ao sentir-se rejeitada pelo pai e a dama. É então que passa ao acto: lança-se por cima do muro de uma ponte onde passava o comboio. No entanto, não morre. Depois de curada dos ferimentos do corpo é levada a Freud para que este sare as cicatrizes da sua alma.

Freud não se ocupa muito da salvação da alma da jovem como lhe pedia o pai desta, interessando-se sobretudo pela causa material do acto suicida. Diz ele que aquele salto por cima do muro do caminho-de-ferro tem uma dupla significação: simboliza a queda do objecto (a, ou alma) de amor da jovem (\$), mas também a luz que daí brota (%). Baseia-se para esta interpretação no equívoco do verbo alemão *Niederkommen*, «vir abaixo», cair e dar à luz (no sentido do parto). Diz que foi o (olhar do) pai que fez cair a jovem, e que o seu acto simultaneamente uma realização de desejo (desejo de ter um filho do pai) e uma (auto) punição.

Revisitando posteriormente o caso da jovem homossexual, Freud sugere que talvez não tenha sido o trauma do nascimento do irmãozinho e a decepção do amor do pai na puberdade que tenham estado na origem da sua orientação homossexual. Constata em vários momentos que outras mulheres, uma professora, algumas amigas etc, ocuparam uma posição de objecto de amor, se preferirem, de mãe substitutas. Mostra, ainda, que «desde anos muito precoces» a libido da jovem «fluía em duas correntes, das quais uma pode ser designada como homossexual». Esta corrente seria uma continuação directa da fixação infantil à mãe. Daí que, logo que surgiu ocasião propícia, a libido tenha voltado à sua inclinação profunda para a homossexualidade. Aqui começa a pré-história do complexo de Édipo, bem como aquilo que Freud escreverá sobre o «continente negro» da sexualidade feminina.

Freud aproveita ainda para fazer uma digressão sobre a homossexualidade latente, inconsciente que pode ser detectada «em todas as pessoas normais»; e, a partir daí, sublinha uma vez mais a bissexualidade fundamental do ser humano. Haveria a persistência de um relação primordial à mãe, apenas perturbada pela intervenção do pai edípiano. Significará este amor sem pai que todas as mulheres são psicóticas, ou naturalmente homossexuais?

Por enquanto, o importante é entender que o pai não é suficiente para desenhar um destino feminino, isto é, fazer com que menina se torne uma mulher que deseje ter filhos. Dito de outro modo, nem tudo na filha fica sujeito à lei do pai.

A jovem homossexual contou a Freud que tinha uma relação muito especial com a mãe, que fora a sua confidente antes de tudo. Contou-lhe também algumas verdades sobre a sua mãe, que Freud diz não poder revelar. No entanto, sugere que a mãe era neurótica, o melhor, que se refugiou na «neurose» para se afastar de um marido demasiado solícito. Isto – como o facto de, contrariamente aos outros filhos, ela tratar a filha muito mal (por ela amar uma outra mulher?) – pode fazer pensar que existia alguma tendência homossexual na mãe.

Voltemos à questão geral de saber se as mulheres, mães e filhas, são tendencialmente homossexuais? E, se persistirmos na ideia que a homossexualidade é uma perversão da norma biospícosocial, a questão suplementar é se existe uma perversão feminina?

Tradicionalmente, diz-se que ambos os sexos têm como primeiro objecto de amor, a mãe. Neste sentido, pode-se pensar que as mulheres são tendencialmente homossexuais. Mas esta homossexualidade não é uma perversão. Aliás as mulheres não podem ser estruturalmente perversas, dado que estão privadas do órgão que está em jogo na instrumentalização do gozo perverso, o pénis. É nas suas brincadeiras com o pénis e seus substitutos que as mulheres colaboram activa ou passivamente nas perversões dos homens. Mas Lacan não deixou de dizer que as mães mostram muitas vezes ser perversas com as suas crianças, na medida em que estas são para elas substitutos do falo. Será a perversão da mãe uma versão do seu amor pelo pai, uma «père-version»?

O homem ou o pai encarado como objecto de amor leva-nos para a vertente anaclítica do amor no feminino (pai = pénis = bebé). Mas o amor da mãe pela filha pode também ser narcísico, a mãe amando então na filha a menina que ela foi.

O amor da histórica pela outra mulher aponta ainda para Outra coisa: o facto da mãe do Homem (em geral) ser sempre uma mulher. Seguindo esta via, podemos ser conduzidos até ao Mistério da Feminilidade, ao Eterno Feminino que eleva para as alturas, como dizia Goethe.

A questão interessante, que permanece, é aquela que Marie-Christine Hamon colocava há alguns anos, a saber, «porque é que as mulheres preferem os homens em vez da sua mãe?»

A resposta freudiana foi no sentido do complexo de Édipo e de castração. Num primeiro momento, Édipo tem um papel normalizador do indivíduo e da sociedade. A ideia é que a bissexualidade congénita (diríamos hoje ligada ao Cromossoma X e não só a atracção sexual pelos dois géneros) e a perversão polimorfa da criança de ambos os sexos são reorganizadas durante a passagem da libido pela estrutura edípiana. O pai edípiano inter-fere então como o obstáculo que se encontra no caminho do amor pelo objecto

precoce que a mãe ou a mama encarna.

Mas a partir de 1919, em *Uma criança é batida*, Édipo torna-se o «complexo nuclear» do psiquismo humano, não só do psiquismo normal, como da neurose, psicose e perversão. É dizer que a perversão também resulta do complexo de Édipo ou que este deixa espaço para a transgressão da lei do desejo (a do objecto perdido). A posição do pai edipano – e a do analista que se colocaria no seu lugar sob transferência, como Freud com a jovem homossexual – fica desde logo comprometida.

A primeira ideia era que aquilo que se ganharia com a perda do amor da mãe incestuosa é a cultura. O problema é que a cultura – à qual os homossexuais sempre contribuíram fortemente – não supera, mas exige o recalçamento primordial do real a que se chama «Natureza», a consecutiva ânsia da realização do desejo pela via do fantasma, o incurável do sintoma e o mal-estar na civilização, que continua a conter vários estratos de selvajaria e barbárie.

No final da sua obra, quando faz o balanço dos próprios males da psicanálise, Freud refere-se ao repúdio comum da Feminilidade (angústia da castração/inveja do pénis). A homossexualidade feminina fica aqui uma vez mais de lado. Será ela apenas uma consequência da inveja do pénis (como parece indicar o mito da organização político-guerreira das Amazonas (que se auto-castram um seio para atirar mais facilmente as suas flechas fálicas)?

Que lição tirar desta resistência freudiana para a análise da transferência? Uma primeira ideia a investigar é se, por detrás da transferência paterna que Freud tende a sublinhar ou até a sublimar, não há sempre a transferência materna, melhor, a ligação do analisando ou da analisanda com um *erzats* da Mulher que não existe.

### O primeiro fim-de-semana de Fevereiro 2007

O primeiro fim-de-semana de Fevereiro 2007 foi bastante instrutivo para mim. Dias antes fui convidado com alguma pompa e circunstância, enquanto Presidente da ACF, para assistir na Biblioteca Nacional ao II Fórum Internacional da Sociedade Portuguesa de Psicologia Clínica, sobre os «desafios actuais» das nossas profissões. Encontrei lá pessoas que não via há anos, e percebi que pertenciam ou colaboravam quase todas com esta Sociedade, isto apesar de virem de quadrantes bastante diferentes. Encontrei, por exemplo, o nosso colega de Évora da rede de investigadores EAUTP, Victor Franco, que é o actual Presidente da SPPC. Encontrei igualmente o Carlos Amaral Dias. Disse-me que as condições estavam agora reunidas para relançar a nossa rede de investigação em psicanálise. Depois, ele e o Pedro Luzes convidaram-me a ir à noite à SPP, para assistir à conferência do Presidente da Associação Brasileira de Psicanálise (que reagrupa as 12 Sociedades da IPA no Brasil), Pedro Gomes Oliveira, sobre a «Psicanálise relacional contemporânea: uma nova maneira de trabalhar em psicanálise». No dia seguinte fui convidado por Jorge Gravanita, da Direcção da SPPC e do Centro Português de Psicanálise, para colaborar futuramente com a SPPC.

Aceitei a proposta e já escrevi a Victor Franco neste sentido. Ele respondeu-me favoravelmente. Vai propor em Março à Direcção da SPPC a minha entrada como supervisor.

Nestes dois dias escutei coisas interessantes e por vezes bizarras sobre a psicanálise, o ensino, a investigação, a clínica e a futura certificação em psicologia clínica e psicoterapia, e ouvi ideias muito «originais» sobre a transferência.

Nunca digo mal dos meus colegas, digo é por vezes mal do que eles dizem. Sobretudo, faço um grande esforço para dizer melhor o que eles dizem mal.

Dou dois exemplos de coisas que considero bastante mal ditas. Aquele que é possivelmente o mais prestigiado psicanalista português vivo, António Coimbra de Matos, afirmou no Fórum que a relação básica entre humanos (da esfera alimentar à sexual) não é a da mama com a boca, mas a de rosto a rosto. Isto implica uma passagem da concepção da sessão analítica como mamada para a entrevista clínica olhos-nos-olhos, o que põe em causa o divã do psicanalista que, no entanto, Coimbra de Matos continua a utilizar. Eduardo Sá também não esteve bem, quando afirmou que o inconsciente é uma metáfora da dupla consciência (cortical e sub-cortical, racional e emocional), e que o «topo de gama» da mente é a intuição (tanto do bebé como do psicoterapeuta) que une as duas consciências.

Falemos agora da questão da transferência. Regra geral, os meus colegas continuam a pensar que o que está na base desta é a relação cada vez mais precoce – pois já vamos no feto das primeiras semanas – do bebé com a sua mãe. Quem é primeiro do ovo ou da galinha? Eduardo Sá diz que o feto vem totalmente equipado. Mas Coimbra de Matos diz que a mãe-galinha é crucial, pois o bebé nasce de mioleira aberta (Maria Belo) e nada é sem o outro; nomeadamente aquele que vê o seu bebé como o mais bonito do mundo. É pois o outro – quem? Alguém disse por lá que qualquer homem ou mulher pode perfeitamente desempenhar as funções paternas – que envolve e desenvolve a relação constituinte do *ego* ou do *self*.

Depois de ter discursado durante duas horas na SPP sobre o *self*, Pedro Gomes acabou por concordar com os ouvintes sobre o facto que ninguém sabe ao certo o que é o *self*.

Existem duas correntes na IPA para pensar o *self*. A primeira, de origem annafreudiana, continua a referir a subjectividade que normalmente se atribui ao Eu ao indivíduo biológico. Heinz Kohut, que tinha o apoio de Anna Freud, refere igualmente o *self* ao organismo. É esta referência básica que lhe permite dizer que o menino de Viena e o psicanalista de Chicago são o mesmo (*self*). Carlos Amaral Dias comentou esta afirmação dizendo que ela não difere muito do conceito de «potência» em Santo Agostinho. Pedro Luzes disse que o melhor seria reler Kohut.

O termo *Selbst* aparece já em Freud e nos kleinianos. Em oposição a Anna Freud estiveram Melanie Klein, Bion e sobretudo o *middle group*, Fairbairn, os Balint, Winnicott, em suma os teóricos da chamada «relação de objecto». Estes objectaram que o vínculo (Bowlby) prevalece na constituição do *self* humano e no dispositivo analítico.

O que é a relação e o seu objecto? Antes de Didier Anzieu, Esther Bick sugeriu que aquilo que dá sentido à relação do objecto (bom, mau, etc.) com o *self* é mediação da «pele» (física e mental). Diz ela: «As experiências sensoriais, particularmente as da superfície da pele, são o meio mais importante para produzir sentido e gerar os rudimentos da experiência do 'self'. A contigüidade sensorial da superfície da pele e a cadência rítmica são básicas para o conjunto mais fundamental de relações de objecto infantis: a experiência do bebé de ser segurado, amamentado, ouvindo a mãe conversar com ele.»

Na escola inglesa, o objecto é o objecto interno ou internalizado, em última instância é o seio da fantasia. Na escola americana pós-kohutiana, o objecto é antes de tudo o objecto externo, (o) outro.

Pedro Gomes partilha aqui a opinião dos actuais relacionistas integracionistas, que tentam unir o *self* de Kohut com as duas concepções do objecto. Podemos dizer que acabaram por descobrir aquilo que o primeiro ensino de Lacan, o do esquema L dos anos 50, chama a «relação imaginária» ego/alter-ego, relação que leva a uma dinâmica transferencial conflituosa, no fundo mortífera. Espero poder estudar ainda este ano convosco o modo como esta relação interfere no texto do *Mercador de Veneza* de Shakespeare.

A partir do momento em que se privilegia a intersubjectividade em desfavor da biologia, pode negar-se o factor constitucional individual e específico na determinação da subjectividade. Nesta mesma onda, Coimbra de Matos disse mesmo que a análise não é a análise do indivíduo, mas da relação. Assim, a análise não começa pela transferência, mas pela contra-transferência. Numa entrevista na televisão, tinha já afirmado que o mais importante é se o psicanalista gosta ou não do seu paciente.

Na verdade, a oposição entre o biológico e o social, o constitucional e o acidental, entre o Eu e a inter-subjectividade não é o que mais devia contar para a psicanálise, para a construção do seu conceito de transferência.

Sem dúvida que Freud pensou também o *ego* a partir do corpo: «em última análise, o ego deriva das sensações corporais, principalmente das que têm origem na superfície do corpo. Ele pode ser assim encarado como uma projecção mental da superfície do corpo, além de representar a superfície do aparelho mental.»; Para Lacan, trata-se do corpo próprio: «À la place de l'Autre, il y a le corps, le corps-propre», e não do corpo orgânico, o organismo que cada indivíduo da espécie é. Freud pensou igualmente a unidade incorporeal que resulta da identificação e escolha do objecto, aquilo que Lacan chama *l'un-corps* («L'ego s'établit du rapport à l'un-corps»; porque «L'un-corps est sa seule consistance»).

Mas o que convém sublinhar é que o aliado do analista na análise não é o ego, mas o sujeito que (l)he fala. Dito de outro modo, é o sujeito que o significante coloca em função no campo da linguagem que busca «os objetos (a) na experiência analítica».

«Os objectos (a) na experiência analítica» é o título do VI Congresso da AMP. O cartaz do Congresso está bem feito, pois não apresenta o objecto (a) como coisa natural, mas gerado por formas geométricas num fundo de coordenadas cartesianas.

---

[1] O quadro mais célebre sobre o tema (ligado às divindades femininas, ao culto da fertilidade, da vida e das forças da Natureza) foi pintado por Sandro Botticelli em 1482 (Galeria dos Uffizi, Florença). Um pormenor desta pintura (*Zéfiro soprando na inveja e o ciúme que a deusa inspira*) ilustra a capa dos meus *Ditos* (I).

Freud é mais cáustico no que diz respeito a Vénus. Eis o propósito de Heine que Freud escolhe e nos recorda no seu livro sobre o *Witz*: «Esta senhora parece-se em muitos aspectos com a Vénus de Milo: é também extraordinariamente velha, sem dentes e com manchas brancas espalhadas por toda a superfície amarelada do corpo.»

[2] A frase é mais extensa, e fala também do amor como acontecimento, que não é senão um dizer...

---

## Os últimos Seminários

Algumas das lições destes Seminários foram publicadas na série *Ditos* (Lisboa: Fim de Século), de José Martinho

2005-2006

Um Outro Portugal

\*

2004-2005

Psicanalisar

\*

2003-2004

**Sintoma e Estilo**

\*

2002-2003:

**Psicanálise e Psicoterapias**

\*

2001-2002

**O Que é um Sintoma Psicanalítico?**

\*

2000-2001

**Clínica do Gozo**

\*

1998-1999

**Gozo**