

# **MATEMAS I**

**Jacques-Alain Miller**

**CAMPO FREUDIANO  
NO BRASIL**

**Jorge Zahar Editor**

Jacques-Alain Miller

# MATEMAS I

Tradução:  
SÉRGIO LAIA  
*psicanalista*

Revisão técnica:  
ANGELINA HARARI  
*psicanalista*

150.195  
M 648 mp

Jorge Zahar Editor  
Rio de Janeiro

Tradução autorizada de uma coletânea de textos  
selecionados pelo autor.

Fontes:

“Ação da estrutura”, *Les Cahiers pour l'Analyse* 9, verão 1968; “A máquina panóptica de Jeremy Bentham”, *Ornicar?* 3, maio 1975; “Teoria d'alíngua”, *Ornicar?* 1, janeiro 1975; “A topologia no ensino de Lacan”, *Quarto* II, Bruxelas; “Um outro Lacan”, *Ornicar?* 28, janeiro 1984; “Despertar”, *Ornicar?* 20/21; “Não há clínica sem ética”, *Actes de la École de la Cause Freudienne* V; “Suplemento topológico a ‘Uma questão preliminar...’”, *Actes de la École Freudienne de Paris*, 1979; “Lições sobre a apresentação de doentes”, *Ornicar?* 10, julho 1977; “Mostrado em Prémontré”, *Analytica* 37, 1984; “Produzir o sujeito?”, *Actes de la École de la Cause Freudienne* IV; “Des-sentido para as psicoses!”, conferência inédita proferida em outubro de 1983 em Aix-la Provence; “Lacan e psicose”, extraído de conferência pronunciada em Marselha, 1987; “Clínica irônica”, *La Cause Freudienne. Revue de Psychanalyse. L'Enigme et la Psychose*, 1993.

Copyright © 1996, Jacques-Alain Miller

Copyright © 1996 da edição em língua portuguesa:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua México 31 sobreloja

20031-144 Rio de Janeiro, RJ

tel.: (021) 240-0226 / fax: (021) 262-5123



Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo ou em pr  
constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Miller, Jacques-Alain

M592m

Matemas I / Jacques-Alain Miller; tradução, Sérgio Laia; revisão técnica,  
Angelina Harari. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

(Campo Freudiano no Brasil)

Tradução de uma coletânea de textos selecionados pelo autor.  
ISBN 85-7110-351-8

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. 2. Psicanálise. I. Título. II. Série.

96-0481

CDD 150.195

CDU 159.964.2







## Sumário

### I SOBRE A ESTRUTURA 7

Ação da estrutura 9

A máquina panóptica de Jeremy Bentham 24

Teoria d'alíngua (rudimento) 55

A topologia no ensino de Lacan 73

### II CLÍNICA E REAL 91

Um outro Lacan 93

Despertar 102

Não há clínica sem ética 107

### III ESTRUTURA E PSICOSE 117

Suplemento topológico a "Uma questão preliminar..." 119

Lições sobre a apresentação de doentes 138

Mostrado em Prémontre 150

Produzir o sujeito? 155

Des-sentido para as psicoses! 162

### IV CLÍNICA E PSICOSE 171

Lacan e psicose 173

Clínica irônica 190



I  
SOBRE A ESTRUTURA



# Ação da estrutura

## Advertência

Esse texto exige ser introduzido por suas circunstâncias. Em 27 de junho de 1964, Jacques Lacan fundava a *École Freudienne de Paris* e a abria para os não-analistas. Alguns alunos da *École Normale*, a fim de a ela aderir, agruparam-se, como os estatutos o exigiam, em um “cartel”, que foi designado em função do objeto de seu interesse: Teoria do Discurso. As páginas que vão ser lidas eram destinadas a justificar o título sob o qual os membros desse grupo pretendiam inscrever seus trabalhos, tributários e datados do mesmo campo conceitual. Elas deviam ser publicadas no *Annuaire de l'École Freudienne*, o qual, em sua forma definitiva, tornou-se apenas uma lista de nomes, e assim ficaram abandonadas.

Se agora as publico é porque, apesar do tempo transcorrido, parece-me que os seminários de todos os tipos nos quais decifram-se Freud, Marx e Lacan, colocando assim ao alcance de todas as inteligências verdades até então complexas, apesar do que os *Cahiers pour l'Analyse* já deram a conhecer — o que estava articulado nesse texto sobre as relações da estrutura do sujeito e da ciência ainda não é percebido pela maioria.

## Preâmbulo

A psicanálise, assim como o marxismo, estabelece o princípio de uma organização nova do campo conceitual. Eis por que ainda não se sabe escutá-la e é reduzida ao silêncio ou, por uma repressão interior, é acolhida

mas conjurada, recitada nas linguagens que lhe são teoricamente anteriores, algumas até contra as quais ela se insurgiu — a psicologia, a biologia, a filosofia do espírito —; eis por que seu nome é usurpado, e sua verdade exilada.

Evocá-la é hoje uma demanda sempre intempestiva.

Pretendemos, de nossa parte, subscrevê-la e arcar com os custos dessa reorganização. Talvez seja interessante acreditar que nos cegamos nos limites em que nossa ignorância da prática psicanalítica contrai necessariamente nosso discurso. Mas não: parece-nos que o fato de tê-los reconhecido não abole a legitimidade que lhe prescrevemos; ao contrário, funda essa legitimidade e a assegura contra a eventual intemperança de nossas presunções. O discurso cujo projeto concebemos só poderia assumir no campo freudiano uma vocação crítica, a experiência em si manifestando-se somente em seu conceito. Nossa intervenção fica portanto suspensa pela mediação de um discurso que a precede, identificado por nós desde o início, na medida em que é o único a tomar como seu ponto de partida uma idéia da especificidade freudiana no discurso de Jacques Lacan. Nosso primeiro propósito — não é o menos ambicioso — era compreendê-lo e experimentá-lo, constituindo-lhe uma exposição sistemática. Aquelas sobre as quais meditamos tentam estender suas conseqüências, associá-lo a outros discursos que o recortam, elaborar sua teoria unitária a fim de distribuir a potência em espaços variados nos quais alguns aqui já estarão circunscritos. O conjunto desse trabalho sobre conceitos terá como palavra de ordem a definição de Georges Canguillem: "... trabalhar um conceito é fazer variar sua extensão e sua compreensão, é generalizá-lo pela incorporação de traços de exceção, exportá-lo para fora de sua região de origem, tomá-lo como um modelo ou, inversamente, buscar-lhe um modelo; em suma, conferir-lhe progressivamente, por meio de transformações regulares, a função de uma forma".<sup>1</sup>

A crítica, sem dúvida, pode pretender a liberdade do estabelecimento do conceito: ela não é convocada senão pelo tribunal de seu rigor. Nesse caso, entretanto, ela recebe o reconhecimento e a sanção de seu discurso-objeto, sendo levada muito rapidamente a dele absorver os meios de seu progresso, até no conceito de seu exercício; ela logo constata que não está somente autorizada, mas já pensada, pelo que ela pensa, requisitada e até entabulada, não lhe é acessória: que ela o desdobra sem excedê-lo. Essa descoberta torna-se, pouco a pouco, o seu tema. A propriedade do discurso de Jacques Lacan, a de ser preceptor de sua crítica, mantém-se de início no conceito de estrutura por ele criado e construído.



## Estrutura

Aqui, a estrutura não guarda o lugar de nenhum para-além do discurso científico.

A distância em relação à experiência imposta pelos modelos, mas da qual são ao mesmo tempo, para incluir o irredutível em sua definição os guardiães rigorosos — deve agora desaparecer, e uma integração exata deve se operar do vivido ao estrutural.

A estrutura não subtrai mais um conteúdo “empírico” de um objeto “natural”, assim como não lhe acrescenta o “inteligível”. No caso de apenas se expor um objeto na dimensão de uma rede para descrever o agenciamento de seus elementos, isola-se o produto de sua produção, estabelecendo entre eles uma relação de exterioridade e, a fim de se tornar indiferente à causa, acaba-se por compreendê-la como o perfeito guardião de seus efeitos: só um pensamento mecanicista autoriza isso.

Quando a atividade estruturalista acaba por rejeitar temporalidade e subjetividade no espaço neutralizado da causa, ela se força a garantir seus objetos inteiramente constituídos referindo-os à “vida social”, à “cultura”, à antropologia, mesmo à biologia, do espírito. Ela se serve, sem razão, do estruturalismo lingüístico: este, ao abrir seu campo pela exclusão preliminar de toda relação que o sujeito mantém com sua palavra, se interdita dizer alguma coisa disso. Uma vez que a *alteração* provocada pela exclusão do sujeito falante não é anulada, as estruturas lingüísticas não valem fora de sua região de origem. O estruturalismo psicanalítico realiza, a nosso ver, a exportação legítima delas, porque seus objetos são experiências: uma subjetividade ineliminável está situada aí e elas se desenvolvem segundo seu tempo interior, *indiscerníveis do progresso de sua constituição*. A topologia da estrutura não contradiz desde então sua dinâmica, que escande o deslocamento de seus elementos.

Estrutura, portanto, é o que localiza uma experiência para o sujeito que ela inclui.

Duas funções qualificam nosso conceito de estrutura: a estruturação, ou *ação* da estrutura, e a subjetividade, *sujeitada*.

Tirar as conseqüências de uma tal hipótese engendra a estrutura.

É claro, para começar, que a primeira função impõe reparti-la entre um plano atual, no qual ela se oferecerá a um observador e que constitui seu estado, e uma dimensão virtual, segundo a qual todos os seus estados são susceptíveis de serem deduzidos. Será preciso portanto distinguir uma estrutura *estruturante* e uma estrutura *estruturada*.

Até esse ponto, a primeira está para a segunda como sua cláusula imanente, isto é: o ponto de vista a ser tomado por uma investigação se desimplica para passar de uma descrição a um conhecimento. As duas ordens estão em continuidade, sua relação é simples, sua divisão é relativa somente a um método, não há atraso, portanto, nenhum tempo estrutural e um movimento estabelecido na estrutura seria somente aparente.

Caso se suponha agora um elemento que se volta para a realidade e a percebe, a reflete e a significa, um elemento capaz de dobrá-la por conta própria, segue-se uma distorsão geral que afeta o conjunto da economia estrutural e a recompõe segundo novas leis. Desde o momento em que ela comporta o elemento que dissemos,

- sua atualidade torna-se uma experiência,
- a virtualidade do estruturante se converte em uma ausência,
- essa ausência se produz na ordem real da estrutura: a ação da estrutura acaba por ser suportada por uma falta.

O estruturante, *por não estar aí*, rege o real. A discordância motriz é ali mantida: pois a introdução desse elemento reflexivo, que basta para instituir a dimensão do estruturado-enquanto-ele-o-vive, como tomando seus efeitos apenas de si mesmo, dispõe uma ordenação *imaginária*, contemporânea e diferente da ordem real, apesar de coordenada com ele e fazendo desde então intrinsecamente parte da realidade. Uma estrutura terciária, imaginária, se constitui no real. Daí resulta que a reduplicação do sistema estrutural, ideal de início, vê-se realizada. Essa duplicidade afeta, em compensação, o elemento reflexivo que a provoca — na medida em que ao nível do estruturante não há reflexividade —, o que o define como um sujeito, reflexivo no imaginário, não-reflexivo no estruturante.

Nesse segundo estatuto, seu sujeitamento o reduz a ser apenas um suporte. A relação do sujeito com a estrutura, relação circular na medida em que cada um dos termos deve ao outro suas definições, mas dissimétrica posto que é uma inserção, se verifica como inconcebível sem a mediação de uma função imaginária de *des-conhecimento*<sup>2</sup>, restabelecendo a realidade em sua continuidade pela produção de representações que respondem pela ausência do estruturante e compensam a produção da falta. A estruturação funciona sob a cobertura delas e, nesse sentido, o imaginário é seu meio. Mas ele é ao mesmo tempo seu efeito: as representações são encenadas pelo que elas se furtam — como sua função é se furtar, *elas existem apenas para dissimular a razão de sua existência*. É de sua própria estrutura estruturante que elas se esquivam, pois o que estrutura a realidade as estrutura. Que sua reflexão na subjetividade lhes assegure uma coerência — outro nome de sua inércia —, as constitua como sistemas e se esforce incessantemente para

torná-las independentes da ação do estruturante, implica que é interiormente que a falta a qual elas previnem as intima.

A causa se reflete entre os efeitos que ela determina e que se ignoram como tais. Conseqüentemente, sua subordinação às transformações estruturantes é necessariamente indireta. A ação do estruturante, segundo a resistência das representações ou dos sistemas de representações, se exerce inegavelmente sobre o imaginário, portanto sobre o real, diferenciando e multiplicando os níveis do estruturado em seu conjunto. Nós chamamos de *sobredeterminação* a determinação estruturante que, por se exercer pelo viés do imaginário, se torna indireta, desigual e excêntrica a seus efeitos.

Para reconstituir a totalidade da estrutura é preciso fazer corresponder, nesse espaço permanente de distorções e defasagens generalizadas, os efeitos e sua causa lateral, tomar a medida de sua incidência e reportá-la tanto à falta como a seu princípio.

Ora, a falta nunca é aparente, uma vez que o estruturado desconhece a ação que o forma, e oferece uma coerência, uma homogeneidade à primeira vista. Deve-se deduzir daí que, nesse lugar onde a falta da causa se produz no espaço de seus efeitos, um elemento se interpõe, realizando sua suturação.

Toda estrutura, a nosso ver, compreende assim um engodo, lugar-tenente de falta, ligado ao que se percebe, mas é o elo mais fraco da seqüência dada, ponto vacilante que só pertence aparentemente ao plano atual: o conjunto do plano virtual (do espaço estruturante) — se *dilacera* aí. Esse elemento, exatamente *irracional* na realidade, denuncia, aí inserindo, o lugar da falta.

Distinguiremos a função do elemento que não se enquadra, mas que ilude o olhar [*trompe l'oeil*], e para o qual toda percepção é desconhecimento, nomeando seu lugar como *o ponto utópico* da estrutura, seu ponto impróprio ou seu ponto *no infinito*.

Sem dúvida, uma investigação positivista não deixa de iludir-se com isso e de eludi-lo, pois nada que excede a superfície plana sobre a qual ela passa seu olhar cai em sua rede. Para constatá-lo, uma conversão da perspectiva se impõe. Esse lugar impossível de ocupar se anuncia então por seu aspecto singular, contraditório, desigual no plano; o elemento que o mascara assinala agora, por uma certa flexão de sua configuração, que sua presença é indevida, que ele não deveria estar aí. Mas é sobre esse ponto, aí onde se interceptam, se articulam o espaço circunscrito do estruturado e o espaço “transcendental” do estruturante que dever-se-á regular seu olhar, e tomar por princípio de organização o próprio lugar-tenente: logo se verá o espaço girar sobre si mesmo e, por uma rotação completa que consuma

sua divisão, descobrir o reinado interior de sua lei e a ordem que secretamente ajusta o que se oferece ao olhar: a translação da estrutura a abre para uma leitura diagonal. A topologia conveniente para figurá-la deveria ser construída sobre um espaço unido em seu centro pela exterioridade de sua circunscrição, numa convergência pontual: seu exterior periférico é seu exterior central. O fora passa para dentro.

Toda atividade que não se desenrola somente no imaginário, mas transforma um estado da estrutura, parte do ponto utópico, posto estratégico, específico de cada um dos níveis onde o estruturante falta. É evidente que o sujeito que concerne a essa prática eficaz não é por isso liberado do des-conhecimento aferente ao seu lugar.

## Sujeito

É a partir da estrutura que é preciso empreender a teoria do sujeito, que sustenta sua inserção como adquirida. É essencial preservar aqui a ordem que vai da estrutura ao sujeito: é o bastante para arruinar a possibilidade de um discurso que buscaria seu fundamento na esfera de uma doação imediata de si, no final — na origem — do percurso histórico ou metódico de uma consciência-de-si, ao mesmo tempo preambular e essencial. Se, ao contrário, unicamente a estrutura é originária, se nenhum retorno da consciência sobre si mesma lhe descobre sua organização, então o imediato não é mais último do que inicial, não se trata nem de redescobri-lo, nem de atingi-lo, não é para “exumar”, nem superar a realidade — é preciso atravessá-la, e forçar em seu retraimento o que a localiza. Se, portanto, contra a filosofia do estruturalismo, impomos a subjetividade, não é como regente, mas como sujeitada. Requisitada pela representação, ela não está entretanto na posição de um fundamento, com a função de uma causa. Sua lacuna reparte seu ser consciente em cada um dos níveis que o imaginário induz na realidade estruturada; quanto à sua unidade, ela se mantém em sua localização, sua localização na estrutura estruturante. O sujeito na estrutura não conserva assim nenhum dos atributos do sujeito psicológico, ele escapa à sua definição, jamais estabilizada entre a teoria do conhecimento, a moral, a política e o direito.

Eis as tarefas da teoria do sujeito. Ela deve, de início, desmentir a tentativa fenomenológica de reencontrar o estado ingênuo ou selvagem do mundo por uma investigação arqueológica baseada na percepção. A fenomenologia, com efeito, esperava, por uma redução do visível ao visível, a doação do suporte secreto, imutável, a-histórico, do conhecimento e da história, e o invisível que ela reencontrava não era nada além do avesso de

um visível definitivamente milagroso. Se, ao contrário, o invisível abriga uma estrutura que sistematiza o visível que a esconde furtivamente, se o invisível varia e transforma o visível, começa a arqueologia verdadeiramente radical de uma percepção totalmente histórica, absolutamente especificada, estruturada como um discurso e que proporciona à sua identidade primordial o ver e o dizer. A obra de Michel Foucault atualmente dá o primeiro exemplo dessa arqueologia<sup>3</sup>.

É preciso também tratar detalhadamente as análises psicológicas do sujeito. Elas convergem na medida em que lhe atribuem em definitivo uma posição estatutariamente idêntica diante dos objetos do mundo, e que resumem sua função àquela de reuni-los em um parêntese para lhes constituir a unidade constante sob o nome de realidade que, em contrapartida, mede a correção do funcionamento subjetivo. O discurso da sobre-determinação, ao contrário, nos faz chegar ao ponto de reconhecer como espontânea a orientação do sujeito para o engodo. No fundo, o sujeito decepciona-se, seu *mal-entendido é constitutivo*. Tal engano não lhe interdita registrar e capitalizar suas experiências, dispor na realidade de um sistema de balizamento através do qual sua existência se adapta e persevera. Mas nada pode fazer com que sua adaptação ao real seja nativa. Ela não poderia portanto ser pensada segundo modelos que valem para o mundo animal, ela se efetua pela intervenção secundária de um sistema corretor. Será preciso, sem dúvida, distinguir um des-conhecimento adequado necessário à ação da estrutura de um des-conhecimento inadequado, nocivo à subsistência do sujeito: no ponto em que estamos, a percepção e a ideologia, assim como o que se pode nomear de sensibilidade, estão reunidas no conceito único de des-conhecimento.

O des-conhecimento não é o avesso exato do conhecimento, e a “tomada de consciência”, isto é, a operação que permite passar do vivido ao explícito, não o exclui; ao contrário, integra-o, e a formação de sistemas conceituais, fechados ou quase fechados, prolonga a dimensão do imaginário. A esfera psicológica, aquela das volições e dos apetites, isto é, das motivações, deriva do des-conhecimento funcional do estruturante, o que faz com que os homens ajam sempre em vista de um fim, isto é, do útil que eles percebem. Uma vez que os sistemas adequados que elaboram o des-conhecimento da causa formam, para Claude Lévi-Strauss, o objeto da etnologia, esta permanece uma psicologia, e é da psicanálise que é preciso esperar a limitação do campo da psicologia.

A teoria do sujeito introduz uma doutrina da intersubjetividade da qual já é certo que ela não pode se articular em termos simplesmente recíprocos. A relação que se estabelece de um sujeito com um outro não é

mais reversível, a não ser que dependa exclusivamente de um dos dois: essa alteridade simples, gêmea ou cissipara habita o imaginário, e o desespero de deduzir seu agenciamento a partir de um dos termos permite qualificá-lo de milagroso. O que os une e arranja seus laços, isso do qual nós vemos unicamente os efeitos, se enoda e se decide sobre uma Outra Cena, e os refere a uma alteridade absoluta em ausência, uma alteridade, por assim dizer, exponenciada. Ela nunca é dada no presente, e entretanto não há presença que não passe por ela e não se constitua aí.

Nenhuma relação de um sujeito com outro sujeito, ou de um sujeito com um objeto, preenche a falta, a não ser por uma formação imaginária que a sutura, mas ela volta a se encontrar em seu interior. A contestação do momento da reciprocidade nas psicologias da intersubjetividade deve ser correlata a uma refutação de todas as políticas liberais ou humanistas, das quais se pode dizer que derivam da reciprocidade, e que estão indefinidamente em busca desse objeto que viria preencher o que elas concebem como “a insatisfação” humana (é a *uneasiness* lockiana) e que asseguraria a transparência das relações inter-humanas. Quando se sabe que não é após um “ter” que o homem tem isso, mas após seu “ser” ou, sem metáfora, que o imaginário é o viés da determinação de uma estrutura que comporta um sujeito, é preciso considerar uma política da felicidade, isto é, do ajustamento como o meio mais certo de reforçar a inadequação do sujeito à estrutura.

É preciso, enfim, reunir todas essas análises numa doutrina da alienação, em conflito aberto com Hegel e o neo-hegelianismo. Para uma subjetividade que não basta para definir a reflexividade, a alienação não pode ser tratada como esse inferno do qual ela deveria se liberar para se apossar dela mesma e gozar de sua atividade; apenas se concebe isso de uma esfera autônoma da consciência-de-si, e não de um sujeito reduplicado e portanto lacunar, sujeito-agente imaginário do estruturado, sujeito-suporte, elemento do estruturante, que só aparece como sujeito no real ao des-reconhecer-se no imaginário como elemento no estruturante. Mas uma alienação é essencial ao sujeito pois ele só se efetua como agente no imaginário, ao tomar por sua conta os efeitos do estruturante, onde ele já está contabilizado. Ator, ele é encenador em sua fantasia.

## Ciência

Ora, uma vez que os propósitos do sujeito foram restituídos à sua dependência radical, no que concerne à ação do estruturante e a alienação, foi definida como constitutiva do sujeito sujeitoado, como é possível que um

discurso se dê um objeto adequado e desenvolva suas próprias normas? Em primeiro lugar: como um discurso da sobredeterminação é mesmo possível? O único fato que ele se arrisca a reencontrar, ou melhor, que ele suscita necessariamente em sua afirmação, para além do problema de toda cientificidade em geral, o fato de sua própria possibilidade, manifesta o circuito singular de uma implicação refletida: seu *status* advém de uma doutrina da ciência na qual sua razão se funda, mas cujo lugar cabe unicamente a ele consignar, forçar o conceito e ditar os termos categóricos. É esse problema exatamente final e primeiro que nós pretendemos tomar como o ponto de partida temático a partir do qual se ordena nosso processo.

Caso se consinta chamar “campo do enunciado” o campo onde se estabelece a lógica, “campo da palavra” o da psicanálise, antecipando sobre nosso saber, pronunciaremos a exigência de uma posição nova no espaço da linguagem e produziremos esta proposição: um campo, que comporta como pertinência cardeal a *cientificidade ou não*, deve se constituir como campo do discurso.

Quando a lógica constrói um sistema formalizado, ela exprime o alfabeto de seus símbolos, um conjunto inicial de fórmulas e de regras para sua formalização e sua dedução, de modo que os enunciados que ele produzirá não se desdobrem de nenhuma dimensão virtual; quando uma atividade lógica se vincula aos sistemas que ela não engendrou por si mesma, essa dimensão permanece, de direito, sempre redutível. Ao contrário, os enunciados isolados no campo lingüístico se referem a um código cuja virtualidade é essencial e que os define como mensagens. Mas a própria comunicação não é levada em conta e a emissão assim como a recepção fixam antes os limites do campo do que não fazem parte dele.

Se agora tentamos derivar da relação lingüística um sujeito que seja capaz de sustentá-la, ele não poderá ser o suporte indiviso da mensagem e do código, ele não manterá nem com um nem com outro uma relação idêntica: o código, necessário à produção da palavra, mas ausente da palavra enunciada pelo sujeito, não pertence ao sujeito emissor e não é para ser situado em seu lugar, a recepção também o requer e é preciso situá-lo na dimensão exponenciada da alteridade, que indicamos acima. A distribuição tópica que se esboça separa o plano onde o sujeito se efetua na primeira pessoa e o lugar desse código onde ele é dado, mas onde justamente, como sujeito-agente, é elidido e de onde sua palavra se origina para se inverter ao ser proferida e aí retornar definitivamente, posto que esse é o lugar que garante sua intelecção e sua verdade. A falta do código ao nível da palavra e a falta do sujeito-agente no lugar do código, que são correlatas, abrem no

interior da linguagem a fissura do inconsciente. Podemos dizer agora: *o sujeito é capaz de um inconsciente.*

Apsicanálise articula essa fissura com essa Outra cena onde se decide e estrutura a palavra do sujeito, onde este figura numa função passiva como um elemento cuja transitividade é comandada por uma combinatória quaternária, outra Cena que faz advir o animal humano da linguagem e na direção da qual sua palavra deixada livre retorna como que à sua dependência primordial e geradora.

*Mas outros circuitos se ramificam sobre essa fissura.* Nós nos ocupamos dessa palavra forçada pela visada consciente de seu fim como veracidade, e que nós chamamos de discurso. A topologia permanece; mas a conexão com a Outra cena primordial se estabelece aqui apenas por uma seleção secundária, em outras palavras: segundo os modos da linguagem, a conexão se faz com *outras Outras cenas* enxertadas no lugar do código. Por exemplo: a Outra cena da luta de classes, cuja combinatória dispõe dos “interesses de classe”. Uma especificação das faltas se anuncia.

A articulação fundamental que estrutura os discursos como palavras forçadas prescreve uma leitura deles que não é nem um comentário, nem uma interpretação. Não é um comentário porque não está em busca de um sentido que, por efeito de uma desgraça inseparável do verbo, se absteria do texto que entretanto o evocaria, o implicaria necessariamente, um sentido que se poderia restituir e indefinidamente multiplicar recorrendo ao fundo tácito da palavra, e inesgotável a toda exploração. Tampouco é questão de fazer passar um sentido de um texto para um outro e, por exemplo, traduzi-lo no vocabulário de uma filosofia constituída, sem excluir que uma outra interpretação possa também se encarregar dele: um tal discurso seria, em relação ao discurso primeiro, como um elemento neutro e se estabeleceria sobre ele como parasita. Retomar um enunciado através de outros enunciados mais próximos do mistério de seu sentido supõe essa relação com a letra que Spinoza criticou na exegese bíblica. Enfim, não basta restituir a um texto sua continuidade, sua simultaneidade lógica soletrando a superfície. O “estruturalismo” ao nível do enunciado deve ser apenas um momento para uma leitura que busca a falta específica que suporta a função estruturante, uma busca que se dá através do lugar-tenente dessa falta. Para essa leitura transgressiva que atravessa o enunciado na direção da enunciação, o nome de *análise* nos parece conveniente.

A falta de que se trata não é uma palavra silenciada que bastaria iluminar, não é uma impotência do verbo ou uma astúcia do autor, é o silêncio, a falha que organiza a palavra enunciada, é o lugar escamoteado que não podia se esclarecer porque é a partir de sua ausência que o texto era

possível e que os discursos se proferiam: Outra cena onde o sujeito eclipsado se situa, de onde ele fala, para a qual ele fala. A exterioridade do discurso é central, essa distância é interior. É preciso romper a determinação recíproca onde se combinam os elementos de um objeto em uma rede estruturada: nós buscamos uma determinação unívoca — não somente o que isso quer dizer, mas sobretudo o que isso não diz, na medida em que isso *quer* não dizê-lo. O conjunto de um texto será portanto considerado por nós como o que está em torno de uma falta, princípio da ação da estrutura, o que comporta, portanto, as marcas da ação que ele realiza: *a sutura*. A partir do lugar-tenente para o qual convergem as desordens do enunciado de suas contradições, fazer o plano do enunciado girar deve revelar o discurso do sujeito como o discurso do des-conhecimento aferente ao lugar onde ele, enquanto elemento ou suporte, está situado na estrutura estruturante. O sujeito emite o discurso que ele recebe, e a determinação se inverte ao se fazer na primeira pessoa. Explorar-se-á portanto o espaço do deslocamento da determinação. Esta, ao mesmo tempo unívoca, reprimida e interior, retraída e declarada, poderá ser qualificada apenas de causalidade *metonímica*. A causa se metaforiza em um discurso e, em geral, em toda estrutura: pois a condição necessária ao funcionamento da causalidade estrutural é que o sujeito tome o efeito *pela causa*. Lei fundamental da ação da estrutura.

Como, portanto, é possível um discurso que se pauta apenas por si mesmo, um discurso plano, sem inconsciente, adequado a seu objeto? É claro que não é o retorno à realidade para além dos discursos que abrem o seu campo, uma atenção desimplicada e simplesmente positiva, mas é ainda um estado singular do estruturante, uma posição particular do sujeito em relação ao lugar da verdade, o que fecha a palavra sobre si mesma. Esse fechamento do discurso científico não poderia ser confundido com a sutura do discurso não-científico porque ela expulsa verdadeiramente a falta, reduz sua exterioridade central, a desconecta de qualquer outra Cena. Pensamento do interior do campo que ele circunscreve, ele será nomeado: enclausuramento. Mas o limite dessa circunscrição tem uma espessura, tem um exterior; dito de outro modo, o discurso científico não é cunhado por uma falta simples, *mas a falta de uma falta é também uma falta*.

A dupla negação confere uma positividade ao seu campo, mas, na periferia deste, deve-se reconhecer a estrutura que o torna possível, da qual seu desenvolvimento entretanto não é independente. A falta da falta deixa aberto em todo discurso científico o lugar do des-conhecimento, a ideologia que o acompanha, sem lhe ser intrínseca: um discurso científico como tal não comporta elemento utópico. Seria preciso figurar dois espaços

superpostos, sem ponto de basta, sem deslizamento (lapso) de um no outro. O fechamento da ciência opera portanto uma repartição entre um campo cerrado, do qual não se percebe nenhum limite ao se considerá-lo do interior, e um espaço foracluído. A *foraclusão* é o outro lado do enclausuramento. Bastará esse termo para indicar que toda ciência é estruturada como uma psicose: o foracluído retorna sob a forma do impossível.

Com efeito, é o corte epistemológico que nós reencontramos, mas ao abordá-lo por sua vertente exterior, devemos reconhecer o privilégio e o *status* científico inédito de um discurso da sobredeterminação que constitui seu campo no exterior de toda ciência em geral e cuja injunção teórica, assim como prática (terapêutica ou política) é dada pelo "*Wo es war, soll ich werden*" freudiano, que, a nosso ver, convoca o sujeito científico a se resgatar.

Nós conhecemos dois discursos da sobredeterminação: o discurso marxista e o discurso freudiano. Porque o primeiro hoje está liberado, por Louis Althusser, da hipoteca que a concepção da sociedade como sujeito histórico fazia pesar sobre ele, como o segundo o foi, por Jacques Lacan, da interpretação do indivíduo como sujeito psicológico, agora nos parece possível associá-los. Sustentamos que os discursos de Marx e de Freud são suscetíveis de se comunicarem por meio de transformações regulares e de se refletirem em um discurso teórico unitário.

*Setembro de 1964*

### *Notas sobre as causas da ciência*

O problema crucial para a Doutrina da ciência, aquele mesmo que a define, incide sobre seu próprio estatuto.

Com efeito, só ela pode apresentá-lo, já que, ao contrário de uma ciência particular, ela não tem exterior: os princípios que a governam caem sob sua própria jurisdição. A Doutrina, portanto, só pode se colocar caso se inclua no número de seus objetos; se ela não tem exterior, está no interior de si mesma. A introjeção que ela sofre, mal se instaura, a destina para todos os fenômenos da auto-reflexividade.

As conseqüências dessa propriedade são as seguintes: a Doutrina não tem sentido ou, pelo menos, não tem um que seja enunciável. Como tal, ela não pode ser dita, porque ela não pode ser construída. Desde o início, expô-la, isto é, explicá-la, desenvolvê-la, exibi-la, é, de direito, impossível.

E, se nada há que não possa ser dito, se *nada é sem nome* (é a nossa versão do princípio de razão, e há duas maneiras de entendê-lo, segundo a pontuação — Heidegger o demonstra para Leibniz), o projeto de uma Doutrina da ciência é impossível, ela tem o nome do inominável: a *Doutrina Anônima*.

Desde então, todo enunciado que a visa será preambular e periférico, ao mesmo tempo em que ela não é nada além de preâmbulo e periferia: ela é aspirada pelo que está à sua volta. O discurso que lhe é adequado está sempre ao lado dela, uma vez que ela não está em parte alguma e, sim, por toda parte.

Essas propriedades maravilhosas seguem-se de uma única: sua auto-reflexividade que, ao interditar que sua enunciação se divida, faz em seu campo a meta-linguagem indiscernível da linguagem-objeto. Seria portanto contraditório ao conceito da Doutrina Anônima que se pudesse isolá-la em um lugar qualquer do Universo do discurso. Expô-la, isto é, perdê-la, a fim de produzir na linguagem sua ausência lhe proporcionando o contexto, é um propósito infinito.

É provavelmente por que Fichte, que pretendeu o que eu disse, é de início um filósofo que fala, cujos livros constituem apenas o resíduo da palavra. Em um certo sentido, seu discurso não deve se conservar, ele é proferido visando desaparecer, e sempre comporta a cláusula de anulação inscrita por Wittgenstein em 6.54 do *Tractatus*: os “Princípios da Doutrina da Ciência” de 1794 são um “manual para os seus ouvintes”, as exposições da Doutrina retomam as conferências. Não duvidamos que o não-acabamento interno da Doutrina não é acidental: a dispersão é a única forma que lhe é possível. Não há meta-linguagem da Doutrina, assim o essencial nunca é dito ou é dito a cada momento, sempre presente, mas jamais aí. E seus ouvintes não formam um público, cada um está diante dela, confiado a si mesmo e solitário. O discurso não pensa para aqueles que o escutam, no lugar deles, fora deles, mas cada um deve efetuar, por sua própria conta, e a cada vez como a primeira vez, a anulação do processo da enunciação, pois o processo só termina no momento em que ele se descobre interminável, quando o operador vislumbra que ele não construía a Doutrina por si mesmo, mas que ele se construía nela. Assim, é a mesma coisa dizer que a Doutrina é impossível ou que sua exposição é infinita, ou que ela precede tudo o que incide sobre ela, ou que ela envolve tudo o que quer envolvê-la. Assim, vê-se que, para aquele que vive e se move nela, e que a quer falar ou a quer escrever, ela se apresenta como um esforço, “não uma realidade que *é*, mas que deve ser produzida por nós sem poder sê-lo” (“Princípios da Doutrina da Ciência”).

O que se enuncia aqui depende de uma *lei*, lei da razão *a priori*, ou *a posteriori* do signo: um objeto auto-reflexivo, portanto auto-reprodutor, tem como correlato uma construção impossível, ou uma atividade infinita. *Eis por que se pode dizer tanto que ele não existe, quanto que ele é indestrutível.*

Para ter reconhecido o desejo<sup>4</sup> como indestrutível e subtraído o inconsciente do princípio da contradição, é preciso que Freud tenha tido algum saber sobre esse objeto, cuja auto-reprodução não é divisão, mas repetição, posto que ele é indivisível. Quanto à análise, seu término não poderia ter nada de comum com o fim de qualquer processo físico, pois seu movimento é perpétuo.

Acrescento, para marcar o lugar onde inserir outros desenvolvimentos, que a proposição de Fichte que cito mais acima situa o ponto onde seu discurso se articula àquele de Spinoza.

“É preciso necessariamente aproximar-se do spinozismo caso se vá além do *eu sou*” (p.24), e se ater ao *eu sou* como ao Incondicionado cabe atribuir ao Eu absoluto as propriedades da substância, tal como indica o primeiro escrito de Schelling, *O Eu como princípio da filosofia*: “Spinoza caracteriza o incondicionado de maneira perfeita, pois tudo o que ele diz da substância pode se aplicar termo a termo ao Eu absoluto”. Destaquemos, entretanto, o seguinte: pelo fato de que Deus não é consciente de si, a teoria de Spinoza se expõe em um texto definitivo.

Talvez as coordenadas que eu atribuo, *en passant*, a Fichte — Spinoza e Freud — impedirão o riso daqueles que acreditam ter reconhecido, de relance, na aporia da Doutrina, o que, então? uma ideologia!

Para anunciar que, a meu ver, ela não é isso, eu direi que é preciso assumir os quatro problemas de Fichte no opúsculo de 1794, *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência ou o que se nomeia filosofia*, e retomá-los, desviando-os para os meus fins.

Como a Doutrina está certa de esgotar a ciência, inclusive a ciência por vir? É que ela deve descobrir suas causas. Como se distingue ela das ciências particulares? Por pensar o que elas não podem integrar em seu campo: as decisões que instituem seus princípios. Como se distingue da lógica? Como lógica do significante. Como se conduz ela em relação a seu objeto? Ela lhe é antinômica, isto é, ela e ele são incompatíveis, que ela o absorve ou que ele se desvanece nela: eles só existem na não-relação, como incomensuráveis.

Que essas respostas não sejam um simulacro da própria Doutrina: eu anuncio somente o que ela deve ser. Mas se é claro, desde já, que não é preciso entender como ciência o conjunto indistinto de todo conhecimento humano (ou seja, disso que para Kant começava, mas não se derivava da

experiência), mas o pensamento que calcula, verifica e experimenta, com a exclusão da percepção, da consciência e de todos os modos do sentimento, um lugar é preparado na Doutrina para a história das ciências na medida em que ela ensina qual *posição* do sujeito torna a ciência possível.

O que é preciso saber para situar a posição de um sujeito em toda conjuntura são as relações que ele mantém com a instância da garantia, com seus enunciados, com seu objeto. Se chegarmos a fixar os modos nos quais o sujeito correlativo à ciência se relaciona com essas três determinações, poderemos conhecer as causas da ciência.

## NOTAS

1. "Dialectique et philosophie du nom chez Gaston Bachelard". *Revue Internationale de Philosophie*, 1963.
2. No original, *méconnaissance*. O prefixo *mé*, além de seu valor privativo ("não-conhecimento"), tem também um sentido pejorativo, no caso um "conhecimento falho" ou "negligente". (N.T.).
3. É o tema explícito de *O nascimento da clínica*. Pensar-se-á menos em não dar crédito ao discurso fenomenológico (o de Maurice Merleau-Ponty em particular), positivista na medida em que é cego a toda mutação do invisível, do que em retomá-lo para fundamentá-lo de outro modo: como discurso rigoroso, no imaginário, do imaginário.
4. A *perseveração*, no sentido de Spinoza, é um efeito idêntico.

# A máquina panóptica de Jeremy Bentham

## O dispositivo

Para começar é preciso descrever o essencial do dispositivo.

O dispositivo é uma edificação. A edificação é circular. Nessa circunferência, a cada pavimento, as celas. No centro, a torre. Entre o centro e a circunferência, uma zona intermediária.

Cada cela tem uma janela voltada para fora, feita de forma a deixar entrar o ar e a luz, embora impeça de se ver o exterior — e, para dentro, uma porta, de grades, de tal modo que o ar e a luz alcançam o centro.

A partir das galerias da torre central, pode-se portanto ver as celas. Em contrapartida, as persianas interditam a visão das galerias a partir das celas.

Uma muralha circunda a edificação. Entre as duas, um fosso. Para entrar e sair da edificação, para transpor a muralha, uma única via projetada.

A edificação é fechada.

## A máquina universal

O Panopticon não é uma prisão. É um princípio geral de construção, o dispositivo polivalente de vigilância, a máquina óptica universal das concentrações humanas.

É exatamente assim que Bentham o concebe: mediante pequenos ajustes, a configuração panóptica valerá tanto para as prisões como para as escolas, as fábricas, os hospícios, os hospitais e as *Workhouses*. Ela não tem uma destinação única: é a casa de habitantes involuntários, reticentes ou forçados.

A dupla muralha, a pedra, o fosso fecham esse espaço e asseguram sua vedação. Mas esse não é o mérito original da construção, que está por inteiro na tópica interior. Essa tópica tem por função repartir o visível e o invisível.

Do ponto central, o espaço fechado é visível de uma parte a outra, sem esconderijos, a transparência é perfeita. De qualquer ponto da circunferência onde estão as celas, tudo se inverte: é impossível olhar para fora, impossível se comunicar com o ponto vizinho, impossível distinguir o ponto central.

Essa configuração instaura portanto uma dissimetria brutal da visibilidade. O espaço fechado é sem profundidade, exposto, oferecido a um único olho, solitário, central. Ele está imerso na luz. Nada, ninguém, está dissimulado nele, a não ser o próprio olhar, onividente invisível. A vigilância confisca o olhar em seu proveito, apropria-se do poder de ver, a este submete o recluso.

Na edificação opaca e circular, é a luz que aprisiona.

## O semblante<sup>1</sup> de Deus

Os dois princípios fundamentais da construção panóptica são a posição central da vigilância e sua invisibilidade. Cada uma se justifica independentemente da outra.

Que a vigilância se instale no centro de uma construção circular, é a disposição mais econômica. Economia de pessoal: basta, para assegurar a vigilância de um pavimento, um único inspetor. Economia dos deslocamentos. Uniformização das celas. Não é essencial que a forma da edificação seja circular, contudo, “de todas as conformações (...) é a única que assegura uma vista perfeita, e a mesma vista, de um número indefinido de alojamentos com as mesmas dimensões”<sup>2</sup>. O que valoriza a configuração circular é que ela permite, em um campo já homogeneizado pela luz, partições idênticas. O único ponto que ela distingue, o único “ponto singular” é o centro. Evidência de uma medida comum e de uma exceção a que, por seu domínio, cada qual se rende.

Que o olho veja, sem ser visto — eis a maior astúcia do “Panopticon”. Se eu discernir o olhar que me espia, domino a vigilância, é a minha vez de espia-lo, capto suas intermitências, suas falhas, estudo suas regularidades, despisto-a. Se o Olho está escondido, ele me olha, até mesmo quando não me vê. Ao se enfurnar à sombra, o Olho intensifica todos os seus poderes — e a economia ainda ganha com isso, pois o número daqueles que suportam a função da vigilância pode ser reduzido à medida dessa inten-

sificação. Assim, “a onipresença aparente do inspetor (...) combina com a extrema facilidade de sua presença real”<sup>3</sup>.

Constata-se a potência multiplicadora que a máquina benthamiana desenvolve: para um máximo de vigiados, um mínimo de vigilantes, uma aparência esmagadora cobrindo uma realidade parcimoniosa. Mas seus poderes vão até criar uma instância onividente, onipresente, onisciente, encerrando os reclusos em uma dependência da qual nenhuma prisão comum se aproxima, uma instância em que, certamente, é preciso reconhecer um Deus artificial.

O “Panopticon” é uma máquina de produzir um semblante de Deus. Não é o que Bentham quis significar, certa ocasião, fazendo de um versículo do Salmo 139 o exergo de um dos numerosos “esboços” que ele dirigiu aos poderosos a propósito de seu projeto? —

Se tomar as asas da aurora,  
Se me fixar nos confins do mar,  
É ainda vossa mão que lá me levaria,  
E vossa destra que me sustentaria,  
Se eu dissesse: “Pelo menos as trevas me ocultarão,  
E a morte, como fora luz, me há de envolver.”,  
As próprias trevas não são escuras para vós.<sup>4</sup>

## A minúcia

Nos textos que consagra ao “Panopticon” — o opúsculo de 1791, os dois posfácios, mais extensos, e a correspondência da qual não conhecemos senão apenas uma pequena parte ainda —, Bentham teoriza sobre todos os elementos da edificação, prevê todos os atos, avalia interminavelmente vantagens e inconvenientes: ele tem uma doutrina das lâmpadas e uma doutrina dos relógios, uma doutrina da água (sobre o abastecimento), do ar (sobre a ventilação), da terra (sobre o solo para se construir) e do fogo (sobre o aquecimento): não há altura, largura, profundidade que ele não calcule; não há material que ele não teste; consagra vários capítulos para a teoria das escadas; como o recluso vai se vestir? dormir? lavar-se? caminhar? tais questões são o objeto de longas e impassíveis dissertações.

Esse realismo escrupuloso engendra, provavelmente, um efeito de alucinação no leitor. Não é preciso, contudo, relacionar a minúcia visionária de Bentham ao que seria sua psicologia individual: ela é consubstancial a seu projeto.

O axioma que suporta o dispositivo panóptico — pode-se reconhecer aí a herança de Helvétius — é que as circunstâncias fazem o homem. Visto

que se trata aqui de transformá-lo, é preciso dominar, banir, o acaso. O “Panopticon” será o espaço do controle totalitário.

Tudo nele será portanto pesado, comparado, avaliado. Tudo será localizado. Tudo será discutido. Tudo terá um sentido explicitável. O mundo, nesse lugar, será totalmente dominado. Não há detalhes dos quais o discurso não tenha se encarregado.

Toda circunstância age sobre o homem. Nada é, sobre ele, sem efeito. Tudo, portanto, é causa. Quem quiser se tornar senhor das causas para reinar sobre os efeitos deve, por conseguinte, praticar uma análise absoluta. Eis por que Bentham nunca deu por concluído o “Panopticon”: cada elemento, cada conjunto de elementos, cada fato, cada gesto devem constituir objeto de uma estipulação expressa.

Por exemplo, a evacuação dos excrementos. Bentham consagra a essa questão uma longa nota<sup>5</sup>. Estabelecer banheiros comuns é impossível: essa disposição seria contrária às exigências de solidão, de segurança. É impossível, pelas mesmas razões, organizar a evacuação individual — e, depois, o ar das celas ficaria viciado com isso. Desde então, é preciso prever em cada cela um tubo para evacuação — mas de um modo tal que não possa servir para uma evasão. Resta portanto inventar, descrever com detalhe o mecanismo, os materiais que deverão ser empregados.

Toda matéria, como se vê, é matéria para se raciocinar.

## O templo da razão

Poder-se-ia dizer que o que dá fundamento à concepção utilitarista do mundo é esta simples convicção: nada é sem efeito. Isto é: toda coisa serve (ou não serve) a uma outra. O que acaba por sustentar que toda coisa existe apenas em relação a outra coisa.

Conseqüentemente, não há absoluto, mas, em contrapartida, em toda coisa há um mais e um menos, e todo efeito é hierarquizável em relação a um resultado.

Nesse sentido, o “Panopticon” é o modelo do mundo utilitarista: tudo aí são apenas artificios, não há nada de natural, nada de contingente, nada que tenha como única razão de ser existir, nada de indiferente. Tudo aí é exatamente calculado, sem excedente, ou falta. Articulações, dispositivos, agenciamentos. Por toda parte, máquinas.

Nenhum objeto aí é simplesmente o que ele é, nenhuma atividade tem seu fim em si mesma. A vigilância começou bem antes que o inspetor viesse tomar seu lugar na galeria que lhe é destinada no centro da configuração; ela começa desde a escritura do projeto, desde o momento em que ele é

concebido e planejado, desde sua previsão. Nada aí se “deixa estar”, já que tudo tem vocação para funcionar. O “Panopticon” é, portanto, uma enorme máquina em que cada elemento é, por sua vez, máquina, objeto de um cálculo.

O utilitarista diz mais: uma vez que nada é sem efeito, tudo é calculável. Em relação a um resultado, pode-se, em todos os casos, discernir o que o favorece e o que o contraria. Trata-se então de estender um e de diminuir o outro, de avaliar as causas, de balancear umas em relação às outras.

Isso significa que, no universo panóptico, a razão faz reinar sem partilha sua necessidade. A razão calculante encontra aqui seu império, que é o da reclusão.

Nada de mais lógico: o prisioneiro, o pobre, o louco, o aluno, o doente, toda essa população à qual Bentham destina sua invenção, o poder pode dispor dela. Ela é oferecida, liberada com pés e punhos atados, à racionalidade, aos dispositivos. O “Panopticon” acolhe os que são forçados a renunciar a toda iniciativa e que são, em função disso, totalmente instrumentalizáveis.

O “Panopticon” é assim o templo da razão. Templo luminoso e transparente, em dois sentidos: primeiro, porque ele não tem nem sombra, nem recanto, e está exposto sob a inspeção permanente do Olho invisível; mas também porque o domínio totalitário do meio evacua toda irracionalidade: nenhuma opacidade faz obstáculo à razão. A tudo, doravante, poder-se-á dar razão, é o que anuncia Bentham em seu “Panopticon”.

Delírio, caso se queira, delírio da análise. Sob a condição de escutá-lo assim: delírio próprio à razão que, concebendo um mundo onde tudo seria relativo, se absolutiza a si mesma e, negando toda natureza, faz uso de seus artifícios.

### **Tudo serve**

Pode-se agora formular a lei que rege o espaço homogêneo da construção panóptica: tudo deve servir — concorrer para um resultado. Nada ali é feito em vão. Todo desperdício deve ser reabsorvido. Toda atividade é analisável como um movimento, todo movimento constitui um gasto, todo gasto deve ser produtivo.

Viver sem matar o tempo — poderia ser essa a palavra de ordem utilitarista? Pois o tempo vivo é o tempo que produz.

Tomemos um exemplo. Tudo funciona no “Panopticon”, tudo trabalha — em particular os reclusos, da mesma forma que as outras peças da

grande máquina. O próprio rendimento de seu trabalho exige que, de tempos em tempos, eles repousem, se distraiam. Distrair-se? Trata-se de se distrair do tempo da produção. Por conseguinte, não basta reduzir o repouso ao mínimo necessário. Esse “sacrifício” — é o termo de Bentham — deve ser, na medida do possível, retomado em um outro processo de produção. Todo jogo estará assim voltado para o proveito. Dever-se-á portanto, ao mesmo tempo, alegrar o trabalho e tornar rentável a alegria. “Se é possível fazer com que um homem encontre até entretenimento em seu trabalho, por que não? o que deveria impedir isso?”<sup>6</sup>.

Bentham propõe, de um modo definitivo, que um trabalho distrai de um outro trabalho, e que somente a variedade é o repouso ideal. Resta o sono — facticidade irreductível.

O ideal panóptico é a servidão integral da natureza ao útil. As necessidades mais elementares deveriam chegar a ser capturadas no dispositivo do rendimento. Bentham um dia disse a Bowring, seu editor, que nos conta: “Lembre-se que nós não satisfazemos ou ao menos não deveríamos satisfazer nem mesmo um *besoin* como pura perda. Deveria servir de estercor”<sup>7</sup>.

## Po'icrestia

O demiurgo utilitarista organiza um universo onde a utilidade funda a existência. Tudo deve servir, já dissemos. Mas o princípio completo se enuncia assim: tudo deve servir *várias vezes*.

Cada elemento reúne numerosas utilidades. Cada dispositivo é multiplicador. Bentham sempre busca um máximo — e é ele que introduz na língua inglesa e, daí, na francesa, os verbos *maximiser* (“maximizar”) e *minimiser* (“minimizar”).

Assim, cada elemento benthameano é um núcleo onde várias redes se cruzam. Toda causa tem vários efeitos. Inversamente, cada efeito é reforçado ao ser produzido por várias causas. Cada peça da montagem é um labirinto de utilidades, atravessado por múltiplas cadeias causais.

Quando Bentham responde a seus opositores, é sempre revelando usos despercebidos, recruzando de modo definido as relações. Ele não cessa de inventar “benefícios colaterais”<sup>8</sup>.

Quando várias soluções se apresentam, ele escolhe aquela que é o ponto de encontro do maior número de vantagens. Ainda aí, é preciso dividir, classificar, contar e agenciar. E é por isso que é preciso seguir os efeitos o mais longe possível, e fazê-los entrar nos campos mais diversos. A todo sistema benthameano, pode-se aplicar esse termo que ele emprega

uma vez, tomando-o de empréstimo de Bacon: é um *policresto*, “um instrumento de múltiplos usos”<sup>9</sup>.

O “Panopticon” inteiro verifica essa definição, já que ele pode valer ao mesmo tempo como prisão, como usina, como escola, como hospício. Mas isso é igualmente verdadeiro para a própria cela, onde o recluso trabalha, come e dorme.

Bentham concebeu aqui um mundo sem dejetos — onde todo o resto seria logo reutilizado, um mundo de sobre-utilização.

### O olho público

O campo panóptico mantém sua unidade apenas a partir de seu centro. Sem o olhar que os reúne, haveria apenas uma coleção não-totalizada de átomos, de prisioneiros cercados de muros em sua solidão, curvados sob o jugo da vigilância. O “Panopticon”, nessas condições, nada seria além do espetáculo do inspetor.

Bentham nunca pretendeu que assim fosse. A casa dos cálculos, a grande máquina eficaz tem, ao contrário, vocação para ser a escola da humanidade. Ao espetáculo, o público é convocado.

Tomemos a versão penitenciária do “Panopticon”. Que a execução dos castigos seja pública é particularmente necessário, pois o benefício principal que um legislador racional espera é a dissuasão pelo exemplo.

A abertura da construção ao público já acumula, portanto, uma dupla utilidade: por um lado, dissuade-se os visitantes (que certamente podem ser considerados delinquentes potenciais, visto que — sublinha Bentham — são aqueles para quem essa instrução é a mais necessária, os que virão acolhê-la, por gostarem de experiências fortes), moraliza-se a população; por outro lado, ensinam-se as virtudes, a economia, a racionalidade. Assim, o processo de moralização, agindo diretamente sobre os prisioneiros, age indiretamente sobre os visitantes.

Uma terceira utilidade se acrescenta agora. No sistema benthameano, é uma questão crucial saber quem tem os guardiões sob sua guarda. A resposta inteira é encontrada aqui: o olho público vigiará o olho interior. À medida que se instrui com o espetáculo, o visitante controla sua organização. É aí então que o espaço benthameano se torna perfeitamente panóptico: a vigilância invisível, por sua vez, reintegra a visibilidade, o vigilante cai sob a vigilância. Nisso se pode ainda acrescentar que os visitantes vigiam igualmente os detentos — vantagem considerável, se é verdade que a curiosidade se enfraquece em um indivíduo, ao passo que tem toda chance

de estar viva em um maior número de pessoas, que estão só de passagem, com o objetivo de se divertir.

Portanto, a quarta utilidade será contada como o reforçamento do controle que se exerce sobre os reclusos, a produção de um supercontrole: “para uma única cela, vocês terão milhares de inspetores”<sup>10</sup>.

Assim, a prisão, lugar de exclusão, é reinscrita no espaço social: ela se torna o mais luminoso logradouro, o mais próximo, o mais familiar. Verdadeiro teatro do castigo, ela oferece aos espectadores “um drama contínuo e continuamente interessante, no qual os personagens nocivos estão *in specie* expostos a uma ignomínia educativa”<sup>11</sup>.

A localização das prisões panópticas será deduzida a partir daí: elas serão construídas nas proximidades da metrópole e perto das grandes cidades, para ser de fácil acesso à maioria. Não será de espantar, portanto, que Bentham tenha polemizado muito tempo contra a deportação para as colônias. Ao contrário, “um *management* racional multiplicará por todo dispositivo imaginável o número de visitantes e espectadores”<sup>12</sup>.

Resumamos. Acabamos de deduzir quatro utilidades distintas produzidas pela mesma causa: a abertura da prisão ao público (utilidades adiantadas por Bentham em momentos diferentes, em obras diversas). Há ainda uma quinta: o olhar público só pode aumentar a vergonha dos prisioneiros, acelerando assim sua moralização. Será preciso por isso, pergunta Bentham, tornar para sempre infame aquele que um dia será colocado em liberdade? Estamos aí diante do que, na moral do utilitarismo, é o equivalente de um conflito de deveres: um conflito de utilidades. E como não apreciar a delicadeza com a qual Bentham o resolve? “Que se faça o delinqüente portar uma máscara enquanto ele ficar à mostra”<sup>13</sup>.

Mas logo Bentham inventa um novo meio de tirar proveito do que é admitido assim e de fazer convergir a própria dissimulação com a exibição: “as máscaras poderão ser feitas mais ou menos trágicas, na proporção da enormidade dos crimes daqueles que as portam. O ar de mistério que um tal artifício lançará sobre a cena contribuirá bastante para fixar a atenção pela curiosidade que ele excitará e o terror que ele inspirará”<sup>14</sup>.

## Nenhuma crueldade

Nenhuma crueldade em Bentham. Nesse sentido, ele é sem dúvida o que pretendia ser: um filantropo. É que a crueldade é gratuita — improdutiva.

Que princípio unifica a teoria dos castigos? O castigo é de início um dispositivo montado a fim de atormentar, isto é, obter, de um indivíduo, a dor. Ser cruel é querer a dor pela dor, admiti-la como absoluta. Se o

utilitarista se diz filantropo, é que, a seus olhos, a dor, assim como qualquer coisa, deve servir. Um segundo dispositivo será agenciado, que a retomará, dando-lhe um sentido, um valor, em suma, utilizando-a.

A primeira máquina, como tal, produz apenas um mal: “todo castigo nele mesmo”, escreve Bentham, “é um malefício”<sup>15</sup>. É a utilização subsequente que legitima o malefício, convertendo o negativo em seu contrário.

Para raciocinar corretamente, seria preciso conhecer em primeiro lugar todas as maneiras de fazer um homem sofrer. A redação de um código penal supõe uma enciclopédia dos sofrimentos, cuja ausência Bentham lastima: “um serviço apreciável seria prestado à sociedade pela pessoa que (...) examinasse os efeitos mais ou menos dolorosos resultantes das contusões produzidas por golpes dados com uma corda, lacerações produzidas por golpes de chicote etc.”<sup>16</sup>. E seria preciso estudar mais detalhadamente não somente as penas físicas, mas também as penas morais.

O castigo acumula um capital-dor: “a dor produzida pelos castigos é como um capital aplicado na expectativa de um lucro”<sup>17</sup>. A análise benthamiana incide desde então sobre a rentabilidade.

Várias utilidades disputam o sofrimento bruto.

A vítima do delito tem direito a dele beneficiar-se. A dor, nesse caso, será compensatória. Isso é justiça, já que todo delinqüente é um ladrão de utilidade, isto é, de prazer e, quando sofre, é um devedor que forçosamente restitui o que obteve ilicitamente. Mas é um axioma da psicologia benthamiana o fato de que a dor de alguém não poderia produzir um prazer equivalente em um outro. É preciso portanto investir o sofrimento extraído do delinqüente em um trabalho produtivo e, correlativamente, taxar os delitos.

Ou é o Estado que se apropria da dor e a coloca a trabalho.

Ou, ainda: pode-se retornar a dor contra o delinqüente do qual ela foi extraída, com o fim de torná-lo incapaz de repetir o seu malefício. Há duas maneiras de realizar essa incapacidade: física e moral. Vale mais fazer do delinqüente um inválido ou moralizá-lo? “*Disablement*” ou “*reformation*”<sup>18</sup>. Um cálculo decidirá.

As três utilidades que acabamos de enumerar são, cada uma, legítimas e, além disso, suscetíveis de entrar nos dispositivos que as combinam, uma vez que do trabalho-sofrimento pode-se esperar tanto um proveito material como uma moralização. Entretanto, mesmo consideradas na determinação dos castigos, elas são subsidiárias. A compensação só interessa aos indivíduos. O trabalho em benefício do Estado não exprime a vontade de “incapacitar” o delinqüente. A moralização modifica somente uma pessoa.

É a prevenção que realiza a rentabilidade máxima do capital-dor, já que ela incide sobre todos os delinquentes possíveis, isto é, “pouco a pouco, sobre toda humanidade”.

### Máquina de chicotear

Um código penal se apresenta portanto como uma economia do sofrimento. Não há castigos suaves ou rigorosos. Há apenas sofrimentos que custam muito ou pouco, com alto ou baixo rendimento. É em termos de proveitos e de perdas que as penas se calculam, segundo as utilidades.

Ora, para ser suscetível de entrar em um cálculo, o castigo deve ter algumas propriedades. Mantém-se aí, por isso, um critério para se preferir algumas punições em relação a outras.

O sofrimento só pode ser calculado sob a condição de que o dispositivo atormentador produza um efeito estável, constante, regular. A dificuldade aqui é a seguinte: o dispositivo é geral, e os indivíduos particulares, um castigo idêntico extrai de pessoas diferentes quantidades variáveis de dores: uma multa fixa extrai do rico menos prazer do que do pobre; ou ainda: privar um analfabeto de lápis e de papel não é lhe retirar nada, enquanto que o letrado vê desaparecer assim uma preciosa consolação.

Que a mesma causa produza efeitos díspares, eis o que perturba a economia utilitarista. É por isso que Bentham aspira mecanizar os castigos corporais: os corpos se parecem e um algoz autômato não percebe diferenças: “uma máquina poderia ser construída”, sugere Bentham, “que colocasse em movimento várias chibatas elásticas de junco ou de barbatanas de baleia, cujo número e tamanho poderiam ser determinados pela lei: o corpo do delincente poderia ser submetido aos golpes dessas chibatas, a força e a velocidade de sua aplicação sendo prescritas pelo juiz: assim, tudo o que é arbitrário seria suprimido”<sup>19</sup>. Para conjugar uma segunda utilização a essa primeira, Bentham prevê ainda que as máquinas de chicotear poderiam ser multiplicadas, de modo que um grande número de prisioneiros sofresse ao mesmo tempo o suplício, “o terror da cena aumentaria, sem o acréscimo de sofrimento real”.

Encontramos nesse circuito a formulação explícita de um princípio que sempre comanda a análise benthameana: a realidade vale apenas pela aparência que ela produz. Com efeito, é apenas a aparência — a face visível — do castigo que influencia a conduta dos indivíduos e realiza a dissuasão, enquanto que o delincente é o único a experimentar uma dor real. A realidade é aqui o investimento e a aparência, o proveito. Daí a injunção

humanitária do utilitarista: maximizar a aparência e minimizar a realidade. “Se enforcar um homem *en effigie* produzisse a mesma impressão salutar de terror sobre o espírito popular, seria loucura ou crueldade enforcar algum dia um homem *em pessoa*”<sup>20</sup>.

Vê-se que a legislação só se torna científica sob a condição de utilizar os recursos da arte teatral. A frugalidade das penas supõe a profusão, a atração do espetáculo. Novo viés para confirmar os méritos da cena panóptica.

Frugalidade, estabilidade — a máquina de chicotear nos revela uma terceira propriedade necessária ao castigo benthameano: a ajustabilidade. O bom dispositivo deve ter um efeito regular, mas variável, de tal modo que à gradação dos delitos se adapte rigorosamente aquela das dores. É claro que o chicote mecânico responde a essa exigência, uma vez que a força, a velocidade e o número de golpes são variáveis, colocando assim à disposição do juiz uma gama bem completa de intensidades.

Uma medida exata é estabelecida desde então entre delito e dor. É importante que o legislador a codifique. Todo criminoso potencial deve estar em condições de comparar o prazer que ele espera de seu crime com o tormento que a punição lhe inflingirá. É por isso que o cálculo do legislador deverá se explicitar sem equívocos e, seguindo seu exemplo, o eventual delinqüente calculará, minimizando seu delito (isto é, entre dois delitos, escolhendo o menor) para minimizar sua dor futura. A proporção é fator de dissuasão.

### **A analogia, perda e reencontrada**

A função do código penal agora se deixa explorar: é uma tabela de equivalências, convertendo delitos em dores, contribuindo com isso para assegurar a comensurabilidade geral de todas as atividades que os seres humanos praticam nas comunidades que formam, ensinando-lhes também as virtudes da prudência, do raciocínio, do cálculo dos proveitos e das perdas. Bíblia utilitarista. Tudo tem um preço.

Assim, o castigo entra na rede das trocas.

Pode-se agora resolver esta questão: qual é o castigo que melhor responde à função que deve ser a sua, aquela de moeda penal? Isto é, o que é ao mesmo tempo estável, econômico, ajustável? Qual é o castigo ideal por ser homogêneo? Só pode ser o aprisionamento.

A privação de liberdade é sentida por todos, ela é medida pela duração e a duração é perfeitamente divisível. A prisão é uma máquina de subtrair o tempo. Combinada com os trabalhos forçados, tem-se uma punição de

alta rentabilidade. Bentham não duvida: isso será o castigo do futuro, o castigo dos tempos modernos.

Entretanto, o que se ganha aí em homogeneidade, perde-se em exemplaridade. A universal e monótona equivalência penitenciária desfaz todas as familiaridades antigas, todas as relações naturais, todas as similitudes que ligavam até então o castigo ao crime que ele punia, tornando o resgate sensível e evidente. O aprisionamento, em si mesmo, é indiferenciado, ele não diz nada, é indecifrável sem a mediação do código. Uniforme, igualitária e muda, a prisão apaga a alegre abundância dos castigos analógicos.

Bentham, contudo, consagra a esses castigos um capítulo de seus *Princípios de lei penal*<sup>21</sup>. É que ele pretende, tanto aqui como em outros lugares, ser exaustivo. Uma nota de Dumont nos informa que alguns não leram essa exposição sem “uma extrema repugnância”, mas o cirurgião deve dispor de uma enorme variedade de instrumentos. O tempo da analogia passou, mas ela subsiste no texto benthameano, a título de inspiração eventual, como uma reserva.

O mérito do castigo analógico residia no fato de que o espetáculo de sua aplicação logo evocava sua causa — conferindo-lhe assim uma legitimidade imediata — e, inversamente, no fato de que a preparação do delito logo evocava o castigo vindouro — intensificando o poder dissuasivo da punição. Com efeito, “a analogia é essa relação, conexão ou ligação entre dois objetos pela qual, estando um presente no espírito, a idéia do outro naturalmente sobrevém”<sup>22</sup>. Portanto, deve haver similitude entre um e outro — ou contraste, engate efetuado por um operador, uma marca característica.

Por exemplo: o instrumento é idêntico, o que serviu ao delito serve à sua punição: o incendiário é castigado pelo fogo, o envenenador, pelo veneno etc. Assim, o criminoso, ao planejar seu crime, é levado a se representar no lugar de sua vítima, como se ele fosse então seu próprio algoz: “a cada etapa de sua preparação, sua imaginação lhe representará sua própria sorte”<sup>23</sup>. A analogia vem aqui, de algum modo, suprir a falta de identificação com o outro, de simpatia, da qual o crime obtém sua possibilidade.

Ou ainda, o castigo pode atingir o órgão ativo no crime — você caluniou, mentiu, sua língua será furada; você falsificou, sua mão será furada com uma ponta de ferro em forma de pena — ou o órgão atingido na vítima. O que não é nada senão a lei de talião, cuja compreensão é sem dúvida mais fácil, mas que nem por isso é a mais equitativa.

Bentham concebe um castigo particular para aqueles que teriam perpetrado seu crime com a ajuda de um disfarce — a fim de se subtrair ao

olho público: a analogia exige que uma representação desse disfarce lhe seja gravada sobre o corpo, impressão indelével ou não, à escolha.

Eis aí a fecunda fonte de invenções que o aprisionamento vai exaurir caso se torne, como almeja Bentham, o castigo universal. Esse efeito de homogeneização deverá portanto ser compensado. A arquitetura dará o meio para isso: toda prisão deve exibir sua função, sua aparência deve se conformar à sua finalidade e até, segundo o axioma utilitarista que já destaquei, exceder a realidade. As construções penitenciárias serão feitas de modo a “surpreender a imaginação e despertar um terror salutar” ao fazer vir aos lábios daquele que passa os termos: “aqui é a morada do crime”<sup>24</sup>.

Ou ainda: as três classes que Bentham distingue na população penitenciária — os insolventes, retidos por falta de pagamento; os malfeitores, para se moralizar e destinados a sair um dia; os aprisionados, condenados perpétuos — serão divididas em três tipos de prisões. A cor designará a culpa dos reclusos: as prisões dos primeiros serão brancas, as dos segundos, cinzas e as dos últimos, negras. As primeiras não comportarão nenhum signo, ao passo que as outras serão altamente simbólicas: do exterior, serão vistas “diversas figuras, emblemáticas (...), um macaco, uma raposa e um tigre, representando a disposição de se fazer o mal, a astúcia e a rapacidade (...). No interior, que se coloque dois esqueletos, um de cada lado de uma porta de ferro (...). Uma prisão representaria assim a residência da morte e nenhum rapaz que visitasse, mesmo apenas por uma vez, um lugar assim decorado, poderia deixar de receber daí uma impressão muito salutar e indelével”<sup>25</sup>. Enfim, as três prisões teriam nomes diferentes: “Casa de detenção”, “Casa penitenciária”, “Prisão negra” — a última não tem outra qualidade predicável a não ser sua cor, uma vez que não se pode dizer mais nada sobre ela, uma vez que ela é, nesta terra, presença do além.

### **A encenação utilitarista**

Toma-se facilmente o pensamento utilitarista como, por princípio, hostil ao espetáculo. Uma vez que ele pretende, com efeito, reduzir tudo ao mensurável, imagina-se que toda estética e toda ostentação lhe são supérfluas. Assim, compreende-se mal o princípio do menor custo que prescreve o contrário, — pode-se dizer: “forçar” as causas a fim de obter delas o maior número de efeitos. É na engenhosidade multiplicadora que se reconhece a inteligência benthameana. A arte teatral que, das realidades mais frágeis, extrai fantasmagorias magníficas é, nesse sentido, um modelo da ciência do útil — à condição, certamente, de que essa prodigalidade concorra para um finalidade justificada por outra via.

Há um cálculo das aparências, e Bentham o pratica em todos os seus escritos. O olho, que reina sobre o império panóptico, é o órgão predominante de suas astúcias, Bentham o diz com todas as letras: “digam suas prédicas para o olho, se vocês quiserem pregar com eficácia. É por esse órgão, pelo canal da imaginação, que o julgamento da maioria da humanidade pode ser conduzido e modelado à vontade. Como marionetes nas mãos do mercador, assim estariam os homens nas mãos do legislador que, além da ciência própria à sua função, deveria prestar uma aplicada atenção ao efeito teatral”<sup>26</sup>.

Bentham critica a prática do juramento: é funcionalizar a divindade e é especular sobre um motivo frágil, manter sua palavra, o que supõe um alto grau de moralidade. Mas, caso se queira empregá-lo, então é preciso encená-lo: escolher uma formulação solene, impor uma dicção, uma gesticulação enfática, ornar as paredes com quadros legendados de maneira legível, representado a punição de perjúrios (quadros que poderão ser, para aumentar o efeito deles, escondidos sob uma cortina e descerrados apenas *in extremis*), colocar bem à vista um ministro religioso (no caso de se querer sublinhar o caráter sagrado do juramento) ou um oficial de justiça (se é seu caráter político que se pretende valorizar), e assim por diante. O tribunal reformado por Bentham se transforma assim em uma máquina teatral.

De um modo mais profundo, observa-se que todo o dispositivo utilitarista é necessariamente teatral, — devido não somente a que tudo aí serve para algum fim, mas ao que tudo aí faz sentido. Toda função é um papel.

## Prisões da linguagem

O utilitarista classifica. É que, com o objetivo de compor as montagens mais rentáveis, ele não pára de analisar. Seu discurso levanta em seu rastro uma poeira de átomos de pensamento que ele perderia se não os enumerasse incessantemente.

É a isso que Bentham se consagra: seus textos intermináveis se inflam de listas, contraditórias entre si, que ele esforça enormemente por captar, reunir, ter à mão os resultados tão abundantes em suas minuciosas divisões. E é por isso que grande parte de suas obras — os *Recursos da ação humana*, a *Crestomaquia*, a *Proibição da usura*, os *Textos sobre a lei dos pobres* etc., sem contar o “*Panopticon*” — culmina com o estabelecimento de um plano, de um grande mapa, de um grande índice geral das matérias, de uma árvore lógica ou de um quadro sinótico.

Uma expressão retorna sob a pena de Bentham: em matéria jurídica como em lógica, é preciso sempre poder se encontrar “*at first glance*” — “no primeiro golpe de vista”. E ainda: não deve subsistir “*no dark spot*” — “a menor sombra, nenhuma obscuridade, nenhuma mancha”. Ora, essas são as mesmas expressões que Bentham usa quando elogia a construção panóptica.

Isso se compreende por si só: as grandes nomenclaturas que expõem suas ramificações exaustivas são as prisões da linguagem. É o mesmo ideal de domínio que inspira a teoria penitenciária e a teoria lógica de Bentham. Classificação dos homens, classificação dos termos — um olho idêntico as domina.

Os homens, os termos — trata-se de deter suas flutuações, de enquadrar todos os seus deslocamentos, de fixá-los uma vez por todas em um lugar ou, ao menos, nunca perdê-los de vista em seus movimentos, imobilizá-los. Assim se observa que, antes de ser liberal, o utilitarista é despótico.

### Terra dos pobres

As tabelas benthameanas são prisões de termos; inversamente, todas as construções benthameanas são classificações materializadas. Para o utilitarista, o discurso e o real são reversíveis, sem resto.

Em 1797 — estando bloqueada a construção da prisão panóptica votada pelo Parlamento — Bentham se propõe empregar sua máquina polivalente como alojamento de pobres. A crise de 1795 fez da questão dos pobres um problema nacional e os melhores espíritos pensantes se unem para remediar isso.

A primeira obra<sup>27</sup> se abre com uma “Tabela da indigência”, que em outro lugar Bentham chama de “o mapa geral da Terra dos Pobres”. O conceito de indigência é aqui dividido segundo suas causas: pessoais (internas)/externas. As primeiras são: 1. definitivas (elas dizem respeito a uma enfermidade do espírito ou a uma enfermidade do corpo), 2. duráveis, mais temporárias (incapacidade de prover suas necessidades por causa de infância, “sem-idade”), 3. intermitentes e temporárias (incapacidade de trabalhar devido a doença ou ocupação com crianças). As segundas são todas temporárias: desemprego, incapacidade de obter trabalho (maus costumes, falta de relações), ruína.

Nessa grade muito simples, todos os pobres encontram um lugar, numerado: os surdos tanto quanto os naufragados, os alcoviteiros e os asmáticos, os bastardos e suas mães, os jardineiros dispensados devido ao nevoeiro prolongado, as mulheres grávidas, os domésticos demitidos por

um mau padrão (a se distinguir daqueles que um bom padrão despede), os melancólicos, os manetas — em suma, toda essa formidável população, variada, maravilhosamente homogeneizada pelas virtudes de uma taxonomia implacável. Um formulário será enviado a cada paróquia a fim de que o número de pobres pertencente a cada uma dessas categorias seja exatamente levantado, assim como a idade, o sexo, a saúde etc.

O que é o “Panopticon” dos pobres, cujo funcionamento Bentham expõe em uma segunda obra<sup>28</sup>, a não ser esse mesmo inscrito na pedra?

Sobre o perímetro da edificação — circular ou, na falta de, hexagonal — os pavimentos, os compartimentos, as celas são tanto divisões como subdivisões. Tudo aqui é questão de separação e de reunião. Toda proximidade tem sua razão, todo distanciamento seu motivo. É preciso separar: para prevenir a corrupção — moral — e a infecção — física; para se certificar da segurança — a guarda, aí também, será invisível — e da salubridade — fazer obstáculo aos ruídos, aos maus cheiros, às visões desagradáveis; para impedir sobretudo que nasçam “desejos insaciáveis” — separar os sexos. Mas há lugar para se juntar também: reunir os casados, as famílias, aproximar o doente e o médico, assegurar a inspeção moral, a educação, permitir o trabalho em comum. A vida da instituição é constituída pela passagem incessante de uma classificação a outra, os separados se reúnem, se dividem de novo segundo outros critérios para novas tarefas, se juntam de outro modo, encontram seus pares à noite... À noite, os reclusos são ordenados em classes, dispostos segundo um arranjo astucioso que os faz complementares: portanto, quem se deve colocar próximo aos delirantes e aos tagarelas impenitentes? — só podem ser os surdos-mudos; os cegos não sofrerão na vizinhança dos melancólicos, silenciosos, nem daquela dos enfermos monstruosos.

A casa panóptica é o lugar das coexistências: não demonstra ela, em ato, que o homem é compatível com o homem, ela não dá um ser à humanidade? Ela não é o melhor dos mundos possíveis que, através dos meios disponíveis, o gênio utilitarista compôs com as misérias da criação? O “*improvement of management*”<sup>29</sup> não é nada além do que aprender a lógica das classes que coloca cada coisa em seu lugar.

## A polícia das identidades

Transparência geral, classificação geral, cálculo geral, utilização geral — esses valores exigem que toda incerteza quanto às identidades seja apagada. Para cada coisa, é preciso um nome — e Bentham é grande criador de nomes

diante do Eterno —, um lugar, um número. Por isso, o utilitarista não tem mais repulsa pelas multidões do que pelos vagabundos.

O vagabundo é o homem sem lugar, o nômade, aquele que não se pode levar em conta, rebelde ao cálculo, flutuando, povoando os cantos sombrios que lhe oferece uma sociedade que, infelizmente, não é panóptica em toda sua superfície. É preciso recolher os vagabundos, desaparecer com essas faltas de lógica vivas. Eles serão presos nas “Workhouses” panópticas<sup>30</sup>.

A multidão é a derrocada das taxonomias, a indeterminação das numerações. No lugar de relações reguladas, é a confusão que domina, excitando a agitação, excluindo a reflexão; mudanças incessantes se produzem aí, deixando impressões tão fortes quanto variadas. Toda multidão — ausência de classificação humana — já é sediciosa. Ela é particularmente perigosa quando aproxima indivíduos com maus costumes, pois ela lhes cria um meio comum onde mutuamente se protegem da censura do Olho: “a vergonha é o medo da desaprovação daqueles com os quais convivemos. Mas como a desaprovação pelo crime se manifestaria em uma multidão composta de criminosos?”<sup>31</sup>. O tribunal da opinião pública some de seus pensamentos, eles formam um tribunal a seu modo: “uma *lex loci* é formada por consentimento tácito”<sup>32</sup>. Cada delinqüente é culpado de um modo diferente, há os insistentes e os novos, os suaves e os revoltados; na massa, eles se homogeneizam, e é o pior que prevalece.

É preciso fixar o vagabundo, dividir a multidão. Bentham anseia por uma polícia geral das identidades. É preciso acrescentar, sublinha com insistência, os meios de reconhecer e de encontrar os indivíduos: “na capital do Japão, cada um é obrigado a portar seu nome em sua roupa”<sup>33</sup>. “Nas universidades inglesas, os alunos vestem uma roupa especial. Nas *charity schools*<sup>34</sup>, cada um tem não só um uniforme, mas uma placa numerada. Não falemos dos soldados. O mínimo é que os pobres usem uniforme”<sup>35</sup>.

O ideal é conjugar a homogeneidade mais completa — o uniforme — e a diferenciação mais sistemática e mais neutra — o número. Mas os prisioneiros do “Panopticon” gozarão de uma diferenciação mais concreta, pela qual evitarão as tentações da evasão: para os homens, mangas de comprimentos desiguais — a esquerda normal, a direita mais comprida do que a de um vestido de mulher. Os braços terão assim uma cor diferente, tatuagem natural, indelével por muito tempo. “Um homem escapa. Fazer uma descrição detalhada de sua pessoa, um *signalement*, como dizem os franceses, é mais ou menos inútil: um traço simples o distingue sem possibilidade de erro”<sup>36</sup>.

De fato, seria preciso tatuar a nação inteira — escreve Bentham a Sir Carew em 1804 —, não somente os detentos ou os desertores<sup>37</sup>. Seria apenas um outro modo de imitar os marinheiros, que têm os nomes de família e os seus próprios em seus punhos, com caracteres claros e indelével<sup>38</sup>. É preciso lamentar que “os nomes próprios dos indivíduos sejam dispostos de um modo tão irregular”<sup>39</sup>: um mesmo nome, com efeito, pertence a vários. É uma verdadeira falta de lógica. Uma nova nomenclatura está para ser escrita, de modo que, em cada país, “cada indivíduo (tenha) um nome próprio, que pertença unicamente a ele”<sup>40</sup>.

Resumamos. Um nome próprio, verdadeiramente próprio, para cada um (o equivalente de um número, em suma), tatuado em sua carne, não apagável: isso estenderia a ordem panóptica pela terra inteira, por toda a humanidade e instauraria uma segurança geral, posto que se poderia sempre saber a resposta à questão fundamental dos contratos: “quem é você, com quem estou tratando?”<sup>41</sup>

É evidente que toda mercadoria deveria ser etiquetada. Essa etiqueta seria a abreviatura de um certificado, estabelecendo, de modo incontestável, o proprietário, o destinatário, a qualidade e a quantidade do produto<sup>42</sup>.

Asseguradas as identidades, a grande contabilidade das utilidades se tornaria possível.

Em todo estabelecimento panóptico, repete Bentham, é preciso manter o caixa. O *Book-keeping*<sup>43</sup> é uma ciência cuja prática, nessa ocasião, é especialmente facilitada pela proximidade da vigilância e da transparência simultânea do domínio a ser registrado. Serão mantidos registros cronológicos — dia a dia, e outros metódicos — por assunto, índices de população, levantamento de estoques, dossiês de saúde, dossiês de conduta moral, registros de reclamações, de punições (com capa preta), de recompensas (de capa vermelha)... E o registro deveria ser estendido à nação inteira: todo acontecimento seria logo indicado aí, dividido em suas partes constitutivas, cada uma delas anotada no livro correspondente — a vida incessantemente duplicada em sua inscrição exaustiva, o governo em condição de tomar decisões abalizadas, científicas... No horizonte — Bentham não diz isso de jeito nenhum em sua obra publicada, mas deve certamente existir em alguma parte um manuscrito onde ele o diz — a contabilização planetária, a comparação de tudo com tudo, o registro da humanidade.

## O filantropo totalitário

O utilitarista é, como tal, destinado ao exaustivo.

Em primeiro lugar, o utilitarista não recusa dar atenção a nenhum objeto: tudo o que é suscetível de ser conhecido é matéria para uma ciência, assim como tudo o que é suscetível de ser feito é matéria para uma arte.<sup>44</sup> Nenhuma discriminação prévia: o utilitarista acolhe indiferentemente qualquer coisa, é um teórico polivalente para quem nada é estranho.

Em segundo lugar, em todo objeto, ele pratica a mesma operação: ele o totaliza e o complexifica. A totalidade está sempre por se dividir: o utilitarista encontra por toda parte o separável. Ele se obriga a uma análise do objeto inicial, o desnaturaliza, o transforma em montagem. O utilitarista produz portanto, continuamente, sínteses sistemáticas e é indispensável que elas sejam exaustivas.

O discurso do utilitarista é destinado, pela mesma necessidade, à expansão. Por mais restrito que o objeto lhe pareça à primeira vista, ele reduz a seus fundamentos o domínio do qual se apossa e o trata segundo procedimentos gerais: decompondo-o, ele o reconstitui maximizado, generalizado. Bentham cria, para qualificar esse processo, a palavra *methodization*<sup>45</sup>. Uma montagem é “metodizada” se é a melhor possível. Desde então, a solução utilitarista excede sempre o problema particular que lhe deu origem, tem sempre valor de modelo, é exemplar, portanto naturalmente imperialista. E como não há domínio algum que não seja metodizável...

Na teoria utilitarista o que se mantém no lugar de soberano bem é o máximo. Certamente, esse soberano bem não é um objeto definido, a maximização não poderia ser definitiva: ao contrário, ele é essencialmente variável, sempre suscetível de *improvement*, de aprimoramento; mas como função, ele é constante. Obstinadamente sem fraquejar, o utilitarista hierarquiza — há em toda parte o mais e o menos — e reforma — sempre há o melhor.

Agora fica claro que a referência do utilitarista, qualquer que seja o ponto de partida de sua reflexão, sempre se revela de modo definitivo como não sendo outra senão o grande Todo: o universo, a humanidade. É nesse sentido que o “Panopticon” não é um tema entre outros na obra de Bentham: o utilitarista é fundamentalmente panoptista.

O utilitarismo, que aparece na esfera política como radicalismo, variante do liberalismo, é de fato uma concepção totalitária do mundo, aspirando à maximização perpétua e universal. Esse totalitarismo é precisamente o que lhe permite aparecer como uma filantropia: a expansão de seu império, com efeito, só tem por limite a espécie humana.

Bowring publica no volume XI de sua edição o último caderno de Bentham; encontramos aí uma nota onde se conjugam com um frescor encantador o princípio do máximo, a filantropia e o imperialismo.

1831. 16 de fevereiro. Um depois de ter atingido a idade de 83 anos.

Característica do espírito de J.B.

J.B. o mais ambicioso dos ambiciosos. Seu império — o império que ele aspira — estendendo-se até, e compreendendo, o conjunto da espécie humana, em todos os lugares, — em todos os lugares habitáveis da terra em todos os tempos vindouros.

J.B. o mais filantropo dos filantropos: a filantropia, objetivo e instrumento de sua ambição.

Seus limites: não são outros além da terra<sup>46</sup>.

## A fórmula

O utilitarismo, que tem o Todo como campo, tem com princípio, sabe-se, um enunciado único. Este, no dizer de Bentham, guia toda a teoria, exprime-a, envolve-a por inteiro: “*all-directing*”, “*all-comprehensive*”<sup>47</sup>. Ele a condensa tão bem que, uma vez produzido, esteriliza com sua banalidade todos os comentários. Esta não é sua propriedade menos notável. Eis aí o “dito” de Bentham, que é preciso tentar despertar — “dito” que, por si só, vale para seu autor encarnar, nos manuais, uma grande atitude moral, em companhia dos estóicos, dos epicuristas e dos cétricos.

De início, a fórmula: a maior felicidade para o maior número.

“Priestley foi o primeiro (a menos que tenha sido Beccaria) que ensinou minha boca a pronunciar essa verdade sagrada”<sup>48</sup>. Assim como no caso do “Panopticon”, Bentham não reivindica a paternidade de uma idéia à qual dedicou sua vida. De fato, essa expressão se acha sob a pena de Priestley, no *Essay on the first principle of government*, de 1768, como sob a de Beccaria, na introdução ao tratado *Dei delitti e delle pene*, de 1764 (*la massima felicità divisa nel maggior numero*). Mas pode-se lê-la ainda em uma obra anterior, de Hutcheson, “que a melhor ação é a que proporciona a maior felicidade para o maior número”<sup>49</sup>.

Entretanto, em lugar da fórmula da maior felicidade, Bentham preferiu por muito tempo o princípio de utilidade que, sem dúvida, enuncia a mesma coisa, mas de modo diferente: será aprovada ou desaprovada “toda ação segundo a propensão que parece ter de aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão”<sup>50</sup>. Em 1822, Bentham acusa a formulação de 1789 de não explicitar qual é “a parte” cujo interesse, em última análise, está sempre em jogo em toda ação humana, em toda circunstância: a humanidade, seu bem-estar.

Esse axioma justifica a instrumentalização generalizada que o utilitarismo promete: todo meio propriamente dito se reconhece na medida em que concorre para esse fim — “uma utilização”, escreve Bentham em sua

*Lógica*, “ou é uma modificação do fim universal, isto é, o bem-estar, ou um fim subordinado, isto é, um meio suscetível de ser empregado em contribuir para o mesmo fim universal”<sup>51</sup>. O imenso discurso de Bentham, criador de inumeráveis dispositivos, quer portanto ter apenas uma referência definitiva, o máximo de felicidade do máximo de seres humanos. Mas o que age, efetivamente, nesse discurso, é uma fórmula mais breve, que se pode derivar da primeira.

## O máximo

Simplesmente o máximo. Isto é, o útil pelo útil: não é a lei que vimos, neste percurso, reinar nas construções benthameanas? Tudo deve ser útil, relacionar-se com outra coisa, servir. Nada pode existir a não ser em relação a outra coisa, isto é, ao que funciona. E esse funcionamento, portanto, não tem princípio que o detenha. Ele necessariamente se estende. Apropria-se de todo dado e o transforma. Engloba a terra inteira. E se ele tem a humanidade como “fim”, é no sentido de limite, de fronteira — extrínseca, uma vez que ele, por si mesmo, iria além. O paradoxo que atormenta o discurso utilitarista é, muito simplesmente, que o útil faz seu absoluto do relativo por essência. Bentham se protege desse paradoxo pela Fórmula. O fanatismo da instrumentalização se enuncia como filantropia máxima. De uma só vez, sem distinção, os dispositivos são ordenados em relação ao fim universal: tudo o que serve, imãos humanos, estejam certos, lhes serve!

Para Bentham, a fórmula é arquimediana: ponto de apoio a partir do qual se pensa todo pensável, critério absoluto, que constitui sempre a decisão, de modo que nunca poderia haver incerteza no mundo benthameano. Todo enunciado que figura no discurso utilitarista é por direito subordinado à Fórmula. Mas a própria Fórmula, princípio de toda validação, é o enunciado autônomo, realizando sua própria posição, indemonstrável: “(o princípio de utilidade) é suscetível de alguma prova direta? não parece, pois o que é utilizado para provar todas as outras coisas não pode ser provado por si mesmo: uma cadeia de provas deve ter seu começo em algum lugar”<sup>52</sup>.

Mas se ele escapa a toda demonstração, em contrapartida não recai sobre ele refutação alguma: porque ele envolve o Todo, seria necessário se colocar fora do Todo para combatê-lo, isto é, em nenhum lugar pensável: “é possível para um homem mover a terra? Sim, mas ele deve de início encontrar uma outra terra onde se apoiar”<sup>53</sup>. A Fórmula, como a superfície inteira do universo do discurso, é englobante: se ela é contestada, ainda é, de modo desapercibido, em seu nome. Seu império não tem exterior.

Todas as contestações da Fórmula podem ser reagrupadas sob dois títulos:

— o princípio de ascetismo, que nada é senão o avesso da Fórmula, ensina a preferir o nefasto ao útil; o que o refuta é sua inconsistência: “(ele) nunca foi seguido até o fim por qualquer criatura viva, e nunca poderá sê-lo”<sup>54</sup>.

— o princípio da simpatia, rubrica na qual Bentham introduz aleatoriamente todo critério fundado sobre a avaliação pessoal do bem e do mal, seja em nome do senso moral, do senso comum, do entendimento, da lei da natureza, da justiça natural etc.; é, na verdade, fazer do capricho um princípio, “não tanto um princípio positivo em si mesmo, como um termo empregado para significar a negação de todo princípio”<sup>55</sup>.

Só a Fórmula dá um lugar legítimo à comunidade humana, uma vez que ela a constitui como sua referência última, fundando o cálculo objetivo das escolhas racionais. Entre os homens, há querelas apenas em nome do útil, e Bentham se esforça por explicitar, em todo adversário, um apelo dissimulado ao próprio princípio que acredita destruir. As divergências só têm lugar entre interpretações do útil, entre as contas justas e as contas falsas, ou entre as contas parciais e a conta universal. Bentham é aquele que leva em conta o conjunto dos seres humanos, calculando para a humanidade.

Dáí se segue, evidentemente, que a inscrição “J.B.” em seu sistema não é contingente, que sua pessoa está necessariamente implicada na teoria — pois é preciso certamente que exista pelo menos um homem em quem a utilidade pessoal se confunda inteiramente com a utilidade universal —; exceção análoga, no seio da humanidade, àquela da Fórmula no conjunto das demonstrações.

Nisso, pode-se dizer que Bentham é incompreensível para ele mesmo.

## Dois mestres

Para que serve enumerar aqui, tal como Bentham, os prazeres e os tormentos? Na *Introdução aos princípios da moral e da legislação*<sup>56</sup>, ele distingue, dos primeiros, quatorze, dos segundos, doze, ao que se acrescentam subdivisões e combinações. Outras obras apresentam listas ligeiramente modificadas — vocábulos mudados, espécies reagrupadas. Por exemplo, a nomenclatura estabelecida em “os recursos da ação”<sup>57</sup> batiza de “prazer da luneta” (*spying-glass*) o “prazer da curiosidade”, ou ainda de “prazer da orelha” o contrário da “aflição do trabalho”...

Pouco importa — pois suas “espécies” não distinguem nem o prazer, nem a dor. Todas as espécies são homogêneas, o “prazer do cheiro” e o da “reputação”, o “prazer do sentido sexual” e o “da habilidade”. E a homogeneidade se estende até a própria diferença entre o prazer e a dor, pois eles estão um para o outro assim como o positivo para o negativo. A partir daí, para que um cálculo seja possível, basta propor que o prazer e a dor venham em unidades discretas, isto é, não fluam como fluxos, mas se articulem como cadeias. A sensibilidade é, de início, dividida; pode-se portanto dizer: *um* prazer, *uma* dor, para qualificar uma quantidade positiva ou negativa; é uma moeda sensível, cujos valores se avaliam e se comparam.

Pode-se abordar muito rapidamente os seis critérios que individualizam um prazer ou uma dor, permitindo sua avaliação: intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade (tendência a ser seguida por uma sensação de mesmo tipo), pureza (tendência a não ser seguida por uma sensação oposta); se a sensação concerne a várias pessoas ao mesmo tempo, será acrescentada a extensão. Pode-se abordar muito rapidamente isso, porque o cálculo é apenas regulador: “não se deve esperar que esse processo de avaliação possa ser aplicado a cada juízo moral, ou a cada operação legislativa ou jurídica. Não se deve, contudo, perdê-lo de vista e, conforme o processo efetivamente seguido nessas ocasiões, aproxima-se mais ou menos dele; esse processo tem mais ou menos a característica de um processo exato”<sup>58</sup>.

O cálculo dos prazeres, que confere a Bentham sua celebridade mais evidente, é o postulado necessário à racionalização da política. É o instrumento do juiz, não do psicólogo. É o símbolo da justiça perfeita, que poderia medir os danos e as reparações. A máquina de calcular o prazer e a dor, pela qual os comentadores de Bentham resolveram se interessar de modo específico, como se ela pudesse funcionar ainda que imperfeitamente, seria apenas o meio ideal do domínio absoluto dos indivíduos e das comunidades. Seu segredo se revela na primeira frase da *Introdução*...: “a Natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a dor e o prazer”.

O que é originário no homem benthameano é o assujeitamento. O cálculo dos prazeres comenta um enunciado único: o homem é submetido; é governável; é, por natureza, desnaturalizável pela sensibilidade; basta, para conduzi-lo, ter à mão as alavancas que ativam seus recursos; buscando o prazer, fugindo do tormento; ele é uma máquina elementar, deixada pela Natureza no poder dos dispensadores de felicidade.

Se a humanidade é serva de dois mestres, conseqüentemente ela será serva do que se colocará como mestre de seus mestres. E, no “Panopticon”,

como vimos, Bentham solta como se fossem cães o prazer e a dor sobre os reclusos.

## Tudo é possível

A Natureza, na teoria utilitarista, não é nada além do que isso: o que coloca à disposição dos mestres o prazer e a dor para amestrar e conduzir os homens. A Natureza aqui não diz nada, não estabelece nenhuma norma, não institui nenhuma referência, não impõe nenhum limite: ela engendra uma humanidade indefinidamente plástica.

Ao se percorrer toda a obra benthameana, encontrar-se-iam apenas duas reservas quanto a essa maleabilidade universal. De um lado, o homem não pode experimentá-la ao infinito; de início porque sua vida é limitada; depois, porque um prazer muito intenso viraria dor. Por outro lado, uma diferença irreduzível individualiza cada corpo e cada espírito; há “*a radical frame of body*”, assim como “*a radical frame of mind*”<sup>59</sup>; esse contexto originário é imutável. O que não é circunscrever em limites estreitos o campo das mutações.

Com isso, o otimismo benthameano profere um “tudo é possível” que entrega o futuro ao desencadeamento das potências do útil.

O primeiro livro publicado por Bentham é consagrado a refutar ponto por ponto a introdução dos *Comentários* de Blackstone sobre a lei inglesa<sup>60</sup>. De fato, ele é totalmente escrito para afirmar esta tese retomada por Hume: não há, não poderia haver contrato originário, nem direito natural.

Era necessário, com efeito, que a Natureza se calasse para que o útil reinasse sem restrição. As leis não retomam nenhum discurso anterior depositado na origem pela Natureza ou por Deus: pode-se apenas dizer que elas se desviam disso, não se pode reconduzi-las a isso. As leis são apenas um dispositivo de linguagem, dominando o prazer e a dor em nome do útil.

## *Ex nihilo*

Imaginar uma lei natural, regulamentar a lei positiva sobre os direitos e deveres que lhe preexistiriam é supor enunciados sem enunciação — a não ser quando esta é referida a um providencial emissor divino. Se não há Natureza legisladora, se o útil é a única instância de legitimação, então é da lei, de sua enunciação efetiva, humana, isto é, de um ato de linguagem que os direitos e os deveres nascem. A legislação é, do princípio ao fim, fenômeno de discurso — efeito de discurso.

Como a linguagem poderia não reproduzir um modelo, mas criar entidades que apenas sustentariam seu ser por si mesmo? Essa criação, Herbert Spencer, por exemplo, a declara incompreensível<sup>61</sup>. Quem, pergunta ele, pode produzir alguma coisa a partir de nada? Esse não seria um efeito que se reconhece apenas na onipotência divina e, acrescenta ele ainda, são numerosos aqueles que se recusam a concordar com isso.

O *ex nihilo* da lei constitui, sem dúvida, um problema incontornável para o utilitarista, na medida em que ele foraclui toda garantia natural ou divina. Bentham o assume em sua teoria das ficções. Não é uma obra, mas um tema da obra, bastante perdido em suas margens para que nem James Mill, nem Stuart Mill, nem os editores Bowring e Dumont, o tenham isolado como tal. C.K. Ogden foi o primeiro a reunir em um volume os textos esparsos<sup>62</sup>.

Impossível exprimir-se sem supor a existência de alguns elementos que o discurso veicula. Isto é: não há discurso que não reconheça entidades. Não se pode exprimir sem se referir a. Os substantivos encabeçam essa função.

Ora, a natureza dessas entidades que se supõe como existentes não é unívoca. A percepção servirá de primeiro princípio de discriminação: há entidades que os sentidos testemunham diretamente — são os corpos —, e há aquelas das quais vocês se persuadem unicamente por um raciocínio — os incorpóreos, a alma enquanto tal, ou, ainda, Deus, que ninguém nunca viu, lembra Bentham, segundo a fórmula do apóstolo. O perceptível se opõe assim ao inferencial, como aquilo cujo conhecimento é imediato àquilo cujo conhecimento é mediato. Entretanto, sejam elas sensíveis ou dedutíveis, eu, nomeando essas entidades, certamente entendo que elas existem na realidade e que o substantivo se sustenta em um substancial.

É aí que uma segunda dicotomia se traça: entre o real e o irreal. A linguagem abriga, com efeito, substantivos sem substâncias. Há mais nomes do que coisas. O discurso é excessivo, pletórico; ele permite falar do que não existe, como se isso existisse. Essa simples constatação, tradicional na filosofia inglesa desde Hobbes e Locke, motiva a análise lingüística: não tomar as palavras pelas coisas, medir o discurso pela realidade, reduzir o desvio, estabelecer uma alfândega linguajeira, recalcar os vocábulos de contrabando, foracluir o irreal.

Mas, argumenta Bentham, o irreal não é homogêneo. Em sua esfera, é preciso distinguir ainda entre o fabuloso e o fictício. Se afirmo que em tal casa de uma tal rua de uma tal cidade mora um demônio chifrudo e com tridente, e a observação me desmente, criei apenas uma fábula, descrevendo como real uma entidade que não existia: uma “não-entidade”, um nada. Há outras entidades, que tampouco existem, mas que as exigências próprias à

forma gramatical do discurso me forcem a nomear, evocar, tornar presentes na expressão, mesmo quando “na verdade e na realidade” eu não pretendo lhes atribuir existência. Se aí há fábula, ela é necessária. Ela não é de minha lavra: é a fabulação do discurso como tal — eu não posso me exprimir sem substantivar, isto é, sem produzir entidades irreais, mas indispensáveis, para as quais Bentham reserva o nome de ficções.

As ficções são necessárias à linguagem: “enquanto a linguagem estiver em uso entre os seres humanos, não se poderá prescindir delas”<sup>63</sup>. Inversamente, elas extraem seu ser apenas da enunciação, não têm existência separada — supor-lhes correlatos reais é transformá-las em fábulas: “é à linguagem — unicamente à linguagem — que as entidades fictícias devem sua existência; sua existência impossível e entretanto indispensável”<sup>64</sup>. Há portanto seres de linguagem, dos quais o discurso constitui toda a matéria.

Entretanto, como não se pode falar de uma entidade fictícia a não ser “como se fosse real”<sup>65</sup>, um viés arrasta a expressão, uma potência maligna, falaciosa — aquela da gramática — a trabalha. Através disso, o fictício se confunde incessantemente com o fabuloso; falar engendra uma crença, como se fosse uma superstição: a todo termo corresponde uma coisa. As ficções, portanto, deverão ser despistadas. Mas como apreendê-las? Elas não se deixam definir “pelo gênero e pela espécie”, não são nem subsumidas, nem subsumem. Conseqüentemente, somente a paráfrase as circunscreve. As ficções serão retraduzidas: “toda proposição que tem uma ficção como tema pode ser traduzida em uma proposição que tem uma entidade real como tal”<sup>66</sup>. Uma proposição que incide sobre uma ficção é emblemática: ela apresenta uma imagem; parafraseá-la é referir a imagem a um ser corporal. Nesse sentido, a ficção benthamiana é o que a logística nomeará como símbolo vazio ou incompleto — testemunha isso o nome que Bentham forja para designar a paráfrase de ficção: “*phraseopleorisis*” — preenchimento de frase.

Isso quer dizer que Bentham teria como ideal o preenchimento integral do discurso, a redução das entidades fictícias? Basta lembrar que não há linguagem sem ficções. O utilitarismo não é um nominalismo: não se trata de dissipar as ficções, mas de dominá-las, porque as ficções agem.

É aí que se descobre o objetivo da “teoria das ficções”, que não é uma investigação lingüística desinteressada: é uma teoria da legislação, da linguagem como poder de legislação. As entidades fictícias mobilizam as entidades reais, as distribuem, as organizam: falar é legislar, isto é, fazer agir coisas que não existem.

Todas as entidades jurídicas são entidades fictícias, direitos, deveres, poderes. A lei natural é uma fábula; toda lei é ser de linguagem que coloca

em jogo duas entidades reais: o prazer, a dor, que são a única referência do discurso jurídico em seu conjunto. Uma lei é apenas o dispositivo linguageiro que associa artificialmente as ações e os efeitos sensíveis, segundo a fórmula: tal ação provocará tal sofrimento, ou tal felicidade.

### **Pannomion**

O direito é “um desses objetos cuja existência é dissimulada pelas necessidades do discurso através de uma ficção tão necessária que, sem ela, o discurso humano não poderia existir”<sup>67</sup>. Isso é válido também para outras entidades que estão em jogo no discurso jurídico: delito, dever, poder. Essas entidades são, pode-se dizer, simultâneas, exatamente correlativas, reciprocamente traduzíveis, substituíveis. Se sua natureza de ficção é ignorada, gira-se em círculos: “um direito é um poder, ou um poder é um direito — e assim se segue, deslocando o peso da definição, para frente e para trás, de um termo a outro”<sup>68</sup>. Levando a teoria benthameana a seu limite, seria possível sustentar que há apenas uma única entidade jurídica e que as leis se reportam a um único objeto, que elas comentam, fazem variar, traduzem, dividem e repartem. Esse objeto único é o sofrimento.

Sufrimento e prazer, mas a princípio sofrimento. A lei é promessa de sofrimento, mais do que de recompensas: “...é certo que nunca nenhuma parte efetiva [do trabalho governamental] prosseguiria unicamente pela recompensa, não passaria sequer de uma meia hora”<sup>69</sup>. A dor, com efeito, é mais certa do que o prazer (menos dependente das circunstâncias, suscetível de ser mais estendida, suas fontes são inumeráveis — o corpo se oferece inteiramente a isso, como se viu) e o medo é “o instrumento necessário, o único aplicável aos objetivos da sociedade”<sup>70</sup>. Conseqüentemente, de todas as ficções jurídicas, o delito é, de um modo definitivo, a ficção fundamental, porque a mais próxima do castigo.

Da mesma forma os códigos são convertíveis: o discurso legislativo pode ser recitado tanto na linguagem penal como na linguagem civil. Mas se é preciso escolher uma ordem, é o código penal que está acima do civil. O código civil, com efeito, cria os direitos e os deveres, ao passo que o penal cria os delitos e os castigos — e, através disso, envolve implicitamente o primeiro. O código penal é o código fundamental, é nesse discurso que “o legislador se manifesta a cada indivíduo; ele permite, ordena, interdita; ele traça para cada um as regras de sua conduta; ele usa a linguagem de um pai e de um mestre”<sup>71</sup>.

Resta dizer que o discurso que legisla é uno e que é somente por comodidade que se divide o código. A “teoria das ficções” desemboca

portanto sobre um código universal e integral — todas as leis reunidas, associadas, unificadas, harmonizadas sob um mesmo princípio, cada uma completa, individualizada, numerada, redigida em uma álgebra unívoca — realizando “a projeção da esfera das leis de tal modo que todas as suas partes possam ser vistas de uma única vez” — o *Pannomion* — o grande código panóptico<sup>72</sup>.

O legislador panóptico é um lingüista. O que é uma lei senão a declaração de uma vontade, vestida com um signo exterior? O senhor, diz Bentham, impõe a lei a seu vassalo, o pai a seu filho, o homem à mulher. As leis que formam os códigos distinguem-se apenas por seu emissor, por exemplo, o soberano — que se define simplesmente por ser a instância que está na posição de ser obedecida em um estado. Nova ocasião para se classificar: ou essa instância delega seus poderes, ou bem os divide, ou os concentra; a emissão que legisla segue percursos mais ou menos longos; cada enunciado da lei é desmontável: quem enuncia? a que se aplica o enunciado? de quais maneiras? quais motivos ele mobiliza? como se exprime? etc...<sup>73</sup>. Aqui, cada termo conta. É por isso que Bentham redige a “Nomografia”, lingüística e estilística legislativas<sup>74</sup>.

O legislador é um lógico — no sentido benthameano: a ciência dos meios utilizados para se atingir os fins<sup>75</sup> —, isto é, um mecânico dos egoísmos. A ficção legislativa ajusta os interesses e os faz concorrer para os mesmos fins. Ela assegura, pelo viés do medo, a conexão entre o dever e o interesse. O legislador é, portanto, um psicólogo. Em seu enorme dispositivo, ele convoca todos os saberes e todas as populações, e só os restitui depois de os ter triturado.

## Um estilo

Bentham não reserva o estilo nomográfico para a legislação, estendendo-o a toda sua obra. Pois é preciso que, no discurso, tudo esteja em seu lugar; daí se segue que a escritura deve realizar sem cessar sua própria análise. É preciso dividir — “o processo de subdivisão não poderia ser levado muito longe”<sup>76</sup> — até atingir os átomos de sentido, as unidades de pensamento. É preciso numerar, para que parte alguma se perca, e é preciso denominar, para individualizar: todo elemento, todo conjunto de elementos, deve ter um nome. Assim, cada significação, como o prisioneiro em sua cela, será cativa de um termo — adequação, transparência do significante e do significado. Escrever é *désambiguer*<sup>77</sup> — a expressão é de Bentham. Preferir os substantivos aos verbos:<sup>78</sup> desaloja-se com isso as suposições existenciais; ao invés de dizer que se aplica um regulamento, diga que uma



aplicação dele se impõe, e você revela uma entidade dissimulada pelo verbo, uma entidade da qual você poderá variar a extensão e compreensão e poderá, por sua vez, dividi-la em categorias que você numerará e denominará, classificará por ordem de preferência, variável segundo os casos — casos que, eles próprios, serão objeto de uma numeração, de uma classificação etc. Desde então, você escreverá um discurso raso, sem profundidade, sem espessura semântica, a escritura de Bentham, que se quer “algébrica”. Mas observemos somente os efeitos desse ideal de “desambiguação” absoluta: ei-lo forçado a retomar indefinidamente suas classificações, a abrir sobre elas outras classificações que se superpõem e se embaralham, a alongar sem medida suas frases, dividindo-as, detalhando-as, desdobrando toda elipse, intolerante à alusão, cada proposição devorada pelos incisivos que se cruzam sob cada termo, envolvendo-os, proliferando tão rápido que não há mais tempo de relacioná-los em novas listas, e ele abandona seu manuscrito e retoma a questão na estaca zero, prometendo-se, desta vez, não deixar nada à sombra, no equívoco, mas ela, na medida em que ele a dissipa, forma-se novamente por trás dele, e ele acrescenta uma nota, a nota se torna um capítulo, o capítulo se infla, é um livro, mas ainda inacabado, é preciso retomá-lo — “*go on*” (avante!, continue!), é o último termo de um manuscrito sobre as ficções, um manuscrito abandonado...<sup>79</sup>. E é assim que Bentham, infatigável, não cessou de escrever, de escrever textos ilegíveis — ele, o teórico da transparência, promotor do estilo sem ambigüidade e, se podemos dizer, panóptico —, textos cuja maior parte só veio à luz editada por outros: Dumont, James Mill, John Stuart Mill, Francis Place, Bowring... Acrescentemos que ele promovia as virtudes da brevidade — “quanto mais curta for a frase”, lemos na “Nomografia”, “melhor ela é” — e teorizava sobre a arte das abreviações. Panoptista opaco.

*Fevereiro de 1973*

## NOTAS

1. No original, *semblant*. É importante ressaltar que, em francês, *semblant* não tem o sentido de “face”, “rosto”. *Semblant* tem relações estritas com o verbo *sembler*, que pode ser traduzido por “parecer”, mas não implica apenas o que é falso, ilusório, aparente; trata-se mais daquilo que, ao simular algo, sustenta nesse parecer a sua verdade. (N.T.)

2. *Panopticon*, W. III, carta 5, p.44.

3. *Ibid.*, W. III, carta 6, p.45.

4. Ibid., W. XXI, p.96 (nota).
5. Ibid., W. III, p.41-42.
6. Ibid., W. III, p.142.
7. Ibid., W. XX, p.585. [*Besoin*, em francês no original inglês, refere-se aqui a necessidades fisiológicas.]
8. Ibid., W. XVI, p.397.
9. Ibid., W. XVI, p.428.
10. Ibid., W. III, p.133.
11. *Panopticon versus New South Wales*, ibid., W. III, p.174.
12. *Poor Law*, W. XVI, p.389.
13. Ibid., W. II, p.431.
14. Ibid., W. II, p.431.
15. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. XIII, p.281.
16. *Principles of Penal Law*, W. II, p.414.
17. Ibid., p.396.
18. Em inglês no original. Os termos *disablement* e *reformation* podem ser respectivamente traduzidos por “incapacitação” ou “reforma”. (N.T.)
19. Ibid., W. II, p.415.
20. Ibid., W. II, p.398.
21. Ibid., W. II, p.407-8.
22. Ibid., W. II, p.407.
23. Ibid., W. II, p.408.
24. Ibid., W. II, p.424.
25. Ibid., W. II, p.431.
26. “The rationale of evidence”. W. XII, p.321. E também, nos *Principles*, W. II, p.557: “Falem para os olhos, se vocês querem tocar o coração”.
27. *Situation and Relief of the Poor*, W. XVI, p.361.
28. *Outline of a Work Intituled Pauper Management Improved*, W. XVI, p.369.
29. Em inglês no original, a expressão “*improvement of management*” pode ser traduzida por “aperfeiçoamento da administração”. (N.T.)
30. *Tracts on Poor Law*, W. XVI, p.401.
31. *Panopticon*, W. III, p.138.
32. Ibid., W. III, p.138. [A expressão *lex loci*, pode ser traduzida por “lei de ocasião”, “lei local”. (N.T.)
33. *Principles of Penal Law*, W. II, p.557.
34. A expressão *charity school* pode ser literalmente traduzida por “escola de caridade”, o que nos remete a instituições escolares populares, sustentadas pela caridade de leigos e/ou ordens religiosas. (N.T.)
35. *Pauper Management*. W. III, p.389.
36. *Panopticon*, W. III, p.156. [*Signalement* é uma descrição das feições e dos traços exteriores de uma pessoa que nos permitiriam reconhecê-la, o que se aproximaria do que chamamos em português de “retrato falado”. (N.T.)
37. *Correspondance*, W. XX, p.414.
38. *The Rationale of Judicial Evidence*, W. XIII, p.212.
39. *Pauper Management*. W. III, p.389.
40. *Of Laws*, cap. XIII, p.312.
41. Ibid., cap. XIII, p.312.
42. *Principles of Penal Law*, W. II, p.556.

43. Em inglês, no original, *boob-keeping* consiste na atividade de escrituração mercantil e contábil feita pelos guarda-livros (*book-keepers*). (N.T.)
44. Ver, entre outros textos, *Logic*, W. XV, p.240.
45. Ver, entre outros textos, *Logic*, W. XV, p.261.
46. *Ibid.*, W. XI, p.71.
47. Esses termos aparecem em inglês no original e poderiam ser traduzidos, respectivamente, por “totalmente dirigido” e “que tudo abarca”. (N.T.)
48. *Ibid.*, W. XIX, p.142. Essa frase é do *Commonplace Book* que Bentham sustentava no ano de 1784. Em 1822, ele cita somente Priestley (W. XIX, p.79).
49. *Inquiry into the Original of on Ideas of Beauty and Virtue*, p.177, 2ª ed., 1726.
50. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p.126.
51. W. XV, p.231.
52. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p.128.
53. *Ibid.*, p.129.
54. *Ibid.*, p.136.
55. *Ibid.*, p.140.
56. *Ibid.*, p.155-63.
57. *Table of the Springs of Action*, W. I.
58. *Introduction...*, p.153. Manuscritos da *University College de Londres*, caixa 14, citado por C.W. Everett, *The Education of J. Bentham*.
59. As expressões “*a radical frame of body*” e “*a radical frame of mind*” aparecem em inglês no original e podem ser, respectivamente, traduzidas por “uma radical estrutura corporal” e “uma radical estrutura de espírito”.
60. *A Fragment of Government*.
61. “*The Great Political Superstitions*”, in *The Man versus the State*, p.163.
62. Citamos os escritos que se referem às ficções segundo a edição Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, Londres, 1932. A maior parte dos textos vem dos volumes III, IV, IX, e XV da edição Bowring. Ogden também procurou esses manuscritos que Elie Haleevy considerava como “longos e inúteis” (*L'évolution de la doctrine utilitaire*, p.357).
63. *Ibid.*, p.17.
64. *Ibid.*, p.15.
65. *Ibid.*, p.13.
66. *Ibid.*, p.86.
67. W. IX, p.218.
68. *Panopticon versus New South Wales*, W. III, p.594.
69. *Of Laws*, p.135.
70. *Leading Principles for a Constitutional Code*, W. VII, p.208.
71. *View of a Complete Code of Laws*, W. IX, p.161.
72. *Ibid.*, p.205. O nome *Pannomion*, que designa o código integral, é empregado nos *Pannomial Fragments*, W. IX, p.211-30.
73. Essa minuciosa desmontagem é o objeto do tratado *Of Laws*.
74. *Nomography*, W. IX, p.231-83.
75. Ver *Logic*, W. XV, p.219.
76. *Nomography*, W. IX, p.267.
77. Trata-se de um neologismo; o termo dicionarizado é *desambiguiser*. (N.T.)
78. *Langage*, W. XV, p.315.
79. *Ibid.*, W. IX, p.295. A obra que nasceu de uma nota é *Of Laws*, que impele para a *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.

## Teoria d'alíngua (rudimento)

Gostaria que essa exposição ao Congresso da École Freudienne fosse romana. Ela o é, em todo caso, pelo lugar de sua composição: *aqui*, nesses poucos dias. Ela o será pela *honestas* que desejo colocar nela? Vocês me dirão.

Será que o congresso é algo além de uma das molduras sociais da memória? E estamos reunidos aqui em Roma apenas para confortar uma instituição que é a nossa, e que agora completa dez anos?

A reunião periódica daqueles que exercem uma mesma profissão é um hábito que responde a uma necessidade de nosso tempo, que para mim é o tempo do capitalismo, uma vez que o ato é tomado na forma do *métier* e que a segregação engendra a lei.

O congresso é uma prática social da qual vivem empresas especializadas e que tem suas viagens organizadas, suas cotas e até seus mundanismo. Em intervalos regulares, aqueles que se reconhecem como solidários e semelhantes em seu ganha-pão, assim como em seu discurso, renovam entre si uma aliança. Eles também vêm reavivar esse pacto, reaquecer-se em bando, assegurar-se que sua coletividade existe, contar-se, verificar a bolsa dos valores no domínio de sua atividade. Isso é verdadeiro para os médicos, os padeiros, os militantes políticos, assim como para os universitários e os psicanalistas. Sem dúvida, não os mestres, nem os histéricos, mas certamente os membros da École Freudienne de Paris.

Em sessão plenária, onde falo agora, a profissão tem o hábito de apresentar, um pouco desordenadamente, uma amostragem de seus produtos. *Pot-pourri* — que, entretanto, nutre nossa memória social.

Não faço pouco caso dessa inscrição que entre nós, membros da École Freudienne, talvez engendre laço social. Não zombo dela. Não sonho que

ela desapareça. Conheço sua necessidade. Se, aliás, zombasse dela, o que seria eu aqui a não ser *clown* para vocês? — posição à qual, é verdade, me destinava (falo disso no passado) minha vocação de filósofo: dizer a verdade, uma verdade que não traz conseqüências.

Nero — é o exemplo que evocarei, já que estamos em Roma — mandava, segundo Tácito, chamar os filósofos após as refeições para fruir de suas controvérsias, e os incitava a se atracar, como se fazia com os gladiadores no circo. Mas, enfim, para que isso se desse agora, eu teria de ser pelo menos dois.

Se participo desse ritual, portanto, sem me representar mais como não-tonto, é que aqui adoto como posso o discurso analítico. É uma outra memória, diferente daquela social, uma memória que os gregos tomaram como musa sob nome de Mnemosine, e que convoca à re-lembrança do essencial.

Este congresso, a meu ver, está reunido para que comemoremos — e, aliás, foi o que me disseram para que eu me decidisse a vir — um discurso proferido em Roma há vinte e um anos, bem antes desta Escola existir — quantos restam daqueles de então? — um discurso cujo eco foi bastante longe para nos ter, por diferentes motivos, chamado, engajado e hoje reunido nesta sala.

Também, não tendo de minha parte outro motivo para me dirigir a vocês além de ter-me proposto — não posso dizer assim, pois toda mensagem se inverte, por ter sido escolhida — a transcrever a palavra da qual o discurso de Roma marcava o ímpeto — não tendo outro motivo além deste para me dirigir a vocês, começarei por um elogio a Lacan. Ou, melhor dizendo, eu lhe farei quatro elogios.

Meu primeiro elogio é a Lacan, o mestre.

Lacan, em seu Seminário, cita esta *Iluminação* de Rimbaud, “A uma razão” (*À une raison*):

Um toque de teu dedo no tambor desencadeia todos os sons e dá início à nova harmonia.

Um passo teu recruta os novos homens, e os põe em marcha.

A tua cabeça avança: o novo amor! Tua cabeça recua, — o novo amor!<sup>1</sup>

Sim, o mestre. Seria exagero dizer isso diante de uma Sociedade tão tarimbada? *O novo amor* foi batizado em Roma em 1953, e é ele que retém aqui ainda, quem ignora isso?, cada um daqueles, cada um por sua própria conta, que escutaram um *Tu és aquele que me seguirá*, e proferiram, para se confirmar na posição de discípulo, o *Tu és meu mestre*.

Às vezes, certos ingênuos subitamente descobrem que não somos uma sociedade científica porque seguimos um mestre, e um mestre que comanda — portanto, como é possível? Era assim, talvez, nas seitas antigas. Onde está o escândalo, a não ser para aqueles que não podem mais conceber a função de ensinar a não ser sob a fôrma da Universidade?

Lacan é um mestre. Dizer isso é, de início, dizer que ele não é um sábio, filósofo que se forja conforme a ordem do mundo e muda seu desejo. Tampouco é o famoso sem-mãos. Nenhuma moderação, nenhuma temperança, nada de neutralidade. Aquele que acreditasse ser sempre analista não o seria jamais. A apatia analítica, fora das quatro paredes da sessão, é a própria abjeção.

Só posso falar da ética da psicanálise do exterior. Para fazê-lo, vou lhes contar uma historinha que corre, parece, no meio e que me contaram ontem.

Um analistazinho entra no elevador todas as manhãs ao mesmo tempo que um outro, e esse outro, diante dos olhos estupefatos do ascensorista, lhe dá uma cuspidada. Certa manhã, o analista chega sozinho, o outro não está lá. O ascensorista aproveita, então, para perguntar ao analistazinho: “mas, enfim, como o senhor faz para suportar todos os dias que aquele outro cara lhe cuspa na cara?”. E o analistazinho responde: “Esse problema é *dele*.”

Ataraxia (não é mesmo?) digna do estóico que sacrifica, pisoteia com seu desejo sua dignidade.

Quando se provoca alguém do meio analítico — e o que se presta melhor a isso senão um congresso? — escuta-se o que eu lhes conto fresquinho de ontem à noite: “Quando se é analisado, meu caro, o que se diz é ‘de que serve fazer qualquer coisa?’. Não se crê mais em nada.”

Muitos têm essa convicção. O que é preciso dizer é que se o ideal analítico é esse, então, para que a análise? Será essa moral de porco a ética da psicanálise?

Mas há Lacan, que todos os dias nos demonstra que a análise não é isso, e que essa posição um pouco depressiva não é o alfa e o ômega do discurso analítico. Os porcos, é verdade, têm resposta para tudo. “Mas, veja bem, é claro que Lacan é mal analisado”. Esse também é um comentário fresquinho do Congresso.

É por isso que celebro aqui de início que Lacan, o mestre, aquele do qual se pode dizer que *não é tanto seu gozo que o ocupa, mas seu desejo que ele não negligencia*. E para aqueles que acreditam que estou elucubrando aqui, remeto à página 757 dos *Écrits*, assim como às primeiras páginas do seminário sobre os escritos técnicos de Freud.

É a École Freudienne o nosso *pôr-se* em marcha? Trata-se de termo algo militar e talvez demasiado suntuoso para nosso posicionamento.

Mestre é aquele *que não teme o vizinho, que sempre exige que nos conformemos à convenção*. Mestre é aquele *que não envesga os olhos nem para a direita nem para a esquerda, nem para trás, nem para todos os lados*. Mestre é aquele que não cede em seu desejo e que desse modo é sozinho uma caravana que passa.

Freud foi um mestre. Ter dor de cabeça, ter trepado mal ontem à noite, esquecido uma palavra, todas as pequenas coisas da vida, de sua vida singular, lhe importavam. E assim o mestre convoca cada um para o que ele tem de incomparável.

Deveria dizer por que a psicanálise talvez seja hermética para os filósofos? Por que, com efeito, abandonar o conceito por essas babaquices? Para isso não é preciso menos do que um retorno, uma reversão dos valores. Eu observo como o “maoísmo” foi o agente para alguns. O operário diante de quem éramos néscios porque nada sabíamos fazer com as mãos, senão..., esse operário, por um tempo nosso sujeito-suposto-saber, nos levou a entrever a vaidade do idealismo.

Lacan é um mestre, traído impunemente, pois ninguém lhe arranca nada. O que um mestre oferece de mais elevado? É seu exemplo. Trair é nada lhe tirar. É somente perder seu exemplo. Para alguns, isso é perder tudo — nada resta senão de fechar a tampa do caixão.

O mestre está portanto na posição talvez de acreditar que tudo lhe é permitido. E é então que, cego, ele cai. A verdade é que, ao mestre, nada é permitido. Ele é imobilizado em um lugar do qual não se demite. E se esquece o limite de seu poder, o discurso da histórica que o importuna está aí para lhe lembrar disso.

Volto agora a Lacan, o histórico.

Histórica, a palavra de Lacan é mesmo, ao menos por esse traço, autêntica. A palavra está aviltada desde o existencialismo. Mas não seria possível reavivar um pouco esse brilho embaçado?

Demonstra-se a verdade? As provas a fatigam, dizia Braque, o pintor. Com as mesmas palavras de Lacan, arrancadas de seu discurso, roubadas, pilhadas, quem alguma vez já compôs algo que soe verdadeiro? Nós todos aqui somos como gaios vestidos com penas de pavão. Mas os gaios permanecem gaios e o pavão, pavão.

Para o ouvinte, e mesmo para o leitor do Seminário, qual discurso não parece hoje plagiado ao lado daquele de Lacan? Faz-se semblante<sup>2</sup> de pensar, semblante de saber, balbucia-se, recita-se, torna-se apenas a pôr os

pés nos mesmos trilhos, em nome da escritura, escrevinha-se. A verdade — a verdade prestes a sorrir.

Há, portanto, aí, quando os escuto, quando os escuto balbuciar como escolares, ou subir o tom e tropejar, o que me faz dizer que eles são o que na tradição filosófica chama-se de sofistas. Lacan dizia ontem que não se pode mais saber o que era um sofista. Em todo caso, é uma figura da tradição.

A sofisticada, na tradição, é a arte de simular o pensamento falando. E como verificar que um pensamento não é um semblante de pensamento? Como discriminar o pensamento de seu simulacro? Como distinguir entre Lacan e o primeiro falsário que apareça? Será por isso que alguns filósofos são misantropos? Trata-se ainda de teatro, mas de um outro gênero. Então, é preciso admitir o seguinte: que não há nenhuma marca instituída que pontua no discurso *o acento da verdade*. O acento da verdade está nas entrelinhas. “Na verdade, quem se colocaria como testemunha do acento da verdade?” — escreve Lacan, em algum lugar. O sofista é aquele que faz como se isso não se visse. Ele pode falar de tudo, do gozo, da pintura, da topologia. Ele acredita que há o “pronto-pensar” (*prêt-à-penser*) — isso se diz *ready-made*.

Aquem em Lacan nada enxerga, só resta mostrar-se na calada da noite quando, como é sabido, todos os gatos são pardos.

Fazer semblante de saber, fazer semblante *do* saber, é a impostura sobre a qual o discurso da Universidade se sustenta. E compreende-se por que, nesse viés, o analista, mais do que qualquer um, está sujeito a aspirar a ele, ousou dizê-lo, de um modo desesperado.

Mas isso não irá impedir-me de entabular meu terceiro elogio, aquele ao Lacan educador.

Que título é mais conveniente ao fundador dessa Escola? Escola, o termo é belo. Que referência Lacan introduzia, há dez anos, para justificá-lo? Ele foi buscá-la em Fichte.

Porém, uma vez que as coisas talvez sejam muito difíceis para que eu as diga, lerei uma passagem de Nietzsche, de seu texto “Schopenhauer educador”:

“Se só — depois analiso a impressão que Schopenhauer me causou, vejo-a formada por três elementos: a impressão de sua proibidade, de sua alegria e de sua constância. Probo porque fala e escreve para si mesmo, dirigindo-se a si mesmo. [É certo que diríamos isso de outro modo]. Alegre porque conquistou pelo pensamento a mais difícil das vitórias. Constante porque não consegue não sê-lo. Sua força eleva-se direto e sem esforço como uma chama no ar tranqüilo, segura de si, sem tremor, sem inquietude.

Ele encontra infalivelmente o seu caminho sem que tenhamos sequer notado que o buscava. Ele se enlaça aí com firmeza, vigorosa, por uma impulsão irresistível, como se movido por uma lei de gravitação. E qualquer um que tenha sentido o que significa, em nossa época de humanidade híbrida, encontrar um caráter inteiro, coerente, munido de suas articulações próprias, livre de hesitações e de entraves, compreenderá minha felicidade e minha surpresa no dia em que descobri Schopenhauer”.

Chego ao meu quarto elogio a Lacan — o analista. E, sem dúvida, para falar disso com pertinência, seria preciso estar entre seus analisandos. Mas também serei breve. Direi somente o seguinte — quem melhor aparece em seu destino de objeto *a*? O que sua função no discurso analítico testemunha nesse sentido é este fato: aqueles que o deixam tornam-se mudos, ou trocam de discurso.

Também louvarei nele, mais que o analista, o analisando, pois todos nós o conhecemos. É aquele que mantém o seminário em Paris. Lacan, em seu seminário, ele próprio diz isso, é o analisando de seu “não quero saber nada disso”. E seu auditório o sustenta com a fascinação de seu olhar — o que, certamente, faz uma diferença com o status do objeto *a* na análise propriamente dita.

Falei há pouco de Lacan, o educador. Seria fácil para mim reverter a coisa e falar de Lacan, o colegial. Falei de Lacan, o histérico. Poderia dizer — o mestre que não se furta à solicitação da histérica. Enfim, falei de Lacan, o mestre e poderia falar de Lacan, o escravo, quero dizer, o nosso.

Lacan notava, no início de seu seminário no ano passado que, em francês, “tonto” (*dupe*) só se diz no feminino. Completarei esta nota sobre a língua com esta outra: “fátuo” (*fat*) só se diz no masculino. O que é a fatuidade? É nunca querer fazer suas provas. É tomar-se a tal ponto pela própria verdade que as provas acabam por fatigá-los. Beatitude, suficiênciam...

E no entanto, quem ainda exige provas de Lacan a não ser ele mesmo? Já nós, acreditamos ter feito muito em escutá-lo, em segui-lo, em ser membros de sua Escola. É preciso pensar que ele, Lacan, “o mestre”, tem um mestre feroz que o pressiona, que não o deixa respirar, que lhe exige ainda outras façanhas.

Mas paro por aqui. Envergonhar, dizia Lacan no ano passado, era para ele o seu ofício.

Tento agora ingressar em meu tema, e o tomo por um ponto qualquer. Compreender opõe-se a interpretar, assim como o discurso do mestre se opõe ao discurso do analista.

O que é compreender? Recorri, para ilustrá-lo, a um texto de Cícero, dos *Primeiros analíticos*, que dá uma imagem viva disso. Cícero escreve: “Salvo o sábio, ninguém sabe o que quer que seja, e isso Zenão mostrava com um gesto. Ele mostrava sua mão, os dedos estendidos. Eis a representação, *visum*, dizia. Depois, dobrava um pouco os dedos. Eis o assentimento, *assensus*. Em seguida, quando fechava completamente a mão e mostrava o punho, declarava que ali estava a compreensão, *comprehensio*. Daí ter dado o nome de catalepse, que não era utilizado antes dele. Em seguida, ele aproximava a mão esquerda da mão direita e, com força, fechava completamente seu punho; dizia: eis a ciência, *scientia* que ninguém possui, salvo o sábio.”

Não conheço emblema mais belo da ciência do que esse punho fechado. O conceito é a apreensão do real — é assim que o discurso do mestre formula o sentido do conhecimento.

Agora, o que é que desfaz essa captura, essa captura do conceito a não ser a própria língua? — a rebelde, a inamestrável.

Leibniz, que nunca concebeu a filosofia senão para o serviço dos mestres, se foi um lógico, reconhecido precursor da matematização da lógica, é por ter se destinado à tarefa de amestrar a língua.

Como Leibniz diz isso? Exatamente como Frege o dirá: a língua é imperfeita. E é um fato da língua que ela permita falar para nada dizer, e dizer o que não se sabe, e mais ou menos o que se sabe.

Esse fato deixa aberta a questão, diante de todo enunciado, de saber se se trata do pensamento ou do símile do pensamento. Esse fato é imputável, pode-se a princípio assim dizê-lo, à divisão da gramática e da lógica. Se a primeira se reduzisse à segunda, não se poderia mais dizer o falso, ao menos sem que isso se visse, sem que isso se escutasse.

É o sonho dos filósofos. É essa língua que Leibniz imagina em vários textos, e que ele chama, em seu pequeno texto “*Prefácio à ciência geral*”, “a língua que fecharia a boca dos ignorantes”. Não é esse o projeto que a logística retomava? Se as propriedades enunciadas em uma língua natural fossem reformuladas nessa língua artificial, o falso se reconheceria pelo que é, e o não-senso, mesmo mais formulável, se desvaneceria.

O que é certo é que a língua artificial, longe de impedir falar para nada dizer, só faz isso. E coloca aí o seu ponto de honra.

O problema é que Leibniz acredita que ela pode não somente ser escrita — o que é verdadeiro — mas também pronunciada, e servir para comunicação, que ela substituirá as línguas naturais. É, precisamente, o que não está demonstrado.

Pode-se aqui abrir a questão que não seria um tema ruim para o concurso de uma academia: uma língua cuja gramática se confunda com a lógica pode ser falada?

O que começou com a descoberta de Freud foi uma outra abordagem da linguagem, uma outra abordagem da língua cujo sentido só veio à luz com sua retomada por Lacan. Dizer mais do que se sabe, não saber o que se diz, dizer outra coisa do que o que se diz, falar para nada dizer, não são mais, no campo freudiano, as falhas da língua que justificam a criação das línguas formais. São propriedades inelimináveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e lógica — uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seu bem nas lixeiras da lógica. Ou, ainda, a análise desencadeia o que a lógica domestica.

Digamos que a concepção lógica da linguagem tem como pivô a idéia de universo do discurso.

De onde se origina a noção de universo do discurso? Todo discurso evoca, convoca, localiza os objetos. Supondo-se que esses objetos formam um campo e que esse campo é unificado, eis aí o universo do discurso. Cada discurso é relativo ao universo de onde ele capta seus objetos. Esse universo pode se estender ou restringir, mas ele existe desde o momento em que se entabule um discurso.

Podemos perguntar se esse discurso cria o universo ou se o universo vem primeiro. Aqui, pouco importa. Boole escreve no capítulo III de suas *Leis do pensamento*: “em cada discurso, há um limite implícito ou explícito no interior do qual os sujeitos das operações do espírito estão confinados.”

Qual é, desde então, a extensão máxima do universo do discurso? Aquela que o leva a coincidir com a extensão suposta do todo que o outro visava anunciando: “Vou falar de tudo.”

É nesse universo total, reservatório talvez insondável de tudo o que pode haver a dizer, que cada discurso, como se acredita, seleciona seu universo particular. Cada enunciado constitui uma amostra do universo total do discurso. O discurso mais solto, diz Boole, sem entraves, *unfettered*, é “aquele no qual os termos que utilizamos são entendidos na acepção mais ampla e pelos quais os limites do discurso são coextensíveis com aqueles do próprio universo”.

Eis, portanto, o que supõe a noção de universo do discurso: existe o conjunto dos objetos do discurso, esse conjunto é unificado, totalizado e o dizer é raciocínio, até mesmo cálculo. O que é calculado? Classes, isto é, seleções. A primeira seleção é a que apresenta a maior totalidade em si mesma; a penúltima, a que apresenta os indivíduos; a última, a que fornece o conjunto vazio. É então que se pode simbolizar pelo Um a classe máxima

do universo, aquela na qual todos os indivíduos se encontram recolhidos, e, por Zero, aquela na qual ninguém se encontra.

Essa concepção unifica assim todas as operações da linguagem sob as espécies da classificação. Essa unificação pode ser dita em termos de topologia, caso se admita que uma classe é um conceito representável por um caminho fechado, por um circuito. E, no universo booleano, todos os circuitos são homótipos, isto é, por deformação, todo circuito pode coincidir com um outro. E mais: pode ser contraído em um ponto.

Tal é a tópica do conceito, aquela da representação e da compreensão, a tópica da catalepse.

Coloco portanto a questão: por que a tópica lógica não poderia ser aquela da língua, a tópica analítica?

A idéia leibniziana da língua nova está realizada. Trata-se das línguas formais, que realmente existem. Mas hoje cada um sabe que elas não podem ser faladas, e que são apenas escrituras. A língua com a qual Leibniz sonhava, “sem equivocação, nem anfíbolia”, a língua em que tudo o que se diz inteligivelmente é dito com propósito, a língua do *De arte combinatoria* é uma língua sem enunciador possível. É um discurso sem palavras.

É por saber disso que a lingüística empreendeu com Chomsky sua matematização, a formalização das línguas naturais.

Esse empreendimento, cuja audácia e frescor fascinavam há apenas dez anos, encontra hoje seus limites e revela seus impasses no momento em que sua vitória é mundial no discurso da Universidade. A adjunção interminável de cláusulas suplementares a cada uma de suas transformações torna o instrumento imanipulável; é o que meu amigo Jean-Claude Milner explicava um dia em uma intervenção no seminário de Lacan.

De modo que a questão é de atualidade: qual é portanto, na língua, o real rebelde à formalização? A gramática chomskiana, desde *Syntactic structures*, caixa preta que rejeita sem falhar os enunciados agramaticais, é apenas o sujeito suposto saber na língua. Mas o menor chiste, o menor efeito classificado como *poético* por Jakobson basta para frustrar essa instância. Não, não há sujeito suposto saber na língua, não há catalepse da língua, não há domínio da língua. Por quê? Porque não há na língua dois ditos que sejam semelhantes. Na dimensão da língua, aplica-se sem reservas o princípio lebniziano dos indiscerníveis. Não há na língua dois sons, duas palavras, duas frases, discerníveis *solo numero*.

Quando digo e repito, não é a mesma coisa que digo. Quando cito Lacan, não digo o que Lacan disse. Cada vez que Planchon lança em seu último Tartufo “Ah! por ser devoto, não sou menos homem”, quem não percebe que esse verso jamais foi pronunciado? O véu cai por um instante,

e é o objeto oculto da comédia que súbito surge em cena. E quando se lê no *Sertorius* de Corneille (o verso é circunstancial, agradeço quem o indicou para mim): “Ah! por ser romano, não se é menos homem” (foi Molière quem copiou de Corneille), ‘homem’ muda de sentido. Não é o homem fálico da comédia, mas o homem “da humanidade”, o homem patológico. O homem mudou de uma frase para outra. Não há palavra à qual eu possa fazer significar qualquer coisa, se minha frase é bastante longa, dizia ontem Lacan em seu novo discurso-texto tão para além do espírito do tempo que nos será preciso, para tornar próximo o que ele designa, bem mais tempo do que o tempo necessário para que o primeiro discurso de Roma comece a se passar por *doxa*.

O que amamos no teatro? Talvez seja o fato de que cada encenação demonstre como a mesma cadeia significante é flexível, não havendo monumento da linguagem que *equivocação e anfibolia* não corroam, não metamorfoseiem. Os autores são consolados com estátuas, mas o sentido, o primeiro, está perdido.

A teoria da língua é somente esta tese de Saussure levada a sério: “na língua, há apenas diferenças”.

A primeira consequência que o próprio Saussure deduz é que a língua não é uma substância. Mas o que pode ser isso exatamente, diferenças sem termo positivo? Trata-se da mesma questão que a seguinte: o que é um significante? A definição lacaniana do significante, “um significante representa o sujeito para um outro significante” é manifestamente apenas um círculo vicioso. É que não se pode definir *um* significante mas, pelo menos dois,  $S_1$ ,  $S_2$ ; é o mínimo para se fazer uma diferença. Essa definição do significante pode portanto ser dita, exatamente, *aconceitual*. Trata-se da definição de um termo que não permite que se feche a mão sobre ele. Acrescento: no discurso de Lacan, não há um termo que não seja definido assim — e a mão de Zenão permanece aberta, os dedos simplesmente dobrados.

Foi a princípio nesse sentido que Lacan criou essa palavra, acrescentou à língua essa palavra, “*alíngua*”, em uma única palavra — unindo assim o artigo definido, o singular ao próprio vocábulo. Dir-se-á como ele “as alínguas”, “cada alíngua”, porque cada alíngua é incomparável a qualquer outra. E Lacan não dá prova disso em ato, tornando-se incompreensível para nossos amigos italianos, mesmo aqueles que melhor conhecem nosso modo de falar?

Preciso agora chegar a esse ponto, a essa novidade que fará seu caminho, e que Lacan nos explica há pelo menos dois anos, sem que estejamos preparados o bastante para escutá-lo: *a linguagem não é alíngua*.

Que conclusão o estruturalismo tirou da tese saussuriana que eu lembrava? A seguinte: a definição relacional dos termos implica a solidariedade de todos os termos que entram em tais relações. Se há apenas diferenças, cada termo é definido relativamente aos outros; desde então, eles constituem sistema: a estrutura é um sistema, isto é, para os estruturalistas, é um todo. Todo objeto estruturalista é elemento de um todo, ou então ele é, ele mesmo, um todo formado de partes solidárias. Em resumo, tudo é todo, todo é tudo<sup>3</sup>.

Eis em que o estruturalismo de Lacan se distingue do de Jakobson, cuja concepção geral do mundo — é esse o termo — supõe um envolvimento até o infinito das totalidades. Distingue-se quanto a isso porque deduz da tese saussuriana levada a sério esse matema que se escreve  $S(\mathbb{A})$ , e que se pode traduzir nessa circunstância por esta proposição que Lacan enunciou aqui há alguns anos: nada é tudo.

Eu queria fazer aqui para vocês uma dedução rápida, mas o tempo me pressiona, vou adiante. Digamos simplesmente que se há apenas diferenças, se um elemento se coloca apenas ao se diferenciar de um outro, então, em não importa qual todo, *um* será a menos.

Todo manuseio do significante, toda compressão do significante,  $S$ , em um conjunto  $A$ , cria uma perda, notada  $S(\mathbb{A})$ . Ora, a mão justamente, a mão que se fecha, está sempre aí, pois nós existimos no discurso do mestre. Nesse sentido, o discurso do mestre é a condição mesma do inconsciente. E o esquema do discurso do mestre, aquele que Lacan articulou em quatro elementos, não irei evocá-lo aqui, poderia ser o próprio matema da linguagem. Aliás, esse esquema já não se encontra esboçado no livro dos *Quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, figurando o *fading* do sujeito na cadeia significante?

Aperto o passo para chegar à noção que eu gostaria de isolar aqui como fundamental na teoria d'alíngua: a *multiplicidade inconsistente*.

A inconsistência d'alíngua é o que Tarski demonstra no início de seu principal artigo sobre a função da verdade, antes de montar a maquinaria de sua linguagem formal. Mas o próprio Cantor enxergara mais longe em uma carta a Dedekind que citarei brevemente aqui.

O ponto de partida é o de uma multiplicidade determinada. Segundo Cantor, distinguem-se aí duas espécies. A primeira é tal que permite pensar a totalidade de seus elementos como existindo simultaneamente. Funciona portanto como um objeto único, uma unidade. Aí está, diz Cantor, uma multiplicidade consistente, isto é, um conjunto. A segunda espécie não permite essa reunião. A hipótese de uma existência simultânea de todos esses elementos leva a uma contradição. Aí está, diz Cantor, uma mul-

tiplicidade absolutamente infinita ou inconsistente. A multiplicidade inconsistente já tem portanto suas credenciais na borda da teoria dos conjuntos que, entretanto, só pode se construir ao evacuá-la.

É preciso medir o passo dado aqui por Cantor com a suposição das multiplicidades inconsistentes. Com isso, estaria desfeito um vínculo muito antigo, necessário à lógica, entre o Ser e o Um. No mesmo sentido, Leibniz escrevia em uma carta a Arnaud: “Para encerrar o assunto, mantenho como axioma essa proposição idêntica, diversificada apenas pelo acento: saber que o que não é verdadeiramente *um* ser não é verdadeiramente um *ser*.” O acento na primeira parte é sobre o *um* e, na segunda, sobre o termo “*ser*”. É o próprio Leibniz quem diz ver aí apenas uma diferença de pontuação.

Pensar o inconsistente — vamos abreviá-lo, por que não, com três letras ICS — pensar o ICS como um *ser* sem pensá-lo como *um* ser é, portanto, derogar o axioma leibniziano. É introduzir por entre os seres inteiros, unitários, um ser disjunto cujo comportamento, cujo porte, cuja manutenção derogam, e que exige uma nova estética do espaço e do tempo.

O ICS é Um em Dois. Ele é feito de partes ao mesmo tempo incompatíveis e inseparáveis. É um ser que não pode ser nem partilhado, nem reunido, um turbilhão ou uma comutação.

Era nisso que residia minha intenção — mas fui muito lento para ter tempo de fazê-lo hoje — de reatar com alguns dos temas que me detinham há pouco quando uma nova harmonia durante certo tempo encobriu para mim a voz de Lacan.

Há alguns anos, com efeito, promovi a partir do discurso de Lacan a lógica do significante — teria sido um prazer ler para vocês aqui pedaços de uma exposição de forma monadológica sobre esse tema. Terei oportunidade de fazê-lo talvez em outro lugar — vou adiante. A meta era ainda esse matema do  $S(\mathcal{A})$  — do qual não quero fazer o alfa e o ômega do discurso de Lacan. Esse matema nota exatamente o significante do inintegrável ao universo do discurso, o significante da heterotopia do suposto universo do discurso. E penso ser possível mostrar como, a cada vez, esses termos diferentes, o sujeito, o objeto, o nome do Pai, o falo podem ser inscritos nesse lugar, assim como tantas maneiras — não me vem outra palavra — de ser da falta e, talvez, de modalizações. Por que o nada seria uniforme? Nada é tudo, mas, acrescenta Lacan, “cada vez de maneira diferente”. Diversidade do nada — na verdade, é esta a concepção propriamente dialética.

O Seminário de Lacan, por que são numerosos os que têm esse sentimento de que quanto mais isso muda, mais é a mesma coisa? Parece-me que quanto mais é a mesma coisa, mais muda. É do ventre fecundo de

S(Λ) que emana esse discurso, isto é, do ponto irreduzível, de um “eu não quero saber nada disso”.

Por que todos nós às vezes temos dificuldades em nos aproximar desse discurso? É que se coloca a questão “o que é isso?” — o que é o real, o que é o significante?, o que é o falo? Buscam-se substâncias e sua definição. Nunca se encontrará nada senão círculos viciosos, pois essas categorias penetram umas nas outras, como um acordeão — em certo sentido, todas são as mesmas, em outro, podem se diferenciar, talvez ao infinito. Mais vale guardar no bolso sua navalha de Occam.

Ressaltarei ainda que não havia termo para alíngua antes de Lacan criá-lo, nem na lógica, nem na lingüística. Dizia-se “línguas naturais” — essa “natureza” faz rir, e isso já é pensá-la pelo artifício formal. Dizia-se “língua corrente” — alíngua corre, é verdade, tão rápido que não a alcançamos, e o Aquiles lingüista perde o fôlego. Dizia-se também “a língua de todos os dias, a língua da conversa”, mas é também a língua da criança no berço, que suporta todo o edifício da lógica matemática, pode-se dizê-lo sem recair em Husserl. O matemático — filiação da qual talvez ele não se orgulhe — é filho do vernáculo. Dizia-se também “língua materna” e isso, certamente, já é bem melhor.

Tarski, que analisa essa língua, arria os braços, dizendo: “a linguagem natural não é algo de acabado, de fechado, delimitado por limites nítidos”. E explica muito bem, em 1920 e poucos, que aí se encontra o resgate da universalidade dessa linguagem natural, uma vez que tudo pode aí se inscrever, sendo necessariamente inconsistente. Uma linguagem universal é necessariamente uma linguagem inconsistente.

A maravilha é que sem essa alíngua não haveria verdade, mas que a verdade nessa alíngua não pode ser definida — ela encontra-se aí em ato, livre, desencadeada. Não há mestre do significante, a não ser derrisório, o *clown*, o bufão do carnaval, ou ainda “o Homem mascarado”, mascarado talvez com rosto da mulher.

Isso também pode se dizer assim: não há discurso que não seja de semblante.

Há ainda um nome, impróprio, d'alíngua, que é preciso reter: diz-se “a língua nacional”. Efetivamente, a língua nacional poderia passar como um equivalente d'alíngua. Mas a língua nacional — todas as línguas nacionais — é uma produção histórica do discurso do mestre. Seria preciso fazer aqui a longa história da luta dos patoás e dos dialetos contra a língua nacional, primeiramente da língua nacional contra eles, pois ela visa, com fins econômicos, políticos, padronizar a comunicação. É verdade que essa história ainda está por escrever — história da opressão pela língua do

mestre, da resistência também — onde há opressão, há resistência, não? E, enfim, é sempre alíngua que triunfa, uma vez que acaba por unir lado a lado a linguagem culta e a gíria. Evocaria, caso houvesse tempo, Du Bellay para nossa língua, e o nascimento tão difícil da língua italiana, e falaria de Dante e de Machiavel. Seria preciso falar também da língua inglesa e das outras.

*Uma voz:*... e da confusão das línguas. Suponho que Lacan não se importa muito com o que se diz sobre ele. Mas acho isso suicida para os participantes!

*J.-A. Miller:* A Escola é uma iniciativa de amestramento, que visa desnaturalizar alíngua na medida em que se possa tomar essa alíngua como materna.

A Escola é uma máquina para desmaternalizar alíngua, pois o mestre nunca deixa de querer fazer com que os seres falantes falem uma língua diferente daquela que é a deles.

A linguagem — digamos assim como primeira aproximação — é segunda em relação à alíngua. O que é, portanto, a linguagem?

Talvez renovemos essa velha questão filosófica a partir de Lacan. A linguagem é o resultado de um trabalho sobre alíngua. É uma construção d'alíngua. Este é, sob os olhos do mestre, o conceito científico, e aqui universitário, d'alíngua. É a maneira científica de se reencontrar com alíngua, de tentar compreendê-la. Digamos que a linguagem é, com efeito, discurso do mestre, e que sua estrutura é a mesma do discurso do mestre.

Assim traduzirei, a princípio, esta proposição de Lacan na última lição do *Seminário XX*: “a linguagem é uma elucubração de saber sobre alíngua”. A questão de como o mestre coloca a mão n'alíngua não é diferente daquela de como o Um vem captar alíngua, quebra-la de novo, articulá-la, de como o mestre se encarna aí, toma corpo de linguagem, isto é, acaba por se escrever. Daí se abre a possibilidade dessas teorias dos elementos da linguagem que se chama gramática, ou matemática, ou lógica, pelas quais o ser falante abre seu caminho n'alíngua, a conceitua, mesmo que fosse só para alfabetizá-la.

Essa captura do elemento n'alíngua, a fragmentação, a dispersão e a articulação que se seguem, o próprio título da obra de Euclides as evoca: Os elementos. Euclides se dizia o elementador. E é também o nome do alfabeto, e todo gramático pode ser considerado, de direito, elementador, elementor.

O elementador é aquele que, em nome do Um, significante-mestre, amestra alíngua para extrair dela um conceito de linguagem. Não há dissabores da lingüística ou da lógica que não devam ser relacionados ao

desconhecimento dos efeitos dessa operação de amestramento sobre alíngua.

“Há muito mais coisas n'alíngua do que sabe a linguagem”, diz ainda Lacan. “O que se sabe fazer com alíngua ultrapassa muito aquilo de que se pode dar conta a título de linguagem.” Testemunha disso é o inconsciente, o retórico sem igual.

O inconsciente é feito d'alíngua, cujos efeitos vão além de comunicar, já que acabam por perturbar o corpo e sua alma, como no pensamento. São aproximadamente os termos de Lacan em *Televisão*, ano passado.

A questão que seria preciso colocar, e há dois anos — talvez Lacan, mas era difícil de seguir, a tenha respondido ontem —, é a seguinte: o que significa a partir daí “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”?

Vejo apenas um modo de traduzir agora essa fórmula. Ela só é verdadeira quando se trata do inconsciente como aquilo que o discurso analítico tenta saber, isto é, tenta saber d'alíngua e de seus efeitos. Seria preciso portanto dizer — digo-o com precaução — que o inconsciente justamente dito freudiano é também uma elucubração de saber sobre alíngua.

Estava prestes a citar aqui, para dar uma idéia das tentativas de dominação do mestre sobre as línguas, o relatório da UNESCO sobre a vida das línguas no mundo, mas irei adiante para terminar com alguns comentários sobre alíngua.

O que é alíngua? O *Bloch et Wachtburg*, tão freqüentemente citado por Lacan, fornece bastante indicações sobre de que é feita alíngua. Alíngua é feita de *qualquer coisa*, do que se arrasta tanto nos antros como nos salões. O mal-entendido está em todas as páginas, pois tudo pode fazer sentido, imaginário, com um pouco de boa vontade. Mal-entendido é a palavra certa. Disse ele “dizer” ou “de Deus”. É “croata” ou “gravata”? “*Was ist das?*”. A homofonia é o motor d'alíngua. Eis por que imagino que Lacan não achava nada melhor para caracterizar uma alíngua do que evocar seu sistema fonemático.

Dizer “alíngua” em uma única palavra é, justamente, designar alíngua pelo som, alíngua suposta, aquela anterior ao significante mestre, aquela que a análise parece liberar e desencadear. Queria evocar agora Feydeau, nosso bom Feydeau e essa peça que aprecio muito, intitulada *Un chat en poche*, na qual se vê em cena, durante duas horas, seres falantes se comunicarem, se dilacerarem, se escutarem e se amarem, sem que nenhum saiba na verdade dizer quem é quem.

Alíngua é o depósito, a coletânea dos traços dos outros “sujeitos”, isto é, aquilo através do qual cada um inscreveu, digamos, seu desejo n'alíngua,

pois o ser falante precisa dos significantes para desejar, e que ele goza?, de suas fantasias, isto é, ainda de significantes. Direi, porque está em voga, e porque é reevocar algo que Lacan comentou no seminário dos *Quatro conceitos...*: comer escalopes de vitela ou “saltimbocca alla Romana”, todos sabem que não é a mesma coisa.

Para completar a doutrina d’alíngua, seria preciso chegar a esse termo — e será o meu, já que não irei adiante —, evocar o gozo do significante — aquele que ele provoca, que ele constitui...

É aí que se pode avaliar o caminho de Lacan. Esse caminho, quando feito com ele, pode por vezes provocar o sentimento de imobilidade, mas “gozo do significante”... A tese clássica de Lacan, que como colegial eu havia copiado, era a seguinte: “o gozo é interdito a quem fala como tal”. Essa frase encontra-se nos *Écrits*, à página 821. Daí Lacan ter evocado que talvez o gozo só pudesse ser dito entre as linhas. E com o que Lacan nos brinda há dois ou três anos?, com algo que seria, ao contrário, o gozo próprio da palavra.

Há contradição aí? Seria aluno de Zenão quem nisso acreditasse. Há no discurso de Lacan teses cruciais e, quando não se acompanha o raciocínio, como dizia Rouletabille, vê-se apenas fogo. De um a outro, da frase que diz “o gozo é interdito a quem fala como tal” ao acento hoje colocado no gozo da palavra, no gozo do significante, há um caminho que se pode seguir através do Seminário de Lacan.

Sigo adiante, por ora, lembrando somente, para garantir a partir de Freud o caminho de Lacan, que Freud diz muito bem em “*Inibição, sintoma e angústia*” que o sintoma é gozo. Se não, como explicar a dita reação terapêutica negativa, o suposto masoquismo originário?

O sintoma é gozo, mas também, Lacan o demonstrou amplamente, o sintoma é nó de significantes. Essas duas proposições colocadas juntas indicam pelo menos uma direção a seguir.

Alíngua sem dúvida não se aloja no lugar do Outro da linguagem. O Outro da linguagem, ele também, cavalga atrás d’alíngua, perde o fôlego para alcançá-la e o chiste lhe “pega em primeira mão”.

Queria dizer ainda uma palavra — e a abreviarei até não ter mais quase nada a dizer — sobre o vocábulo que divide, conta-me, a *École Freudienne*, sobre o “matema”.

A doutrina d’alíngua é inseparável da doutrina do matema. Ao passo que alíngua só se sustenta do mal-entendido, que vive dele, que nutre-se dele, porque os sentidos se cruzam e se multiplicam sobre os sons, o matema, ao contrário, pode se transmitir integralmente “sem anfibia nem

equivocação”, para retomar os termos de Leibniz, porque ele é feito de letras sem significação.

Sobre o que é o matema, talvez bastasse, para que fosse representado, dizer o seguinte: em um livro de lógica, há o que se traduz e o que não se traduz. O que se traduz é essa linguagem que Otto Neurath, o imortal Otto das “frases protocolares” chamava de jargão, o que se coloca em torno. E, depois, há o que não se tem necessidade de ser traduzido em um livro de lógica de uma alíngua para outra, e isso é o matema. Permanece a questão do nome próprio.

Se não houvesse matema da psicanálise, então a psicanálise seria uma experiência infável. Os analistas nunca teriam chance de se entender. Formariam uma comunidade iniciática, fechada sobre um segredo. Vocês conhecem a frase de Hegel: “os mistérios dos egípcios são mistérios para os próprios egípcios”. E, bem, se não houvesse matemas, os mistérios dos analistas seriam mistérios para os próprios analistas. Cada um se confortaria com a crença de que o outro sabe, e só pensaria em dissimular do vizinho sua insuficiência. Mas esse não poderia ser, evidentemente, o caso da *École Freudienne*. Em seus estatutos figura expressamente que a experiência analítica não poderia ser uma experiência infável. E quando Lacan diz “matema da psicanálise”, nada faz além de repetir, sob uma forma talvez mais precisa, o que ele já dizia há dez anos.

Se há um matema da psicanálise, outros que não os analistas podem contribuir para os debates da comunidade que sustenta a experiência analítica. É porque a teoria do matema é o alicerce da *École Freudienne* de Paris que, desde sua origem, não-analistas, entre os quais me incluo, os “que não estão engajados no ato analítico”, como me jogava na cara um daqueles que têm a tendência de tomar a análise como um “direito adquirido”<sup>4</sup>, os não-analisandos tiveram, desde sua fundação, seu lugar na *École Freudienne*. E me parece que eles continuarão a tê-lo enquanto a *École Freudienne* for fiel à sua orientação.

O que não pude desenvolver aqui, retomarei no departamento dito do Campo Freudiano em Vincennes e, se o puder, na *École Freudienne* de Paris.

Direi somente, para finalizar, que sem dúvida alíngua como tal não tem referência. É por isso que cada discurso fundamental lhe inventa uma. É seu semblante, colocado no lugar do agente. Mas isso é para cada um apenas um outro modo de fazê-lo faltar. A própria psicanálise certamente não é esse discurso que não seria de semblante. Ela também toma seu ponto de partida em um semblante, o objeto *a*. Como qualquer outro discurso, a psicanálise é um artifício. Ela é um certo modo de abordar alíngua. Seu privilégio, quanto à psicanálise, tal como Lacan a define, é ser esse viés

com vocação para fazer desfalecer os semblantes. Isso supõe que ela não se volte sobre o seu, porque além do mais, para ela, seu semblante é abjeção.

Eis porque a virtude da *honestas* é necessária a seu exercício, com o qual Lacan — não é mesmo? — sonha (pois é assim que ele terminou *Televisão*) atingir os canalhas.

*Roma, 29 de outubro — 2 de novembro de 1974*

## NOTAS

1. Tradução de Ledo Ivo. No original: “Un coup de ton doigt sur le tambour décharge les sons et commence la nouvelle harmonie”. / Un pas, de toi, c’est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche. / Ta tête se détourne: le nouvel amour! Ta tête se détourne, — le nouvel amour.” (N.T.)
2. No original, *semblant*. Para uma discussão a propósito dessa tradução, ver a nota 1 do artigo “A máquina panóptica...” (N.T.)
3. No original, *tout est tout*. (N.T.)
4. No original encontramos a expressão francesa *rente de situation* que significa uma “vantagem adquirida há tempos e que é, por isso, considerada por seu beneficiário como um direito irreversível”. (N.T.)

## A topologia no ensino de Lacan

Di Ciaccia propôs que eu falasse da “topologia no conjunto do ensino de Lacan”, sobre as razões e o lugar dessa referência, sobre por que Lacan recorre a ela. Parece-me um tema muito conveniente. A topologia é importante para Lacan, isso é um fato. Mas por quê?

Partamos do mais simples — não vou desenhar figuras no quadro, salvo, talvez, o que for elementar. Tentarei delimitar o lugar e justificar a importância da topologia no ensino de Lacan.

Sou um leitor de Lacan e não hesitei em trazer seus *Escritos*. Evidentemente, trata-se de um estilo que pode parecer mais adequado a um seminário do que a uma conferência, mas creio que isso tem o valor de indicar que não estamos aqui para elucubrar, mas para tentar decifrar Lacan, e creio que faremos isso ainda por muito tempo.

A topologia não pode ser extraída do ensino de Lacan. Podemos tentar entender essa proposição de duas maneiras. Em primeiro lugar, não se pode amputar o ensino de Lacan de sua parte topológica, sob o pretexto de que seria árida, desinteressante, sem relação com a experiência psicanalítica. Simplesmente porque a topologia de Lacan está presente de um modo discreto desde o Discurso de Roma, desde 1953 — no final desse discurso, ela marca seu lugar de modo eminente ao se referir à função primordial da morte.

Por que primordial? Em seu vocabulário dessa época, certamente bem mais dramático, Lacan coloca desde logo que a morte está ligada à emergência da ordem simbólica. Diz isso de um modo bem hegeliano, o que tem toda importância: o símbolo manifesta-se a princípio como a morte da coisa. Isto é, o símbolo não acompanha as coisas, entre o símbolo e a coisa não há simpatia ou adequação natural, ao contrário, há antinomia e uma

exigência de anulação daquilo que o símbolo figura como a coisa. O símbolo eterniza a coisa. Os símbolos permitem que essa coisa perdure para além de sua existência e, assim, por exemplo para o sujeito humano, que ela permaneça como objeto de referência para além dos limites de sua existência. Trata-se de uma análise bastante hegeliana, já que o simbólico não é correlato de um mundo pleno, mas, ao contrário, opera como esvaziamento disso que é a substância e a materialidade do mundo.

A materialidade dos símbolos é uma materialidade suplementar, de substituição. Nesse sentido, ela condiciona a morte e o desejo freudiano, o desejo como eterno, o desejo que não está, como as necessidades, ligado a esse ou aquele objeto particular. Lacan, então, evoca o seguinte: nada se pode atingir do sujeito antes da palavra a não ser, precisamente, sua morte, sua mortificação significativa. O sujeito falante, por ser deslocado pelo símbolo, sofre, desde o princípio do jogo, uma mortificação que fará com que Lacan, mais tarde, o tome como \$, sujeito mortificado pelo significativo.

Como situar, em relação ao que concerne à palavra do sujeito, essa morte que pertence ao símbolo, que lhe é consubstancial, ainda que o termo “substância” seja problemático? Podemos simplesmente dizer que a morte é o que vem após a vida, é alguma coisa que é puramente exterior ao sujeito falante enquanto ele estiver sustentado pelo vivo. Mas desde o momento em que admitimos o sujeito falante, mortificado pelo significativo, essa morte não é simplesmente algo que está além da vida — é uma função instalada no cerne da experiência da palavra. É preciso portanto diferenciá-la da morte para o animal. Neste último, diz Lacan, a morte é afetada por uma passagem do inconsistente da vida à morte, ao passo que a morte presente no sujeito do simbólico ocupa um lugar central na palavra. Tudo o que concerne à existência do sujeito adquire seu sentido a partir dessa morte. Esse sentido mortal é ao mesmo tempo exterior à linguagem e central a todo exercício da palavra. É nesse ponto que Lacan introduz pela primeira vez, em um escrito, sua topologia: “dizer que esse sentido mortal revela na palavra um centro exterior à linguagem é mais do que uma metáfora e manifesta uma estrutura”.

Todos os problemas da topologia de Lacan já estão presentes nessa primeira frase. O que vai justificar que se trata de uma estrutura é que se tem um centro eferente à palavra: aí está o paradoxo, um ponto ao mesmo tempo central e exterior. Esse é o passo dado por Lacan. Muitos filósofos se aproximaram desse paradoxo, de tal configuração. O que é verdadeiramente específico de Lacan é o fato de não se contentar com o que aqui faz metáfora, e assim implicar a estrutura que funda essa disposição espacial.

Até em *L'Étourdit* e mais adiante, no que se refere a essa espacialização, encontramos o mesmo movimento: recusa da metáfora e implicação da estrutura até que se coloque seu problemático status de “real”. Esse movimento é constante em Lacan: onde só se poderia ver uma metáfora, ele reinstitui a estrutura que a sustenta e, em um terceiro tempo, propõe que essas estruturas se relacionam com o próprio real que está em jogo.

Retomemos o parágrafo de Lacan: “essa estrutura (de um centro exterior à linguagem) é diferente da espacialização da circunferência ou da esfera em que alguns se comprazem em esquematizar os limites do vivo e de seu meio: ela responde muito mais a esse grupo relacional que a lógica simbólica designa topologicamente como um anel.”

Do que se trata? Se delimitamos um espaço, podemos situar um ponto exterior a ele. O problema, ligado à experiência psicanalítica e à construção lacaniana das relações do simbólico e da morte, é que devemos reencontrar esse exterior ao mesmo tempo no interior. Em outros termos, a zona exterior deve ao mesmo tempo ser reencontrada no interior. Essa morte, termo talvez muito dramático, não é simplesmente periférica, é também central. Temos aqui, de um modo muito simples, essa posição de “exclusão interna” que é reencontrada em todos os níveis da experiência analítica e da teorização que Lacan faz desses fenômenos ao longo de todo o seu ensino.

Eis o que justifica o que Lacan propõe introduzir e que só será desenvolvido anos depois — uma representação, uma forma topológica: “parece que mais do que a superficialidade de uma zona, é à forma tridimensional de um toro que é preciso recorrer, na medida em que sua exterioridade periférica e sua exterioridade central constituem apenas uma única região”. O toro (a câmara de ar) é introduzido precisamente como uma figura que permite sustentar essa relação de exclusão interna tão fundamental (observação de Lacan, p.320-1 dos *Écrits*).

Resta muita coisa por comentar dessa primeira introdução à topologia em sua conexão com a morte. Veremos, em seguida, que a construção do desejo em Lacan é sua conseqüência lógica. O objeto do desejo foi, a princípio, colocado para além do vetor do desejo, como aquilo a que o desejo se dirige, objeto fundamentalmente inatingível porque metonímico. Um momento crucial no ensino de Lacan é aquele em que ele distingue, desse objeto do desejo, o objeto causa do desejo que se encontra, ao contrário, aquém desse vetor e que nos permite compreender muito bem por que a progressão do desejo nunca consegue recuperar o objeto causa, nunca consegue se complementar com ele. Encontramos novamente uma relação que nos faz pensar nessa exclusão interna.

Nesse ponto pode-se fazer o contraste entre o animal, com sua passagem inconsistente para a morte, e o que Lacan ainda chama de ser humano que, por sua vez, pode querer morrer. Não é indiferente que o exemplo que surge sob a pena de Lacan nessa primeira emergência da topologia seja aquele do ser para a morte, Empédocles jogando-se no Etna e tornando-se, assim, por esse ato, o próprio símbolo mesmo do ser para a morte. Não é indiferente porque naquilo que constituirá uma outra articulação da topologia de Lacan, a saber, a construção que figura em "*Posição do inconsciente*", na qual alienação e separação estão articuladas, é ainda o exemplo de Empédocles, o seu querer morrer, que volta a ser citado. A conexão entre a topologia e a morte não é simplesmente um acidente em Lacan, e isso poderia nos dar uma idéia também de seu seminário *A topologia e o tempo*.

Essa estrutura de exclusão interna é reencontrada quando Lacan, mais tarde, vai tentar fazer a topologia do gozo, chegando a inventar, nesse momento, uma expressão mais surpreendente do que "exclusão interna": extimidade do gozo (substituição do prefixo "in", na palavra "intimidade", pelo prefixo "ex"). Reúne-se em uma única palavra essa difícil conjunção entre um substantivo e um adjetivo que lhe é contrário.

Essa estrutura requer ser explorada também em se tratando do recalçamento, uma vez que na psicanálise o recalçamento neurótico coordena-se com o retorno do recalçado. Quanto ao recalçamento, não se pode contentar em colocar um termo simplesmente exterior, é preciso levar em conta também as modalidades de seu retorno no que seria a superfície interna.

Em se tratando da foraclusão, há ainda a exigência de uma lógica, uma combinatória diferente. A foraclusão é a exclusão para o exterior. Quando o termo foraclusão é utilizado, ele é correlato de um retorno sobre a outra dimensão do elemento excluído, a saber, o foracluído do simbólico retorna no real.

Em todo caso, podemos manter esse termo "extimidade", que permite fazer uma série a partir de um certo número de estruturas da clínica lacaniana. Há certamente um esforço constante em Lacan para reabsorver o patemático no matemático, e é exatamente esse esforço, que não culmina em reabsorção completa, que Lacan em *L'étourdit* considera como "a conquista da psicanálise". Por exemplo, pode-se fascinar pelo "muito", e o nome dessa experiência em Lacan é misticismo. Nesse contexto, a psicanálise faz matema onde o místico encontra um objeto de fascinação. Evidentemente, ninguém sustenta que tudo na experiência psicanalítica possa simplesmente ser matematizado. O que constitui o avanço espantoso do ensino de Lacan é o esforço constante de obter matemas a partir dessa

experiência efetivamente *não toda* matematizável. Desde o momento em que se renuncia a esse esforço, a experiência analítica se volta para uma prática que se imaginaria autônoma e que poderia simplesmente não ser nada mais que a fascinação do indizível. A topologia de Lacan participa, portanto, por escolha, desse esforço de matematização, isto é, do esforço em destacar as relações que estão em causa entre os termos que participam da experiência psicanalítica. A esfera e o plano não bastam para representar essas relações, mas ambas são utilizadas no caso do animal.

Essa referência constante de Lacan é extraída dos etnólogos clássicos do fim do século XIX e do início do XX: Para um animal, um esquematismo dessa ordem pode ser inteiramente suficiente. O animal, pode-se dizer, está em posição concêntrica em relação ao meio, ele se ajusta aí exatamente; no animal, há adequação entre o *Umwelt*, o meio, e o *Innenwelt*, que constitui o próprio animal. Ora, a primeira descoberta da experiência analítica é que, com o sujeito como sujeito da palavra, não se dá nada disso. As relações do sujeito com o desejo não podem ser representadas dessa maneira, não se pode representar assim o que faz com que nele essa harmonia se desconcerte — é só pensar nesse paradoxo que Freud formulava como pulsão de morte.

Em segundo lugar, a topologia de Lacan não pode ser tomada à parte, ser extraída de seu ensino para se constituir em disciplina independente, isto é, a topologia de Lacan só tem utilidade imersa em seu ensino, não é uma disciplina *sui generis*. Não pode haver especialistas da topologia de Lacan, que falem dela considerando-a, por exemplo, o *Innenwelt* do *Umwelt*, que seria o conjunto do ensino de Lacan. Podemos tomar como referência o que ocorreu com a idéia que Freud fazia da psicanálise aplicada. Naquele momento, imaginava-se que de um lado havia a experiência psicanalítica e de outro diferentes domínios delimitados universitariamente, como a etnologia, o folclore, a história da arte etc. Quando Freud se refere à história da arte ou à etnologia, o que o ocupa é sempre uma questão surgida na experiência psicanalítica, e é para responder a essa questão que ele recorre a tais referências. *Totem e tabu* não é uma obra de etnologia ou de antropologia: é a abordagem de Freud da questão do pai na análise que o obriga, por algumas razões de estrutura, a recorrer a uma elaboração mítica.

Para Lacan, não há o perigo de se imaginar poder autonomizar os domínios nos quais a psicanálise se aplicaria. Entretanto, não seria preciso autonomizar as referências científicas de Lacan e criar especialistas na topologia de Lacan, especialistas em sua teoria dos jogos etc. Se essa tendência tomasse corpo, seria tão vã como os esforços de análise aplicada. Isso é tanto mais verdadeiro para a topologia de Lacan que muito dificilmente poderia se tornar uma disciplina *sui generis*.

De que é feita essa topologia? Em primeiro lugar, há três objetos, não mais, com uma maquinaria extremamente simples. Hoje em dia os encontramos em livrinhos de passatempos, quebra-cabeças etc. Essa topologia está no nível da geometria projetiva e de três superfícies da disciplina que classicamente se chamava de *analysis situs*. Trata-se da banda de Moebius, da garrafa de Klein e do *cross-cap*, figura um pouco mais complexa que Lacan introduz em um momento bem preciso de seu seminário sobre a identificação. Em segundo lugar, há os nós e, mais precisamente, o nó borromeano, introduzido no seminário *Mais, ainda* e que se tornou, com o seminário *R.S.I.*, um capítulo do ensino de Lacan muito mais complexo, muito mais recente, com uma matemática que não é, em si, tão bem acabada como a outra. A topologia de Lacan, portanto, nada mais é do que esses dois capítulos, bastantes heterogêneos, ainda que tenham alguns pontos de contato. Cada um deles responde a questões da teoria analítica que não são exatamente as mesmas.

A posição de Lacan em relação a esses esquemas é a seguinte: “não é uma metáfora”, diz ele desde os primeiros momentos em 1953, e é o que continua a dizer. Ele critica e até zomba dos esquemas de Freud, que não pretendiam ser a coisa mesma — Freud sempre considerou que se tratava de ilustrações. Lacan, em seu seminário em Caracas, contrapondo-o ao nó borromeano, critica especialmente o esquema da segunda tópica, no qual Freud localizou o isso, o supereu e o eu. Lacan diz que a topologia não é uma metáfora, que ela representa a estrutura, e chega a propor, em um segundo tempo, que ela é de certo modo o real mesmo em jogo na experiência. Veremos que é preciso qualificar essa designação de real feita à estrutura e à topologia que a representa. Aí está um ponto chave para aqueles que se interessam especialmente pela topologia de Lacan: trata-se do nó “metáfora, estrutura e real”. Nós representamos essa topologia, a manejamos espacialmente. Lacan, às vezes, a valoriza ao ponto de mostrar um entrelaçamento de nós e dizer: “isso é a coisa mesma”. Para muitos, isso podia parecer excessivo.

Com a topologia, trata-se de matrizes, de combinações significantes. É apenas de modo secundário, em virtude do nascimento da coisa, que consideramos que se trata de espaço. Fundamentalmente, a topologia de Lacan — ele próprio insistiu nisso — é integralmente redutível a uma combinatória. Nós a representamos para nós e a manejamos de uma maneira mais pesada, e há aí uma distinção entre a primeira vertente da topologia de Lacan e a segunda, entre a topologia dos objetos e a topologia do nó borromeano. Mas não se deve abstrair a topologia de Lacan de tudo o que é de ordem combinatória em seu ensino. Isso faz parte do mesmo capítulo

concernente a tópica do significante. O grafo elementar, o esquema Z, o esquema das letras alfa e beta, o grafo em dois níveis são combinatórios e fazem parte da mesma série, sem esquecer a combinatória dos quatro discursos. Todos esses exercícios podem ser subsumidos pelo termo combinatória, o que permite observar que a topologia não é “isolável” no ensino de Lacan. A topologia é introduzida com o significante, e aí onde não há significante, aí onde não há o que Lacan chamou, por um certo tempo apenas, de “uma captura” pelo simbólico, não há necessidade de topologia, pode-se contentar com a topologia da esfera e do plano.

Essas idéias podem ser mantidas com uma correção feita pelo próprio Lacan: todo corpo vivo tem uma topologia no sentido em que não pode ser reduzido pura e simplesmente à extensão, ao *partes extra partes* cartesiano. Isso explica por que Lacan pôde se lançar nas configurações do corpo vivo, humano, tórico etc. São inspirações um pouco “limites”; do mesmo modo, ele podia observar que na natureza encontram-se formas topológicas, como as que existem nas membranas cerebrais. Mas é preciso que se coloque um freio quanto a isso, caso não se queira desembocar em uma filosofia da natureza. Assim, com essa correção que faço, a topologia se sustenta no significante. Nesse contexto, o que há de comum entre a combinatória, a topologia e até a teoria dos conjuntos ou a teoria das classes? O que há de comum no que aparece como rede, como cadeia, como axioma etc.? O que tudo isso tem em comum é inteiramente decisivo para captar o lugar da topologia no ensino de Lacan: tudo isso se sustenta em duas dimensões, só tem necessidade de duas dimensões para funcionar. Com efeito, o lugar do Outro no sentido de Lacan (que é o inconsciente e o discurso) não tem profundidade. É por isso que o estilo e a experiência da análise guiada por Lacan vão inteiramente de encontro à experiência de todo mundo — o inconsciente é um ser de superfície, não é um ser de profundidade. O inconsciente não é o que alguém tem em seu interior. É muito difícil pensar, sustentar e mesmo habituar-se com o seguinte: o inconsciente não tem profundidade, não é uma interioridade. É, ao contrário, fundamentalmente exterior ao sujeito, a ponto de que a ordem simbólica (inovação a partir da qual Lacan repensou o ensino de Freud) é também o discurso comum, tudo o que é tradição, o que fala antes que o sujeito surja. O Outro é isso, não é somente o outro, o pequeno outro que cada um tem para si. Há também o Outro com sua inicial maiúscula. No alcance maior dessa inicial maiúscula, o Outro é efetivamente nossa exterioridade, a exterioridade em relação a todo sujeito. Se vocês lerem o *Seminário XI*, verão que o inconsciente não está no sujeito e que o analista não vem tentar colocá-lo de novo ali, mas que o inconsciente é exterior ao paciente e ao analista, que pedem novamen-

te do exterior a abertura disso que se pode continuar a chamar de espaço. Em outras palavras, a topologia das superfícies deve nos conduzir pelo caminho no qual o inconsciente nada tem de intuitivo.

Devo corrigir um pouco o que disse a propósito da topologia se introduzir com o significante. Isso é exato, mas não se poderia concluir daí que todo o campo da psicanálise se reduz ao que é significativo, que toda forma de análise se reduz ao que Lacan valorizou em seu texto “A instância da letra”. É verdade que há a instância da letra, mas há, solidária mas distinta e por se articular, a teoria das pulsões. No *Seminário XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan não incluiu entre esses conceitos o desejo, mas a pulsão. O que é importante nos quatro conceitos é sua escolha. Por exemplo, tradicionalmente, reduzia-se a transferência à repetição, ambas não eram distinguidas, e é justamente sua distinção que condiciona a invenção do sujeito suposto saber. O sujeito suposto saber é a mola da transferência, desde que se tenha eliminado dessa posição de mola a repetição. A pulsão, diz Lacan em “Posição do inconsciente”, advém de uma topologia e não de uma energética. De todo modo, toda energética deriva do significante, já que ela deriva da introdução de um certo número de aparelhos significantes no mundo. Lacan sempre citava este exemplo: “onde está a energia de uma cascata?”. É preciso começar a colocar energia aí, o que supõe a introdução do significante para que a energética possa ter um sentido. Sobre a topologia das pulsões, Lacan não deu muitas informações, mas forneceu a informação suficiente ao recorrer, de um modo particular, à análise vetorial. Ele faz referência aos teoremas de Stokes em “Posição do inconsciente”, sendo este um capítulo da topologia de Lacan da maior importância, mas não desenvolvido, não ilustrado.

Tomo a primeira vertente da topologia antes de *R.S.I.* Por um lado, trata-se da topologia do sujeito e também, correlativamente, da topologia do objeto *a* e da pulsão; a topologia do objeto *a* faz a conexão entre esses dois eixos. Nesse sentido, o que a topologia permite? Sem a topologia, Lacan sem dúvida não teria podido elaborar o sujeito sem substância que a experiência analítica requer. Utiliza-se “S.S.S.” para se dizer “sujeito suposto saber” — vocês podem utilizar também as mesmas iniciais para o sujeito sem substância. O sujeito sem substância é também certamente sujeito cartesiano, que Lacan coloca como o próprio sujeito da psicanálise, o sujeito que não é mais que pontual, uma vez que suas propriedades e suas representações são evacuadas. O sujeito na análise foi geralmente tratado como um sujeito substancial, um sujeito que resiste, um sujeito instintivo. É uma construção extremamente complexa chegar a sustentar um discurso que induz uma disjunção já presente nas categorias de Aristóteles. Não há

dupla entre sujeito e substância; esses dois termos têm cada um seu funcionamento, e o sujeito não substancial tem seu suporte em Lacan na topologia e na lógica. Voltamos a encontrar o sujeito mortificado pelo significante sob as espécies do sujeito sem substância, que pode se inscrever também com ajuda do que Lacan chama de sigla geral na banda de Moebius, o *oito* invertido e como o que, nas fórmulas da sexualização, por exemplo, não tem outro valor a não ser o de uma variável da função fálica.

Tentei encontrar uma referência que mostrasse o que é procurar elaborar um sujeito sem substância sem recorrer aos matemas. O sujeito em Descartes é sem substância de um modo muito fugidio — no quinto parágrafo da Segunda Meditação, ele é sem substância e, logo em seguida, a recupera. Alguém que se apóia em Descartes tentou elaborar o sujeito sem substância, o que não deixou de ter influência sobre Lacan no que se tratava de rejeitar a promoção da psicanálise do eu (*moi*) na experiência analítica efetivada pelos anglo-saxões antes e depois de Freud. Refiro-me a Sartre que é uma referência de Lacan no início do *Seminário II*: as elaborações mais modernas da filosofia, em se tratando do sujeito e do eu (*moi*) deveriam permitir não nos embarçarmos nesse enorme eu (*moi*) consolidado por Kris, Lowenstein e Hartmann, pois temos na intuição de Sartre o testemunho dessa elaboração filosófica que acarreta um status extremo do sujeito, um status de total dessubstancialização. Sartre opõe, de um lado, o em-si, o ser como o que é — tem-se aí uma definição de Lacan quando, no *Seminário III*, fala da psicose dizendo que nela se trata do real como o que é, como o em-si sartreano. De outro lado, há outro tipo de ser, o ser da consciência, que é uma espécie bem difícil de delimitar, já que ele está por ser o que é. Sartre tenta isolá-lo pela magia do estilo, que se forja pela repetição, pelos grandes fluxos verbais, ao dispor, em *O ser e o nada*, a presença para si desse ser tão singular: “o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação primeira”. Fala ainda do princípio de identidade como sintético, como uma unificação, mas em se tratando desse ser que se quebra, não há identidade de si para si, não há coincidência consigo mesmo. A barra que vem atingir o sujeito é a barra que ao mesmo tempo o desvia do puro e simples princípio de identidade. Sartre observa bem a consequência — é aliás por isso que o ser que ele tenta captar não coincide consigo mesmo: o sujeito é efetivamente sujeito a se identificar. Por haver um déficit ao nível do princípio de identidade, o ser em questão se identifica. Há uma correlação imediata entre esse déficit ao nível do princípio de identidade e a tendência à identificação — trata-se do que Sartre analisou muito bem a propósito do imaginário. Vocês conhecem muito bem o famoso exemplo do garçom do café que se toma por garçom de café, é o

exemplo da identificação com o imaginário sustentada por um sujeito em déficit de identidade.

Algumas fórmulas: “parecer sua própria coincidência”, “escapar a sua identidade”, “o sujeito é separado de si mesmo e o que o separa de si mesmo não é nada”, “o para-si existe sob a forma de um alhures em relação a si mesmo”, “é um ser que se afeta perpetuamente por uma inconsistência do ser” — Sartre fala, assim, de uma defasagem perpétua, de uma falta de ser, de uma falha de ser. Tem-se uma série de metáforas extremamente bem-sucedidas, o termo “falta”, a conexão do desejo e da falta. Sartre propõe que a realidade humana deve ser ela própria uma falta, uma vez que faz advir a falta no mundo e, desde então, a existência do desejo como fato humano bastaria para prová-lo. O desejo não é um estado psíquico, é um escape de si mesmo — o desejo é a falta de ser. Aqui, considero apenas o que nos permite observar o parentesco do esforço sartreano com o tipo de ser que Lacan tentou captar no que concerne ao sujeito. A diferença maior é que o déficit de identidade do sujeito nunca é pensado em relação ao em-si opaco e que, em nenhum momento, ele é situado a partir da linguagem.

Lacan, ao tratar de um sujeito não substancial, abordou-o pelo matemático, distinguindo, de início, o conjectural e o físico. Ele encontrou na teoria dos jogos, na teoria dos conjuntos e, de um modo mais amplo, na combinatória da topologia o que lhe permitiu assegurar a subsistência do sujeito sem nenhuma substância, situando o que efetivamente faz falta em Sartre — o lugar do Outro como espaço de combinatórias, condição para se poder propor um sujeito sem substância e o que constitui a única substância da experiência analítica. Lacan evocou uma única substância dessa experiência des-substancializada: o gozo.

Um espaço de combinatórias, um espaço simbólico onde se articulam significantes, onde eles desenvolvem suas cadeias e que, efetivamente, nada tem a ver com nenhum espaço da intuição, com nenhum espaço da estética no sentido de Kant. É o que se pode ver desde o estádio do espelho, que é a primeira investida de Lacan do exterior para o campo da análise, pois a experiência do espelho não é uma experiência do psicanalista, trata-se de uma observação. Desde o estádio do espelho, o corpo está essencialmente presente como corpo imaginário. Será preciso todo o ensino de Lacan para que ele formule que o imaginário é o corpo. Isso está muito próximo do momento em que ele já dizia que tudo o que nutre a vida fantasiosa, as formações imaginárias, vem como empréstimo da fragmentação do corpo. Nesse sentido, o imaginário surge inteiramente das partes do corpo do ser humano. O princípio do estádio do espelho é a cisão entre o corpo especular e o corpo real, isto é, o que Lacan

na época apresentava como estado de maturação do corpo. Mas é preciso admitir mesmo assim que é um corpo experimentado, é o corpo tal como o sujeito diz que o sente e, a partir daí, tem-se de enfrentar dois modos de estesia. É excessivo dizer que só há o corpo especular, mas de todo modo há dois corpos; um é visto, o outro é experimentado; portanto, nesse sentido, os dois concernem à estesia.

Se essa topologia é essencial para sustentar o sujeito sem substância, ao mesmo tempo é necessária em se tratando do objeto que Lacan inventa como objeto *a*. Entre esses objetos, Freud descobriu, e os freudianos estudaram simplesmente dois: o objeto anal e o objeto oral. Em compensação, é preciso perguntar por que Lacan acrescentou mais dois objetos — o olhar e a voz — que só depois aparecem como evidentes na experiência psicanalítica, na clínica. Não se esperou Lacan para saber que existe o exibicionismo, que há o voyeurismo e que na psicose se escutam vozes. Uma vez que com Lacan esses dois termos aparecem como objetos, há no fundo uma certa evidência e isso não foi questionado. Mas por que Freud não os descobriu se seus próprios textos clínicos se organizam em torno deles? Creio que isso se deve a uma ilusão substancialista; os dois primeiros dão a sensação de que são materiais — e o são — por outro lado, eles têm relação com a demanda — o seio é o objeto que se demanda ao Outro — as vezes remetem à demanda do Outro e, no fundo, é sempre o Outro da demanda que é solicitado, que é solicitante, que está em jogo.

O olhar é um ser completamente evanescente. É muito difícil admitir que o olho seja um objeto, um objeto do qual até um romancista pode fazer uma história. Sim, mas o que é obstáculo para que se conheça o olhar como um objeto é querer o objeto substancial. A materialidade ligeira da voz, a voz d'alhures não é simplesmente o som (Lacan desenvolveu pouco esse objeto, e eu há três ou quatro anos o fiz para tentar delimitá-lo...). Contêntemo-nos com o automatismo mental. Lacan não coloca esses dois objetos em função da demanda, e sim em função do desejo. Isso não impede que a clínica considere todos os quatro como objetos pulsionais, e o que é sensível no ensino de Lacan é que a restituição desses dois objetos, que não foram tematizados como tais por Freud, passa pela topologia deles. Para o olhar, em todo caso, isso é evidente: sem a topologia do olhar, vocês não podem validá-lo autenticamente como um objeto, é preciso um suporte conveniente para esse ser não substancial e somente a topologia pode lhes dá-lo. O que constitui o grande paradoxo do campo da pulsão escópica, do campo escópico é que o objeto é imanente à pulsão. Lacan consagrou uma articulação topológica sutil para captar isso, e vê-se que, sem ela, seria impossível sustentar esse objeto.

De uma maneira geral, a topologia é essencial a toda elaboração da experiência psicanalítica, desde o momento em que se observa que ela, tal como Lacan a aborda a partir do simbólico, isto é, esvaziando, anulando o que anteriormente tornava completo o texto dos analistas, ou seja, as formações imaginárias, considerando que nenhuma lhes é determinante, o que conta é a dialética dessas formações, seus movimentos, suas transformações significantes e que, por elas mesmas, nenhuma recompilação que as reúna oferece qualquer coisa que seja determinante para o sujeito — portanto, a partir desse extraordinário esvaziamento da experiência analítica, mais nada há senão a matéria do vazio. É, inclusive, insustentável para muitos analistas que, Lacan, em sua prática psicanalítica, possa fazer tender a experiência analítica até esse ser por excelência insubstancial que é o corte, que ele possa de início sustentar o corte como função de interpretação, como escansão, e progressivamente limitar a própria experiência a se manter em um certo modo de conhecer. Segundo esse modo agressivo que surgiu nesses últimos tempos, temos: “há dez anos que Lacan não faz mais psicanálise”, o que é uma concepção um pouco sumária do nada, do vazio. Trata-se da consequência precisa do símbolo e do assassinato da coisa. Quer dizer que, em seu conjunto, faltam referências à palavra ou que a referência falta à língua, que não se pode falar de referências senão por ilusões e que, por qualquer extremidade que se pegue a língua, ela certamente vai significar, mas esclarecer é uma outra coisa.

O privilégio do matema consiste no que é fundamentalmente o zero da referência. O inconsciente, aliás, tampouco é referido pela língua. Então, o que Lacan chama de discurso? Como pode haver discursos se não há referências? É verdade que, para cada discurso, a referência falta. O que Lacan desenvolve é que essa referência falta de maneira diferente em cada discurso. Lacan reduz a experiência analítica a isso — ter a experiência da falta de referências é uma experiência insustentável do esvaziamento da experiência, e insustentável para aqueles que deveriam ser os agentes dessa experiência, ao se manter no nível em que é feita uma prova da falta de referências. Nada disso se constata na experiência analítica de que se falou no início, que apareceu como a experiência, por exemplo, das relações dos personagens típicos do complexo de Édipo etc... Mas o que anima esse movimento até seu último termo é a experiência da falta de referências, não é um ser simples. Há vários tipos de furos, o furo não é um conceito simples, por exemplo, como aquele que Sartre tenta pegar ao nível do olhar como um ser simples. O furo é complexo e a topologia permite construir furos em suas diversidades, que dão conta com muita sutileza das diferentes maneiras pelas quais a referência falta segundo as estruturas clínicas.

Evidentemente, é difícil se manter no nível em que significantes, situações e referências são antinômicos à medida que isso é a única experiência da qual se pode aproximar na experiência. Isso quer dizer que não há outra referência além da significação. É o que Lacan chamou de “significação do falo”, o falo sendo o nome da significação na medida em que é a única referência da qual se pode aproximar na experiência. E não foi por nada que Lacan escolheu o termo *Bedeutung*, termo alemão que oferece uma dificuldade especial para tradução, já que tanto é traduzido por referência quanto por significação.

Vocês já estão familiarizados com a topologia verdadeiramente elementar do oito interior. É a figura mínima para afastar-se do círculo e da esfera, especialmente do círculo redutível ao ponto por homotopia. O que Lacan demonstra na experiência analítica é que a estrutura do sujeito não é redutível à esfera, ao círculo ou ao ponto, que não há homotopia do sujeito. O objeto *ad hoc* inventado para mascarar essa irredutibilidade, essa não homotopia do sujeito, é o objeto *a*. Isso é importante em diferentes níveis. A princípio, isso pode ser apreendido ao nível da discordância entre o desejo e a demanda. O desejo é — pelo impossível da satisfação da demanda — o efeito da impossibilidade do Outro de responder à demanda, e é por esse caminho que Lacan acabará por colocar o objeto *a* como causa do desejo.

Num segundo momento, isso se observa ao nível da palavra tal como é interpretada na análise, pois o fato de que dispositivo analítico seja um dispositivo de interpretação exige que o sujeito seja pensado em dois lugares topologicamente definidos. É o que Lacan explica em seu Seminário sobre a identificação. Há uma duplicidade da condição subjetiva que, aliás, se reflete no duplo nível de seu grafo. O sujeito não pode ser localizado em um único lugar, e vocês reencontrarão isso em “Posição do inconsciente”, e sob formas mais refinadas, mais precisas. Quando o sujeito aparece de uma certa forma em um lugar, deve desaparecer de um outro lugar. Há sempre uma duplicidade subjetiva que é precisa e inteiramente o oposto da unidade subjetiva. O sujeito, apesar de escapar continuamente de si mesmo, é um único escape e não há representação mais simples dessa duplicidade que o oito interior. Vê-se aí, em curto-circuito, uma correlação entre lógica e topologia. Vocês conhecem o paradoxo de Russell? Dois termos estão ligados aqui, e observa-se ao mesmo tempo que eles não são compatíveis no mesmo espaço, são correlatos e ao mesmo tempo antinômicos. É um tipo de relação que perturba as relações espaciais que se pode transcrever em uma zona. Como se pode dar conta de tal correlação antinômica? Primeiramente, pode-se dizer que é um paradoxo; em um segundo momento pode-se introduzir uma barreira temporal, isto é, situar esse movimento

e dizer que é um movimento de pulsações. Cada vez que um termo é excluído, ele deve retornar e assim por diante. Isso é exatamente o que Lacan propôs como topologia do inconsciente que comporta pulsações, aberturas e fechamentos do inconsciente. Nesse sentido, o sujeito do inconsciente pode ao mesmo tempo ser transcrito a partir do paradoxo de Russell. Resta finalmente um terceiro momento que explica isso: é o oito interior tal como superfície interna — atravessa-se o exterior-interior e, nesse momento, vocês poderão situar na zona crítica esse termo paradoxal que, de um outro modo, apareceria como atópico. O oito interior é a maneira mais simples de representar tudo o que Sartre perseguiu, ou seja, a auto-diferença. A auto-diferenciação do significante na medida em que este não pode se significar a si mesmo, a auto-diferenciação do sujeito, na medida em que este é representado de um significante para um outro. Em outras palavras, o oito interior não é uma complexidade suplementar da topologia trazida por Lacan, é, ao contrário, uma simplificação que nos evita ler seiscentas páginas de retórica como as de Sartre em *O ser e o nada*.

Gostaria de terminar lhes falando de um ponto da topologia em que a questão não é aparente. Na verdade, demoraria muito enumerar agora os três objetos que, na primeira topologia, Lacan aborda um após o outro, assim como suas fórmulas. Gostaria de fazer alguma coisa mais agradável, a saber, em que ponto a topologia de superfície já era essencial em um texto no qual ela parece não ter um tal lugar, a saber, em “A instância da letra”, texto *princeps* e dos mais conhecidos de Lacan. Ela já está presente na letra posto que esta, como diz Lacan, é a estrutura localizada do significante, o que significa que ela exige um espaço onde são assinaláveis os traços diferenciais do significante que podiam ser materializados quando os impressores dispunham de pequenos caracteres, cada um em seu lugar. Temos aí uma representação da estrutura localizada do significante e Lacan acrescenta: o significante sempre é composto segundo as leis de uma ordem fechada, isto é, as unidades significantes invadem umas às outras — há também relações de envolvimento — e é preciso para tudo isso um substrato topológico que é a cadeia significante de anéis cujo colar se fecha em um outro colar etc.

Vocês também sabem que Lacan diz que a linearidade é insuficiente: é preciso desdobrar os elementos significantes em um pentagrama. Vê-se certamente que o significante não pode se contentar com a dimensão da linha: ele precisa ao menos da superfície. Quando Lacan falar em ponto de basta, poder-se-ia acreditar então que isso exige espessura, que exige três dimensões e, entretanto, ele vai finalmente situar seu ponto de basta em seu grafo, isto é, no plano e em duas dimensões.

Estudei textos anglo-saxões recentes sobre a linguagem, publicados ano passado e este ano nos Estados Unidos e na Inglaterra, para ver em que pé estavam e o que se podia extrair daí em se tratando de psicanálise. No livro de Chomsky, lê-se uma frase que parece traduzida, com uma negação a mais, exatamente do texto de Lacan. Evidentemente, a negação muda tudo, mas posso dizer que os argumentos do último Chomsky já seriam refutados por Lacan em 1957, ponto por ponto. Utilizei simplesmente “A instância da letra” para colocar esses textos recentes em série, em alternância, para discuti-los, e deparei com a questão que me embaraçava já há algum tempo. Vocês sabem que Lacan retomou toda a questão da metáfora e da metonímia, particularmente em *Radiophonie*, na terceira pergunta. Ele critica ali um professor de filosofia que diz coisas interessantes, mas que assim mesmo é preciso contestar. Trata-se de Lyotard, que havia feito um artigo com o título de “O trabalho do sonho não pensa”, e esse texto efetivamente tem o grande mérito de fazer ver a topologia de Lacan aí onde ela é quase invisível, isto é, Lyotard questiona nesse texto o próprio eixo do texto de Lacan, os dois mecanismos do sonho que ele distingue como essenciais (condensação e deslocamento), por um lado; por outro lado, os dois mecanismos enquanto funcionam no discurso (metáfora e metonímia). A tese de Lacan é que eles não se diferenciam em nada, exceto que no sonho há uma condição suplementar implicada no significante, condição imaginária, já que se trata de imagens. No sonho, há uma inércia imaginária que se acrescenta, e uma encenação, uma figuração que, de certo modo, torna o funcionamento pesado, mas permanecendo estritamente o mesmo. O interesse do trabalho de Lyotard é que ele diz exatamente o contrário, isto é, que há leis próprias ao imaginário, próprias às figuras dos sonhos, e que há uma autonomia da figura em relação ao discurso. Esse é um dos seus grandes temas. Lacan, ao contrário, remete o que é “ordenamento imajado (ilustrado)” ao funcionamento significante. O que está em jogo é a incidência do significante. Lyotard apóia-se no fato de que o próprio Freud diferencia efetivamente o pensamento do sonho e o trabalho do sonho. Certamente, há o pensamento do sonho que pode ser interpretado e há, alhures, o trabalho do sonho que fabrica essa forma particular do pensamento do sonho, e o essencial no sonho é o trabalho do sonho. Em uma nota da *Traumdeutung*, há essa fórmula que Lacan utilizou amplamente — o que é divertido é que não se serviu dela dessa forma antes de Lyotard e que, agora, ela retorna como um leitmotiv: “o trabalho do sonho não pensa, ele se limita a transformar”. É a isso que Lyotard dá todo o valor — no fundo, diz ele, o trabalho do sonho enquanto distinto do pensamento do sonho não faz interpretações, não traduz, não mascara; aí onde ele trabalha não é o

mascamamento do pensamento inconsciente que pode ser em seguida recuperado por uma interpretação, é uma operação *sui generis* sobre a imagem, sobre a figura, e isso exige extensão e profundidade. Por exemplo, a condensação é como um processo físico, isto é, um processo físico pelo qual os objetos que ocupam um espaço seriam comprimidos para se alojar em um volume menor. Vocês podem representar isso muito bem com esses personagens pelos quais Freud se interessava muito — os deuses e as divindades egípcias. No fundo, há no sonho um elemento no qual o espaço neutro do discurso — onde o significante se dispõe na sua estrutura localizada — é perturbado, torna-se opaco, e é aí que ele dá o exemplo da bandeira (evocado por Lacan em *Radiophonie*) onde se lê “Revolução de Outubro” (*Révolution d’Octobre*) quando ela está bem estendida e, quando o vento lhe faz dobras, vê-se que pouco a pouco se consegue ler algo como “Sonho de Ouro” (*Rêve d’Or*).

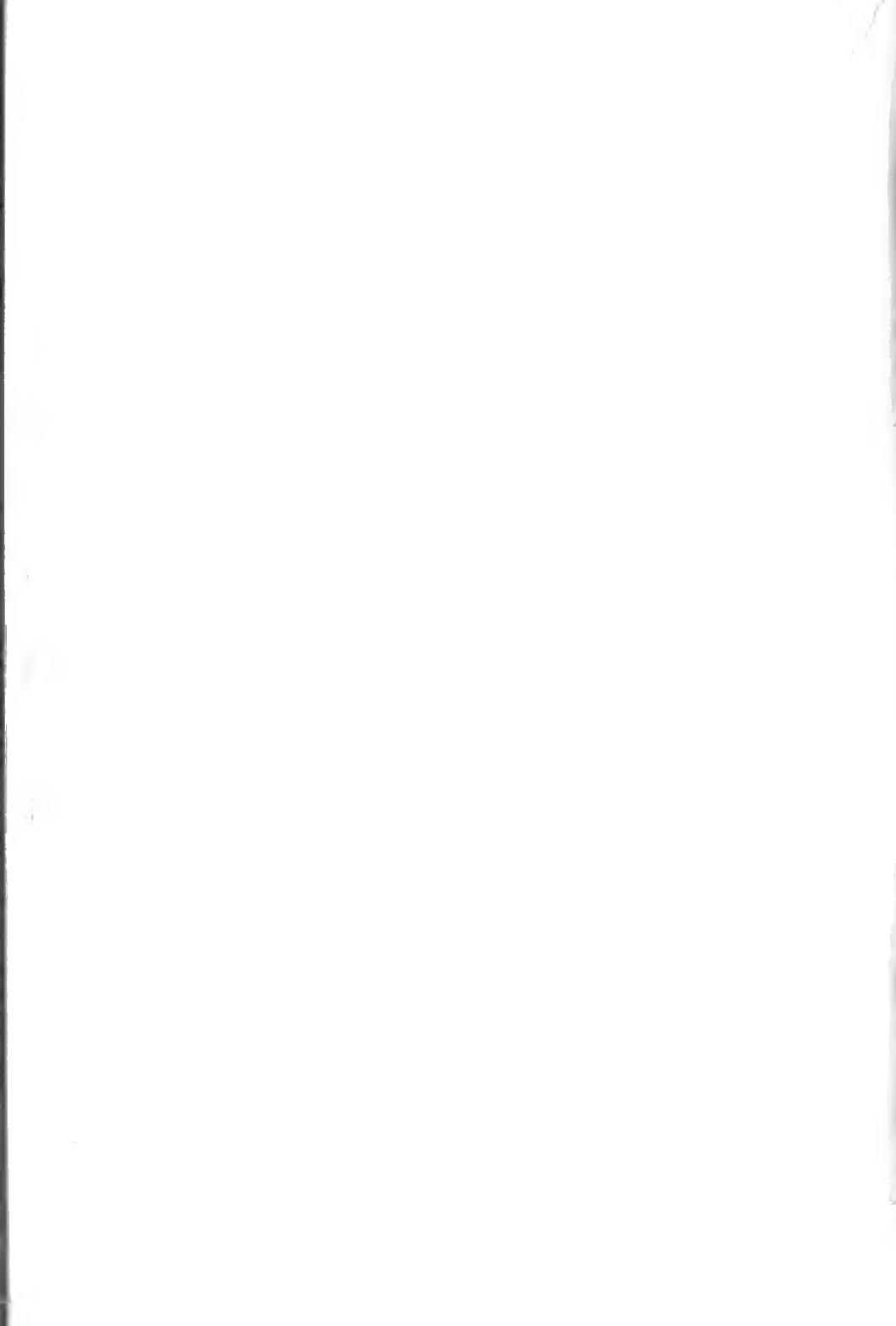
Eis o modelo de uma condensação freudiana. Se é verdadeiro, então são necessárias as três dimensões, as dobras da bandeira, e o que interessa a Lyotard é mostrar que o que está em jogo é, finalmente, um espaço materializado de três dimensões e que o desejo é uma força que opera nessa terceira dimensão. Lacan não tem medo de responder, ele coloca o figurativo em seu lugar. É o que ele faz nesse texto no qual, por um lado, critica Laplanche que ilustrava o inconsciente com esses pequenos desenhos nos quais há objetos ocultos, dos quais não se vê bem os contornos porque estão atrás de outros e, quando são olhados de uma certa maneira, chega-se a ver, por exemplo, o chapéu de Napoleão. Laplanche havia inventado esse exemplo para esclarecer o que era o inconsciente, e isso evidentemente não convém ao caráter não substancial do inconsciente segundo Lacan. Por outro lado, Lacan considera Lyotard e suas figurações — sustenta que o único elemento que interessa à análise não é o que efetivamente existe, o que é da ordem do trabalho do sonho na espessura da imagem; o que interessa à análise, o que é freudiano, é o que pura e simplesmente pode se bastar com duas dimensões: a tipografia.

Esse debate é muito complexo. Jakobson e Lacan não estão de acordo a propósito da condensação e do deslocamento em Freud. Lyotard acrescenta aí sua posição. Há de se retornar muitas vezes a essa questão. Assim mesmo, ainda em *Radiophonie*, sublinharei a posição do corte interpretativo construído por Lacan: ele introduz e joga com a banda de Moebius a propósito da questão que Laplanche se colocava sobre como é possível a dupla inscrição, de um lado consciente e pré-consciente, de outro, inconsciente. Lacan diz algo como: “utilizem, portanto, a banda de Moebius e vocês não se colocarão questões tão tolas como a de saber como pode haver

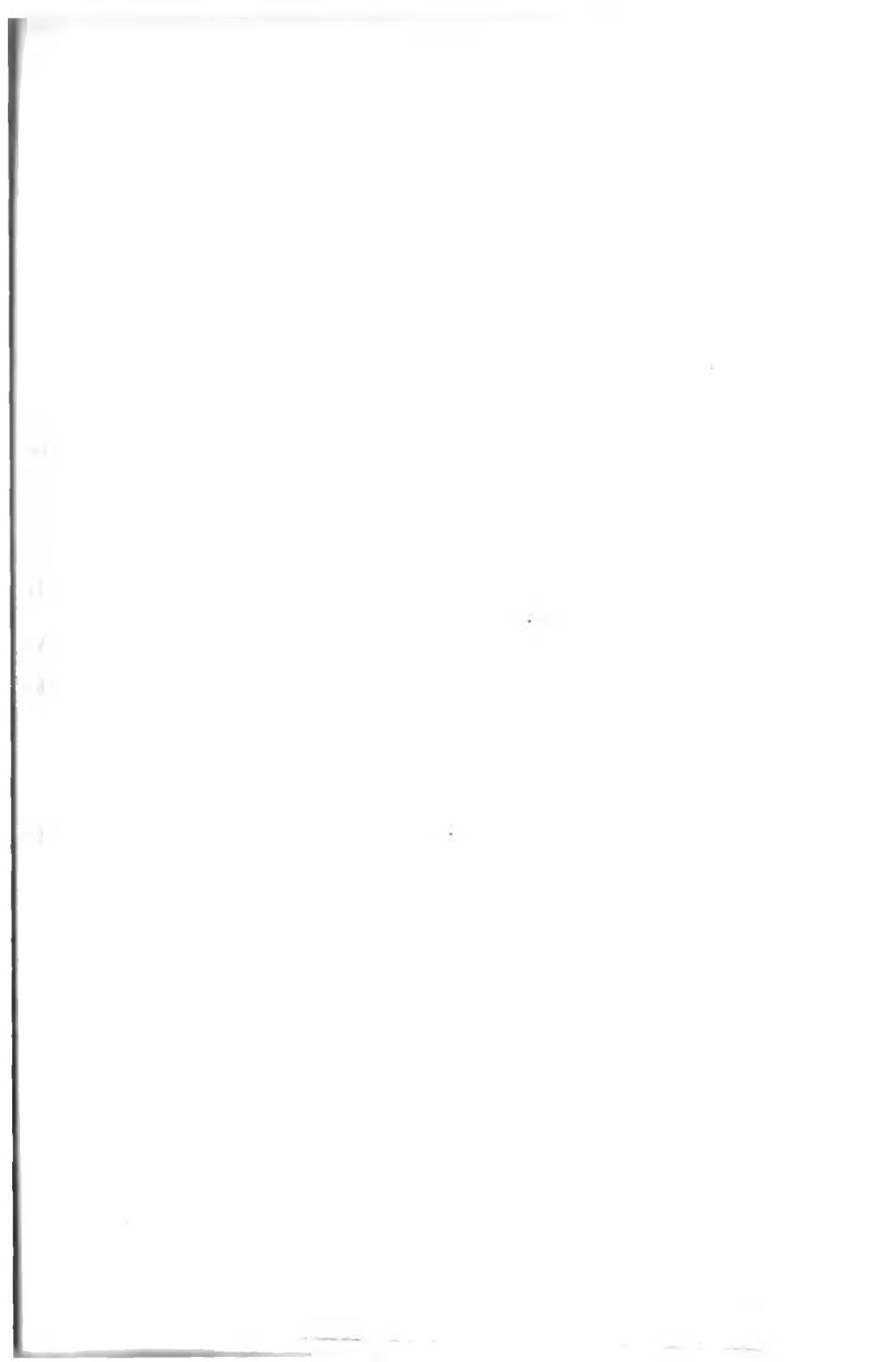
dupla inscrição. De fato, isso se sustenta em uma superfície com uma única borda, uma única face, como a banda de Moebius, e é somente porque há corte interpretativo que o discurso se demonstra com um lado direito e um avesso”.

Temos aí o que situa o corte interpretativo como transversal à banda de Moebius, corte que a abre e faz dela uma fita com um lado direito e um avesso. É uma conclusão quase no condicional, problemática, uma vez que isso diria que o inconsciente surge apenas com a própria interpretação, que só há algo para se interpretar porque houve corte interpretativo e que, nesse sentido, a interpretação constitui, talvez, sua própria verificação — trata-se do que Lacan simplesmente diz: “é somente por esse corte interpretativo que essa superfície(...) se vê depois provida de uma frente e de um verso. A dupla inscrição freudiana não seria portanto mola de nenhuma barreira saussuriana, mas da própria prática colocada pela questão, isto é, o corte do qual o inconsciente, ao desistir, testemunha que consistia apenas nesse corte, ou seja, quanto mais o discurso é interpretado, mais se confirma como inconsciente. A ponto de que unicamente a psicanálise descobriria que há um avesso ao discurso — à condição de interpretá-lo”. Exemplo de utilização extremamente útil de um objeto tão simples como a banda de Moebius.

Se, apesar de tudo, consegui convencer vocês de que a topologia de Lacan, longe de ser o apanágio de especialistas, está ao alcance de todos, espero ter feito o que Di Ciaccia esperava.



II  
CLÍNICA E REAL



## Um outro Lacan

No tempo de que disponho, vou tentar lhes falar de um outro Lacan.

Vocês já observaram, tendo em vista o interesse que os jornalistas venezuelanos nos manifestam, que de agora em diante o axioma de Lacan segundo o qual o inconsciente é estruturado como uma linguagem ocupa as manchetes dos jornais.

Está bem, está muito bem. Não podíamos pretender reservar isso para nós, não é? — uma vez que salta aos olhos de todas as maneiras possíveis, na experiência psicanalítica e nos textos de Freud. O problema, aliás, é muito mais o de saber por que não se observou isso antes que Lacan o dissesse.

Então, uma vez que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” torna-se verdade popular, talvez seja tempo de se colocar um outro acento, de deslocar um pouco a pontuação.

Qual é portanto esse outro Lacan? É esse alguém que diria, por exemplo, que o inconsciente *não é* estruturado como uma linguagem? Se assim fosse, sairia até como manchete do *Nacional!* Vislumbrem por um instante se seria possível escrever: o Congresso lacaniano de Caracas chega à conclusão de que o inconsciente não fala!

Mas não, esse outro Lacan é o mesmo que vocês seguem há tempos, mas que deduziu de sua célebre hipótese algumas consequências que não foram percebidas.

Isso é ainda mais lamentável na medida em que numerosas dificuldades que temos encontrado recentemente na instituição psicanalítica devem-se a esse desconhecimento, que explica também a estagnação que se observa na teoria.

Essas conseqüências interessam expressamente ao fim da análise e ao momento dito do passe.

Vou lhes dar alguns pontos de referência sobre essa complexa questão.

*Passe*, termo de Lacan, ganha sentido através do impasse que, segundo Freud, é o término normal da experiência analítica, não importa para qual sujeito.

Há um término para a experiência analítica, mas esse término é um impasse — esse é o testemunho que Freud nos deixou de sua prática, especialmente em seu artigo “Análise com fim e sem fim”. *Toda* psicanálise para Freud acaba por se deparar com uma resistência irreduzível.

A existência desse limite não se deve de modo algum à particularidade clínica do paciente ou à inabilidade de quem pratica a psicanálise. Não é porque o sujeito é muito neurótico ou o analista incompetente que nos deparamos com esse limite. De modo algum. Freud define, o que é muito singular, um impasse de estrutura, e que vale para todo sujeito.

E, de fato, quanto mais longe a experiência psicanalítica for conduzida, mais é conduzida com competência e conforme às indicações de Freud, mais, segundo ele, esse impasse deve ser manifestado.

Vocês conhecem o nome freudiano para esse impasse. É o complexo de castração e, especialmente na mulher, o *Penisneid*, que se traduz como essa “inveja” que lhe é, se ousar dizer, encaixada no corpo. Esse tropeço não é, segundo Freud, contingente, ele necessariamente se produz. É um impasse que não é de fato, mas de direito. A direção mais firme do tratamento não pode avançar senão direto contra essa rocha que, a bem da verdade, demonstra ser ainda um escolho.

A experiência analítica tem portanto para Freud um fechamento, para o desprazer daqueles que nunca valorizam senão a abertura de uma experiência. “É preciso que as questões permaneçam abertas!”. Essa claustrofobia é uma herança da fenomenologia, e por isso não se vê em que ela seja consubstancial à psicanálise.

Há aí uma ironia, um paradoxo: a experiência analítica tem um fim ideal, distinto de toda interrupção accidental ou de toda interrupção, digamos, por conveniências pessoais, e esse fim ideal é o fracasso. A única cláusula do fechamento é o complexo de castração.

Pois bem, para se retomar o debate de Lacan com Freud — uma vez que o dr. Lacan quis situar esse Encontro sob esse signo — é notável que Lacan pretenda impelir suas análises para além do ponto que parecia a Freud se constituir como o resíduo irreduzível, o *caput mortuum* da experiência, para além do termo freudiano. É por isso que Lacan fala de passe aí onde Freud evidencia o impasse.

Dito isso, eles estão de acordo sobre a finitude da experiência analítica. Mas a cláusula do fechamento segundo Lacan é inteiramente distinta daquela segundo Freud, já que ela comporta a transformação do analisando em analista, a virada de uma posição para outra.

Aí está portanto uma questão que não interessa somente ao analista, mas certamente, em primeiro lugar, ao analisando.

“Passe” é um vocábulo extremamente polivalente — peguem o dicionário para ver os sentidos que estão em jogo.

O passe introduz um para além do complexo de castração? Esse seria um belo título, mas não nos precipitemos. Gostaria, ao contrário, de indicar como se pode colocar Lacan de acordo com Freud, pois quero acentuar também o Lacan freudiano, e não simplesmente o Lacan lacaniano.

Em que, segundo Freud, a experiência tropeça, o que faz falta? Trata-se da cláusula que diria ao homem como ser um homem para uma mulher e à mulher como ser uma mulher para um homem. Freud constata que essa cláusula, que ele espera, falta e, por isso, ele coloca o complexo de castração como irredutível.

Mas o que Freud espera da experiência senão uma fórmula, que seria aquela da relação sexual? Eis o que ele espera e a falta disso no inconsciente constitui o seu desespero.

O que se passou após Freud? Os analistas não pararam de construir fórmulas da relação sexual, a fim de resolver a questão do fim da análise. Situar o fim da análise ao nível de uma relação sexual possível leva-os necessariamente a apagar o complexo de castração — se posso dizer, com uma borracha genital.

Lacan, ao contrário, permanece mais próximo a Freud quando formula que não há relação sexual. A fórmula preserva o que tem de irredutível àquilo que Freud designava por castração, mas ela certamente indica também que a questão do fim de análise não se situa no nível da relação sexual, que não existe.

Se deve haver relação sexual, a questão do fim da análise não é solucionável. Ela só pode ser resolvida a partir de sua ausência.

É um fato que a psicanálise não faz a relação sexual existir. Isso desesperava Freud. Os pós-freudianos dedicaram-se a remediar isso, elucubrando uma fórmula genital. Lacan, por sua vez, declara que o fim do processo analítico não poderia se ater à emergência da relação sexual. Ele provém antes de tudo da emergência da não-relação.

Nesse movimento, o fim da análise acaba por se resolver de uma maneira até então impensável, ou seja, em um nível rejeitado como pré-ger-nital pela vertente pós-freudiana: ao nível do objeto.

O objeto não é o que, como um erro de perspectiva pode levar a crer, faz obstáculo ao advento da relação sexual. O objeto é, ao contrário, o que obtura a relação que não há, e lhe dá sua consistência fantasística.

Desde então, o fim da análise, na medida em que supõe o advento de uma ausência, se dá com a travessia da fantasia e com a separação do objeto.

Essa problemática é a do passe. Quaisquer que sejam as dificuldades de sua construção no grupo analítico, tão manifestas que se dedicaram na École Freudienne a perverter constantemente esse procedimento, o passe constitui um dos maiores avanços do ensino de Lacan. Nele resumem-se as aquisições fundamentais desse ensino.

No inconsciente, há um ponto de não-saber: do homem sobre a mulher e da mulher sobre o homem. Isso pode, de início, ser dito assim: os dois sexos são estrangeiros um para o outro, exilados.

Mas essa formulação simétrica não é a mais justa. Pois o não-saber do qual se trata incide seletivamente sobre a mulher. Se não se sabe nada do outro sexo é, antes de tudo, por que não se sabe nada da mulher no inconsciente. Daí, a escritura: o Outro sexo, para dizer que é ele Outro, absolutamente distinto.

Com efeito, tem-se o significante do homem, tem-se apenas este. É a constatação de Freud: há um único símbolo da libido, esse símbolo é viril; o significante da mulher, por sua vez, é um significante perdido. O que faz com que Lacan seja totalmente freudiano ao formular que *a* mulher não existe. É Freud, sem dúvida, que não o é totalmente...

É o que explica por que o sujeito que se coloca no dispositivo analítico é submetido a uma histeria estrutural. Não é somente porque ele se experie-ncia fendido pelos efeitos do significante, mas, mais ainda, porque se lançou *volens nolens*<sup>1</sup> na busca do significante da mulher, necessário para a relação sexual existir.

O psicanalista não tem necessidade de inscrever sobre sua porta “que ninguém entre aqui se não busca a mulher”, pois se você entra, você irá buscá-la, mesmo sendo geômetra.

A ausência do significante da mulher dá conta igualmente da ilusão de infinito que nasce dessa experiência entretanto marcada pela finitude, mas que é experiência da palavra. Ora, a estrutura diacrítica da linguagem, que faz com que um significante só valha para um outro ( $S_1 \rightarrow S_2$ ), abre a palavra como tal a uma recorrência que não tem fim.

Evidentemente, se o Outro significativo, aquele da mulher, existisse, podemos supor que isso se deteria. Essa é a razão pela qual o analisando é um Diógenes com sua lanterna, mas que busca a mulher e não um homem — este é sempre encontrado, pode-se mesmo tomar os homens uns pelos outros, como mostrou o lapso de Éric Laurent confundindo Chamorro e Sawicke — mas confunde ele a sra. Chamorro e a sra. Sawicke?

A paixão do simbólico não tem outra raiz. Se há a ciência, é que a mulher não existe. O saber como tal vem no lugar do saber do outro sexo. Essa fórmula é de aplicação imediata. Por exemplo, hoje se pergunta em todos os jornais de Caracas por que todo mundo está envolvido com “pirâmide”. Pois bem, sabemos dar a resposta científica que se impõe: todo mundo está envolvido com “pirâmide” porque a mulher não existe!

A relação  $S_1$ - $S_2$  constitui o fundamento racional da ilusão da análise infinita. Precisamente porque não há relação sexual, pode-se sempre esperar que ela se manifeste *um pouco mais tarde*.

*Porque não há* entretanto toma consistência, à medida que se prossegue na experiência, e Lacan sustenta que o inconsciente grita isso com toda força: que não há. O dispositivo freudiano, em certo sentido, representa essa ausência.

Lembro-me, a propósito, de uma bonita expressão de Quevedo. Ele fala de moças virgens, *vestidas de noli me tangere*<sup>2</sup>. O analista está certamente vestido de *noli me tangere* e é por isso que, com bastante frequência, a tendência do analista, especialmente sendo mulher, é de se identificar com a Dama do amor cortês.

Gostaria agora de chamar a atenção de vocês para o seguinte ponto: o que é a interpretação, uma vez que ela se funda no fato de um significativo só adquirir valor a partir de um outro? Segue-se daí que ela é infinita. Não há fórmula de fechamento da experiência analítica. É exatamente o que Freud chamou pelo nome de “umbigo”, do qual Cosentino nos falou ontem com precisão. Desde então, se a interpretação opera pela retroação de  $S_2$  sobre  $S_1$ , não há fim da análise ao nível da interpretação. Há análise *unendlich*<sup>3</sup>.

Não nos esqueçamos de que é a religião que nos ensina a interpretação. Assim como o delírio de interpretação.

Observa-se atualmente entre os psicanalistas, ao menos entre os latinos, uma valorização da interpretação como significativa. Nesta via, a psicanálise cai no delírio de interpretação. Há uma fé ingênua no inconsciente que é inteiramente paranóica. Vocês conhecem a antiga definição de

Lacan da psicanálise como paranóia dirigida. Afinal, quem poderia dirigir melhor uma paranóia do que um paranóico?

Está presente na psicanálise um veio que vai nesse sentido. É certamente por isso que o dr. Lacan recomendou as entrevistas preliminares na entrada em análise. O dispositivo analítico, dispositivo de interpretação, é bastante favorável à eclosão da psicose. O que se chama na clínica psiquiátrica de automatismo mental não é nada mais que o sujeito suposto saber — o sujeito suposto saber tudo o que penso? Vimos no Hospital Sainte-Anne, há alguns anos, um belíssimo caso de psicose alucinatória crônica, vinculada a um psicanalista, considerado manipulador da máquina de influenciar. Isso não é raro.

Critica-se muita gente aqui — Mélanie Klein, os analistas norte-americanos, talvez fosse o caso de criticar Lacan um pouquinho e, ao menos, alguns aspectos de seu ensino que favorecem a exaltação da função interpretativa. No próprio Lacan, não há toda essa exaltação, e vocês notarão que ele é, enfim, quanto à interpretação, de uma espantosa discricção. Sempre se limitou a dizer que é preciso fazê-la como se deve, o que, vocês vão admitir, não é forçar as coisas.

A função da interpretação acaba evidentemente por se situar na estrutura que faz da linguagem a linguagem do Outro, uma vez que é o ouvinte quem decide sobre a significação do que é emitido. Quando acentua esse ponto, Lacan não hesita em dizer que o analista é o mestre da verdade. É uma fórmula de 1953, que ele não retoma mais no que se segue, mas ela explica que a interpretação pode efetivamente se reduzir a uma pontuação, a uma simples escansão.

Que haja um mestre de verdade pode se fundar pela retroação *semântica* de  $S_2$  sobre  $S_1$ . Nesse sentido, observem, é o significante  $S_2$  que é o significante-mestre da verdade. Mas o algoritmo do par significante funda igualmente o contrário: que não há mestre da verdade como significação, visto que ela está aqui à mercê de um significante ulterior. A significação, por essência, desliza ao longo da cadeia significante. Sua metonímia explica o “semi-dizer” da verdade.

Ora, vocês sabem que Lacan, dividindo o *Wunsch* freudiano entre demanda e desejo, identifica o desejo como efeito de significante e a metonímia significativa que se desprende do “para um outro”. Daí a representação vetorial do desejo, que lhes é familiar.

É o que, em Lacan, encantou os leitores de Freud, porque estes reencontraram aí o acento da experiência freudiana, aquela do início. Desejo inapreensível, lábil, tal qual o anel que passa na brincadeira, desejo que se metamorfoseia, sempre em função de outra coisa, sempre alhures, tão

indestrutível quanto a cadeia que se persegue e, ao mesmo tempo, plástico ao significante, dócil e indestrutível, submisso e inamestrável...

Aliás, é aí que é preciso buscar o fundamento da sublimação, de sua possibilidade, senão de sua facilidade. É que o desejo está, de um modo muito natural, de acordo com o significante, aí é que ele é atingido. Considerem somente como as imagens da mulher são variáveis ao longo dos séculos. Em nossa época, elas variam até de mês em mês: não haveria o fenômeno da moda se o desejo não estivesse coordenado assim ao significante, isto é, articulado com o Outro.

O título de Lacan “Subversão do sujeito e dialética do desejo” lhes é familiar. Pensem apenas que não é evidente que o desejo enquanto sexual tenha uma dialética. Que o desejo, indestrutível, sofra entretanto transformações, não foi algo que escapou a Jung, que aí colocou todo o acento sobre a vertente imaginária: ele chamava isso de *metamorfoses da libido*. Sabe-se aonde isso o leva: a dessexualizá-la. E isso é compreensível, considerando que a plasticidade do desejo é a condição da sublimação.

Com Lacan, o que se passou de diferente? Por que os filósofos, os literatos que leram Lacan, e com ele aprenderam a decifrar Freud, exaltaram tanto a metonímia? Sejamos claros: encontraram aí um meio, a partir de Lacan, para dessexualizar o desejo.

Sim, Lacan foi transformado em um novo Jung, o Jung do significante.

Por todo o lugar onde se presente o que se chama de influência de Lacan, seu ensino foi reduzido à valorização do jogo de significantes. Pois bem, Lacan não é isso, absolutamente não é isso.

Naturalmente, na experiência, há as irradiações do desejo, seus truques de prestidigitador, suas metamorfoses de Frégoli, suas arlequinadas. A análise sem dúvida reserva para o sujeito, ainda que nos trilhos do significante, um espaço de errância. É o que, igualmente, constitui a felicidade da interpretação, e isso afinal, não é o que se paga: a mais-valia do gozo, o mais-de-gozar que a operação libera? Em um só movimento, o analista que se crê lacaniano imagina que a interpretação é uma “paixão do dizer”, exalta a interpretação como criação poética, confunde o psicanalista com o escritor, vaticina.

Esse fervor tem o aval de Lacan. Não é difícil captar o que, em seu ensino, autoriza essa postura. Mas a tese segundo a qual o inconsciente é estruturado como uma linguagem absolutamente não implica a valorização unilateral do significante poético e suas conseqüências práticas.

Pretendo aqui virar o leme para outro sentido. Não cabe nem ao analista nem ao analisando ser inspirado. A experiência analítica é um

processo de extrema regularidade, rotineiro, de um estilo “quase burocrático”, sublinha Lacan. O desejo, sem dúvida, fulgura e se esgueira. Mas também, tal como o anel da brincadeira, ele dá voltas.

Esse círculo se chama fantasia.

Ah! Como a teoria da fantasia é menos divertida que a metonímia do desejo! Esta, entretanto, é impensável sem aquela, exceto se for reduzida a alguma monótona exaltação da postura escriturária.

O sujeito do desejo é, sem dúvida, nômade, mas nem por isso deixa de estar arraigado em um ponto fixo, em uma estaca em torno da qual ele deambula, mas dando voltas. É a cabrazinha do sr. Séguin<sup>4</sup>.

Eis uma dimensão da experiência analítica cuja fenomenologia é certamente diferente daquela da metonímia. Ali, abandonamo-nos à deambulação nômade do sujeito; aqui, acentua-se sua fixação.

Observem bem que  $S_1$ - $S_2$  quer dizer que o sujeito não poderia encontrar no significante designação própria, representante absoluto, identidade precisa. O sujeito do inconsciente não tem nome no Outro do significante.

O que detém o sujeito, o que o fixa, é o objeto. A certeza subjetiva está sempre ao nível do objeto.

Ao contrário do significante que a todos encanta, o objeto não é substituível, não representa nada para um outro, não desliza. Ele rege o desejo, sustenta-o, dá-lhe sua consistência.

É por isso que é possível até dizer que o objeto é o fundamento da unidade ilusória do sujeito. Se os fundamentos do eu são procurados, são encontrados na fantasia, uma vez que a fantasia é a função que coordena o sujeito nômade do desejo ao objeto que o fixa.

Na palavra, o sujeito experimenta a desposseção de si, da “falta-a-ser” ( $\$$ ), particularmente da falta-a-ser representada por *um* significante. Em compensação, é na fantasia que ele tem acesso ao que o significante lhe permite ser.

Daí a estrutura paradoxal da fantasia, que coordena dois elementos heterogêneos — e a referência que Lacan toma da topologia do *cross-cap* para dela dar conta (na medida que o *cross-cap* se compõe de um fragmento de esfera e de uma banda de Moebius).

O sujeito do significante é sempre deslocado, e falta de ser. Ele é aí apenas, no objeto que veste a fantasia. O pseudo-*Dasein* do sujeito é o objeto, chamado *a*.

Espero tê-los feito compreender por que a análise se dá, segundo Lacan, ao nível da fantasia, e diga respeito sobretudo à função do objeto *a*.

O passe é o nome que Lacan dá à disjunção que se opera na experiência analítica entre sujeito e objeto, ou seja, à *fratura*, ou travessia, da fantasia.

A estrutura fundamental da fantasia *não* é a estrutura das formações do inconsciente. Se o discurso analítico é sustentado pela segunda, ele coloca a primeira em evidência — e ele é feito da articulação desses dois pares:  $S_1-S_2$  e  $\$ — a$ .

Quanto a chamada “influência de Lacan” se traduz pela valorização unilateral dos tais “jogos do significante”, ela tem como efeito uma completa desorientação da experiência analítica.

Idealiza-se a experiência quando se silencia a função de repetição da fantasia, a inércia que ela confere ao desejo, a viscosidade que aplica em sua metonímia, o estilo de estagnação, o aspecto reiterativo que proporciona à maior parte de uma experiência.

Ora, por um efeito singular, o entusiasmo, mesmo o acesso pseudo-maníaco, induzido pelo próprio procedimento do passe sempre favoreceu essa idealização naqueles que deveriam ser os melhores até mesmo para contrariá-la.

A “travessia da fantasia” cria asas, sem dúvida, mas ei-los uns albatrozes, e os outros, pombas de Platão!

## NOTAS

1. Em latim no original: “Querendo ou não”. (N.T.)
2. Em latim no original: “Não me toques”. (N.T.)
3. Em alemão no original: “Interminável”. (N.T.)
4. Referência a um conto de Alphonse Daudet em *Lettres de mon moulin*. (N.T.)

## Despertar

Tento elucidar, explicar a mim mesmo, a prática atual de um psicanalista chamado Lacan. Há, evidentemente, um inconveniente, um obstáculo mesmo: só tenho conhecimento dela pelo que se diz. É, entretanto, um fundamento suficiente para assegurar que ainda hoje ela permanece inassimilável pela comunidade psicanalítica, a qual, há muito tempo, e em suas mutações, ela traumatiza.

Se quero circunscrever essa prática, é porque suponho que Lacan sabe o que faz. Não é a suposição de todo mundo. Não é forçosamente a dele. É aquela de seus analisandos, e a minha, devido à unicidade do sujeito suposto saber o que é a psicanálise. O que me ajuda é o que se diz dessa prática que prossegue com o nome de Seminário, que já avança em direção a seu terceiro período, ou seja, após a identificação do imaginário — primeiro período — e a sistematização do simbólico — segundo período — o encontro com o real.

Considerando o estilo conciso escolhido para esse Colóquio, e não sem motivos, apresento a princípio esse termo — o despertar — como um fio a seguir, tanto nos textos freudianos, como nos escritos e nos ditos de Lacan. Esse termo despertar é um dos nomes do real enquanto impossível.

Por que Lacan faz sessões tão curtas que mal merecem o nome de sessões? A resposta que proponho é a seguinte: trata-se de inspirar ao analisando alguma impaciência — a ele que só demanda permanecer ainda um pouco mais de tempo como o *paciente* que sempre foi ao gosto dos psicanalistas. Inspirar-lhe o duro desejo de despertar, que nada tem de natural, que é até contra a natureza e, em especial, contra a natureza da prática da psicanálise. (Que não se objete que o desejo não poderia ser inspirado, visto que ao menos a experiência histórica vai contra isso).

Trata-se de que o sujeito não se satisfaça — não tão rápido — com a psicanálise, cuja tendência, se não for contrariada, leva-o diretamente ao prazer.

*Prazer da psicanálise*: hesito em dizer esse título abjeto que não é enunciado, mas que é entretanto muito bem denunciado por todos aqueles que se analisaram com um fulano de tal que, há muito tempo, confessava que os tomava como objetos pequeno *a*... A psicanálise leva ao prazer, ou seja, em conformidade ao antigo sentido desse termo em seu emprego freudiano recordado por Lacan, leva a sofrer o menos possível.

Certamente, é o que conduziu os analistas contemporâneos de Freud a identificar a posição deles com aquela do ideal do eu, novamente produzido então para se teorizar a sugestão, posição que confundiram com a do supereu, sem desistir de prolongar esse termo com um *parasita*: — “supereu parasita”, é o que podiam dizer naquela época. Era, sem dúvida, a maneira de aspirarem a uma psicanálise para além do princípio do prazer... Mas esse supercu parasita, aquele que é, por exemplo, teorizado por Strachey, não é o da impossível injunção a gozar que Lacan formula: é o supereu do imperativo do mestre. Ora, ocorre que o significante 1 tem a virtude de adormecer. Adormecer é o feito primário de todo discurso, e isso vale igualmente para o analista quando ele se abandona à escuta de seu paciente, à hipnose ao avesso.

Sabe-se há muito que existe na análise uma tendência que leva os parceiros do par analítico a cochilar ao mesmo tempo. É um efeito que se enobrece às vezes com os termos “transferência” e “contra-transferência”: o importante é saber se adormecer é um ideal para a psicanálise — nesse caso, adormecer o sintoma.

É preciso admitir que uma psicanálise comumente satisfaz o desejo de dormir de um sujeito irritado pelo real do sintoma. Isso significa que ela serve habitualmente ao restabelecimento da suposta sabedoria do corpo, que dá continuidade a uma filosofia impotente para as pessoas pouco dotadas a obter esse efeito que se mantém em quatro termos, esses quatro termos nos quais, segundo Montesquieu, a filosofia consiste inteiramente: *tô pouco me fodendo*. Esse mesmo Montesquieu que, aliás, era muito espírituoso com as leis para se furtar por um *Witz*<sup>1</sup> à solicitação de uma mulher — que não era uma qualquer, mas Madame du Châtelet, uma mulher que se sustentava em um saber mais real do que o que ele elucubrava. “Eu dizia a Madame du Châtelet” — escreve Montesquieu sem corar com sua fatuidade — “a senhora deixa de dormir para aprender filosofia; seria preciso o contrário, estudar filosofia para aprender a dormir”.

Então, será que a análise é feita essencialmente para aprender a dormir, quando a filosofia não é mais suficiente? Ou é feita para aprender “a despertar”?

Num primeiro momento, pretendia opor aqui duas vias, duas práticas da psicanálise: uma que seria a má — digamos, a via do sono —, e a boa — que seria a da psicanálise em direção ao despertar. E, sem dúvida, seria possível decifrar a história do movimento analítico como essa luta entre duas vias. Mas não quero me deter nisso, precisamente porque elas são muito misturadas. A prática analítica comporta intrinsecamente um *automaton* contido no próprio dispositivo, em seu funcionamento, no invariável retorno do que se chama “sessão”, no prazer específico da associação livre, prazer que mascara, que parece até mesmo anular essa pura perda que angustiará o paciente utilitarista.

Melhor ainda, não se deve dizer que uma psicanálise, por seu próprio movimento, demanda apenas se voltar para a homeostase, qualquer que seja o nome com a qual ela é batizada: identificação com analista ou coalescência do pequeno *a* com o  $S(A)$ ? É certamente aí que a posição do analista é decisiva, conforme sua escolha pela exigência de gozo ou pelo tampão do prazer. A renúncia, conforme seu apoio à repetição ou à serviço da sabedoria do analista, seu encaminhamento renovado rumo aos trilhos filosóficos, pode muito bem portar as marcas do esforço que se chama “análise das resistências” ou “interpretação do inconsciente”. Mas que o inconsciente não resiste é uma tese que há tempos Lacan pinçou em Freud, necessária para fundar o encurtamento da sessão até em seu ser de escansão.

Sim, que a sessão analítica possa se reduzir à escansão é o que ensina não a prática de Lacan, que eu não conheço, mas o que se diz dessa prática. E parece-me que isso se justifica quando ela designa como término o despertar: não que cesse o sintoma que, por sua vez, não cessa de se escrever, mas que emerja o real que não cessa de não se escrever.

Certamente, uma vez pronunciadas essas fórmulas, é preciso rapidamente corrigi-las. É preciso corrigi-las rapidamente considerando que o despertar para o real é impossível. Quando Lacan sublinha que quebra a cabeça sem saber por que, penso entretanto que ele o sabe em seu Seminário, e que isso se justifica uma vez que o despertar para o real é impossível. Com isso, não está interdito considerar o despertar como fim, mas sem dúvida está interdito buscar-lhe as condições de possibilidade como fazem aqueles que confundem Freud com Kant.

O despertar é impossível se, como Lacan formula, o inconsciente implica que não se sonha somente quando se está dormindo. Mas a psicanálise pode presentificar o desejo do que isso seria se fosse possível,

o que é evidentemente contraditório *in adjeto*. O desejo de despertar — é o que proponho aqui — é o desejo do analista na medida em que ele não se identifica com o sujeito suposto saber, ou seja, com o que é apenas efeito de sentido — o sujeito suposto saber é apenas o efeito de sentido que implica a possibilidade de interpretação —, mas enquanto ele atesta sua presença. É o que eu formularia como a vocação do analista, o analista do terceiro período de Lacan: que ele ateste com sua presença o encontro com o real. E espero com isso justificar esse termo “encontro” de acordo com o gosto de Claude Dumézil, que me criticava na frase que anuncia minha intervenção no programa desse Colóquio. Ele me criticava com razão, porque eu guardava comigo o prolongamento: trata-se de encontro não do analista que aloja sua função no lugar do semblante<sup>2</sup> — mas de encontro com o real.

Não há necessidade de retomar aqui a análise que Lacan fez do sonho “Pai, não vê que estou queimando?” que Freud colocou como exergo do capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*. Aí, onde Freud se deteve para formular que é para continuar a dormir que se sonha, Lacan demonstra que o despertar não tem outro fim. Compreende-se como despertar para a realidade, ou seja, para a representação cuja moldura e cuja consistência são dadas por uma frase da fantasia. O despertar é igualmente apenas sonho, o despertar de todas as manhãs nas quais o sujeito do sonho se torna sujeito dos diversos discursos que o determinam. O despertar para a realidade é apenas fuga do despertar para o real, aquele que se anuncia no sonho quando o sujeito se aproxima, como Freud mesmo o observa, do que ele nada quer saber. O *Wisstriebe*<sup>3</sup> só existe em sonho, e é o desprazer, a angústia nessa ocasião, que desperta o sujeito para que ele satisfaça o desejo de dormir, e o precipita na rotina de sua fantasia e no bem-estar que lhe asseguram os discursos que o hipnotizam. O que extraio do que se diz sobre a prática de Lacan é que uma sessão de psicanálise que se respeite, e qualquer que seja sua duração, tem por função escandir o encontro sempre faltoso com o real, aquele que se passa entre sonho e despertar.

Queria, finalmente, chamar atenção para dois pontos mais delicados. Que o sonho não é a fantasia, que aí onde a fantasia sustenta com seu cenário a ficção do vínculo sexual, o imaginário do sonho oferece por vezes ao que é foracluído do simbólico uma figuração patética que se paga com angústia. É igualmente por isso que o sonho não é a alucinação onde o foracluído retorna no real, no caso como real do vínculo sexual, tal como testemunha Schreber quanto ao gozo do Outro, cuja própria substância se confunde com sua própria carne.

Acrescentaria ainda: se todo mundo delira, tal como Lacan formulava no início deste ano universitário a propósito de Vincennes, será preciso

concluir daí que a ausência de relação sexual constitui uma alucinação, que é negativa? Se alinho essas fórmulas recentes de Lacan, aquelas que fazem da debilidade mental o status constitutivo do fala-ser (*parlêtre*) e segundo as quais todo mundo delira ou sonha o tempo todo, vê-se certamente que não é preciso se deter somente nessas clivagens entre fantasias, delírio, alucinação e sonho, mas antes perguntar-se se o saber depositado no discurso científico constitui ou não exceção. E quanto a essa questão, Lacan oscilou por períodos muito breves. Se ele sustenta, por exemplo, que a topologia constitui uma exceção, não diz isso de Euclides. E por que a matemática constituiria uma exceção se ela aloja o sujeito, segundo Kreisel, sujeito para quem nada é indecível, nada é indemonstrável, sujeito que certamente também nada esquece e do qual Jean-Toussaint Desanti deve nos falar amanhã?

O desejo de despertar para o real é, sem dúvida, masoquista, pois tudo o que nos é dado de real é sintoma. *Ama teu sintoma como a ti mesmo*: mal ousou enunciar essa injunção. Entretanto, parece-me, trata-se da saída que se propõe a um discurso que não seria de semblante.

## NOTAS

1. Em alemão no original: "Chiste". (N.T.)
2. Ver nota 1 de "A máquina panóptica...". (N.T.)
3. Em alemão no original: "Pulsão de saber". (N.T.)

## Não há clínica sem ética

“Não há clínica sem ética” — foi o que eu disse ano passado, e hoje gostaria de me dirigir ao próprio tema dessas jornadas de estudos: “Clínica e ética na psicanálise”.

Começarei pelo seguinte — para quem, pela primeira vez, entra no consultório do analista, não há termo melhor do que *inocente*. Inocente, sem dívida, porque não sabe o que lhe espera (o que ele espera) — ainda que o tivesse aprendido freqüentando os lugares onde os analistas expõem publicamente sua clínica e sua ética. Observemos de passagem a dupla grafia na qual está em jogo sua trajetória de engano na análise — o que o analisando espera com esperança é o que, na análise, espera existir já nos limbos, isto é, na inexistência? Aplicarei mais tarde o rigor que esses termos existência e inexistência merecem.

A princípio ele é inocente porque os verdadeiros culpados não vêm ao analista — o cleptomaniaco vem, não o ladrão; talvez quem o acaso fez assassino, ou o suicida, matador de si mesmo, mas não o verdadeiro matador — ainda que o analista, por sua vez, possa ir a seu encontro. Portanto, quem, além do inocente, poderia dar lugar ao que, em psicanálise, foi convencionado chamar-se de sentimento de culpa? — do qual só se fala precisamente porque se lida com um inocente, e para marcar que não se trata de um culpado, mas de quem se crê como tal? E, ainda que fosse no inconsciente, como Lacan dizia, quem *sente mente* (*senti ment*). Daí, como se sabe, a angústia se distinguir, entre os afetos, por não mentir.

É ocasião, aqui, de sublinhar que Lacan nunca fez de um *não ceder quanto a seu desejo* um preceito — e é importante não retirar essa máxima de seu contexto. A única coisa, diz ele, de que se pode ser culpado na análise é por ter cedido quanto a seu desejo. Isso não constitui, portanto, um preceito

positivo da ética da psicanálise — como poderia ser assim, uma vez que o desejo se define como sendo desejo do Outro? Não posso, de modo algum, dizer *meu* desejo como digo *meu* corpo — impossível discernir o desejo para mim com toda propriedade. O equívoco aqui é o mesmo que aquele que se dá na fórmula segundo a qual o *analista só se autoriza de si mesmo*, visto que essa proposição só vale para o analista, ou seja, para um sujeito para quem, por hipótese, o si mesmo não é o que aparece primeiro. Daí, destaco o que Lacan escreve em “*Kant com Sade*” — isto é, não mais o que está *dito* em seu seminário, mas *escrito*: “a felicidade se recusa a quem não renuncia à via *do* desejo” (sem pronome possessivo). Essa frase já nos introduz em uma escolha entre felicidade e desejo.

É o que faz do analisando o inocente do qual eu falava — inocente que busca seu desejo para encontrar a felicidade aí onde uma escolha se propõe, ao contrário, como disjunção.

Mas seria essa escolha entre felicidade e desejo o *alfa* e o *ômega* da ética da psicanálise? Poderíamos afirmar isso caso definíssemos a felicidade pela homeostase do ser vivo, e faríamos sua oposição em relação ao desejo devido à insistência deste, segundo o par que Lacan constitui no *Seminário II* — poderíamos, então, fazer disso a regra da ética da psicanálise. Mas o que é a felicidade? A definição de Kant nos diz que é “a satisfação sem ruptura do sujeito com sua vida”. Por que não? — sob a condição de ver que o próprio sintoma entra na composição dessa satisfação. É certamente o que Lacan, em um escrito menor, mas que corresponde a seu seminário sobre *A ética da psicanálise*, corrige na definição da felicidade [*bon heur*] na medida em que ela se impõe a partir da experiência analítica — a boa hora [*bon heur*] define o sujeito como tal — ele é *feliz* [*heureux*]. “Toda hora, diz Lacan, lhe é boa na medida em que o mantém, ou seja, que ela se repete.” A virada aqui está em se notar que, longe de opor a homeostase de um lado e a repetição do outro, faz-se entrar a própria repetição na definição dessa boa hora [*bon heur*]. A felicidade, no sentido analítico, compreende o sintoma. Ela não se define somente pelo prazer, pela satisfação, mas também pelo gozo enquanto este se constitui como obstáculo à elaboração do saber. Que o inocente — isto é, aquele que resiste em saber, que nada quer saber — se decida pela prova da análise, implica que seu sintoma, que faz parte de sua felicidade, se torne clínico, isto é, descubra-se como impossível de suportar e testemunhe, por essa via, algo do real. O inocente pode então engajar-se na análise para suportar o real.

Digamos imediatamente — uma saída para a análise se esboça nessa via, que consiste em estabelecer a satisfação sem ruptura do sujeito com seu

sintoma, de modo tal que ele aí possa se acomodar, reconhecer, mesmo se identificar — é uma saída que Lacan esboçou em pontilhado — e assim o sujeito acaba por fazer de seu sintoma sua felicidade.

O curto-circuito, porém, seria aí muito rápido para não desconcertar. É preciso portanto que, no tempo de vinte minutos de que disponho, eu entre no cerne da ética da psicanálise em sua relação com a clínica.

De início, para notar o que há de inédito ao se falar de ética, enquanto que a própria experiência inaugurada pelo ato analítico se caracteriza, ao contrário, pela suspensão, e mesmo pela suspeita, pela colocação em parênteses dos valores — aí, toda ética como doutrina dos valores pode parecer supérflua, ou referida, isto é, tomada de empréstimo do discurso corrente — este é o fundamento da crítica que Lacan dirige às morais desenvolvidas na psicanálise e a seus ideais.

Com efeito, caso fosse possível contentar-se em definir a própria experiência da psicanálise pela suspensão de todos os valores — e a regra fundamental, de certa maneira, comporta isso — por que então não se satisfazer simplesmente com a técnica que, por sua vez, é intrínseca, nem referida, nem emprestada? Seria, por exemplo, o que manifesta um dito de Jean-Luc Godard — digo um *dito*, pois ele tem um cunho pré-socrático — “um *travelling* é uma questão de moral”. Eu não sou contra. Creio, com efeito, que na psicanálise uma interpretação é uma questão de ética.

Avancemos um pequeno passo. Em que a palavra colocada em função na experiência analítica, ou, melhor dizendo — a fim de marcar com precisão a desvalorização que comporta aqui a palavra —, em que a via de tagarelice que a psicanálise emprega poderia implicar, intrinsecamente, uma ética? Preciso de início reiterar que Lacan — que nos deixa esse termo para que nos arranjemos com ele, esse termo do qual não nos ocupamos muito até o presente — não diz a *ética* exatamente como os filósofos, Aristóteles ou Spinoza, o dizem. *A ética a Nicômaco* não deixa de ser para todo mundo o que é a ética de Spinoza ou aquela de Kant — trata-se aí da ética para todos. Ora, para Lacan, e para nós, não se trata da ética como tal, mas somente da ética *da* psicanálise — o que Colette Soler observava essa manhã: ética *da* psicanálise quer dizer ética relativa ao discurso *do* analista, a ser entendida como em desejo *do* analista, ou seja, de pessoa nenhuma. Pois, ao contrário da ilusão filosófica, só há ética relativa, isto é, específica ao discurso — a ética do mestre não é a do analista; a ética da universidade não é a da histórica. Nesta última, podemos desconhecer que o sujeito, no ponto mesmo da virulência máxima de seu sintoma, se põe, se impõe, se anuncia, protesta, se enfurece ou desmorona na dimensão da ética, isto é,

em nome dos direitos do desejo? Parece-me que se viu isso muito bem através das exposições de Jacques Adam, de Jean-Pierre Klotz e de Franz Kaltenbeck.

Portanto, quando dizemos *ética*, não se trata de uma ética sob medida para a psicanálise. Especial, sim! Ela é especial. E Lacan, no momento preciso em que elaborava seus primeiros delineamentos (remeto-os à quarta parte da “Nota sobre o relato de Daniel Lagache”, ou seja, especialmente às duas páginas intituladas *Para uma ética*), faz com que se possa entrevê-la nesses termos: “uma ética se anuncia, convertida ao silêncio pelo advento não do pavor, mas do desejo” (*Écrits*, p.684). *Convertida ao silêncio...*, com efeito! Se há ética — no momento, é apenas uma hipótese —, ela não só não vocifera como aquela da qual Moisés se fez o mensageiro, ela também não pretende prescrever, ela se cala, não dá preceitos. Por outro lado, toda máxima como tal é geral, mesmo universal; e sabe-se até onde Kant impeliu a lógica — até fazer da universalização possível do ato o critério mesmo da lei moral. Ora, análise, é apenas do particular — isso já basta para nós afastar de uma ética que professa.

Qual pode ser, nessas condições, a ética correspondente a uma prática que só procede pelas vias da palavra no campo da linguagem? A questão só pode ser formulada nesses termos quando já se tem a resposta. Se há ética na psicanálise, *só poderia ser aquela do bem-dizer*; e esse não é somente um termo casual em Lacan. “Função e campo da palavra e da linguagem” — escrito inaugural de seu ensino — tem como conseqüência a ética do bem-dizer. Dever-se-ia dizer: “função, campo e ética da palavra, da linguagem e do bem-dizer”. Certamente, o dizer do qual se trata exige ser esclarecido, de início levando-se em conta que o dizer não é a palavra que, na psicanálise é, por outro lado, desvalorizada ao mesmo tempo que colocada em função — não se vê que a ética da psicanálise, malgrado nossos congressos, nos conduz ao *De oratore*! Ainda que Lacan, em seu ensino, não tenha feito pouco-caso dos recursos da eloquência. Mas o bem-dizer nada tem a ver com a eloquência, porque o dizer é a palavra *enquanto ela funda um fato* — é uma definição de Lacan. Quer dizer que o bem-dizer não é o belo-dizer, qualquer que seja a tentação, sempre renovada, do psicanalista de se esvaecer em seu ato ao fazer literatura. “Seu dizer é belo!”<sup>1</sup> significa, precisamente, que ele não funda um fato.

Estamos no ponto de transcreever essa noção nos termos da direção do tratamento: a ética da psicanálise, em primeiro lugar, diz respeito à interpretação. Aliás, como se trataria de algo diferente, na medida que ela é uma ética do desejo e que o desejo é sua interpretação? Seria possível



ignorar que Lacan arriscou seu seminário sobre *A ética* na seqüência daquele que ele consagrou ao *Desejo e sua interpretação* e que culmina neste aforismo que diz “o desejo é sua interpretação”? Aqui, Lacan está na direção do que ele acaba de enunciar. Com esse par da interpretação e da ética — esse par que é chave — como não ver o quanto se esclarecem as duas páginas sobre as quais se conclui seu relato de 1958 sobre “a direção do tratamento”, e que nos levam da incompatibilidade do desejo e da palavra — esboço do objeto *a* — à “virtude alusiva da interpretação” ilustrada pelo “dedo erguido de são João”, assim como no convite para não se desconhecer “a parte ‘literária’ na obra de Freud”? Conseqüentemente, como não apreender a congruência da agudeza dessas duas páginas com as duas frases sobre a interpretação que concluem *Televisão* em 1973? São as duas frases que Jean-Jacques Gorog tomou recentemente como tema de uma exposição em Lyon: “a interpretação deve ser presta para satisfazer o interempres-timo<sup>2</sup>. Do que perdura de perda pura ao que só aposta do pai ao pior” — o que é estritamente equivalente a um matema preciso:  $\frac{a}{(-\varphi)}$ . Como não dar

todo seu valor à continuidade que vai da interpretação definida como o que deve tomar o desejo à letra até a interpretação enquanto ela incide sobre a causa do desejo?

É daí que o desejo do analista encontra seu lugar na lógica do tratamento. Creio que se pode dizer que há — saiba-se disso ou não, queira-se isso ou não — desejo do analista no tratamento, desejo que nada tem a ver com a transferência. Há o que o analista enuncia, o que ele interdita, o que ele requer — tivemos exemplos disso ao longo das exposições —, há o analista complacente, recalitrante, o analista amável, ou rabugento, mas todos os seus enunciados não valem tanto por sua face de enunciado como pela enunciação que, necessariamente, a partir deles, se posiciona. Desde então, é igualmente conveniente, para se situar nessa questão da ética, afirmar que o desejo do analista nada é senão sua interpretação. Ao se tomar as coisas por sua face de enunciado, ocupa-se de técnica — mas quando elas são tomadas por sua face de enunciação, ocupa-se de ética. Diria igualmente que é a dupla face de toda supervisão — há uma na vertente técnica e outra na vertente ética.

O desejo do analista é portanto, sem dúvida, uma categoria ética; mas é igualmente importante — aí está o passo a ser dado — que seja operatório, que ele seja técnico no tratamento. Ele também é, sem dúvida, um desejo especial, esclarecido muito recentemente na história da ética — a operação consistiu em afetar o desejo do Outro. Pois na “atitude de neutralidade

benevolente”, trata-se de uma coisa diferente de estar sem desejo — trata-se, ao contrário, de manejar com o desejo do analista. Sobre isso, em Lacan, temos indicações, se assim posso chamá-las, “técnico-éticas” inteiramente precisas: “Analista é aquele que sabe, no discurso que porta seu nome, fazer sua enunciação surgir na posição de  $x$  de tal sorte que o desejo que se identifica com esse  $x$  não seja identificável.” É devido a isso que a identificação pode valer como índice do que não pode se dizer — ela é alusão, ou ainda, equívoco, ou cifra a partir do que só ela opera no deciframento. Entre os enunciados que o analista produz, haveria lugar então para se falar não apenas daqueles que têm uma significação, mas também do que na ocasião é alvo de zombaria, a saber, os *umhh...*, os *oh!*, os *ah?*, os *sim...* que não têm simplesmente uma função fática, mas que precisamente, com menos custo, fazem a enunciação surgir na posição  $x$ . Com certeza, desenvolve-se mais facilmente o fazer valer a interpretação enquanto ela joga com o “cristal da língua”, como dizia Lacan, porque, com efeito, é bem difícil mostrar os sucessos obtidos em uma análise por um *e por que não?!* bem colocado — digo *bem colocado*; por exemplo, colocado no fim de uma sessão, de tal modo que no ponto em que o sujeito esclarece a repetição da qual ele é o sujeito permanecem indecisos nesse *e por que não?!* seu valor exclamativo e seu valor interrogativo. Seria preciso para isso ter recurso por meio não do *bd* — do bem dizer — mas da *BD* (*bande dessinée*) — da tirinha dos quadrinhos, que permite escrever ao mesmo tempo o ponto de interrogação e o ponto de exclamação. Isso é técnica, relativa à ética do analista, pois aqui não se trata simplesmente de vacilar entre a exclamação e a interrogação, mas deixar exatamente indeciso, indeciso diante de uma afirmação — nada além do que um vazio. No fundo, esse “?!” poderia ser o emblema da ética — é um veio que eu gostaria de explorar, mas não aqui pois devo chegar ao meu ponto final.

A ética do desejo — visto que é isso que é preciso acrescentar à ética da psicanálise — não é, devido ao desejo, uma ética da liberação do desejo. O desejo, na psicanálise, é um problema de ética — não se trata de liberá-lo, mas de resolvê-lo. Essa solução do desejo permite apresentá-lo como uma equação — é o que faz Lacan em sua “*Proposição*” do passe —, uma equação à espera de uma solução. Ele dá até sua fórmula: *alfa* =  $x$ , *Alfa* aqui é o *agalma*.

Mas antes de dizer como entendo isso, considerarei rapidamente as coisas pelo lado do analisando. O bem-dizer vale para ele também. Desde o momento em que o tudo dizer da regra analítica fundamental é ficção, em que ele nos introduz apenas à impossível compatibilidade do desejo e

da palavra, ele nos introduz sem dúvida ao semi-dizer, mas igualmente ao bem-dizer, isto é, ao chiste. Com efeito, de que outra coisa se trata no que está em jogo no passe além de poder reduzir a problemática de sua existência a nada mais do que a um chiste? É o que constitui o valor do alerta de Lacan: “o próprio passe tem estrutura de *Witz*”<sup>3</sup>.

A ética do analisando é formulada, tanto em Freud como em Lacan, pelo *Wo Es war soll Ich werden* — aí onde isso era, deve advir *eu*. É um imperativo, notem, que nada tem a ver em relação ao supereu — o imperativo do supereu enquanto ele formula *Goza!*, organiza, ao contrário, os sintomas. Ele nada tem a ver com o imperativo de advir como *eu* aí onde isso era, aí onde *isso* falava, aí onde *isso* gozava. Vã, portanto, seria a discussão da ética do analista com aquela do analisando, pois o analista, por hipótese, adveio aí onde para ele isso era e, para o analisando, o fim próprio de sua trajetória é a posição analítica — não digo a *profissão*, mas a *posição* analítica.

Então, o que além de um desejo — um desejo até “decidido”, como diz Lacan em *Televisão* — sustenta um tratamento? É aí que, para finalizar, precisamos ampliar a dimensão da ética — há ética onde há escolha. E aí onde isso era, querer aí surgir, advir, até mesmo renascer, colocá-lo às claras é uma escolha. Nesse sentido — e com isso creio tocar nos limites da questão —, a clínica inteira, na medida em que é clínica da psicanálise, é reabsorvível na ética. Lembrem-se do mito de Er, com o qual *A república* de Platão termina — as almas são colocadas, após a morte, diante da escolha de renascer na ética sob a forma que elas quiserem. Eu não gostaria de substituir o mito de Er por um mito de Miller, mas a psicanálise certamente nos conduz, sim, ao ponto em que as estruturas clínicas parecem ser o objeto de uma escolha — que não é aquela que a alma faz de sua nova destinação, mas certamente a de seu desejo e de seu gozo. É um ponto limite no qual se sabe que Lacan tocou nesse escrito ético que foi *Televisão*, a propósito dos afetos, quando ele faz da depressão uma covardia moral. Se não houvesse a escolha, por que autorizar um sujeito a recolocar em jogo, na experiência psicanalítica, sua posição? Penso que o analista não recebe casos clínicos; somos nós que os transformamos, para nossa elaboração de saber, em casos clínicos — o psicanalista, caso receba casos, recebe apenas casos *éticos*. Lacan evoca isso desde suas primeiras notas escritas sobre esse tema em *Para uma ética* — a ética toca à existência, isto é, à dimensão impensável onde se decide a posição subjetiva, a escolha.

Uma vez que se fazem aqui e ali recenseamentos dos termos de Lacan, propria fazer um do termo *escolha* em seu ensino — daí seria possível ver

que ele, com certeza, não somente não cauciona a asserção de Freud segundo a qual “a anatomia é o destino”, mas ainda diz exatamente o contrário, uma vez que fala de *escolha* da lógica da sexuação. A bem dizer, do ponto de vista da experiência analítica, essa lógica não é prescrita pela anatomia. E cada interpretação, vista pelo ângulo da ética, reconduz o sujeito a essa escolha. É o valor que dou a “a interpretação deve ser presta para satisfazer o interemprestimo. Do que perdura de perda pura ao que só aposta do pai ao pior”. *Interemprestimo* [entreprêt], sem dúvida, está aí para fazer consonância com *interpretação* [interprétation] — portanto, do que se trata se não é da troca, do quiasma que constitui a estrutura mesma do passe? Assim, cada interpretação traz consigo, de modo reduzido, a estrutura do passe. Daí a ética não ser somente uma questão para o fim, mas certamente também para o início da análise.

Pois bem, na estrutura do passe, o que é *o que perdura de perda pura* a não ser, por aliteração, a castração? — na medida em que ela se troca com o quê? com *o que só aposta do pai ao pior*. Não podemos reconhecer aí desde o início o termo que Lacan deixou vacante no título de seu seminário...*ou pior*. Pai ou pior. Como se diz cara ou coroa. Notem aqui que não é por acaso que, no relatório desse seminário, os primeiros termos de Lacan, enigmáticos, são os seguintes: “título de uma escolha”. Talvez se trate de *escolha forçada*, sobre a qual igualmente repousa toda a estrutura da alienação e da separação — escolha forçada ao se saber que ao apostar no pai, se é conduzido ao pior. É a lição que Lacan dá quanto à psicoterapia.

O que é que se aposta do pai ao pior? Basta, para apreendê-lo, ir ver por que Lacan, para satisfação de seus ouvintes, perdeu tanto tempo se ocupando da *Aposta* de Pascal. O que só aposta do pai ao pior é aquilo mesmo que constitui o que é posto em jogo na *Aposta* de Pascal, a saber, o que está posto, no início do jogo, como tal, está perdido — o objeto *a*. Esse *a*, diz Lacan, é o que no jogo nos permite manter nossa vida em nossas mãos — condição própria para que ela possa ser posta em jogo. E uma análise só se concebe, na dimensão da ética, como uma tal aposta — o que está em jogo aí não é somente o sujeito e seu desejo, mas *eu* — *Ich* na fórmula de Freud —, a existência mesma do eu, a se distinguir do eu (*moi*). Disseram que uma psicanálise conduz à zona onde não ter nascido é, igualmente, uma *escolha* — isto é, onde pode se decidir renascer como aquele que quer o que ele deseja. É por isso que a travessia da fantasia não é o *ômega* — só o é ao se fechar sobre seu *alfa*, o *alfa* do *agalma*. É evidente que a análise como aposta é risco — risco do qual aquele que rege o ato, diferentemente do que se dá no mito de Er, não pode ser tomado como irresponsável.

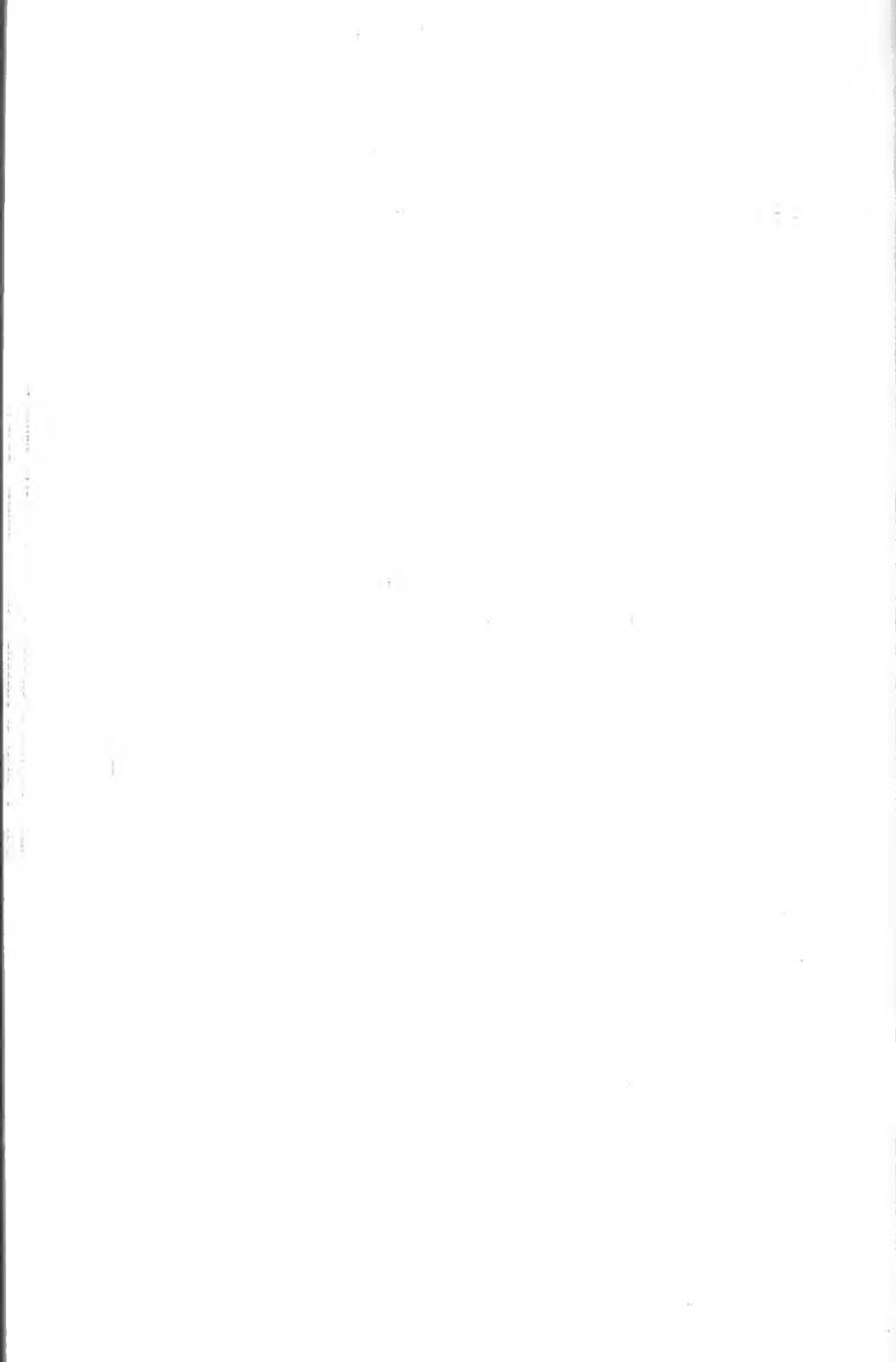
Portanto, sobre o fundo *do que perdura de perda pura*, escolher.

A escolha é forçada? Será analista? Ou, como diz Lacan mais contidamente, é somente questão de *vontade*?

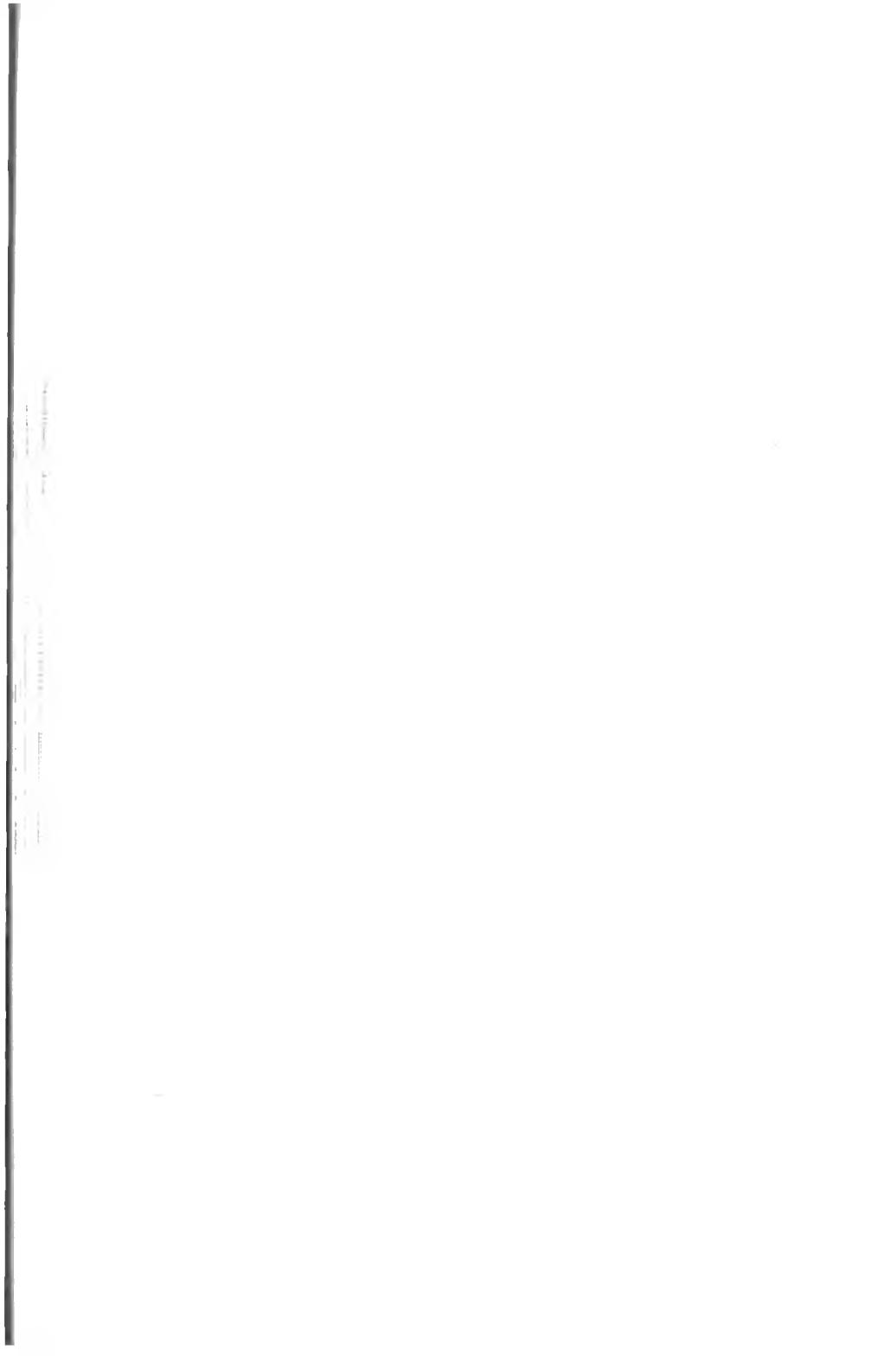
E podemos escutá-lo com mais intensidade.

## NOTAS

1. No original, "*Vous avez beau dire!*": a expressão francesa *avoir beau...* significa "esforçar-se em vão". (N.T.)
2. Adoto aqui o termo "interempréstimo" para a tradução de *entrêprêt*, como utilizado por Antonio Quinet em *Televisão* de J. Lacan. (cf. *Televisão*, Jorge Zahar Editor, 1993, p.81 e 89). Há também a solução "entrepréstimo", sugerida por Jorge Forbes em "A interpretação descompleta", in *Opção Lacaniana* n.12, abril 1995. (N.T.)
3. Ver nota 1 de "Despertar". (N.E.)



III  
ESTRUTURA E PSICOSE



## Suplemento topológico a “Uma questão preliminar...”

*Para o trabalho dessas Jornadas de Cartéis, pediram-me para comentar, no tempo disponível e a título do que sou, isto é, um leitor de Lacan, o escrito “Uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”<sup>1</sup> e, de um modo especial, os esquemas que nele figuram. Pensei que podia fazer isso e um pouco mais, e planejei apresentar-lhes o complemento topológico que essa questão exige, o que o leitor de Lacan não pode desconhecer se o leu um pouco além de 1958.*

*Mas esse avanço em Lacan seria vão se ignorássemos o ponto de apoio que nos oferece a tese segundo a qual, nas psicoses, há estrutura. Freud não se dedicou a demonstrar outra coisa além das estruturas que prevalecem nas psicoses. Ele, se me é permitido dizer, depurou-as das aderências imaginárias que podiam recobri-las, e dedicou-se a formalizá-las.*

Que haja estrutura nas psicoses, e que haja, nesse sentido, estrutura psicótica parece-me — parecia-me até ontem — bastante evidente para aqueles que se colocam na esteira do ensino de Lacan, na medida em que este começou por um retorno a Freud. E, no fundo, eu não esperava dever preconizar aqui quase que um retorno a Lacan sobre a questão da estrutura psicótica. Mas, uma vez que aqui há divergência e, por que não, pode haver controvérsia, será preciso certamente acentuar um pouco o que deriva em Lacan de uma abordagem estrutural das psicoses.

Sirvo-me aqui, já o disse, de uma leitura. Gostaria de, por um instante, retornar a esse termo para ressaltar que Freud não teve outro recurso além de uma leitura quando se deu para ele o momento de verificar sua teoria das psicoses: não teve outro recurso senão estudar o escrito de um psicótico, ou

seja, do presidente Schreber<sup>2</sup>. No fundo, para nós é importante levar em conta o fato de que Freud não o viu, não o tocou, não o farejou e, não o percebeu, não viu como Schreber se comportava, qual era seu aspecto; enfim, não se sabe se ele conhecia sequer seu rosto; não atendeu Schreber, não lhe fez pagar as sessões ou não teve sessões reembolsadas a propósito de Schreber. Ele o leu. E Lacan, por sua vez, leu Schreber e leu Freud<sup>3</sup>, e apresentou a partir dessas leituras senão de um modo elaborado, pelo menos o essencial do que podemos considerar como sua teoria das psicoses.

No fundo, a propósito de Schreber, nem Freud nem Lacan estiveram minimamente implicados em qualquer contato vivido com esse psicótico, cujo caso, entretanto, pareceu para ambos como eminentemente demonstrativo.

Desse fato — irrefutável! — pode-se tirar conclusões diferentes, e é muito natural que se considere que o caráter mediato da abordagem feita pelos dois lhes tenha impedido a compreensão viva do psicótico; afinal, a leitura não pode substituir a escuta, o contato perceptivo, a co-presença, o *mitsein*, e também a tentativa de tratamento.

Portanto, eu acharia muito natural essa conclusão. Mas é um pouco menos natural e talvez mais astucioso perguntar-se em seguida em que o escrito pôde, para Freud, para Lacan, parecer prevalecer aqui sobre a experiência direta e, no fundo, o que certamente pôde interessá-los que não foi apagado pelo escrito, mas, em certo sentido, revelado, depurado, promovido. Então o que seria isso, a não ser a estrutura articulada que se sustenta muito bem, ousa dizê-lo, sem a função da palavra no campo da linguagem?

Portanto, é uma observação preliminar: leitura, e leitura de leitura, e leitura de leitura de leitura.

Agora, uma vez que lemos Lacan, podemos talvez aprender o modo pelo qual Lacan lia Freud nesse escrito. Há um desvio ao qual não se pode deixar de ser sensível: Lacan, em seu escrito “Uma questão preliminar...”, é tão freudiano que dá a Freud uma posição de corte na história da loucura e, ao mesmo tempo, consagra pouco espaço para o exame do texto de Freud sobre Schreber.

A operação de leitura de Lacan, da qual podemos esperar que nos ensine, é uma leitura que incorpora as descobertas de Freud posteriores a 1911, posteriores à redação do caso Schreber feita por Freud. No fundo, a leitura de Lacan interpreta e, nessa ocasião, critica o Freud de 1911 através do Freud de 1914 ou de 1920.

Se vocês consideram somente esse esquema *R* que, por transformação, nos dá o esquema *I* que aparece nesse escrito, vão notar que esse

esquema, que torna visível uma conceituação, supõe evidentemente a teoria do narcisismo, sua articulação com aquela da castração, e inscreve um termo como aquele do ideal do eu que aí desempenha um papel essencial.

É por essa operação que, em certo sentido, “Uma questão preliminar...” de Lacan é um segundo texto de Freud sobre Schreber. Digo “em certo sentido” porque evidentemente esse aspecto não esgota o texto de Lacan. Mas seria possível dizer que, por um lado, Lacan aí escreveu um texto de Freud.

Já propus chamar essa operação de uma leitura e de uma escritura retroativas, que consistem em retomar o mesmo objeto de Freud em 1911, e em fazer funcionar sobre esse objeto conceitos posteriores. Parece-me que essa operação, a de Lacan em 1958, igualmente ensina o que nós próprios podemos fazer, isto é, fazer com ele a mesma coisa que ele fez com Freud: a teoria lacaniana retroativa de Schreber.

É evidente que tudo, no trabalho de Lacan após 1958, não é relevante para essa operação. Parece-me que o que é certo é: 1. o grafo no qual Lacan nos convida explicitamente a reportar à análise propriamente lingüística que ele efetua no texto de Schreber; 2. uma topologia cujo esboço ele apresenta na nota que acrescenta em 1966, por ocasião da publicação dos *Écrits*; e 3. o que ela comporta, a saber, a teoria do objeto *a*. A teoria do objeto *a* estava ainda por vir no momento de redação da “Uma questão preliminar...”, do contrário não se poderia pensar que Lacan não tivesse situado nesse escrito a função do “deixar largado”, ameaça inscrita em várias páginas das *Memórias de um doente dos nervos*.

\*

Antes portanto de enveredarmos por essa via de atualização, vejo que é preciso, após as questões levantadas nessas Jornadas, nos assegurarmos um pouco dos fundamentos. Nessa ocasião, trata-se de fazer uma pequena atualização sobre essa expressão, de “foraclusão do nome-do-pai” que, mais freqüentemente, é a expressão-chave que resume a contribuição de Lacan quanto a questão das psicoses.

A primeira observação que eu gostaria de fazer é que a valorização da função do pai nas psicoses é uma contribuição de Freud. Ele coloca o que chama de complexo paterno no centro de sua análise do caso Schreber, mesmo esse fato tendo sido ocultado pela promoção, feita por Freud, da fantasia homossexual na causalidade da psicose. E é a um analista que não

é absolutamente lacaniano, um analista pré-lacaniano, um analista da Internacional que devemos as primeiras pesquisas minuciosas sobre o pai de Schreber, que Lacan utiliza desde 1958 — refiro-me a *Niederland*<sup>4</sup>. E esse *Niederland* já tinha situado na assunção da paternidade a dificuldade própria a Schreber e, em certo sentido, pode-se dizer que ele observara a antinomia de Schreber e da paternidade.

Lacan se distingue claramente por implicar o pai a título de significante e, aliás, é assim que resolve as contradições que podem ser encontradas na análise do referido *Niederland*, por exemplo, quando que fazia equivaler o fracasso paterno que representaria para Schreber a esterilidade de sua mulher (esterilidade totalmente relativa, visto que ela dá à luz crianças natimortas várias vezes), ou igualmente seu fracasso eleitoral, com a obtenção do acesso ao status de presidente da Corte de Dresden. Portanto, aí, aos olhos de Lacan, a introdução do pai como significante é suscetível de resolver as contradições que, por exemplo, *Niederland* encontra. A novidade lacaniana, portanto, se deve à introdução do pai como significante, novidade, ousou dizer, em relação ao próprio Lacan pois, até o Discurso de Roma, é como *imago* do pai que a função paterna é introduzida em seu papel constitutivo do sentimento de realidade. É preciso saber que, nesse sentido, *imago* é o termo ao qual Lacan quis a princípio reduzir a causalidade psíquica antes de chegar ao significante, cuja incidência chegou colocar em questão a própria dimensão do psíquico.

Ora, o nome-do-pai como significante obedece à lei do significante que é aquela do tudo ou nada. Portanto, parece-me que, em se tratando da foracclusão desse significante, o mais ou o menos, o grau, o parcial, o um pouco, o muito estão fora de propósito. Acrescento que não se deve esperar, pela maneira como Lacan introduz a foracclusão, que esta seja um fenômeno observável. Isso justifica as manifestações da psicose, mas a foracclusão como tal é transfenomênica, assim como a expressão sujeito suposto saber, pivô da transferência, não deve para ser confundida com nenhuma manifestação do tipo “aquele que acredita que sabe”, já que a emergência do sujeito suposto saber é inteiramente compatível com a manifestação fenomênica da dessuposição do saber.

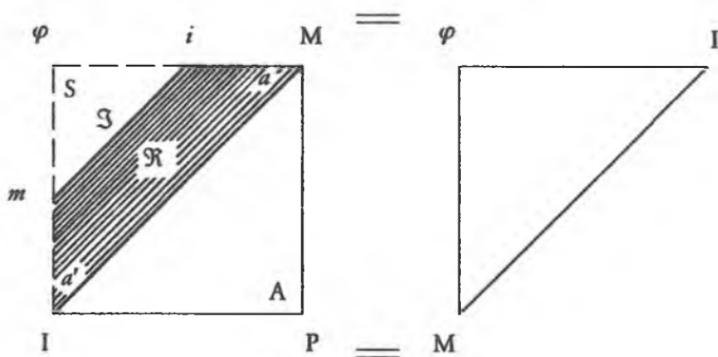
A segunda observação que gostaria de fazer é a seguinte: a foracclusão do nome-do-pai não é a totalidade da teoria de Lacan em “Uma questão preliminar...”. Ela está ligada a um outro conceito que, por sua vez, serve para os fenômenos observáveis. Trata-se da regressão tópica ao estádio do espelho. A foracclusão revelada como falha na estrutura simbólica ressoa sobre a estrutura imaginária, ela a dissolve, a conduz à estrutura elementar

chamada estádio do espelho. O que se pode chamar — por que não — uma desestruturação imaginária que é, por sua vez, inteiramente aparente: ela é legível. Pode-se, por exemplo, seguir suas etapas na narração de Schreber, com a condição, naturalmente, de se conhecer as coordenadas do estádio do espelho.

Portanto, creio que é por abuso que se isola a foraclusão do nome-do-pai, esquecendo que, uma vez revelada a falha em que ela consiste, ela implica a regressão especular. E parece-me que aí estão duas noções inseparáveis na análise lacaniana.

Então, evidentemente, trata-se de uma redução extraordinária, uma vez que, o que de fato Lacan enquadra com essa expressão de regressão tópica ao estádio do espelho é uma profusão de fenômenos, uma abundância de seres, cuja riqueza nos é mostrada pelos primeiros capítulos das *Memórias de um doente dos nervos*, uma vez que nos fazem assistir à irrupção dessas identidades desanexas, como diz Lacan: e uma passagem prodigiosa nasce sob nossos olhos, da qual Lacan, por meio dessa regressão especular, engloba a multiplicidade, a variedade. E, efetivamente, esses dois conceitos, essas duas reduções — foraclusão do nome-do-pai, regressão especular — testemunham a via analítica, no que diz respeito às psicoses, uma via que é feita de pobreza e de economia em relação ao delírio. Pode-se, evidentemente, descrever os fenômenos, pode-se acompanhar cada avatar: o estádio do espelho, nesse sentido, é, como creio, disse Lacan uma vez, uma espécie de vassourinha: é uma redução.

Se há consciência dessa solidariedade da foraclusão e da regressão, é o bastante para que o esquema chamado *R* se esclareça em seu princípio. É, sem dúvida, um quadrilátero, mas feito simplesmente de dois triângulos.



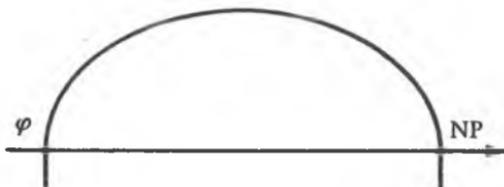
Assinalo simplesmente que, para formar o quadrilátero que figura no texto de Lacan, basta uma translação, através da qual esse segundo triângulo vem se colocar aqui, e vocês obtêm a figura completa que vão encontrar nos

*Écrits*. Voltaremos à defasagem que constitui essa banda que, aqui, está felizmente inscrita com essas letras contrastadas, que permitirão a Lacan, mais tarde, assimilá-la à banda de Moebius ou, melhor dizendo, revelar aí a banda de Moebius.

Não tenho tempo para comentar com vocês o detalhe do que vocês encontrarão em “Uma questão...”. Vocês têm o princípio da construção do esquema a partir de dois triângulos, supondo-se que um deles reduz as funções principais do simbólico, e o outro as funções essenciais do imaginário.

A função do nome-do-pai corresponde, no escrito de Lacan, à necessidade de fazer pontos de basta na ordem simbólica. Nesse sentido, é um ponto de basta, é o ponto de basta na ordem simbólica e, na medida em que opera a metáfora dita paterna, ele é o significante que detém o deslizamento da significação. Eis por que ele pode certamente também ser remetido à célula elementar do grafo de Lacan.

Desenhando-se essa célula elementar, enquanto significante, esse nome-do-pai ocupa o lugar do ponto de basta, e o que dele retroage na ordem da significação é o que Lacan na época situa como a significação fálica.



Verificamos aqui apenas a coerência da construção de Lacan.

Que a falta do nome-do-pai no significante abra no significado um furo que corresponda à significação fálica, que daí se siga uma dissolução da estrutura imaginária que chega a desnudar a relação especular em seu caráter mortal, onde proliferam os fenômenos duais de agressividade, de transitivismo, mesmo de despersonalização, isso não nos permite nesse nível, entretanto, a meu ver, falar de não-estrutura ou de a-estrutura, uma vez que certamente também, em todo caso em Schreber, o delírio enquanto metáfora delirante vem substituir a metáfora paterna, estabilizando sob uma forma inédita significante e significado. Creio que é isso que se lê no escrito de Lacan: a metáfora delirante substitui a metáfora paterna. E, aliás, é aí, nessa ordem da suplência ou da suplementação que opera Mélanie Klein quando ela consegue, em seu Dick<sup>5</sup>, seu “enxerto” de nome-do-pai. É que, como Lacan acrescentará após sua “Uma questão preliminar...”, há apenas um

nome-do-pai. Seria possível até dizer que a metáfora paterna é igualmente uma metáfora delirante e, afinal, dizer isso não está longe do ponto a que Lacan foi conduzido, na medida em que é ela que igualmente opera para nós o recorte do campo que nos é dado como realidade.

Se o delírio de Schreber conflui para o mito — e foi isso que Freud percebeu no apêndice de seu trabalho sobre Schreber, e todos os primeiros estudos sobre a psicose conduziram a uma extraordinária literatura analítica sobre a mitologia (nesse sentido, Deleuze e Guattari apenas exaltam, depois de Jung, os enormes recursos da metáfora delirante) — pode-se dizer que o mito é igualmente o miolo que constitui o Édipo. Contudo, pode-se opô-los na medida em que um está, caso se queira, reduzido ao mínimo, ao miolo, precisamente.

Então a novidade que o escrito "Uma questão preliminar..." consagra, e isso me parecia consolidado, é a promoção da determinação significativa nas psicoses. É o que leva Lacan a evidenciar uma análise estrutural que toma seus meios de empréstimo aos lingüistas, a sublinhar a estrutura lógico-gramatical com a qual Freud engendra e ordena as diferentes formas de paranóia, a isolar a estrutura combinatória da relação do sujeito ao Outro, e, em fim, a esquematizar a articulação do simbólico, do real e do imaginário e sua distorção segundo os dois esquemas *R* e *I*. Em outras palavras, a meu ver não se deu o acento colocado sobre as estruturas nas psicoses.

No entanto, essa promoção exacerbada da função significativa, no único escrito de Lacan consagrado à psicose, ainda deixava aberta a questão de saber se os termos que ele criou desde então para estruturar a experiência analítica podiam estender sua área de validade à abordagem das psicoses. E, em particular, podia-se perguntar a priori se os significantes que são o objeto *a*, o sujeito barrado, o significante unário *e*, o significante binário têm de fato seu lugar na abordagem das psicoses, precisamente porque ficava-se circunscrito a esse texto que precede a introdução desses significantes. E, no fundo, essa não foi uma indicação insatisfatória para o trabalho que prosseguiu na seção clínica que Lacan nos tenha assegurado, pelo menos de seu ponto de vista, no momento da abertura da tal seção, que esses significantes tinham seu lugar na abordagem das psicoses. Nesse sentido, certamente é preciso dizê-lo, isso era um convite para tentar atualizar sua leitura de Schreber.

Enfim, talvez não seja preciso se surpreender muito com isso. Se, com Freud e Lacan, admite-se que, ao menos em uma de suas faces, a psicanálise é uma paranóia dirigida, inversamente é certo que seria possível encontrar um adjetivo que viesse se ligar à "psicanálise" para definir "paranóia". Mas,

sem dúvida, seria muito pessimista afirmar que a paranóia é uma psicanálise não orientável. Ainda não é pouco dizer que a teoria analítica tem estrutura de delírio, visto que a ocasião de dizê-lo se oferece a nós em sua própria prática. Nesse sentido, o que é “Uma questão preliminar...”? Seria uma introdução à questão da transferência, ou seja, à questão se a transferência paranóica pode ser manejada?

Nesse sentido, trata-se da concepção que Lacan herda de Freud, uma vez a fantasia homossexual de volta à sua posição subordinada. A concepção que Lacan herda de Freud é que a transferência sobre Flechsig da relação do pai é o fator que precipita Schreber na psicose e que é preciso, portanto, ver na transferência, senão a causa da psicose, pelo menos a ocasião do desencadeamento.

Se for o caso, compreende-se que o tratamento não tome aí sua direção facilmente. Acrescentarei que, quando essas questões foram evocadas na seção clínica, alguém nos desconcertou com a questão do desencadeamento das psicoses e a resposta que Jacques Adam propôs é congruente com o que evoco aqui, isto é, nada melhor do que a entrada em análise para se passar por um desencadeamento da neurose.

A assunção da transferência exige certamente que haja algo correspondente do lado do nome-do-pai. E, de fato, podemos ver aí como Octave Mannoni conseguiu renovar a leitura de Schreber nela introduzindo a categoria do sujeito suposto saber. Pois ele leu Lacan nesse ponto e fez uma simples implicação: 1. se a transferência com Flechsig é o fator que precipita Schreber na psicose; 2. se o sujeito suposto saber é o pivô do fenômeno de transferência; 3. então, diz ele, o saber, e o saber de Flechsig é causa da psicose.

Isso não nos torna forçosamente mais esclarecidos sobre a questão do manejo da transferência no tratamento. Lacan, no final de seu escrito em 1958, qualifica tal questão como prematura. A questão, nessas jornadas de trabalho, talvez possa ser assim colocada: vinte anos depois, a questão do manejo da transferência a propósito do tratamento possível da psicose permanece prematura?

Questionou-se a reversão da foraclusão do nome-do-pai. A passagem para o plural (“os nomes-do-pai”) assinala, em todo caso, que o nome-do-pai pode ser suplementado e que, nesse sentido, há mais loucos do que se pensa. No fundo, o que Lacan recentemente afirmava é que o nome-do-pai é, em si, suplementar e que ele responde à necessidade, caso se queira, pré-borromeana, de imbricar três rodas de barbante desligadas.

É preciso reconhecer que o momento do desencadeamento da psicose de Schreber, no capítulo IV das *Memórias de um doente dos nervos*,

corresponde muito bem à imagem de três dimensões separando-se, quando pode-se vê-lo, uma vez tocado pelo símbolo da presidência, ser logo em seguida arrebatado pela idéia de que seria belo ser uma mulher no momento do coito, cujo caráter imaginário é denunciado pela modalidade estética sob a qual ela se introduz; e, enfim, no ápice dessa fase, descarregar no real, gozo fálico do qual logo se despedirá. Digamos que, nesse capítulo, parece que vemos se desunir, separar a dimensão simbólica, a dimensão imaginária e a dimensão real.

Então, não é uma questão menor para um trabalho sobre as psicoses essa evolução da concepção de Lacan, que faz passar o nome-do-pai do status de uma pedra angular da ordem simbólica àquela de um suplemento, mesmo de um sintoma, do mesmo modo que a arte de Joyce é para ele o que se mantém no lugar de nome-do-pai.

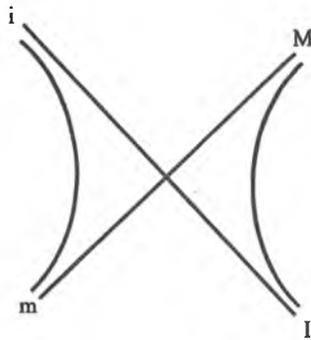
Eis por que uma nova questão preliminar está para se abrir aqui, pois se a psicanálise opera em nome-do-pai, é sem dúvida importante sermos mais claros do que o somos quanto à sua função. Pode-se até dizer — e isso é um benefício — que somos mais claros quanto à sua função do que se podia ser, por exemplo, em 1958; seria possível se deter na posição do Lacan de então.

Evidentemente sou levado a interpenetrar as épocas para vocês, épocas da reflexão de Lacan, e retornarei brevemente à função hiperbólica na qual Lacan inscreve a psicose de Schreber.

No fundo, para obter o esquema *I* a partir dessa construção elementar, basta supor suprimida a delimitação tanto do nome-do-pai como da significação fálica, e aceitar aproximadamente que aqui se obtém, no lugar desses triângulos, duas linhas... Não está em questão reconstituir o encaminhamento do pensamento de Lacan sobre esse tema, mas introduzir uma figura intermediária entre o esquema *R* e o esquema *I*, uma espécie de esquema provisório.

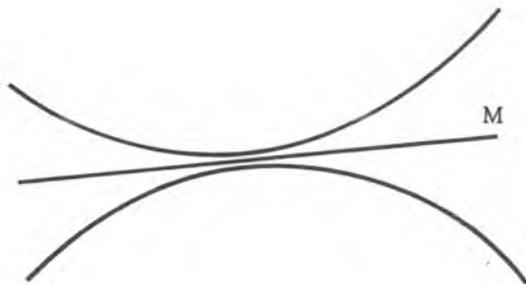
Se vocês aceitam essa transformação desses dois elementos, podem igualmente pensar que têm aí duas secções de uma hipérbole que vocês podem complementar com retas diretrizes da assíntota.

Eis, no fundo, o esquema intermediário. Vocês obtêm então, de modo muito simples, o esquema *I* de Lacan, suprimindo, nas indicações que figuram no escrito de Lacan, uma das retas diretrizes e fazendo deslizar ligeiramente uma hipérbole para cima e outra hipérbole para baixo. Assim vocês têm, de modo muito elementar, as principais coordenadas do esquema de Lacan e sua construção, é preciso dizer, ao mesmo tempo robusta e elementar.



Vamos nos interessar especialmente por essa reta. É preciso prestar bem atenção ao colocar as letras *m* e *M* em uma parte e na outra.

Não se trata, evidentemente, de um simples jogo de construção, visto que essa função hiperbólica se justifica pelo adjetivo que o próprio Freud emprega a propósito de Schreber, de um movimento assintótico que é verificado de modo sempre crescente no próprio texto.



A realização da copulação hierogâmica é, com efeito, recuada indefinidamente, ainda que continue a ser prometida e, nesse viés, é preciso considerar que esse movimento em sentido oposto, mas sobre a mesma assíntota, do ponto *m* ao ponto *M*, é próprio para figurar essa divergência entre o eu schreberiano e seu Deus como a promessa da convergência deles.

O que eu gostaria de introduzir agora, pois isso me parece indicado no texto de Lacan sem que esteja nele desenvolvido, é o papel essencial dessa relação que eu escreveria com esse selo tão cômodo  $M \diamond m$ , porque no fundo aí acontecem, a meu ver, mais coisas do que esse esquema indica em uma primeira abordagem.

Lacan, com efeito, para justificar a figuração assintótica da relação do Deus schreberiano e de seu eu, fala do adiamento indefinido da realização do objetivo. Ora, parece-me que, quando se relê Schreber e mesmo o texto de Lacan a partir de noções como as do objeto *a* e do mais-de-gozar, parece,

ao contrário, ou de maneira complementar, que o gozo, mesmo sendo prometido, no término desse movimento assintótico indefinidamente recuado, é ao mesmo tempo vivido por Schreber, se posso dizer, no presente.

Para introduzir meu desenvolvimento, direi que, aqui, o que figura sobre esse esquema, o “deixar a criatura largada”, talvez nos induza a considerar Schreber como não ocupando um outro lugar além daquele do objeto *a*.

Sem dúvida, ele é a princípio esse para quem tudo significa, e sua entrada na psicose se marca pelo que nada representa, a não ser para ele, a ponto de ele se colocar como o único ser vivo, sob a forma, aliás, de um cadáver leproso conduzindo um outro cadáver leproso; caso se possa aí reconhecer o par do estádio do espelho, nada impede, a meu ver, de colocar aí igualmente o outro par de significantes e fazer de Schreber, nesse caso, aquele sem o qual todos os outros nada representariam.

Isso supõe que, efetivamente, se essa lógica que esses termos nos propõem for seguida, o que se dirige a ele o domina e não representa mais o que seria sua função subjetiva, mas a de seu Deus que, de minha parte, não hesitarei sustentar nessa esquematização por *S*. Vejo um rastro nesse torniquete de Ariman e de Ormuzd, nesse torniquete incessante que os faz, um após o outro, se substituírem no mesmo lugar.

Parece-me porém que Schreber, nesses dois valores essenciais, não ocupa menos o que Lacan chamou de lugar do objeto *a*. A princípio porque ele figura às margens de seu delírio enquanto dejetivo e fossa do mundo, de um mundo que, aliás, não é mais o universo. E esse valor se inverte quando ele progressivamente encontra seu valor de mais-de-gozar da divindade.

É surpreendente que Lacan, em “Uma questão preliminar...” de 1958, nunca introduza o gozo a não ser como o gozo imaginário e, para se falar mais propriamente, como o gozo especular de Schreber enquanto mulher. Parece-me que seguir a via desse texto é reconhecer um outro status para o gozo, aquele que se condensa no mais-de-gozar, e não vejo como deixar de situar aqui o próprio Schreber. Parece-me que essa posição dá conta dessa báscula que é assinalada no texto de Schreber entre essa posição de dejeção e esse valor extremo de gozo que jamais deixa de representar sempre, cada vez mais, na metáfora delirante.

No texto de Schreber, parece-me que não se pode deixar de ficar atento a essa oposição de funcionamento entre as vozes e a volúpia, o que o próprio Schreber chama de volúpia. Como ele o observa, as vozes, desde o início de seu delírio, foram incessantes. Ao contrário, parece — e pode-se dizer que cada vez mais em todas as páginas — que a volúpia, por sua vez, tem um outro regime de funcionamento, que a volúpia schreberiana dá-se

intrinsecamente por eclipses e, à medida que as vozes schreberianas mudam de palavra, que elas se rotinizam e à medida que as almas desaparecem, em função disso, a volúpia aumenta.

É evidente que, para o Lacan de 1958, o gozo transexualista interessa, diz ele, antes de tudo, à restauração da estrutura imaginária, que ele afeta, digamos exatamente, a  $i(a)$ , à imagem do espelho. Mas parece que não se pode se satisfazer mais com isso desde o momento em que Lacan desenvolveu o que do gozo interessa ao real, desde o momento em que distinguiu gozo fálico e gozo do Outro, cuja clivagem parece marcada no próprio texto do delírio de Schreber. E, a meu ver, o próprio texto desse delírio desnuda como nunca a antinomia da relação do sujeito com o gozo, a heterogeneidade desses termos, com uma insistência que sustenta todos os seus desenvolvimentos.

Caso se complete a teoria que Lacan dispunha em 1958 com o que adveio mais tarde, digamos em 1967, compreende-se melhor o que emerge, por exemplo, como esse duplo cadáver leproso, pois a dissolução, o abalo da imagem, de  $i(a)$  desnuda precisamente o objeto como  $a$ , refugo, lixo, carniça do universo. A  $i(a)$ , exprime Lacan mais tarde, constitui-se como casulo para esse objeto  $a$  que constitui a miséria do sujeito. Digamos que o que se assiste nas primeiras páginas do texto de Schreber é à retirada desse casulo e à percepção desse  $a$  despido e, portanto, do sujeito reduzido à sua miséria. Esse  $a$  não é uma função imaginária. É precisamente esse ponto, a meu ver, que falta ao Lacan de 1958. Admitindo-se isso, guiando-se pelo Lacan dos anos seguintes, é evidente que o tema fundamental e, em todo caso, o que é cada vez mais insistente no texto de Schreber, é a ameaça de ser “deixado largado” e, ao mesmo tempo, seu preenchimento de gozo; é essa correlação antinômica que faz com que Deus não pare de abandoná-lo e de voltar a se juntar a ele, de penetrá-lo e, nesse sentido, por que não, esse losango de relação em seu batimento em eclipse figura exatamente a pulsação do gozo sempre cada vez mais precipitada, um gozo que Schreber não pára de testemunhar. Nesse sentido, o milagre do uivo, que Lacan acentuou, encontra exatamente seu lugar. Ele corresponde precisamente ao momento em que se dilacera de Schreber o que vinha, no tempo precedente, cumulá-lo de gozo. Digo “cumulá-lo” uma vez que é assim que, no último apêndice de suas *Memórias...*, ele mesmo se descreve e convida a ciência para vir confirmá-lo: seu peito sofre pulsações, inchações alternadas. Portanto, ele está efetivamente persuadido da objetividade desse gozo e convida, nesse sentido, a comunidade para certificar-se dele.

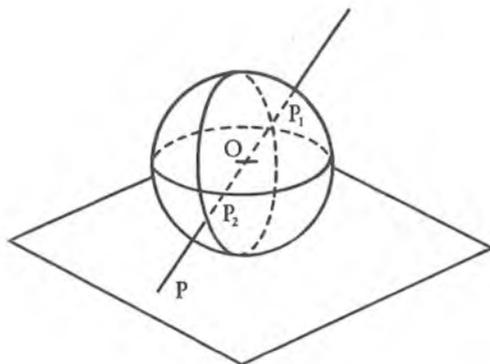
Nada nos impede, para completar nossa posição, de observar que o Criador, no esquema de Lacan, figura sob a forma da letra  $M$  e que, nesse

sentido, é certamente a mãe que aí figura, ousarei dizer, o protótipo do nome-do-pai. Ela realiza assim sua primeira simbolização por sua ausência, e o vai-e-vem que a estrutura é reencontrado em todas as páginas do próprio texto de Schreber.

Não tenho tempo de ler todas as citações que poderia fazer aqui desse movimento, que é para ser situado sobre o eixo  $Mm$  e que é, verdadeiramente, como uma constante, o que de mais constante há nas *Memórias de um doente dos nervos*. Isso efetivamente faz de Schreber a isca da divindade.

Parece-me talvez demasiado situar todas essas relações sobre o eixo  $Mm$ . Vocês verão, no pé da página onde figura esse esquema nos *Escritos*, o comentário que Lacan faz precisamente dessa passagem, passagem que pode se tornar mais clara aí. Parece-me que é preciso dar todo valor ao fato de que, aqui, as duas letras são colocadas em partes opostas dessa linha que, observemos, vai até o infinito e que, nesse sentido, é topologicamente equivalente a um círculo. É uma observação que está na mesma direção daquela que Lacan faz em sua própria releitura em 1966, a saber, que, pelo modo como as letras estão fixadas neste esquema, tem-se aí de modo singular uma banda de Moebius: caso se identifique o ponto  $l$  e o ponto  $i$ , o ponto  $M$  e o ponto  $m$ , tem-se essa banda cuja estrutura não tenho necessidade de lembrar aqui; mas, de modo mais singular, pois por estar situada no quadrilátero, ela figura um plano projetivo; ela se completa com suas partes e, por isso, é equivalente a um plano projetivo.

Talvez se faça necessário um pequeno esclarecimento sobre a natureza do plano projetivo. Preparei um esquema muito simples, que é somente aquele da projeção central. Já tentei, em outra ocasião, explicar esse plano projetivo com rapidez e concluí que, ainda assim, essa seria a figura mais esclarecedora.



Desenha-se simplesmente um plano e, acima dele, uma esfera. A projeção central consiste simplesmente em fazer passar, a partir de qualquer ponto dessa bola, uma linha pelo centro da esfera que a atravesse, portanto, em um outro ponto e se reencontre, por fim, no plano, nesse ponto:  $P_2$  —  $P_1$  —  $P$ .

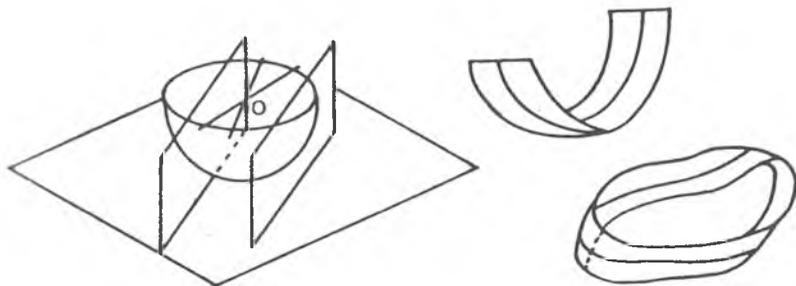
No fundo, esse tipo de projeção que projeta dois a dois os pontos antípodas da esfera em um único ponto do plano pode ser feito com relação a todos os pontos da esfera. Pode-se, portanto, obter uma projeção dois a dois dos pontos antípodas no plano, à exceção dos pontos que figuram por sobre toda a esfera que formam o grande círculo equatorial da esfera. Se vocês tomarem um ponto desse grande círculo equatorial que forma um plano paralelo ao plano de base, se fizerem uma linha passar pelo ponto  $o$ , não reencontrarão o plano em nenhum ponto.

O plano projetivo não consiste senão em completar o plano de base por uma linha dita linha ao infinito, que corresponde aos pontos desse círculo equatorial. Então, acrescenta-se ficticiamente uma linha para que essa projeção se faça sem exceção. (Há outros modelos do plano projetivo; este é, a meu ver, o mais simples.)

Nesse sentido, esse esquema basta para lhes dar a indicação do que Lacan, nessa nota, entende por plano projetivo. Acrescentemos que, caso se decida tratar essa reta suplementar exatamente como as outras retas desse plano, tem-se o que é chamado de, para se falar adequadamente, plano projetivo real. Se essa reta não for tratada assim, obtém-se ainda uma outra coisa. Vou adiante.

Reflitamos por um segundo se não podemos, a partir desse esquema, obter um outro modelo do plano projetivo. No fundo, a cada ponto do plano correspondem dois pontos da esfera. Ao ponto  $P$  correspondem o ponto  $P_1$  e o ponto  $P_2$ . Conseqüentemente, talvez possamos obter um outro modelo do plano projetivo se passarmos desse plano de base e tomarmos somente uma meia-esfera. Portanto, se querem desenhá-lo, desenhem somente uma meia-concha e vão considerar o que é preciso lhe acrescentar para que ela seja verdadeiramente equivalente ao plano projetivo. É preciso somente acrescentar a essa meia-esfera que os pontos antípodas do círculo equatorial estão “identificados”. Quero dizer que as duas partes são equivalentes: o único problema que sempre se coloca é a exceção que constitui esse círculo. Uma vez que fazemos esses dois pontos corresponderem a um único ponto no plano, podemos muito bem considerar aqui apenas uma metade da esfera e, nesse sentido, teremos a exceção que constitui o círculo equatorial, a não ser que se identifique aqui os pontos diametralmente opostos do círculo equatorial.

Pode-se obter a partir dessa figura, tal como é representada aqui, uma banda de Moebius. Para isso, basta imaginar que dois planos vêm aqui cortar o que temos de meia-esfera. Neste momento, teremos uma espécie de retalho desse tipo, cuja borda aqui faz parte desse círculo equatorial. Nesse sentido, temos de identificar os pontos como numa banda de Moebius. É um pouco difícil fazer essas demonstrações a toda pressa, mas penso que vocês podem ao menos captar o princípio dessa construção e admitir, posto que é difícil para mostrar imediatamente, que o restante dessa meia-esfera se recobre de tal modo que ela não forma mais do que um disco.



Nesse sentido, o plano projetivo que Lacan evoca é constituído efetivamente por: 1. uma banda de Moebius; 2. um simples disco, pedaço de esfera, perfeitamente banal e comum.

O que faz, se posso dizer, as delícias dessa figura que é, caso se retire o disco, o *cross-cap*, é que ela reúne duas partes de estrutura fundamentalmente diferente. Reúne-se, por um lado, alguma coisa que não é nada além de uma faixa de Moebius e que tem, portanto, a famosa propriedade unilátera que vocês conhecem com um retalho de superfície perfeitamente comum e, isso se mantém em conjunto, isso constitui uma figura unilátera fechada.

Pode-se dar conta disso por um outro viés. Se fizerem um cilindro, vocês terão duas curvas que o limitam. Vocês sabem que o que distingue a banda de Moebius é que ela só tem uma borda que certamente constitui um anel. O que é preciso admitir é a equivalência topológica entre essa borda única anelada e um círculo. Nesse sentido, o *cross-cap*, do qual o dr. Lacan fez numerosos usos, nada é senão uma forma da banda de Moebius, que se obtém ao admitir-se que se pode deformar a borda da banda de Moebius para torná-la semelhante a um círculo. Através disso, sobre esse círculo acaba por se acrescentar o disco que fecha essa cicatriz e nos dá o plano projetivo, aquele que construímos por esse viés.

Vocês talvez tenham, em certos aspectos, algumas dificuldades para seguir tais alusões. Ainda assim penso que terão menos dificuldades para

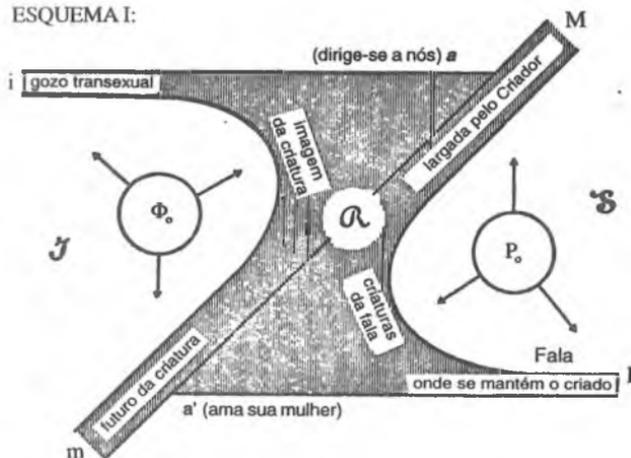
seguir essa construção se pensarem que Lacan a escreveu, sem uma única figura, em seu texto intitulado “L’*étourdit*”<sup>6</sup>. Ele faz todas essas construções sem elaborar um único esquema. Então, mesmo se é um pouco rápido e impreciso, penso que ainda assim isso permitirá uma pequena direção.

Certamente é preciso ver que isso são curiosidades topológicas, não é topologia. São elementos que tiveram interesse no início da topologia. O que interessou a Lacan, na medida em que não seu nos primórdios da psicanálise, é que o plano projetivo constitui, nesse sentido, um composto heterogêneo; é o adjetivo que retorna igualmente, tanto em sua nota de 1966 como em seu texto “L’*étourdit*”, que é bem posterior. Nesse sentido, certamente é preciso ver que esse esquema tem, aos olhos de Lacan, um status diferente do esquema *R* que figura em “Uma questão...”. Ele próprio diz que não introduz o esquema *R* a não ser a título de “visualização conceitual”. Ao contrário, em se tratando precisamente da figura do plano projetivo real, Lacan, que a batiza como a esfera a constitui como a estrutura, sem qualificação. É certamente isso que me deteve quando me aventurei nessa direção na Seção Clínica.

Posso dizer em qual direção, a partir do que na verdade era meu ponto de partida, pensei que seria preciso dirigir-me para suplementar “Uma questão preliminar...”. Disse comigo: uma vez que Lacan parte do esquema *R* e, para obter um esquema do estado terminal do delírio de Schreber, ele transforma esse esquema *R*, ele o distorce; uma vez que, por outro lado, ele nos diz que o esquema *R* é, de fato, um plano projetivo ampliado, é preciso, portanto, modificar a estrutura do plano projetivo de uma certa maneira para obter um certo esquema topológico equivalente ao esquema *I*. A meu ver, esse raciocínio parecia se sustentar. Portanto, minha inclinação foi pensar: vou acrescentar sobre esse plano projetivo outros *cross-caps*, portanto vou modificar a conectividade do conjunto, vou modificar um certo número de dados e vou ver se, às cegas, isso permite estruturar um pouco melhor o texto de Schreber.

Ora, devo dizer que, após numerosos esforços, renunciei a essa via. Renunciei a ela porque, por fim, foi o próprio esquema do plano projetivo que me pareceu o mais conveniente para a estrutura da psicose, e com seus dois compostos heterogêneos — a banda de Moebius e o retalho esférico. Nesse sentido, o que encontrei aí me parece a razão pela qual Lacan acabou por sustentar, e de um modo freqüente em suas apresentações de doentes, que a psicose era a normalidade. Parece-me que, nesse sentido, são muito mais as outras estruturas que devem ser obtidas por corte ou por suplemento a partir da esfera do que o contrário; nesse sentido, se Lacan pode dizer “a

ESQUEMA I:



psicose é a normalidade”, é porque entende que a psicose (ousaria afirmar essa fórmula) é a estrutura. Aliás, baseando-se sobre o que Lacan formula como a comunicação intersubjetiva que faz o emissor receber sua mensagem do receptor, o que seria mais certo do que admitir efetivamente a estrutura do automatismo mental como normal e do que interrogar o que acaba por obliterar a emissão do receptor? Isso certamente exige que se situe o que se chama habitualmente de Schreber sobre o retalho esférico que é, aliás, como vocês o lêem em “L’étourdit”, redutível ao ponto e fixável a tudo, sob a condição de estar fora de linha. Mas digamos que esses dois elementos profundamente heterogêneos em seu regime de funcionamento que são a voz e a volúpia schreberianas me parecem que podem ser situados nessa aesfera.

Então, é preciso admitir, caso se queira certamente perdoar o que pode ter de algo hesitante em meu percurso, que a forclusão do nome-do-pai como significante é correlata em Schreber — parece-me que é isso que ele nos demonstra — ao acesso ao gozo enquanto interdito. Em outros termos, ao menos no delírio, Schreber quer testemunhar que pode gozar da coisa.

Certamente, seria preciso, em contrapartida, derivar igualmente dessa aesfera tanto o toro neurótico (é o que Lacan faz em “L’étourdit”) como a figura própria a situar o fim da análise na medida em que ela consiste em deixar o objeto *a* plantado. Esse “deixar plantado o objeto *a*” é certamente aquilo contra que Schreber resiste, visto que é ele que está, em seu texto, nessa posição.

Para terminar, gostaria de retornar a esse termo “não-estrutura”, ou a essas fórmulas de que não há estrutura da psicose, para tentar captar o que pode motivar isso, e detenho-me no seguinte: talvez haja lugar aí para se distinguir estrutura e discurso. Não é porque a psicose está fora de discurso que ela é aestrutura. A psicose está, nos termos de Lacan, certamente fora de discurso na medida em que não exclui a relação sexual como impossível, e que, por outro lado, não exclui sua ausência como real. A forclusão do nome-do-pai articula-se à inclusão da relação sexual na medida em que é isso que a linguagem, nos termos de Lacan, traz de impossível.

Talvez seja o que Freud chamou de auto-erotismo, termo inventado por Havelock Ellis e Paul Nack, e com que, preocupado com as conveniências, Bleuler constituiu essa flor do autismo. Queria se fazer do autismo talvez o cúmulo da imagem esférica, ao passo que o autismo, a meu ver, deve ser situado, sobretudo, a partir da acesfera.

Talvez pudéssemos evitar a controvérsia se aceitássemos fazer a clivagem entre estrutura e discurso, e se pudéssemos considerar como um dos resultados dessas jornadas de trabalho que, uma vez que há estrutura de linguagem, não há estrutura a não ser de discurso.

## NOTAS

1. Lacan, Jacques. “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, in: *Écrits*. Paris, Seuil, col. “Champ freudien”, 1966.
2. Schreber, Daniel-Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage: “Unter welchen Voraussetzungen darf eine für geisteskrank erachtete Person gegen ihren erklärten Willen in einer Heilanstalt festgehalten werden?”*. Leipzig, Oswald Mutze, 1903. [Tradução brasileira: *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.(N.T.)]
3. Freud, Sigmund. “*Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*”. *Jahrbuch der Psychopathologische Forschungen*, III Band, Leipzig e Viena, 1911, p.9-68. [Tradução brasileira: “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)”, *ESB*, v.12, Rio de Janeiro, Imago, 1969.]
4. Niederland, William F., “Three notes on the Schreber case”, in *Psychoanalytic Quarterly*, 1951, 20: 579-91.  
 \_\_\_\_\_, “Clinical observations on the ‘Little Man’ phenomenon”, in *Psychoanalytic Study of the Child*, 1956, 11: 381-95.  
 \_\_\_\_\_, “The miracled-up world of Schreber’s childhood”, in *Psychoanalytic Study of the Child*, 1959, 14: 383-413.  
 \_\_\_\_\_, “Schreber: father and son”, in *Psychoanalytic Quarterly*, 1959, 28: 151-69.  
 \_\_\_\_\_, “Schreber’s father”, in *Journal of American Psychoanalytic Association*, 1960, 8: 492-9.

\_\_\_\_\_, "Schreber and Flechsig: a further contribution to the *kernel of truth* in Schreber's delusional system", in *Journal of American Psychoanalytic Association*, 1968, 16: 740-8.

5. Klein, Mélanie. "L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi", in: *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1968, p. 263-78 [1930].

6. Lacan, Jacques. "L'étourdit", in *Scilicet*, 4, Paris, Seuil, 1973, p. 5-52.

## Lições sobre a apresentação de doentes

Jamais — ah! como quisera esse “jamais” fosse exatamente verdadeiro, e que a rotina não tivesse assolado meu coração — jamais fui ao Henri Rousselle assistir à apresentação de doentes de Lacan sem temer o que iria acontecer por lá. Desculpem-me por dizê-lo de um modo muito simples: um homem, o paciente, um desafortunado, lá encontra sem saber uma figura de seu destino; por uma, duas horas, será escutado, sondado, questionado, manejado, avaliado enfim, e os poucos termos que sairão da boca de Lacan pesarão bastante, todos sentem, na balança de sua sorte, já que, evidentemente, é mais freqüente que a Lacan seja submetido o chamado caso difícil.

Lacan não professa nenhum ensino nesse lugar. O que se aprende, capta-se por roubo, pela boca de um ou de outro e jamais pode-se estar muito certo de se ter em mãos alguma coisa ou nada. Há, entretanto, duas ou três coisas que me parecem mais certas do que outras e vou aventurar-me a dizê-las. São impressões que gostaria de transformar em ensinamentos.

Muitas vezes, a última pergunta de Lacan a seu doente é a seguinte: “E como vê o futuro?”. Uma jovem paranóica responde que agora estava certa de que a página fora virada, que iria cada vez melhor, e Lacan aprova. Mal havia ela virado as costas, Lacan dispara: “É um mal começo, não sairá disso.”

Aqueles que assistiam comoveram-se com tal reviravolta! Devo dizer que não havíamos, penso, nos inclinado nesse sentido ao longo da entrevista e que estávamos presos no jogo, ludibriados tanto pela paciente quanto pela atitude daquele que interrogava.

Quanto aos que assistem — deles faço parte —, diria tolos por função, *voyeurs*, ouvintes, que estão aí como excedentes, aprendizes, e Lacan não

nos poupa dessa depreciação ao deixar, tal um psiquiatra, criar-se essa atmosfera de cumplicidade que só faz estender-se entre o mestre e os alunos para os quais o primeiro trabalha e a quem ele ao mesmo tempo protege do risco do exercício. Não há nenhuma barreira física na sala e, entretanto, poderíamos igualmente estar atrás de um espelho sem aço ou, muito mais, é como se uma cápsula transparente isolasse Lacan e seu doente envolvido, sustentado por uma atenção invariável, evidenciada pela imobilidade quase completa daquele que questiona.

Os que assistem estão em silêncio, mas adivinha-se que, se falassem, falariam como um coro antigo. Quando somos esses que assistem, configuramos a *doxa*, a opinião média, a opinião pública, a civilização moderna, e a convivência aí se estabelece muito mais entre o paciente e nós. Quando ele evoca as “fórmulas um”, sabemos, quanto a nós, que se trata de carros de competição, ao passo que Lacan não sabe disso, não compreende, repete-se, explica...

Os que assistem, esperam o diagnóstico que o serviço não soube encontrar ou sobre o qual as opiniões estão divididas, e que permitiria situar as perturbações na nomenclatura, orientar o tratamento, o “encargo”; eles esperam o nome que aflorará dos lábios do mestre e que será o próprio destino. Em sua espera, os que assistem estão sempre decepcionados: é que nessa apresentação, o que questiona, o *expert*, responde, por sua vez, o mais freqüentemente, com um pontapé — quero dizer que tem afeição pelo efeito zen.

Não é que ele se furte, que renuncie a pronunciar os termos de parafrenia ou de debilidade temendo “colocar rótulos”, como se diz agora nas instituições, mas eles são tão bem invertidos, anulados, que forçosamente aprendemos não haver para Lacan sentença mais irremediável do que esta: “mas ele é normal”. Assim, mesmo quando o quadro clínico se revela sem ambigüidade, e um diagnóstico pode ser determinado nos termos mais clássicos, alguma coisa permanece em suspenso quanto ao sentido. É um fenômeno muito curioso que, mesmo quando o nome aparece, a espera do nome é decepcionante. E nada mostra melhor isso do que o fato de que, há um „no, eu e alguns outros tivemos o desejo de nos encontrarmos para comentar cada uma dessas sessões e percorrer o espaço das questões abertas por essa prática singular. O que o doente dizia era enigma para nós e esperávamos que fosse decifrado. E eis então que o deciframento é, por sua vez, enigma e exige ser decifrado. E, se é verdade que não há meta-linguagem senão pelo próprio enigma, haverá talvez algo melhor?

Decifrar as doenças mentais é reconhecê-las e classificá-las? Há uma grade que permite fazê-lo, elaborada pelos psiquiatras clássicos no século

passado e ainda no início do século XX. Grade que, sem dúvida, não é absolutamente homogênea — a que recortamos em um não é a mesma do outro, o sintoma que é colocado em evidência em um é negligenciado pelo outro, os nomes próprios pinçam formas marcantes, mas não olhamos isso de muito perto: o saber da psiquiatria clássica se presta ao manual e forma no conjunto um *corpus* simples, sólido, que, a grosso modo, ainda responde às exigências da prática cotidiana e que, acrescentaria, não seria substituído não fosse pelo fato de que a química, doravante, não permite que o sintoma siga seu curso da mesma maneira.

Sem dúvida, esse *corpus* psiquiátrico é, no Henri Rousselle, referência obrigatória: é a *doxa* que se vincula ao lugar. Mas ela não me parece, a bem da verdade, menos presente nas instituições que a renegam, uma vez que é ela que motiva e contextualiza a hospitalização. Renegá-la, negá-la pura e simplesmente é apenas denegá-la e cair ainda mais sob sua influência. Quanto a isso, é preciso mais astúcia.

As questões de Lacan são sustentadas por essa referência que dá seu sentido ao suposto diagnóstico que ele profere. Mas, curiosamente, no momento em que esse sentido vai vingar, gelar, ele acaba suspenso, torna-se uma questão, retorna sobre a referência que o inspira, a coloca em causa, a suspende. Não posso deixar de pensar, quando vejo isso ocorrer, no que Roland Barthes escrevia há pouco sobre Brecht: ele sabia, em um mesmo movimento, afirmar e suspender um sentido, oferecê-lo e decepcionar. Todas as suas peças, dizia Barthes, terminam implicitamente com um “busquem a saída”, dirigido aos espectadores.

Mas a saída brechtiana é conhecida logo em seguida, a peça é feita para lhes persuadir de que ela está aí, que existe, ao passo que aqui, na apresentação, quem não se persuade com a verdade desse dito de Lacan de que não há lugar para se ter esperança? “A clínica”, diz ele, “é o real como o impossível de suportar.” É essa a dimensão clínica é trágica. Ela o é para o paciente, assim como para o terapeuta. Não é isso que se verifica todos os dias, que esse real é insuportável aos terapeutas, ainda mais quanto mais consagram-se a isso? “Busquem a saída”... a saída somos nós quem chamamos isso assim: a sua saída, o doente mental já a encontrou: é sua doença. E se buscamos a saída para ele, em seu lugar, pois bem... talvez seja a nossa própria maneira de irmos mal.

Se essa é uma verdade que se alcança na apresentação de Lacan, vê-se muito bem que ela não poderia se constituir como objeto de um ensino dogmático, e que seria desnaturada ao se tornar exclusiva, quando é apenas uma entre outras. Contudo, talvez seja o bastante para moderar o ativismo espontâneo daqueles que se dedicam aos psicóticos.

“Mas”, dizem, “você ignora que essa apresentação é um dos exercícios mais tradicionais da medicina; não vê que se trata de uma dissecação pública do mental, que o doente demonstra seu *savoir-faire* unicamente em benefício daqueles que assistem, tal como você exemplificou, com complacência, e ao preço de objetivar o paciente; você não percebe que encoraja aqui o racismo psiquiátrico, e que a influência da psicanálise se exerce em um sentido totalmente contrário: restituir ao louco seu status de sujeito, escutá-lo por essa razão, compreendê-lo e não, como se diz, apresentá-lo?”

Eu não defendo a apresentação de doentes, exponho aquela de Lacan. Testemunho o que ela pode ter de incômodo. O serviço hospitalar que acolhe o paciente testemunharia que ela sabe lhe ser benéfica, tanto pelo acesso à palavra que por vezes lhe proporciona, como pela apreciação mais justa de seu caso que daí decorre o mais freqüentemente. Que ela advenha do discurso universitário é certo, e é sem dúvida a prova de que não basta se calar e escutar para se entrar, com isso, no discurso analítico. Mas como não seria a entrevista — da qual vocês não pensam em eliminar a disciplina e que se crê, de bom grado, voluntariamente terapêutica por ela mesma — profundamente transformada pela verdade que se impõe a partir de Freud, segundo a qual o mal-entendido é a essência da comunicação? Sim, vejo que vocês estão, por sua vez, persuadidos do contrário, de que falar é se fazer compreender.

Certamente, pretendo que seja um progresso o psiquiatra acabar por reconhecer no psicótico um ser de sujeito, ou seja, um outro tanto quanto ele. Admito, se o quiserem, que os psiquiatras clássicos não fizeram isso de jeito nenhum, e que se colocaram como a norma do louco. Aplaudo quem, na anti-psiquiatria, se despreendeu disso, e aí a fenomenologia, pelo viés do existencialismo, contribuiu mais do que a análise. Mas eis então onde tropeça esse reconhecimento: simpatiza-se tão fortemente com seu louco que não se sonha senão em se identificar com ele, e é da psicose que se faz, de bom grado, a norma do psiquiatra. A bem da verdade, não é uma inversão surpreendente, mas bem de acordo com a lógica do imaginário — com a ressalva de que “não é louco quem quer”.

Aprende-se muito sobre esse ponto quando se lê a sra. Maud Mannoni, que se exprime sobre a apresentação de Lacan nos seguintes termos:

Sobre a prática de suas apresentações de doentes em Sainte-Anne, um dos lugares de destaque da psiquiatria francesa, Lacan não se sentiu obrigado a se interrogar. Da maneira mais clássica, ele encontra aí exemplos próprios para justificar sua interpretação de casos e para mostrar aos estudantes, ao mesmo tempo, uma forma pertinente de entrevista com o doente da qual, certamente, o estudante tirava o maior proveito, mas forçosamente sempre

no quadro fornecido pela psiquiatria reinante. Assim, Lacan fornecia, à sua revelia, sua caução a uma prática psiquiátrica tradicional em que o paciente serve de matéria primeira ao discurso, em que o que lhe é pedido é que acaba por ilustrar um ponto da teoria sem que esta ilustração sirva o mínimo para seus interesses. Um Laing ou um Winnicott nunca poderiam aceitar esse lugar que a instituição psiquiátrica reserva a seus representantes mais eminentes. Laing, em sua identificação psicótica... o efeito do ensino se situa aí na possibilidade oferecida aos estudantes de se identificarem com o paciente... Essa forma de identificação é de uma natureza totalmente diferente da identificação com o psiquiatra eminente...

Que a paixão de compreender o psicótico e de curá-lo faça nascer a ambição de se identificar com ele é alguma coisa que está dentro da ordem. Quanto a essa ambição, eu diria que é perigosa se não fosse tão vã, salvo para a histérica. Mas, em todo caso, digo que ela não poderia se autorizar pela experiência analítica. A sra. Mannoni não erra ao opor Lacan a Laing e a Winnicott: um dos ensinamentos dessa apresentação tão desacreditada é precisamente que há uma loucura da compreensão e que, nessa circunstância, a loucura é loucura da compreensão, loucura da comunicação. Para compreendê-lo, para se comunicar com ele, o psicótico tem suas vozes, o que lhe basta. Lacan, por sua vez, já o disse, não compreende nada.

Suponho que se espera ver a identificação imaginária com o psicótico ocupar o lugar da transferência e levar o doente a entrar em um discurso que faça laço social. E me parece que é a ausência do laço social psicótico que precipita o sujeito — quero dizer, aquele que toma a seu cargo a loucura — em direção à reforma social. Apenas se renuncia a adaptar a loucura à sociedade para se sonhar com a adaptação da sociedade à loucura, sonho do qual podem nascer algumas micro-sociedades, aliás, de modo algum incompatíveis com um liberalismo avançado e todas vinculadas a uma forte personalidade, ao mesmo tempo que se apagam os problemas de “caso”, aparecendo em primeiro plano aqueles da “equipe de saúde mental” que, com efeito, partilha a segregação daqueles de que cuida. Eu lhes pergunto: os novos Pinel não servem de “caução”? Não vejo o Mestre estremecer bastante.

Pensa-se que tudo o que abala a suficiência do psiquiatra é excelente; para ele, isso não é lhe tornar mais humano com seu louco ao se identificar com este? Eu diria que é demais, já que essa caricatura só pode levá-lo cada vez mais longe em uma dialética imaginária onde ele, finalmente, suplantarão aquele que deveria mobilizar todo seu interesse para não se apaixonar mais do que por sua própria condição. Não creio que esses anti-psiquiatras sejam menos infatuados do que seus antecessores — com a desculpa de colocar em causa a instituição, eles estão sempre falando de si próprios. E quando

se fala em psicotizar a sociedade, quem não vê que, de fato, prepara-se sua psiquiatrização?

Como é que se pode ser psiquiatra? — é um tormento que deixamos para aqueles que o são. Mas, para nós que não o somos, a apresentação de Lacan nos conduz à velha questão sobre o que é um louco, questão que é redobrada pela resposta que, na ocasião, ele dá: “é alguém perfeitamente normal”. Definição que, certamente, se desvia do se identificar com ele, não é? Questão que eu gostaria de que vocês observassem não tratar-se de uma brincadeira.

É preciso que eu pronuncie um nome que há muito não ressoa em nossos colóquios — trata-se de Clérambault — e que eu retire seu “automatismo mental” do abandono no qual a decadência de nossa clínica o confina. Desde que motivado pela entrada de Lacan na psicanálise, por que não um retorno a Clérambault,?

“Clérambault, nosso único mestre em psiquiatria”, lembro a vocês que é Lacan quem escreve (*Écrits*, p.65), e acrescenta: “seu *automatismo mental...*, mais do que qualquer esforço clínico na psiquiatria francesa, nos parece... mais próximo do que se pode construir de uma análise estrutural”. Diremos que esse elogio em 1966 tem mais peso na medida em que desmente, quanto a esse ponto, a tese de 1932?

O automatismo mental é, com efeito, como a navalha de Occam para Clérambault e, precisamente porque se trata aí de um operador, ele nunca deu do fenômeno uma definição invariável e acabou finalmente por reduzi-lo à letra inicial do termo síndrome.

A introdução desse § realiza uma extraordinária simplificação da clínica das psicoses, ela considera essa clínica de viés, desfaz entidades que então podiam passar muito bem como estabelecidas, tal como a psicose de Magnan, e faz tábula rasa. A clínica francesa sempre se sobressaía na descrição e na nomenclatura dos delírios. § não é dessa ordem: ele é colocado como a forma inicial de toda psicose (à exceção da paranóia verdadeira e do puro delírio interpretativo, tal como o que foi isolado por Sérieux e Capgras, mas que se apresentam o mais freqüentemente como mistos, cruzados pelo automatismo mental). Como tal, § é a-temático e neutro, isto é, os conteúdos e a coloração afetiva só aparecem nele posteriormente, segundo o “fundo” — paranóico, perverso, mitomaníaco, interpretativo — sobre o qual ele se produz, segundo esteja ou não associado a um processo passional. § é autônomo, isto é, não depende desses dados, mas refrata-se sobre eles e se diferencia, produzindo, assim, os quadros clínicos em sua diversidade.

“O delírio é uma superestrutura”, afirma Clérambault, ou, ainda: “a ideação é secundária”. O  $\$$  primitivo da psicose impõe-se, ao contrário, como um fato irreduzível do pensamento, um fato absoluto, a propósito do qual eu teria ainda menos escrúpulos em evocar o fato kantiano da razão, ou seja, o Imperativo categórico, que não se trata também de outra coisa além de fenômenos da enunciação.

O que é esse “eco do pensamento” a partir do qual Clérambault constitui o fenômeno positivo originário do automatismo mental a não ser uma perturbação da relação do enunciado com a enunciação, que emancipa uma fonte parasita? O sujeito se descobre continuamente duplicado por uma emissão paralela que o emancipa, acompanha ou segue, e que pode até nada dizer: evanescente, muda, vazia, ela não deixa de suspender o sujeito na posição de receptor. É essa enunciação independente e pura que Clérambault denomina “fenômeno puramente psíquico”, e ele chama de “fenômenos verbais” os jogos do significante desordenado que ela libera. Os termos que aqui eu substituo por aqueles de Clérambault lhes indicam muito bem que não é em algum obscuro “desvio de influxo” que temos de fundar a síndrome do automatismo mental, mas no grafo mesmo da comunicação “intersubjetiva” aqui revelado: é normal que o emissor seja aí receptor, a perturbação propriamente psicótica consiste somente em que ele se experimente como tal.

Essa construção é bastante lacaniana para que ousemos fazer do  $\$$  de Clérambault o que designa o termo estrutura (*structure*). A estrutura desnudada — por seus celibatários —, eis o subtítulo que merece esse dogma do automatismo, que foi repudiado pela psiquiatria francesa em nome do sentido e da personalidade. Sem dúvida, Clérambault era mecanicista. Mas esse mecanismo é metafórico (o que o Lacan de 1932, dado à “psicogenia”, não havia notado). Clérambault não elabora de modo algum essa referência, que permanece inteiramente formal, mas que não tem menos valor decisivo, ao cortar de toda psicologia a ordem da estrutura.

Em resumo, se Clérambault constitui seu automatismo como mecânico, é para resguardá-lo como autônomo, permitindo a Lacan descobrir aí o simbólico — um simbólico que, por não ser aquele de Jung, buscou certamente sua articulação em um mecanismo (com certeza, não aquele de Clérambault, uma vez que se trata daquele de Turing e Wiener). Ele o fez neutro e primitivo, instituindo-o assim como significante e estrutural. E quando o fez a-temático, e sustenta que ele se produz a princípio “na forma comum do pensamento, isto é, em uma forma indiferenciada, e não em uma forma sensorial definida”, tem-se um postulado pelo qual se pode contestar que a observação sempre o verifica, mas que seria um erro desconhecer seu

alcance lógico. § não quer dizer nada, é bem o que seu nome de eco comporta, tratando-se, por essa razão, de um efeito puramente significante, que se torna insensato a partir da significação imaginária com a qual o deciframento delirante o investe.

Essa construção permite distinguir a perseguição como interpretação delirante do automatismo mental, que não coloca todo “manejo pelo médico” em dívida porque ela preserva no sujeito as capacidades de “confiança, simpatia, tolerância e expansão”, e a perseguição verdadeira, da qual Clérambault admite a psicogênese e que, no que nos concerne, seria conveniente distinguir, opondo a estrutura do saber aqui em causa com aquela da enunciação. O “delírio interpretativo”, outra forma “impregnada de ideogenismo”, igualmente se prestaria a uma releitura estrutural que contento-me em evocar, acrescentando apenas que a dissolução realizada por Clérambault da psicose alucinatória sistemática progressiva de Magnan me parece epistemologicamente exemplar.

Quando a defasagem mantida da enunciação em relação a si mesma se ampliou até engendrar vozes individualizadas e temáticas que se desencadeiam no real, quando o sujeito se experimenta atravessado por rajadas de mensagens, por uma linguagem que fala por si só, espiado em seu foro íntimo e sujeitado a injunções e a inibições a cuja produção ele não pode se vincular, tem-se então a grande “xenopatia”, que Lacan fundou no campo da linguagem com seu matema do Outro. Seria demais dizer que o discurso do Outro já estava aí, na clínica psiquiátrica, antes que Lacan o tenha inventado e que ele não se solda com o Outro pré-histórico que Freud havia pontuado em Fechner? As emergências xenopáticas estão fundadas na estrutura, se a estrutura quer que toda palavra se forme no Outro. A questão então não é mais “o que é um louco?”, mas “como é que se pode não ser louco?”.

Por que o sujeito dito normal, que não é menos afetado pela palavra nem menos xenopata que o psicótico, não nota isso? A questão, creio, é mais subversiva do que as identificações que nos são propostas. Como podemos crer que somos autores de nossos pensamentos? Qual inversão nos faz desconhecer que somos marionetes de um discurso cuja sintaxe preexiste a toda inscrição subjetiva? É a xenopatia que é normal. Um sujeito para quem o Outro não é mais velado, certamente está fora do alcance de nossas artimanhas imaginárias.

Esse desvio nos reconduz às apresentações de doentes, e precisamente à única que Lacan evocou no ano passado no seminário, destacando esse caso muito puro de automatismo mental com o termo de “psicose lacania-na”.

O sujeito, com efeito, havia lido os *Escritos*, mas nada nos autorizaria duvidar da autenticidade de sua experiência: ele era a sede do que ele mesmo chamava de “palavras impostas”, ou ainda “emergentes”, que se intrometiam na esfera de sua cogitação privada e das quais ele não pode se reconhecer como o enunciador, mesmo quando freqüentemente o designavam como o sujeito do enunciado delas. Cada uma exigia dele que a complementasse com uma frase de um outro tipo, dito “reflexivo”, da qual ele sabia ser o emissor, ao passo que, em contrapartida, quanto ao tipo precedente, ele não figurava no enunciado como sujeito. Ele assistia, de algum modo, ao surgimento do discurso do Outro, mas sob uma forma direta, sem esse apaziguante desconhecimento da inversão que nos faz crer que falamos quando somos falados. Daí a transformação que disse a propósito da questão sobre a loucura: “Como não sentimos”, pergunta Lacan, “que as palavras das quais dependemos são de alguma forma impostas, que a palavra é uma placa, um parasita, a forma de câncer pela qual o ser humano é afligido?” — por isso, se nos identificamos com o psicótico, é na medida em que é, como nós mesmos, vítima da linguagem; melhor ainda: na medida em que ele nos ensina isso.

O ensino dos doentes na apresentação de Lacan, é assim que é preciso dizer, vai, como se vê, mais longe do que os seguintes raciocínios: a norma é social, o louco de um não é o louco do outro; o normal é louco, e o louco, lógico. Não há bom uso do termo “normal” que não seja antinômico e Lacan o utiliza como sinônimo de seu oposto. Apresentem-lhe alguém ligeiramente débil, um aculturado que cruzou os campos da Itália ou talvez ele tenha sido apenas atropelado por um automóvel na Place d’Italie, um associal, um nada mitômano ou ainda o que não há muito tempo se chamava de vadio, preguiçoso, pouco convincente em suas manifestações xenopáticas e sem dúvida histérico — eis aí quem tem chance de receber de Lacan um diagnóstico de normalidade. A personalidade forte, por sua vez, terá de ser buscada muito mais do lado da paranóia: Lacan se corrige — a psicose paranóica não tem “relações” com a personalidade, ela é a personalidade.

Duvida-se que a população das apresentações não se constitua de grandes delirantes; Lacan tampouco se confronta com os dementes senis, a grande psicose é rara e, no fundo, quem iremos ver? Pessoas que apresentam alguns fenômenos elementares, a propósito dos quais a questão essencial é dar o prognóstico da evolução do mal e, depois, pessoas normais no sentido de Lacan, mas promotores de perturbações, que a delegacia manda para o hospício e que correm o risco de passar sua vida entrando e saindo daí, porque não foram convenientemente capturados pelo simbólico e porque

mantêm, com relação a esse último, um flutuamento, uma inconsistência cuja absorção frequentemente não é possível esperar que aconteça.

Evocarei essa pessoa apresentada no ano passado, a ser contada, segundo Lacan, “entre o número desses loucos normais que constituem nosso ambiente”. De início, ela diz “querem me valorizar”, e isso se via muito bem, uma vez que os muitos que assistiam lhe constituíam um público. “Sempre tenho problema com meus patrões, não aceito que me dêem ordens quando há um trabalho para se fazer, que me sejam impostos horários, adoro fazer o que me agrada, eu rasgo meus contracheques, não tenho nenhuma referência, estou à procura de um lugar na sociedade, não tenho mais lugar, não sou nem uma verdadeira nem uma falsa doente, me identifiquei com várias pessoas que não se parecem comigo, adoraria viver como uma roupa” ... Sem dúvida, podiam-se notar alguns esboços de criação de língua, ela, de um modo bem fugidio, tinha uma idéia de que a hipnotizavam e que queriam tirar-lhe as amarras, mas nada em tudo isso ganhava consistência. Ela estava em um flutuamento perpétuo, tal como ela traduzia, muito lucidamente, através de uma fórmula notável: “sou interina de mim mesma”. Mãe, ela queria “se parecer com uma mãe”, e a evocação de seu filho do qual estava afastada, sua fotografia não a prendiam de modo algum.

Eu lhes restituo o que Lacan diz quanto a isso: “é bem difícil pensar os limites da doença mental. Essa pessoa não tem a menor idéia do corpo que ela tem de colocar sob esse vestido, não há ninguém para vestir a roupa. Ela ilustra o que chamo de semblante.<sup>1</sup> Não há ninguém que acabe por fazê-la se cristalizar. Não se tem aí uma doença mental séria, umas dessas formas assimiláveis, que são encontradas. O que ela diz é sem peso e articulação, zelar por sua readaptação me parece utópico e fútil”. Depois, fazendo alusão a Kraepelin: “Pode-se chamar isso de uma parafrenia imaginativa, por que não?”. E diz ainda: “é o exemplo da doença mental, a excelência da doença mental”.

Lição enigmática, sem dúvida, mas que permite notar o que é sofrer por se ter uma mentalidade. Todo ser falante corroído pela linguagem tem uma mentalidade. O que ela chama de hipnotismo a não ser o efeito de sugestão inerente à palavra? Um efeito de mitomania não é inerente à fenda subjetiva induzida pelo significante? O que a constitui, entretanto, como excelência, como demonstrativa, é que seu ser é puro semblante: suas identificações, por assim dizer, não se precipitaram no “eu” (*moi*), não há cristalizador algum, pessoa alguma — ninguém. Ela é débil, se a debilidade consiste em não se estar inscrito em um discurso. E ela estava lá, hipomaniaca, imaginário desvairado sem eu (*moi*), espelho por todo lado, mas

captado por nada, pura mentalidade desavergonhada. Nenhum significante-mestre e, nesse mesmo movimento, nada que venha lhe dar o lastro de alguma substância, nenhum objeto *a* que preencha seu parênteses (singular substância lacaniana, feita de falta, mas a falta que acaba por ser constante dá à pessoa de um sujeito a ilusão de sua síntese), e que a “valorize”.

Eu diria, talvez elucubrando muito sobre as indicações tão fugidias de Lacan, que nossa clínica nos obriga a distinguir entre as doenças da mentalidade e aquelas do Outro. As primeiras se sustentam na emancipação da relação imaginária, na reversibilidade *a-a'*, desvario por não se estar mais submetido à escansão simbólica. São as doenças dos seres que se aproximam do puro semblante. Para ilustrar as segundas, evocarei um outro caso, o desse grande delinqüente (vinte anos de prisão) que desde três anos se escuta pensar e, pensando, tem a impressão de que o mundo o escuta, e que escuta grosserias.

O mais interessante é que ele fala a linguagem mais convencional: “desde minha mais tenra infância”, diz ele sobre si mesmo com emoção. Ele — que tem 52 anos — não traz consigo o nome de seu pai, que ele não conheceu. Repete: “sou uma espécie de pequeno ordinário”. Certamente, aí está sua convicção: ele não flutua, não vaga sem destino, ele sabe o que é, que não vale nada, que é “uma escória”, já tentou o suicídio. Poderíamos, sem essa simples letra *A*, colocar em série as figuras de sua história desde a alta personalidade que o agraciou, o eminente psiquiatra que o examinou, até sua mulher, perfeita, de quem não tem nada a reprovar. Diz cruamente que sua mulher substitui sua mãe.

Em sua vida toda, ele demonstra que teve de se haver com um Outro perfeito que não tinha nenhum lugar para ele, e é por isso que ela não tem, de modo algum, o estilo de uma errância: ele está identificado, sem vacilações, com o dejetivo, ele é uma escória e assume certamente sua consistência subjetiva nessa certeza incontornável. É assim que compreendemos esse *duo* de Lacan no fim da apresentação: “ele é insubmergível”. E acrescenta: “ele crê em sua mulher, crê ferrenhamente nela”.

Ele crê com efeito em sua mulher como acreditava em uma aparição do além, crê nela como no Outro completo, ao qual nada falta, nem mesmo ele, em todo caso, lhe falta. E, desde então, sua verdade lhe é conhecida. Sua certeza de ser uma merda e sua crença em sua mulher fazem uma única e mesma coisa com a adivinhação de seu pensamento e a intrusão da voz grosseira do Outro que o injuria.

No final, o médico coloca a questão que a lei e a humanidade lhe ditam: “ele é perigoso para sua mulher? Eu temo isso, creio nisso...”. “Não”,

responde Lacan, assegurado pela estrutura, “ele é perigoso para ele, eu certamente temo que volte a tentar o suicídio”.

Se há uma lição da apresentação de doentes, é certamente a seguinte: buscar a certeza. Caso se imagine que Lacan foi buscar saber e certeza em Descartes e em Hegel, é, aliás, verdadeiro também, na medida em que eles partem da experiência mais concreta. Se há uma clínica por se fazer, é com o uso desses termos.

O paranóico só conhece o saber. Sua relação com o saber constitui seu sintoma. O que o persegue a não ser um saber que passeia pelo mundo, a não ser um saber que se faz mundo? O sujeito, o mais freqüentemente, tem a certeza do momento em que ele basculou para o outro lado, do momento do desencadeamento da psicose que, nessa manhã, reteve a atenção de Marcel Czermak.

Não é na erotomania que a função da certeza está mais em primeiro plano? É certamente o que faz tão vã toda psicoterapia: ela tropeça nessa certeza inatingível que engendra suas próprias evidências. Clérambault, aliás, fez disso uma entidade cuja validade não foi verdadeiramente colocada em causa, e ele teve para a certeza o termo postulado, cujo matiz lógico é perfeitamente apropriado à sua função.

É precisamente porque a erotomaniaca crê no amor do Outro que ela não crê em nada, nem em ninguém, nem mesmo no Outro que queria dissuadi-la. “Ele me falava por contrários”, diz a erotomaniaca sobre o seu Outro, “ele me falava por parábolas invertidas.”

A erotomaniaca elege como Objeto, no sentido de Clérambault, uma figura canônica do Outro, que não tem para ela lugar algum, e ela se constitui em seu delírio como sua falta apaixonadamente buscada. Ela é assim o que falta ao Outro a quem não falta nada, benfeitor, onisciente e, se possível, assexuado, o padre, o professor, o médico.

A doença mental é séria quando o sujeito tem uma certeza: é a doença do Outro não barrado. E como terapeutizá-la com a palavra, quando a palavra só tem o status de tagarelice? A doença da mentalidade, se não é séria, tampouco leva a palavra a sério, posto que a dimensão mesma do Outro está em déficit. Quem explicará a transferência do psicótico?

## NOTA

1. Ver nota 1 do artigo “A máquina panóptica...”.

# Mostrado em Prémontre<sup>1</sup>

## *Intervenção de encerramento do Colóquio da Seção Clínica*

O que a Seção Clínica abordou foi a consideração do gozo a propósito das psicoses. Evidentemente, não se esperou nem o ensino de Lacan, nem a abertura da Seção Clínica para se levar em conta a dimensão libidinal nas psicoses, e foi inclusive daí que Freud partiu. Mas é a Lacan que se deve a noção do manejo psicanalítico do gozo sob a forma do objeto *a*. Em que essa forma operatória do gozo pode concernir às psicoses? Foi a isso que a Seção Clínica consagrou muitas de suas reflexões.

Destaco uma frase, na exposição de Christian Demoulin, que, a meu ver, merece ser debatida: “é apenas por razões do ensino”, diz ele, “que se pode opor, no ensino de Lacan, a vertente do significante à vertente do objeto”.

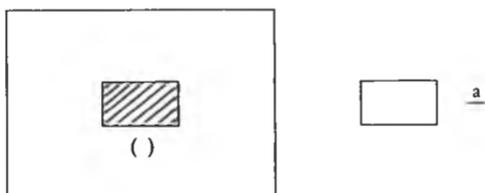
*Christian Demoulin:* A frase continua — peço desculpas, não a sei de cor — dizendo que o que é importante é ver como um se articula com o outro.

*Jacques-Alain Miller:* Não estou de acordo com essa frase. O ensino não pode ser introduzido com um “é apenas...”, e essa frase mesmo o denuncia, visto que ela retoma uma segunda vez o termo “ensino” como sendo o “de Lacan”. Ensino não é pedagogia, e, quem não opõe as duas vertentes do significante e do objeto não poderia sequer colocar a questão de sua articulação.

É uma questão aberta. Há muitas questões que Lacan deixou abertas, mas, eu diria: trazendo-lhes continuamente respostas. Uma questão atravessa o ensino de Lacan: como, na psicanálise, que opera no campo da linguagem a partir da palavra, pode-se obter efeitos sobre o que é uma rejeição desse campo da linguagem? Dito de outro modo: como operar, a partir do simbólico, sobre o real? Se todo um lado de seu ensino desenvolve

“o inconsciente estruturado como uma linguagem” — formulação da descoberta de Freud —, o que o próprio Lacan considerou como sua própria invenção é o objeto *a*. Ora, isso é precisamente o que não está presente no escrito “Uma questão preliminar...” que, em seu ensino, faz referência à psicose. O objeto *a* está ausente daí, o gozo aí é situado somente como gozo da imagem (há somente duas ocorrências no texto). Essa falta é tão notória que motiva, por ocasião da publicação da coletânea dos *Escritos*, em 1966, a redação de uma nota, acrescentada ao comentário do esquema R, que incide sobre esse ponto. O prefácio que Lacan faz para a tradução feita por nosso amigo Duquenne das *Memórias* de Schreber nos *Cahiers pour l'Analyse* se coloca no mesmo sentido de convidar para uma atualização da teoria das psicoses a partir da polaridade  $\$$  — *a*. Tentei responder a isso situando o estudo das *Memórias* feito na Seção Clínica em 1978-9, na qualidade de uma “leitura retroativa” de Lacan e, ao mesmo tempo, retomando, a partir do objeto *a*, o “deixar largado” do delírio schreberiano. Desenvolvi isso de outros modos em meu curso, mas gostaria de sublinhar aqui o que a nota de 1966 traz para os debates que se desenrolaram aqui há dois dias.

Nessa nota, Lacan considera a questão da psicose a partir da função da realidade, e nisso ele é freudiano: Freud não abordou a psicose a partir *da perda* de realidade? Mas Lacan aqui se ocupa menos dessa perda do que da própria constituição do campo da realidade. Ele fornece a esse respeito uma fórmula digna de meditação: “o campo da realidade se sustenta apenas pela extração do objeto *a*”. E acrescenta, numa articulação difícil de captar: “... a extração do objeto *a* que, entretanto, lhe enquadra”. Compreende-se que o se distanciar, o se resguardar do objeto como real condiciona a estabilização da realidade como “pouco-de-realidade”. Mas se o objeto *a* não está, como entretanto enquadra a realidade? Pois bem, captar isso é necessário para articular corretamente os fenômenos que foram evocados nessas Jornadas e é por isso que eu lhes proporei algo que nos permite aproximar disso.



É precisamente *porque* o objeto *a* é extraído do campo da realidade que ele lhe dá seu enquadramento. Se destaco da superfície desse quadro esse pedaço que represento por um quadrado hachurado, obtenho o que podemos chamar de um enquadramento: enquadramento do furo, mas igualmente enquadramento do resto da superfície. Esse enquadramento, aliás, é materializado pela menor janela. Pois bem, o objeto *a* é como um tal retalho de superfície, e é sua subtração da realidade que a enquadra. O sujeito como sujeito barrado, é esse furo — quero dizer, como falta-a-ser. Como ser, ele não é nada além desse pedaço subtraído. Daí, a equivalência entre o sujeito e o objeto *a*. Sim, em um sentido, o sujeito não é nada — é o que se nota como  $\$$  —, mas também o sujeito é alguma coisa — e isso é o objeto de sua fantasia<sup>2</sup>.

A janela da fantasia só é constituída sob a condição de que o objeto *a* seja extraído. É nisso que a fantasia é enquadramento. Ela é também tela. O termo é para ser tomado em seus dois valores: é o que detém a luz, faz obstáculo ao olhar, dissimula e, ao mesmo tempo, tem uma função óptica positiva, permite que uma imagem se forme. É por isso que Lacan pôde dizer — segunda definição desse campo de realidade — que este só funciona ao se obturar com a tela da fantasia.

Há ainda um terceiro valor da fantasia: a fantasia-cena. É no enquadramento dessa janela, sobre essa tela, que a realidade toma sua significação para nós. É assim que entendo essa terceira definição do campo de realidade por Lacan (“o campo da realidade é o lugar-tenente da fantasia”) — o que o levará a formular mais tarde, que, segundo os cinco sentidos, toda a realidade só se sustenta pela fantasia.

A morte do sujeito na psicose é o que se produz quando o objeto *a* não é extraído do campo: acrescento que se capta através disso aquilo de que se trata nessa “morte do sujeito” cuja indicação enigmática Lacan sublinha nas *Memórias...*: é exatamente o que responde à não-extração do objeto *a*.

Isso agora me leva a agradecer Demoulin por ter trazido o documento que nos faltava, ao qual Lacan faz referência em seu Seminário *L'angoisse* (esse documento foi publicado no número 29 de *Ornicar?*). Trata-se de um documento clínico do padre Bobon, de Liège, que se refere a uma paciente italiana que, após anos de mutismo, acaba por fazer um certo número de desenhos onde há olhos e, de um modo especial, o desenho de uma árvore, com três olhos, que traz num letrero: “sou sempre vista” (*sono sempre vista*).

“Vista” está no duplo sentido que Lacan sublinha: sou vista, sou a vista — tal como se fala da vista com relação a uma paisagem. Ela nos dá

aí o segredo de sua posição muda, que é vir no lugar da abertura obtida pela extração do objeto. E, fazendo isso, não há mais para ela deiscência subjetiva. É muito importante para um sujeito não ser sempre visto. Nosso amigo Krajsman não nos contou que só pôde chegar até aqui porque o guarda da alfândega lhe disse: “Passe, mas que eu não o veja!”. É inteiramente essencial que o Outro possa não ver tudo.

O que isso quer dizer? Que o campo da realidade só sustenta sua consistência pela dissimulação do olhar na visão. A visão do campo da realidade esconde o olhar.

O que não se vê na paisagem? O ponto de vista que se toma com relação a ela. Quando se acrescenta uma máquina fotográfica à paisagem, destaca-se, se posso dizer, um objeto invisível, materializa-se o objeto que é o ponto de vista, que não era visto. Na psicose, em compensação, o olhar se torna visível precisamente porque, como objeto *a*, ele não se encontra extraído do campo da realidade. Eu lhes rogo que notem que o campo de realidade no qual estamos nesse momento, se ele nos proporciona um certo conforto subjetivo, é porque está estruturado pela consideração da perspectiva. Basta se colocar nessa janela central para se notar o cálculo que presidiu o levantamento dessa arquitetura no lugar da paisagem. O que responde ao sujeito que percebe é o ponto infinito dessa perspectiva. Ora, o que se produz quando o objeto *a* não é extraído é o transporte do olhar para esse ponto no infinito, e é isso que o torna visível.

É certamente também na psicose que a voz que, como tal, é *áfona* emerge como audível e que se tem a oportunidade de se notar seu status de objeto. Aliás, tem-se a tendência de se considerar o objeto oral como material. Mas o verdadeiro objeto oral é aquele que Ruy Blas designa, quando ele se enquadra na porta da sala do conselho dos ministros e dispara: “Bom apetite, Senhores!”. Quanto ao objeto anal, está propriamente em “fazer cagar”...

Em suma, a experiência da psicose é fundamental para justificar que acrescentemos aos objetos freudianos esses objetos lacanianos que são o olhar e a voz. A psicose vem evidentemente provar que a não-extração do objeto é correlata de sua multiplicação: multiplicação das vozes, tal como o belo exemplo que nos foi dado na exposição de Anny Cordié, multiplicação dos olhares, da qual os lobos do caso freudiano são o paradigma, mas que é igualmente testemunhada pelo documento Bobon.

Talvez fizesse uma junção com a questão do saber, evocada ontem, em várias ocasiões, a partir das exposições de Jean-Pierre Gilson e de Serge André. O recalçamento originário, sem dúvida, é um saber que nunca se saberá, mas ele não impede que, na psicanálise, se saiba que ele tem a forma

de um saber. E é por isso que não temos de entrar nos debates entre o inefável e a verbalização. Mesmo o saber que não se saberá permanece como um saber. E eu diria que o campo de realidade se sustenta, primeiramente, em que o objeto *a* seja extraído daí, mas, em segundo lugar, em que há para o sujeito um saber suposto. A psicose demonstra precisamente, sob diversas formas, que a não-extração do objeto *a* é concomitante à emergência do tudo-saber.

Nossas questões permanecem, como é evidente, preliminares ao tratamento da psicose. Extrair o objeto *a* é a fórmula para isso? Mas essa extração não é equivalente à inclusão, no objeto, da função  $(- \varphi)$ ? O que significa que ela é apenas um outro nome da castração.

*Junho de 1983*

#### NOTAS

1. Prémontré é o nome do hospital psiquiátrico onde J.-A. Miller pronunciou esta palestra, daí o título "Montré à Prémontré". (N.T.)
2. A nota de Lacan comporta, naturalmente, que a extração é prática, não sobre uma superfície de quadro, mas sobre um plano projetivo, de tal modo que o corte equivale à borda moebiana.

## Produzir o sujeito?

Existe uma clínica psicanalítica das psicoses? Esse título tem algo de sedutor ao se considerar que, em parte alguma do campo freudiano, a pregnância psiquiátrica é mais constatada do que em se tratando das psicoses. Da mesma forma, o título sob o qual nossos trabalhos se desenvolveram, e do qual Claude Bruère-Dawson e Augustin Ménard, a se julgar pelo interesse que suscitou, fizeram tão sensatamente a escolha, só pode ser entendido como a expressão de um voto: que exista uma clínica psicanalítica das psicoses<sup>1</sup>.

Esse voto se verifica ainda mais intenso quando os resultados do tratamento possível da psicose não são convincentes — e quase ninguém pretendeu isso durante essas jornadas.

O voto de que uma clínica psicanalítica das psicoses exista é, de início, aquele dos trabalhadores da saúde mental, quando o discurso analítico os faz romper com os valores que presidem a instituição de seu local de trabalho. Essa discrepância fundamental explica a força do voto — é o que se traduz habitualmente dizendo: “Eis aí um bom tema para as jornadas de estudo!”. Mas acolher esse voto não quer dizer que estejamos em condições de satisfazê-lo de outro modo que não seja cada um trazendo aí sua contribuição.

Estender o benefício, se assim posso dizer, do discurso analítico a casos cujas perturbações são captadas primeiramente por um discurso totalmente diferente exige, de início, que este último seja situado.

A segregação desses casos é o apanágio do discurso do mestre — isto é, via de regra, esses casos são delimitados por falha de identificação — e pode-se até precisar, de identificação sólida —, tome o discurso do mestre

a forma da polícia ou da assistência. O tratamento propriamente dito é aparelhado a partir do discurso universitário, do qual a clínica psiquiátrica advém.

É aí que convém acionar o matema da Universidade. Esse discurso tem como ambição, pelo ofício de um saber colocado na posição de semblante<sup>2</sup>, produzir, a partir de refugos — especialmente refugos de ordem social — um sujeito digno desse nome, isto é, o que chamamos, em nossa linguagem, de um sujeito barrado. É o único discurso que tem essa ambição, inteiramente extraordinária, de produzir um sujeito — de produzi-lo a partir de um dejetivo, pelo viés de um saber.

Temos uma experiência já histórica, da época da clínica, que permite responder com toda certeza que esse discurso tropeça — tropeça ao produzir um sujeito. Sabe-se dos efeitos que o domínio pelo saber tem sobre a histórica. A histórica, confrontada com o que eu poderia chamar de epistemofania, desaloja a verdade do saber montado como semblante, essa verdade que é o insensato do mestre. Sabe-se, igualmente, o efeito da epistemofania sobre o psicotizado — efeito, por sua vez, de paranoização: quem se oferece como suporte da epistemofania, torna-se um objeto erotomaníaco. (Lacan conclui assim sua atualização da questão da psicose em 1966.)

O silêncio do saber, para o qual a via de Freud tende, demonstrou ser de uma eficácia bem diferente. Mas implica que já se tenha à mão um sujeito e que ele seja colocado a trabalho. Ora, a clínica das psicoses nos leva aos confins desse discurso — aos confins onde a questão da *produção* do sujeito se coloca — quero dizer, sua produção como sujeito barrado. E esses confins são certamente também aqueles do discurso psicanalítico, na medida em que ele só funciona sob a condição de que um sujeito consinta em executar a tarefa.

Aí, é preciso avançar com prudência. Admitimos, com efeito, que a linguagem, em todo caso, já está aí — quanto a isso, não há diferença entre neurose, perversão e psicose. Desde o momento em que a linguagem já está aí, o lugar do Outro, por definição, está constituído. Mas isso não implica que, pelo mesmo movimento, o sujeito, por sua vez, esteja aí — ele está por nascer. E nós não o abordamos de um outro modo quando o colocamos, de acordo com o discurso analítico, como efeito do significante.

O que quer dizer “o sujeito como efeito do significante”? Isso coloca em questão precisamente o “quer dizer”. Quanto ao que concerne ao sujeito, isso fala, no sentido de que isso fala *dele*. Isso fala dele antes que ele fale, antes que ele chame ou mesmo que ele grite: o sujeito, em todos os casos, está na sujeição significativa do “isso fala dele” antes de estar na dependência

de qualquer criação e antes que ele mesmo fale dele com o cortejo de desconhecimento que essa reflexão arrasta com ela.

Caso se queira utilizar aqui a linguagem do desenvolvimento com a qual Abraham, por exemplo, extraviou a clínica psicanalítica das psicoses, diremos que o sujeito paranóico permanece fixado no estágio do “isso fala dele”. E vocês sabem que, via de regra, isso fala dele de modo desagradável, e assim se vai até o “isso fala *nele*”. Por que, logo em seguida, não se acaba por lhe opor o sujeito da dita esquizofrenia, na medida em que “isso não fala dele”? Fomos, nessa via, precedidos por Lacan, quando ele questiona a mãe do esquizofrênico por ter trazido seu filho no ventre apenas como um corpo — o que é para ser entendido como um “pedaço-de-real”. Daí a definição propriamente limite dessa dita esquizofrenia como a subjetivação de um puro real.

Evidentemente, o sujeito, em sentido estrito, não é nada antes de ser captado pela alienação significativa, não é nada antes que um significante o represente — “absolutamente nada”, diz Lacan. Mas é preciso entender assim: ele não é nada como sujeito. Seria preciso notar, quanto à questão crucial do sujeito da psicose, o que o fato de *ser* um sujeito comporta para nós: ser um sujeito é uma contradição terminológica, posto que é como falta a ser que o sujeito que utilizamos surge do significante.

Prosseguindo nessa via, vai-se dizer que a escolha da psicose, não digo quem a faz, é, a bem da verdade, a escolha impensável de um sujeito que faz objeção à falta a ser que o constitui na linguagem. É uma escolha que é exatamente uma *desescolha* [*déchoix*]. Digo que ela é “impensável” porque contraria a escolha forçada da alienação. Seria mesmo preciso chegar aqui até a articulação de que, para o sujeito da psicose, a separação antecipa a alienação? Mostrei, em meu curso, que essas duas operações, articuladas por Lacan em 1964, têm uma importância comparável, e mesmo superior, àquelas, mais célebres, da metáfora e da metonímia. Aqui, haveria uma separação, se assim posso dizer, falsa, uma vez que ela, precisamente, não tem a metáfora paterna como princípio, sendo, ao contrário, o seu fracasso. Isso exige que se distinga duas coisas — primeiramente, sem dúvida, o sujeito como fala-ser (*parlêtre*) surge do nada, é uma criatura de significante — mas é igualmente verdadeiro; em segundo lugar, que o sujeito tem de emergir do ser vivo, que ele surge a partir de seu status primeiro de objeto. O sujeito tem de emergir da causa do desejo da mãe, pelo menos do *causo*<sup>3</sup> do qual esse desejo é feito.

Eis o que se constitui como problema: a produção do sujeito a partir do objeto “causo” do desejo. Os dados clínicos que Lacan destaca são inequívocos para se marcar a importância primordial do acolhimento pela

mãe desse parasita que será seu produto. A terapia familiar igualmente percebe a função decisiva do que, em nossa linguagem, formulamos como “o que o sujeito foi para o Outro em sua ereção como ser vivo” — daí, por exemplo, a tendência ao suicídio, notada por Lacan, nas crianças não desejadas.

Se ele tem de nascer do “que foi para o Outro em sua ereção como ser vivo”, é que o sujeito é um milagre. A partir do simbólico se dirige ao real, e o real responde! É aí que é preciso dar todo o valor a essa definição de Lacan que ainda não tem sido explorada, e que Éric Laurent citou em sua intervenção de ontem: “o sujeito é a resposta do real”.

Tudo é questão do dito pelo qual o sujeito se deduz. Há muitos tipos de ditos, seria possível se divertir fazendo a lista, se me é permitido dizer, dos domingos (*dit-manches, dito-manchas*). Há de início esse meio-dia (*mi-dit, meio-dito*), a partir do qual o neurótico busca o segredo no não-dito. Deduziremos o perverso de um *des-dito* (*dé-dit*) ou, por que não, de uma quinta-feira (*jeu-dit, jogo-dito*)? Seria possível também colocar em funcionamento a segunda-feira (*lún-dit, o um-dito*), como a pretensão de se dizer a verdade toda, ou seja, confundi-la com o um-saber que o sujeito não tem outra saída a não ser de retomar por sua própria conta, se ele é paranóico, em um *isso-me-diz* (*ça-me-dit, sábado*) alguma coisa. E, para o esquizofrênico, restaria a terça-feira (*marre-dit, intolerável-dito*) o que me permite dizer que é intolerável.

A clínica psicanalítica das psicoses poderia ser o estudo das respostas do real. Enquanto os neuróticos nos demonstram um sujeito que consentiu com a falta a ser, o sujeito da psicose resiste a isso. Ele resiste a isso no sentido em que, por exemplo, o Bartleby de Melville diz “prefiro que não”, ou de acordo com o modo pelo qual a criança de Diderot recusa dizer *a* pela boa razão que depois ele será obrigado a dizer *b* e, assim, onde tudo o levaria?

O que é sério nessa questão é que a falta a ser que a linguagem comporta implica, com efeito, o gozo. É aí que o termo autismo reencontra seu valor, por transpor o auto-erotismo freudiano — questão de *Unlust*<sup>4</sup>, e não de uma homeostase regida pelo princípio do prazer (que é um princípio significante).

O sujeito paranóico resgata esse desperdício situando o gozo no lugar do Outro, até identificar gozo e saber. Schreber nos oferece quanto a isso um testemunho que Lacan destaca: é para pensar que ele se oferece ao Outro divino para que ele goze de seu corpo; basta que apareça o “pensar-em-nada” para que ele se encontre nessa derelicação na qual ele não é mais sujeito. Seu *cogito*, esse pelo qual, aliás, ele tem recaída, se formularia assim: “eu

penso, logo ele goza”. Essas duas posições oscilantes de Schreber se deixam ler como uma dupla recusa da falta a ser — da qual o suicídio é uma forma radical.

A produção do sujeito implica a função da castração, na medida em que o falo, diz Lacan, “nada é senão o ponto de falta que está indicado no sujeito”.

Ilustrarei isso com um exemplo que é, a meu ver, paradigmático para a clínica das psicoses e que tomo emprestado desse caso chamado de o *menino do lobo* sobre o qual vocês, freqüentemente, escutam nossos amigos Lefort falar. O caso foi apresentado por Rosine Lefort no Seminário de Lacan nos anos 50, e eu pude me beneficiar, para um trabalho de cartel, das notas originais de Rosine Lefort. Gostaria de evocar os primeiros tempos da terapia desse menino do lobo, de um modo breve, ainda que seja o detalhe que valoriza a coisa — Nabokov, em suas *Conferências sobre a literatura*, fala de “divinos detalhes”: a clínica é uma questão de “divinos detalhes”.

Temos, nesse caso, a mãe do menino do lobo que é uma perseguida, tal como está dito pelo certificado do dossiê e ela o testemunha com sua conduta do *intolerável-dito* (*marre-dit*); desde o início, ela não tolerava isso. Ora, o que a meu ver é paradigmático são algumas sessões de observação, e todas as primeiras sessões de terapia. Pelas observações, ressalta que essa criança, de três anos e oito meses, não vive de modo algum em um mundo indiferenciado. Ao contrário, ela tem um sentimento bastante vivo quanto ao outro, quanto às crianças que estão com ela e, caso essas crianças gritem, ela se precipita sobre elas e as sacode violentamente proferindo sons desarticulados. Ela faz a mesma coisa que a chamada polícia, que constitui um comportamento inteiramente diferenciado no que concerne a seus semelhantes. Desses, ela diferencia de um modo absoluto os adultos para os quais faz uso do significante “Senhora”. É também aos adultos, a Rosine Lefort, por exemplo, que ela mostra o que tem em sua caixa. Desde então, desde as primeiras observações, vemos dois modos da alteridade dual se diferenciarem, e é claro que ela reproduz no espelho o que podemos supor do comportamento de sua mãe no que concerne a ela; e, por outro lado, o Outro, já que ela é capaz de tomá-lo como testemunho, lugar do Outro constituído de modo suficiente e diferenciado da intolerância que ela manifesta com relação a seus semelhantes.

As três primeiras sessões de terapia giram em torno de um objeto, a mamadeira, introduzida em seu perímetro por Rosine Lefort. Basta ler a observação no detalhe para que se observe que esse objeto é tratado por ela de uma maneira absolutamente diferenciada em relação aos outros objetos do quarto. O menino erige esse fetiche, seria possível dizer que ele o

conserta e, em seguida, o isola de todos os outros objetos do quarto. Em compensação, ele correlatamente amontoa os objetos no colo de Rosine. Após duas sessões apenas com essa prática, ele se encontra no alto da escada, fazendo ouvir um *apelo* patético, cortante — o termo *apelo* se encontra, sob a pluma de Rosine, em 1952: “Mamãe, mamãe!” (na sessão seguinte, ele ainda fará escutar esse *apelo*).

Conclusão: no final de três sessões, marcadas pela ereção desse objeto à parte e pelo *apelo* à mãe, esse menininho tenta cortar o pinto com a tesoura de cortar papel, diante de uma platéia de menininhas.

Essa articulação demonstra a que ponto os matemas de Lacan são construídos ao nível da experiência, sem nada demais (ver a navalha de Occam, que acaba por ter aqui um bom lugar...). 1. Tramas em torno de um objeto isolado e erigido, em sua solidão unária. 2. Invocação do significante materno diante da extensão de um vazio, que, portanto, não é abusivo caracterizar como simbolizado pela ausência da mãe. 3. Tentativa de automutilação do pênis. É preciso elucubrar para que se apreenda aqui que o *apelo* feito à significação fálica, que comporta a exigência de um menos-um enquanto o falo nada é senão o ponto de falta que ele indica no sujeito, se solda pela tentativa de realizar essa subtração no real? Encenação da castração, onde, na falha do significante, é o órgão que serve — cenografia da produção do sujeito.

Nas neuroses, é a fantasia que ocupa esse ponto de falta. O objeto *a* só tem valor aí por conter a função da castração. Nas psicoses, o objeto *a* de que se trata é puro real — enquanto não está incluído aí o  $(-\varphi)$  da castração imaginária e, desde então, ele “naturalmente” não funciona como causa do desejo. Daí, vejo o paranóico se remediando com relação a isso inventando-se como causa de um desejo infinito, e suponho que o dito esquizofrênico se entrega à derelição do des-ser.

Sustento, portanto, que a psicose é questão de sujeito — pois ela assim mesmo nos conduz aos confins de sua produção.

Observação: Vale a pena que eu mostre o matema no qual essa comunicação se sustenta, ou seja,  $\frac{a}{\S} \downarrow$ .

## NOTAS

1. O título das Jornadas onde Miller fez essa intervenção é “La clinique psychanalytique des psychoses”, Montpellier, maio 1983. (N.T.)

2. Para uma discussão a propósito da tradução de *semblant*, ver nota 1 de “A máquina panóptica...” (N.T.)
3. No original, *causette*, termo que alude a *cause* (causa), designa as pequenas conversações familiares. O termo também alude a *cause* (causa), daí a tradução por “causo”. (N.T.)
4. Em alemão no original, “desprazer”. (N.T.)

## Des-sentido para as psicoses!<sup>1</sup>

Estou encantado em tomar a palavra depois de um orador que teve a feliz idéia de nos anunciar que era um bom pai de família porque seus filhos não são psicóticos. Tomo, assim, partido com relação à etiologia das psicoses.

Uma vez que ele incidentalmente evocou um trabalho que veio do Cereda — o Centro de Pesquisa sobre a Criança no Discurso Analítico, orientado por Robert e Rosine Lefort —, também direi alguma coisa sobre a instituição. Não é uma associação, nem uma escola. É um lugar aberto, não um puro significante, onde, de um modo muito livre, sem que se seja forçado com relação a qualquer ortodoxia, pessoas que trabalham com crianças numa finalidade qualificável de terapêutica procuram conceitualizar e, *minimamente*, enunciar o que fazem. Isso dá ensejo a exposições que depois são publicadas. Essa maneira de trabalhar me parece a mais apropriada para se preservar a invenção em psicanálise. Há mais chance de que a invenção em psicanálise advenha dos jovens do que daqueles que por vezes são adormecidos pela rotina da experiência. Há chance. Há risco. Não os penalizemos.

Um desses textos chamou atenção. Sem dúvida, tomar totalmente partido do inconsciente choca-se contra o sentido vigente. Porém do que se trata senão de que, desde o ponto de vista analítico, o sintoma de uma criança é a verdade do desejo dos pais? E, de um modo mais especial, quando o sintoma infantil aparece ligado à fantasia da mãe, o que faz da criança o objeto da mãe.

Proferir isso cruamente não condena, entretanto, essa aproximação.

Mas retorno à questão. Abem da verdade, ignorava que esse Colóquio situa-se sob o título de “Estrutura psicótica?” e sou levado a lhes improvisar essa palestra.

Não tive a sorte de escutar ontem a exposição de José Guey, porém se me atenho ao que surgiu na discussão que encerrou a jornada e a qual pude assistir, ele se armou com a seguinte observação de Lacan: “o psicótico ignora a língua que fala”.

Penso que não tenho necessidade aqui de lhes dizer que aprovo isso, a não ser para destacar que esse fato é uma vantagem do psicótico. É ele quem tem razão. Nós acreditamos que conhecemos a língua que falamos porque a compreendemos. É uma ilusão. O saber da língua excede em muito o conhecimento que temos dela. Sem isso, a psicanálise, enquanto freudiana, é impensável. Trata-se da própria fonte da interpretação.

Evocarei com prazer o primeiro dos *Entretiens sur la métaphysique* de Malebranché. Quando o filósofo conduz para a sua sala de estudo aquele a quem ensinará filosofia, fecha as cortinas, instala-o na penumbra (evidentemente, não o acossa) e, quando o aprendiz lhe confessa sua esperança de que a filosofia lhe permitirá descobrir uma região estrangeira e maravilhosa, ele replica: “vou lhe ensinar, talvez, que você é um estrangeiro no seu próprio país”.

Pois bem, eu diria que o convite analítico é este: “talvez, você aprenderá a língua que fala”. A interpretação não teria valor se não se apoiasse neste dado: a língua é Outro, escrito com maiúscula.

Que essa língua seja Outro, não impede que seja permeável a invenções da linguagem. Foi o que aconteceu com Freud que, no próprio arremate relativo a sua descoberta, forjou uma linguagem. Isso se faz uma vez e não se refaz, estamos atrás de sua rota. Lacan jamais negou a qualidade de psicanalista para aqueles que não o seguiram em seu “retorno a Freud”. Pelo contrário, conforme seu julgamento, o psicanalista como tal é freudiano, mesmo quando o seja sem saber por quê. Ele o é pelo simples fato de que respeita a estrutura freudiana da experiência. Seria um erro reduzir as estruturas a planos teóricos sobre os quais incidiriam nossas escolhas em relação a um ou outro. A psicanálise não é compatível com o nominalismo: implica o realismo (sim, o medieval), o realismo da estrutura.

O inconsciente existia antes de Freud. A invenção de Freud é a de um dispositivo estruturado que põe o sujeito do inconsciente a trabalho. Uma vez que ele é posto a trabalho nessa estrutura, certos afetos são liberados e certas intervenções se tornam possíveis. Nesse sentido, a estrutura é a da própria prática. Por isso, não há teoria do inconsciente para quem não se contemple porque fulgura. Se há teoria, só há, propriamente falando, teoria da prática analítica.

A tentativa de Lacan, por conseguinte, tem sido dizer em que um psicanalista é freudiano. Ele construiu, com efeito, uma terminologia

própria para captar, segundo o seu juízo, o que Freud disse, isto é, o que ele descobriu, do que ele fala. Não para captar a significação de Freud porque a significação é sempre efeito do contexto, exceto seu sentido, o único que é operatório.

Sentido não é significação. O sentido é parente do não-sentido. Por exemplo: como tal, uma fórmula matemática tem sentido, mas não significação. Lacan, para indicar a negação que entranha no sentido no momento mesmo em que ele se produz, fala de “des-sentido”. Ou também ‘decência’, particularmente no que diz respeito a quando alguém se atreve a falar de psicose.

Aqui, a decência pode implicar distância. Não é surpreendente que Lacan, em seu Seminário, só tenha abordado às psicoses pelo viés escolhido por Freud, a saber, pelo escrito de Schreber?

Lacan, na França, foi o primeiro a retomar a leitura do livro de Schreber, *Memórias de um doente dos nervos*, no mesmo momento em que uma edição inglesa foi publicada. Era um texto esquecido há muito tempo.

Todo seu esforço, a propósito da psicose, não tem nenhum sentido a não ser o de fazer da psicose uma *questão de sujeito*. Isso quer dizer que não se trata de avaliar o louco em termos de déficit, ou de dissociação de funções, e que nada vai mudar com a determinação molecular da psicose que nos é prometida para o futuro: o sujeito tem de contentar-se com o que o determina. Não esqueçamos que Freud situa o delírio como uma tentativa de cura. Não se trata de uma doença; é, ao contrário, o testemunho de que o sujeito emerge da catástrofe pela significação que ele elucubra. É aí que podemos situar na psicose um momento de “morte do sujeito”: ponto zero onde a significação se evacua por completo.

Há boas razões para fazer referências a Schreber, razões freudianas. Freud tinha um diagnóstico muito preciso sobre o caso, o diagnóstico kraepeliano de *dementia paranoides*. Transposto para nossas categorias, esse termo situa Schreber entre a esquizofrenia e a paranóia, o que torna o seu caso inesgotável, válido em uma vertente ou na outra, e nos informa sobre esses momentos em que somos confrontados com o silêncio do paciente: nos dá a subjetivação desse silêncio.

A psicose também evidencia que o sujeito, segundo seu próprio testemunho, é falado. Ontem se retomou essa fórmula que já está no Discurso de Roma de Lacan, em 1953. Ela responde, de fato, à definição mais geral de sujeito e não só à do sujeito da loucura. O sujeito é o que se diz quando há um sorteio num ponto de exame: “Fui contemplado com um bom tema.”<sup>2</sup> Lacan foi criticado por conservar a referência ao sujeito na época em que a moda era prescindir da mesma. Porém, conservar o termo

afetando-o a uma instância já não constituinte, mas constituída como efeito significativo, é fazer desaparecer com mais segurança a ilusão antiga que se sustentava ali.

O sujeito é esse do qual isso fala. Tem de surgir de um punhado primário de significantes, coisa que a psicose paranóica evidencia. Essa psicose nos conduz, se me é permitido dizer, às origens do sujeito, à sua causação primordial. Nela, temos um sujeito que não desiste de sua convicção de que, aqui ou lá, no mundo todo, *isso fala* dele. Trata-se de um discurso malévolo que demonstra que esse sujeito é visado.

Tal descoberta também pode ser captada no testemunho de sujeitos submetidos ao automatismo mental, para se retomar a expressão de Clérambault. Testemunham essa verdade de estrutura: toda palavra é emitida pelo Outro. Nós é que nos enganamos com nosso “eu falo”, e foi isso que levou Lacan a uma inversão que não só volta a incluir o sujeito na humanidade, como também interroga: como *não* ser psicótico? Não sê-lo, com efeito, parece muito menos natural do que sê-lo. Como o discurso do Outro fica fechado na esfera da subjetividade? Vocês crêem, por acaso, que aqui haja pessoas que têm, cada uma, o seu pensamento? Não sentem que veiculam um ruído e transmitem tradições?

Evidentemente, ao lado dos psicóticos estão os obsessivos, que se situam no labirinto de seu próprio pensamento. É o que eles explicam em análise: como isso os impede de pensar, como se esforçam para pensarem por si mesmos.

Lacan, em suas apresentações de doentes em Sainte-Anne, freqüentemente dava o diagnóstico de psicose da seguinte maneira: “o sujeito é perfeitamente normal”. O que significava precisamente que o sujeito tinha a intuição de ignorar a língua que falava. Vocês, quando se depararem com eles, não simulem conhecê-la. Fundar-se na ignorância da língua que fala é a disciplina necessária em toda apresentação de doentes.

Evoquei recentemente a terminologia forjada por Lacan. Tinha fins críticos, mas é certo que ela mesma se tornou opaca com o tempo. Escutando aqueles que se remetem a Lacan e a seu ensino, e que hoje são de orientações diversas, poderia se crer que algumas palavras-chave bastam para abrir todas as portas. Uma vulgata lacaniana vem se desenvolvendo sobre alguns temas. Por exemplo, quanto às psicoses, durante muito tempo a contribuição de Lacan limitou-se ao acento colocado sobre a forclusão do nome-do-pai. E, mesmo assim, como isso foi mal entendido! Por exemplo, foi entendido como aconselhar a mãe que fizesse referência ao pai de um modo especial!

Em seguida a seu Seminário sobre *As psicoses* e o seu escrito “Uma questão preliminar...”, não se encontra mais, no ensino de Lacan, um grande desenvolvimento sobre as psicoses. Por conseguinte, tem se pensado que há muito para se decifrar pela via do que chamei de uma leitura “retro-ativa”: reatualizar a abordagem de Lacan sobre a psicose a partir das afirmações de seu ensino. Como a invenção do objeto *a* não iria repercutir sobre a teoria da psicose? Tenho considerado que se amputa o sentido do ensino de Lacan sobre as psicoses caso se desconheça a função do objeto *a*, a função do gozo. Por isso, na Seção Clínica do Departamento de Psicanálise, comecei a releitura das *Memórias...* do presidente Schreber, uma vez que todo teórico freudiano, interessado nas psicoses, deve se confrontar com esse livro.

Observem que Freud, no final das contas, conheceu psicóticos em sua prática, ainda que não tanto como Lacan, psiquiatra de formação, ou como Jung e Bleuler, médicos de hospitais. E é notável que se fiou em um escrito de um paciente com o qual nunca se encontrou. Isso é apropriado para mostrar que, para Freud, a linguagem, e não o “contato vivido”, era uma referência essencial.

O próprio Lacan praticou aqui uma leitura retro-ativa, pois quando Freud abordou o caso Schreber não havia elaborado, como mais tarde o faria, o complexo de castração, nem a função do narcisismo.

Não quero expor em detalhes essa leitura retroativa de Lacan ou aquela que se pode fazer sobre Freud a partir de Lacan. Meu ponto de partida foi o “deixar largado” de Schreber. É o termo pelo qual ele denota o momento de sua separação do Outro divino, momento de sofrimento atroz, de desamparo fundamental. Nele, o sujeito se confunde com um objeto rejeitado. Em contrapartida, protege-se disso quando se força a pensar continuamente, e é no momento, como diz, de “não pensar em nada”, que ele se “deixa largado”. Vemos, pois — essa era minha hipótese —, aparecer repentinamente os dois termos que Lacan destaca de um modo especial na estrutura da fantasia: por um lado, o sujeito do significante, por outro, o objeto *a*.

Além disso, se há um caso clínico que nos leva a falar de outra coisa diferente do prazer, se há uma experiência do corpo que excede todos os limites da homeostase, são exatamente o caso e a experiência de Schreber, ao mesmo tempo, por um lado, no gozo extremo que obtém em suas relações com o Outro divino, e, por outro lado, no desamparo e no sofrimento inomináveis nos quais ele se “deixa largado”. Chegou-se mesmo a comparar o vaivém do gozo entre Schreber e o Outro divino com um *Fort-da* divino. No mais, é surpreendente que, no próprio texto de Lacan, o termo gozo — que não havia sido elaborado e matematizado nessa época — só figure duas

vezes, e um pouco de passagem, a propósito do gozo transexual enquanto imaginário.

Se há algo a descoberto na psicose é a função do objeto *a*.

Seria um erro reduzir o ensino de Lacan à função e ao campo da palavra e da linguagem. Essa posição permite dar conta de que *nem tudo é significante* na experiência. Quando Schreber se “deixa largado” como objeto, trata-se de um momento de exclusão absoluta no que diz respeito à ordem significante.

Quanto ao título do presente Colóquio, direi o seguinte: a psicanálise não é a única maneira de se abordar as psicoses. Pode-se abordá-las como psicoterapeuta — vemos seus efeitos — ou pela quimioterapia, e também comprovamos os efeitos, efeitos de tamponamento. Porém, abordá-las como psicanalista é fazê-lo a partir das estruturas *freudianas*. É o tema de Lacan em 1955: as estruturas freudianas nas psicoses. O título “Estrutura psicótica?” é insuficiente para problematizar a pergunta. Já se ocupou do sentido das estruturas no fim dos anos 50, quando se faziam colóquios do tipo “o que o termo ‘estrutura’ quer dizer”? Não vamos voltar a fazê-los no final de 1983. Trata-se de saber se há ou não estruturas freudianas das psicoses.

De fato, o vago título escolhido é o preço que se paga por esta abertura que torna valioso o convite de Gori e Poinso: permite a pessoas muito diferentes, embora todos se refiram a Freud, se encontrar em uma mesma mesa. De minha parte, é a primeira vez, em vinte anos, que me encontro em um Colóquio, na companhia de pessoas com as quais não estou de acordo, a não ser os praticantes que pertencem ao Instituto, e isso só me ocorreu mais tarde. Isso merecia ser destacado.

As estruturas freudianas constituíram, a princípio, a inovação na teoria das psicoses. A primeira idéia de Bleuler, desde 1905-6, foi analisar os delírios a partir do que chamava de “mecanismos” destacados por Freud a propósito da histeria. Desde então, tratava-se de pensar as psicoses a partir das estruturas que Freud extraiu das neuroses. Abordar diretamente a psicose pelo viés do mutismo esquizofrênico é a porta aberta para todos os delírios teóricos. Deleuze e Guattari estão um pouco esquecidos hoje em dia, considerando sua projeção há dez anos atrás. Porém, abordá-la como psicanalista é fazê-lo a partir do Pai revelado na neurose.

A “metáfora paterna” é uma solução elegante que articula a função do pai à da castração. Ela as divide nas duas vertentes do significante e do significado: o significante do pai (nome-do-pai), o significado do falo (o significante imaginário, negativizado na castração).

Precisamente no delírio de Schreber, Deus e a ordem do mundo se constituem como dois. O Outro do qual se trata, o Outro divino, não se identifica absolutamente com a lei, mas, bem ao contrário, com a desordem dessa lei. O que Lacan chama de “nome-do-pai” é o que dá uma significação ao “deixar largado”, que é o destino comum. Pelo nome-do-pai, o “deixar largado” se reinscreve no significante como falo. É a razão do “ser deixado largado”. Em sua falha, o sujeito se consagra a oscilar entre um gozo sem limite e um destinatário absoluto.

O falo modera o gozo, o localiza. Isso implica que as mulheres não estão privadas desse gozo. Sabe-se das dificuldades encontradas pelas psicanalistas para se localizar o gozo feminino. As tentativas para dividi-lo entre o vaginal e o clitoridiano só denotam o esforço para se distinguir a parte fálica do gozo feminino.

Se a função paterna coordena o gozo com o falo, a psicose como forclusão do nome-do-pai é assinalada clinicamente pela antecipação, pela invasão de uma significação de gozo infinito, verdadeiramente inédito, supremo. É preciso buscar no delírio mesmo do psicótico a confissão do piscar de olhos, do anúncio de um gozo inédito que pode, conforme o caso, começar pelo traseiro. Em seu delírio, Schreber fala desse gozo ilimitado como se fosse uma feminização. Por isso, para ele, A Mulher existe. É ele. Aqui, a forclusão do nome-do-pai tem de ser oposta à forclusão do significante d'A Mulher. Elas são antinômicas. É via A Mulher que a metáfora delirante de Schreber se estabiliza.

No exame da psicose, *cherchez la femme*. Busca-se a mulher no sujeito. É a marca clínica mais segura da forclusão do nome-do-pai. Todas as variantes do delírio — homossexualidade, travestivismo, transexualidade etc. — traduzem, no modo como se dá seu delírio, a infinitização do gozo. A famosa fórmula “o que está foracluído do simbólico retorna no real” se completa assim: o que está foracluído do simbólico *como Nome-do-Pai* retorna no real como *Gozo do Outro*.

Nesse sentido, a homossexualidade delirante nada tem a ver com a homossexualidade perversa. Isso, para Philippe Gutton.

Normalmente, há na espécie uma forclusão do significante d'A Mulher. A forclusão do nome-do-pai tem como efeito fazer existir A Mulher. Isso também coloca a descoberto o objeto *a*. Da psicose, pode se desprender a voz enquanto objeto que, como tal, não foi notado por Freud, ou o objeto olhar, que também se deve a Lacan.

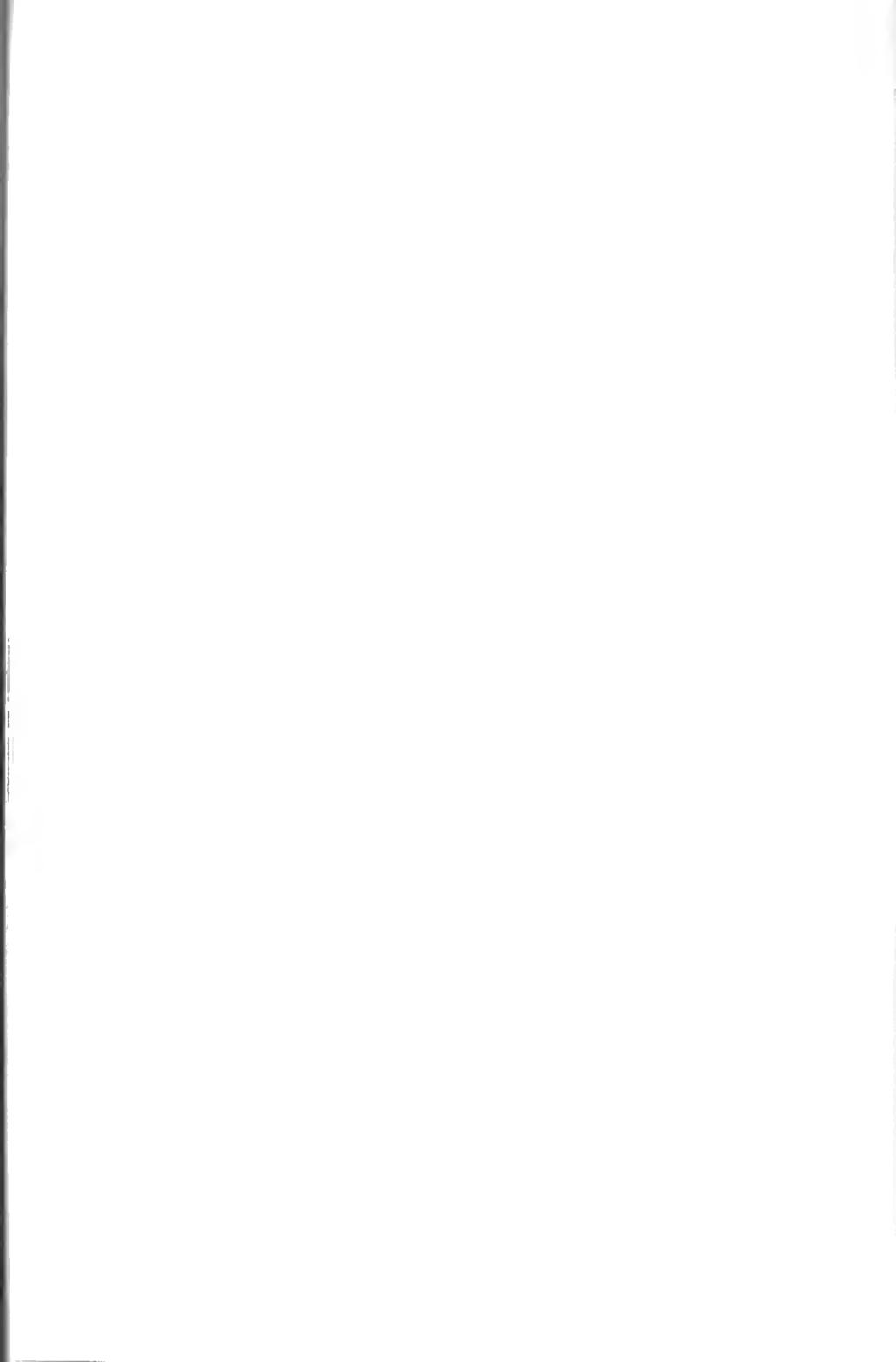
Tendo falado bastante, não evocarei aqui as suplências do nome-do-pai, nem essa extração do objeto *a* que destaquei pela primeira vez em

junho passado e que vejo, com prazer, que foi utilizada pelo nosso amigo Maleval.

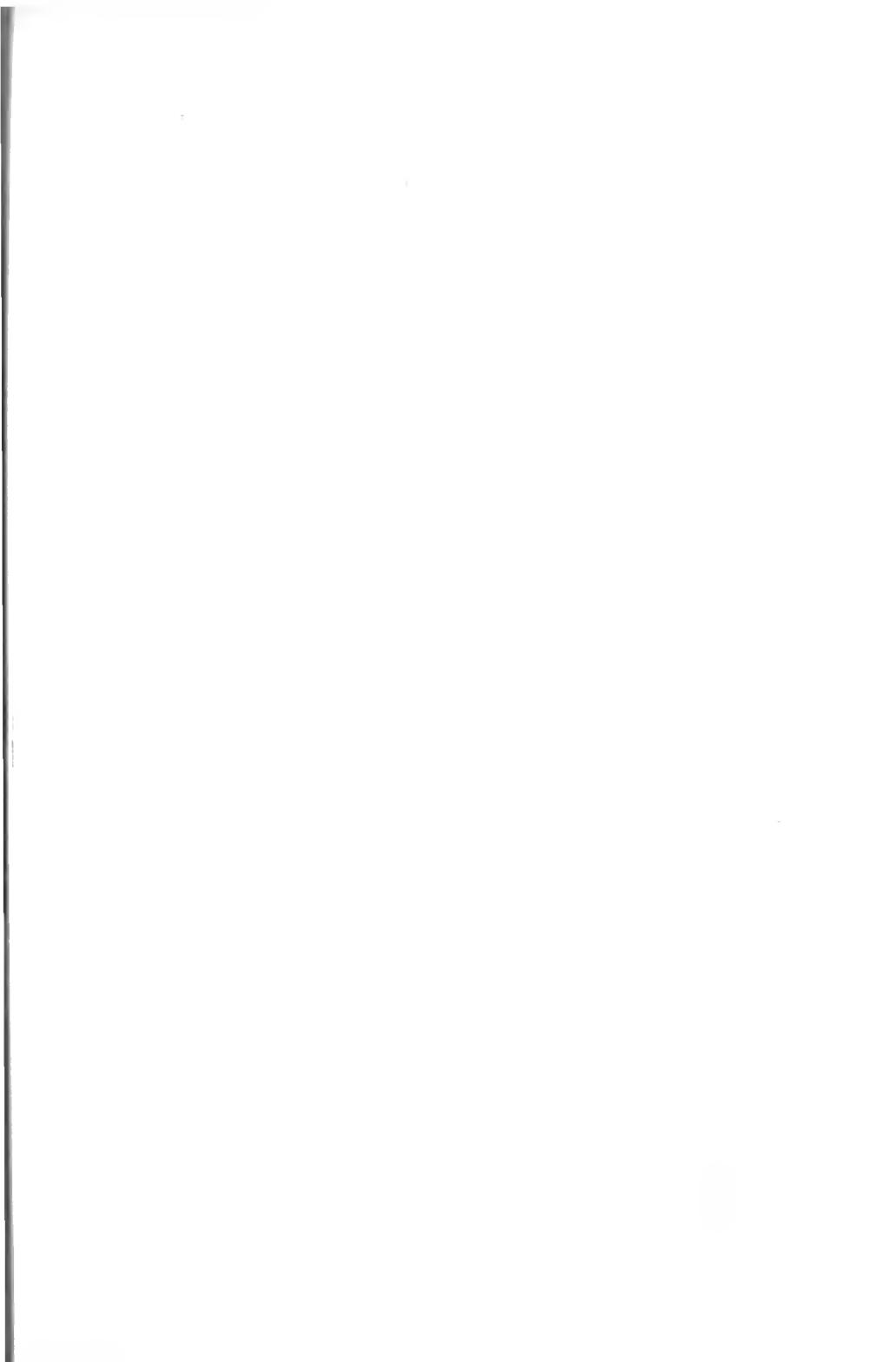
Do debate que agora se dará, espero o estímulo de uma controvérsia.

## NOTAS

1. Conferência inédita em francês, proferida em outubro de 1983 em Aix-en-Provence; publicada em espanhol em *Matemas I* (Buenos Aires, Manantial, 1987). Seu título no original *Dé-sens pour la psychose* apresenta um equívoco significante que nos autoriza a traduzi-lo também como “Decência (*décense*) para as psicoses”. (N.T.)
2. Em francês, *sujet* significa tanto “sujeito” como “tema”. (N.T.)



IV  
CLÍNICA E PSICOSE



## Lacan e psicose<sup>1</sup>

Tive de explicar a mim mesmo um pequeno fato ocorrido quando precisei indicar, ao telefone, o título desta discussão ao professor Giudicelli: ocorreu-me, no momento, formulá-lo como “Lacan e psicose”, sem o artigo e no singular; imediatamente expliquei isso a ele, e no cartaz dos cursos referentes ao diploma de psicologia patológica aplicada é, com efeito, exatamente assim que o título figura.

“Lacan e psicose”, sem o artigo definido feminino singular; não foi um lapso suprimir o a (referente à psicose), foi muito mais um chiste. Talvez a isso se deva um equívoco corrente, e que se encontra no próprio Lacan, entre psicoses (no plural) e psicose (no singular), e a questão pode ser colocada no singular da unidade do campo das psicoses. Aliás, é assim mesmo que está no programa de uma reunião, de um encontro internacional de psicanálise de orientação lacaniana, com o título de “Aclínica diferencial das psicoses”.

Há uma segunda razão para esse chiste. Talvez, da mesma maneira que Lacan formulava que “A Mulher não existe”, é possível se divertir dizendo que também “A Psicose”, por sua vez, não existe como um campo unitário. E, por fim, não é certo que esse campo faça um, ao menos na medida em que é dividido por dois vetores (o da paranóia e o da esquizofrenia). Desde a introdução de seu seminário sobre as psicoses, é essa questão que está colocada e que, no fundo, foi deixada em aberto por Lacan.

Mas creio que há uma terceira razão para esse chiste que não é tão teórica — houve uma profunda intimidade entre Lacan e a psicose e, no fundo, foi o que eu visei dizendo Lacan e Psicose como se diz Píramo e Tisbe, Tristão e Isolda. Não sei se fiz a Elisabeth Roudinesco a confidência (medi minhas confidências, apesar de tudo) de que na época em que Lacan

começava seus cursos na École Normale (onde eu o escutava e, provavelmente, também o estudante Giudicelli, mas não nos conhecemos naquele momento), inventou-se, entre os alunos da École, um pequeno dístico: “cada um com uma, a Lacan sua lacuna”.<sup>2</sup> E o que me lembrou “Lacan e Psicose” é que eis aí, talvez, aquela uma que cabia a Lacan. E como Lacan pôde falar de “a Coisa Freudiana” — é um título famoso — poderia ter anunciado esta discussão sob o título de “a Psi-coisa Lacaniana”.<sup>3</sup> É uma expressão, aliás, que ele mesmo empregou em um momento de sua apresentação de doentes em Sainte-Anne para distinguir, destacar, uma forma, uma manifestação particular de psicose no paciente que ele acabava de apresentar. Mas, enfim, não quis que figurasse nesse programa o título “A psicose lacaniana”. Não sei o que isso provocaria, haveria talvez uma confusão, considerando que há em torno de Lacan — que sempre me surpreende — uma atmosfera panfletária. Nisso tudo, ainda se pergunta se ele não vivia no mundo da lua e um certo número de pessoas o seguia; isso não lhe dava medo, e ele próprio chegou a declarar francamente que era psicótico; eu o cito exatamente, ele foi dizer isso aos americanos, e o que lhes disse caiu como um balde de água fria: “diria que sou psicótico”, e acrescentou, “pela única razão que sempre tentei ser tomado ao pé da letra” e, no fundo, nessa época, na segunda metade dos anos 70, ele definia a psicose como uma tentativa de rigor. Esta manhã, em meu seminário, eu explicava que qualificar assim a psicose não é fazer uma espécie de brincadeira, uma vez que seu caráter essencial é ser não dialética, e ela não é mais dialética do que a lógica matemática.

Não deixarei isso pairando sobre vocês, eu o aponto como o vetor do que vou tentar lhes expor aqui.

Digamos algo sobre o ensino, já que estamos aqui em um contexto universitário que não me dá medo pois, praticando a psicanálise, eu igualmente ensino. Ensinei inclusive antes de praticar a psicanálise. Parece-me que um erro que não deve ser cometido no que concerne ao ensino no meio universitário é torná-lo eclético, isto é, imaginar que um ensino liberal deve comportar de tudo um pouco, um salpicar de doutrinas, de opiniões, pontos de vista. É preciso dizer que, na maioria das vezes, o ensino da psiquiatria hoje (o qual tive de conhecer em seus múltiplos aspectos em Paris, já que a Seção Clínica do Departamento de Psicanálise está presente em um grande número de hospitais psiquiátricos, e um grande número de psiquiatras, psicólogos, psicanalistas a seguem) tem como modelo a religião dos romanos do Baixo-Império, ou seja, é caracterizado por um sincretismo que comporta o sacrifício a todos os deuses sem que se saiba de quais santos se é devoto. Coloca-se o máximo possível em uma mesma encruzilhada para

se garantir de todos os lados; quando os romanos do Baixo-Império chegavam em algum lugar, informavam-se sobre os deuses locais e começavam a imolar tudo o que era preciso para que o conjunto desses deuses, conhecidos e desconhecidos — era a fórmula da época —, fosse pacificado e, portanto, confunde-se o ensino e a informação. Imagina-se que, assim, pode-se simplesmente fazer melhores barganhas; mas o ensino não é uma questão de mercado, tampouco é uma questão de informação.

Não vão imaginar, embora tal reputação me seja atribuída, que eu preconize o sectarismo nu e cru, como diz Roudinesco. Ela emprega essa expressão umas cinqüenta vezes para me qualificar, o que me leva a pensar que... eu não preconizo o sectarismo, preconizo a lógica; não se deve por isso acreditar que se está na verdade, que Lacan estava certo de estar na verdade, e que a essa idéia seria preciso opor uma sabedoria eclética que consistiria em misturar, em doses variáveis, os elementos que se tomou emprestado de outros discursos. É justamente porque não se está certo de nada que é preciso, sempre na ordem científica, construir um saber; não digo descobri-lo, mas, de um modo mais próprio, inventá-lo e, no fundo, isso só se coloca, só se inventa a partir de um certo número de pressupostos, a partir de um certo número de axiomas, a partir — para tomar de Clérambault um dos termos lógicos que ele mesmo empregou — de um postulado. E depois, é preciso experimentar aonde esse postulado leva; talvez seja arbitrário, o primeiro passo é fácil, a questão é saber se isso se mantém, e é precisamente nos impasses das conseqüências de seu postulado, nos impasses e nos impactos, nos tropeços das conseqüências de um postulado que efetivamente se tem chances de verificar do que se trata. Para tal, é preciso ir até o fim da linha de seu postulado e, caso se comece a empregar vários que são contraditórios, fica-se no mesmo lugar.

Considero isso um fato observável, portanto é aí que a psicose pode ser um guia para vocês, uma tentativa de rigor ao extremo; é por isso que posso dizer, não pediram minha opinião, que aprovo o estilo escolhido para o ensino referente a esse diploma de psicologia patológica aplicada que, me parece, assim o compreendi, consiste em testar o postulado fenomenológico, certamente cruzando-o com a psicanálise que é freqüentemente de orientação lacaniana, e o aprovo ainda mais porque o que vou dizer essa noite é que é precisamente esse o caminho de Lacan — trata-se de sua intimidade com a psicose a partir de sua formação, que nada mais é do que aquela da maior parte dos que estão aqui, uma formação psiquiátrica. Decerto na época, o sincretismo, quanto a isso, tinha menos força que agora; testem o postulado fenomenológico e vejam se isso não lhes conduz por caminhos vicinais aos de Lacan.

Com efeito, o ensino de Lacan sobre a psicose não se limita de modo algum à tese da forclusão do nome-do-pai que foi transformada nessa banalidade que todos conhecem.

É preciso, ao contrário, recuperar a lógica de um percurso que encontra seu ponto de partida na fenomenologia, aquela dos anos 30. Mas eu gostaria, antes de apresentar o Lacan fenomenólogo, de acordo com a apresentação desse diploma, por um curto-circuito, fazendo-lhes notar contudo o caráter elementar e o fundamento freudiano da tese de Lacan, tornando-a um pouco menos enigmática, um pouco menos absurda e talvez um pouco menos conhecida.

Ouso dizer que se trata de uma tese freudiana que, no fundo, se esforça para pensar o status da psicose a partir do Édipo freudiano tão simplesmente como se podia escrevê-lo e, eventualmente, de maneira errônea, mas pouco importa, a partir do triângulo edipiano Pai-Mãe-Filho. No que pode ser chamado de uma estrutura, que é preciso qualificar de elementar, se estabelecem, segundo Freud, relações extremamente complexas entre três termos além de relações que podem ser qualificadas de dialéticas simplesmente porque comportam para o filho uma renúncia do objeto de desejo, e uma sublimação que se segue a isso. É o bê-a-bá, o mínimo do que se pode dizer sobre o Édipo freudiano: uma renúncia seguida, correlata de uma sublimação, e não é excessivo destacar, no próprio Freud, que o operador essencial dessa renúncia-sublimação é o pai; é o pai que opera no sentido de uma pacificação. No fundo, *a minima*, em relação a esse esquema elementar, a psicose é o nome dessa dialética como impossível; isto é, segue-se daí que, se o pai pacificador não opera, o que se torna prevalente por meio disso é, com efeito, a relação mãe-filho, mas igualmente — e se trata ainda de um par, ainda de um duelo, — a relação, a função do narcisismo, a função dual do narcisismo.

Ainda assim é notável que Freud tenha consagrado seu principal estudo sobre a psicose a um paciente que ele só conheceu através de seu discurso, através de seus escritos. Esse texto de Freud sobre Schreber, texto de referência sobre a psicose, é um texto anterior à elaboração de Freud sobre o Édipo, isto é, à elaboração desenvolvida sobre o Édipo, sobre o complexo de castração e mesmo sobre o narcisismo. Trata-se de um texto de 1911, e é apenas depois dessa data que Freud estabelecerá, numa posição decisiva, o complexo de Édipo, o complexo de castração e, em uma data mais próxima de 1911, o status do narcisismo; e, no fundo, a teoria clássica de Lacan sobre a psicose (ou seja, a que se elabora ao longo de seu seminário *As psicoses* e a que é enfocada no seu escrito intitulado “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, que se encontra em seus

*Escritos*), consiste de início em completar, se posso dizer, o Édipo, em completar essa teoria da psicose por meio da retroação das teorias posteriores de Freud, isto é, em reler o caso Schreber a partir do narcisismo, do Édipo e da castração.

Sem dúvida, é de início um Édipo completado com o complexo de castração e que, de um modo muito simples, impõe que a função fálica, em causa no complexo de castração, seja correlata da função paterna; em segundo lugar, diria que não se trata apenas de um Édipo completado, mas de um Édipo estruturalizado, isto é, um Édipo reescrito em termos de significantes. Sem dúvida, o termo significante foi extraído da lingüística de Saussure, mas adquire, no uso de Lacan, um valor totalmente transcendental, isto é, suposto em sua acepção propriamente antiga: o que propicia as condições de possibilidade da experiência, da experiência humana. Assim, o Édipo completado pelo complexo de castração implica que esse triângulo tem de ser completado com um termo correlato da posição do pai aqui instalada, completada pela função fálica; em outras palavras, não se trata de um triângulo, mas de um quaternário.

Essa formulação em termos de significante, em termos lingüísticos de significante traduz, no fundo e de um modo muito simples, a correlação freudiana da função paterna e da função fálica: é preciso o pai para que haja em seu lugar a função fálica. O que, em termos de significante, se traduz como metáfora, isto é, um significante é necessário aí para efetivar um significado ou uma significação; nesse momento, vocês têm efetivamente a emergência do pai como significante — daí a expressão nome-do-pai. Analogamente, vocês têm o falo como significação do Falo, o que, aliás, é o título de um artigo de Lacan.

Vocês têm uma indicação (não há muitas) dessa retroação do complexo de Édipo e do complexo de castração sobre a teoria da psicose em um texto de Freud de 1923, um texto sobre um caso de neurose demoníaca do século XVII, no qual o pai é apresentado como protótipo tanto de Deus como do Demônio. Em um parágrafo de Freud, vocês têm uma releitura do caso Schreber (talvez seja a única) a partir do complexo de castração. É aí que ele apresenta essa fórmula de que o Deus de Schreber, que comporta muitos traços de seu pai, quis castrá-lo e fazer dele uma mulher para produzir uma nova raça de homens; vemos aparecer aí claramente, numa forma bizarra, os termos que estão em jogo no complexo de Édipo e no complexo de castração. É exatamente no ponto em que Freud escreve, já retomei a frase para vocês hoje, que é somente a partir da publicação das *Memórias...* de Schreber, que pudemos falar do complexo de castração sem precisar nos desculpar por isso. Ele considera, de fato, que a contribuição

desse caso de psicose foi essencial à elaboração da própria teoria das neuroses e da teoria do complexo de castração.

Era esse o curto-circuito que anunciei, já que alguém vai lhes ministrar um curso sobre a gênese dos conceitos freudianos, suponho que a propósito da psicose. Há, com toda certeza, uma teoria dessa gênese em Lacan, desenvolvida por ele em todos os seus meandros. Nesse contexto, toda a correspondência de Freud com Jung é apaixonante. Mas é essencial associar o caso Schreber, e mesmo algumas das teses de Freud, ao fato de que ele ainda não havia escrito nessa época a “Introdução ao narcisismo”, não havia desenvolvido a teoria do Édipo nem formulado o complexo de castração.

Esse curto-circuito estava destinado a mostrar em que sentido Lacan, em sua principal tese sobre a psicose, reformula os dados freudianos e os ordena. Até o momento, não se encontrou nada mais simples do que a metáfora paterna para articular a função do pai e a do falo, e afirmo que nem sempre se percebe que Lacan é simples. De fato, dificilmente há algo verdadeiramente mais simples do que esse esquema para articular os dados freudianos. Dito isso, essa tese não saiu totalmente pronta da cabeça de Lacan: ela lhe ocorre após o seu Seminário de 1956 sobre as psicoses. Pode-se dizer que, de dez em dez anos, Lacan recolocava em pauta sua teoria da ou das psicoses. Trouxe os textos comigo, já que estamos na Universidade, o que pode encorajá-los a ver isso uma vez sem pensar que irão submergir com a expressão de Lacan. Na tese de 1932, vocês têm uma exposição breve, bastante densa, sobre as psicoses. Em seus *Complexos familiares* (1936), que reeditei há dois anos, a mesma coisa. Vocês têm no volume dos *Escritos* de Lacan um texto de 1946 que trata da causalidade psíquica: “Propósitos sobre a causalidade psíquica”, resultado de um debate com Henri Ey que conserva toda a sua atualidade. Vocês têm o Seminário *As psicoses*, de 1956, o *Seminário III* (um dos que consegui publicar e sei muito bem que os outros são aguardados). De 1966, vocês têm um texto de prefácio às *Memórias...* do Presidente Schreber que figurava em *Les Cahiers pour l'Analyse* e que foi recentemente reeditado por *Ornicar?*. Em 1976, vocês têm o Seminário de Lacan intitulado *Le sinthome*, que aborda o importante caso de James Joyce e que foi publicado praticamente, à medida que o era nos primeiros números da revista *Ornicar?*. Tudo isso é acessível e vocês podem verificar que, de dez em dez anos, durante aproximadamente cinquenta anos, Lacan recolocou em pauta sua concepção da psicose, e que não há nada que pareça menos com isso do que uma iluminação dogmática, uma vez que — espero lhes mostrar — Lacan pensou antes de tudo contra Lacan e que, longe de impor a arte das verdades iniciáticas misteriosas, pode-se seguir passo a passo o esforço para deduzir

as conseqüências e resolver os impasses induzidos por postulados diferentes.

Eu dizia, portanto, Lacan fenomenólogo; e é preciso ainda assim dizê-lo com toda clareza, sem nenhum equívoco, o Lacan da tese, de *A psicose paranóica em suas relações com a personalidade* é um fenomenólogo, um psiquiatra fenomenólogo. Em 1932, não digo, não vou chegar a dizer 1987, é preciso ser um psiquiatra fenomenólogo para que se possa compreendê-lo bem, mas, enfim, ele o é. Ele o é por considerar a loucura como uma forma da experiência vivida, da experiência vivida do homem, e por não considerar — apesar de tudo, essa é a grande clivagem — que a psicose deva ser abordada como um déficit. Isso permanece, ainda hoje, como um divisor de águas.

No texto, no breve texto que ele escreveu após sua tese, e que figura no mesmo volume e diz respeito ao problema do estilo, vocês encontrarão, sem equívoco, a anotação na qual ele inscreve sua tese — eu o cito — “entre os trabalhos de inspiração fenomenológica”. Isso significa que ele vai contradizer a psicologia de inspiração mecanicista. A tese constante de Lacan é que essa psicologia de inspiração mecanicista, que se ampara na física, retoma as categorias escolásticas. Ele se diz fenomenólogo na medida em que, nessa época, pensa poder fazer valer o que a experiência vivida do paciente, a *Erlebnis* do paciente, tem de original em relação a toda objetivação. Daí a evocação, que nele será constante até o final, de que o louco é também, e mesmo por excelência, um sujeito. E, portanto, a polêmica correlata e tradicional nos fenomenólogos contra a objetivação, a objetivação do paciente, vai nessa direção. É por isso que ele apresenta sua tese como afim dos trabalhos contemporâneos de Binswanger e se, com efeito, admite que a noção de déficit pode ser válida para as demências, nega sua validade — e é isso que ele pensa demonstrar em sua tese — para a psicose paranóica, que se encontra no outro extremo de uma gama da qual não se tem toda a certeza de que seja contígua às demências; não é certo que demência e psicose paranóica constituam uma classe comum.

Isso quer dizer que, de um modo definitivo, ele retoma por sua própria conta essa oposição, fundamental do ponto de vista fenomenológico, entre compreender e explicar. Explica-se os fenômenos físicos na medida em que se descobre neles uma lei de sucessão causal que permite dizer: porque houve isso, há isso; como uma espécie de prova, pode-se repetir isso, pode-se produzir de um modo efetivo experimentando isso nessa conexão causal. Opõe-se ao que é da ordem da explicação o que é da ordem da compreensão, na qual não podemos, de modo algum, descobrir uma lei de sucessão causal, na qual podemos dizer apenas que isso faz sentido e na

qual podemos observar a evolução da personalidade, perceber que essa seqüência, essa sucessão, fazem sentido sem que possamos designar precisamente as relações de causalidade. Não vou fazer a arqueologia dessa oposição entre compreender e explicar; seria preciso, provavelmente, não sei se é possível remontar a antes disso, fazer referência a Kant uma vez mais.

Mas aquele que verdadeiramente resgatou as conseqüências disso na psicopatologia foi Jaspers. Sob o nome de relações de compreensão imediatamente captáveis, Jaspers demonstra que a doença mental, que sempre pode ser individualizada como uma reação local captável como discordância, é para ser de fato novamente situada, de um modo autêntico, na totalidade da experiência vivida do doente. O método compreensivo, que é aquele de Jaspers e no qual Lacan se ampara desde as primeiras páginas, implica que o psiquiatra leve em conta, parta do seguinte: que as reações do paciente são totais, isto é, que assumem seu sentido, que assumem um sentido para ele e que, fundamentalmente, todo problema de consciência tem um sentido. E quando Lacan fala da personalidade, ela é, para ele, sempre exprimível em termos de relação de compreensão. Quando ele apresenta sua tese como uma tese de doutrina e de método, sua doutrina e seu método consistem em compreender, isto é, dar o sentido humano das condutas que os psiquiatras observam e dos fenômenos que os pacientes apresentam. Esse é tanto o ponto que, quando vai evocar a pulsão freudiana, já que ele termina com uma pequena exposição sobre a psicanálise, ainda pretende que a pulsão freudiana seja definível em termos de compreensão e chega até a propor uma clínica diferencial...

Em contrapartida, em 1956, a partir do conjunto das primeiras páginas do *Seminário III*, há a anotação fulgurante e dirigida ao auditório segundo a qual, se há um erro que não deve ser cometido na psiquiatria e na abordagem das psicoses, é partir das relações de compreensão. Ele não emprega termos muito severos para fazer em pedaços as ilusões da compreensão, aquelas de Jaspers, mencionadas explicitamente. O que, entre parênteses, é uma lição de leitura se dá quando Lacan insiste: “isso, sobretudo, é a babaquice que não se deve fazer” — pode-se estar certo de que, anteriormente, ele mesmo a fez e é justamente nesse movimento constante de colocar de novo em questão, de se colocar de novo em questão, que se pode dizer que ele progrediu durante cinquenta anos, de modo algum em um estilo dogmático, mas, ao contrário, em um estilo de auto-refutação, de afinação. Isso não quer dizer que, a cada vez, ele equilibra tudo — ao contrário, eu lhes mostrarei o que permanece constante nessa afirmação, mas que, ao contrário da imagem esterilizante que lhes é dada de Lacan, ao

opor sua tese e esse início de seu Seminário sobre as psicoses, nada se nota senão a que ponto há um questionamento; é preciso dizer que, quando ele fez isso em 1956, Jaspers já não tinha mais a atualidade que tinha em 1932. Portanto, seu primeiro ouvinte, se me é permitido dizer, era ele mesmo, o que me levou a ler Lacan dessa maneira: Lacan contra Lacan.

Nesse sentido, posso apenas resumir a tese de Lacan nessa época: a psicose destaca métodos de estudo próprios aos fenômenos da personalidade, isto é, exprimíveis em relações de compreensão. E quando ele introduz, no final, a psicanálise, é em razão do que está bem próximo da inspiração desse diploma, de que finalmente é preciso constatar que há coincidências entre a psiquiatria, concebida em termos de relações de compreensão, e a psicanálise. Há coincidências e, por fim, ele propõe a psicanálise como o que demonstra um método compreensível, apesar de notar rapidamente que há um certo desvio entre as relações de compreensão que são imediatamente captáveis — é a definição delas — e as relações simbólicas que Freud depois elabora e que, evidentemente, são extremamente complexas e exigem arquiteturas que não são totalmente da mesma ordem — digamos que ele nota que a relação de compreensão não pode saturar tudo o que é o exercício da prática específica, da técnica específica da psicanálise.

No fundo, a tese de Lacan, do início ao fim, e malgrado as reservas que ele faz quanto aos que na época defendiam essa opção psicogênica, refuta o organicismo em proveito de um determinismo psicogênico que ele toma para si como um postulado, indemonstrável, mas que é “o homólogo em todos os pontos dos postulados que, de direito, fundam toda ciência”. Direi que o postulado que serve a Lacan de ponto de partida é o postulado da psicogenia e da relação de compreensão. Para apreender qual foi o movimento de seu avanço, não é preciso partir do discurso de Roma, não é preciso partir do “inconsciente estruturado como uma linguagem”, é preciso partir de bem antes, dessa tese que é contrária a isso e, para se ir rápido, captar quais são os impasses encontrados por Lacan a partir desse postulado compreensivo, fenomenológico. São esses impasses que o conduziram na via do “inconsciente estruturado como uma linguagem” e, quando vocês lêem no Seminário sobre as psicoses que “o segredo da psicanálise é que não há psicogenia”, coisa que não surpreendeu seus ouvintes e que, hoje, não diz muita coisa a leitores que forçosamente não têm essa concepção, aí ainda, o Lacan de 1956 desmente explicitamente o Lacan de 1932.

Pode-se ver também, de um modo indireto, nessa data em que ele é fenomenólogo, como se anuncia, se prepara, o recurso que ele encontrará na lingüística para a teoria da psicose e, de uma maneira geral, para a teoria

do inconsciente. Pensem nisso, caso hoje o ponto de partida de vocês esteja igualmente aí. Pode-se certamente opor, explicar e compreender, pode-se certamente opor os fenômenos de sentido e os fenômenos que se conectam de maneira mecanicista, isso não impede que o sentido, enquanto ele próprio é fenômeno, não seja sem lei, e é igualmente esse postulado que Lacan produz em sua tese. O recurso que ele encontra na psicanálise nessa época, em 1932, no fim de sua tese, é o momento em que ele próprio entra em análise. É precisamente aquele, acredita, que permite conhecer as leis do sentido e seu postulado, seu postulado primeiro: todo fenômeno de consciência é um fenômeno de sentido — isso o obriga a ir na direção do segundo, que implica que deve haver entre o fenômeno (todo fenômeno) e seu sentido subjetivo uma relação determinada. E vocês encontrarão esse apelo no final de sua tese. De um modo definitivo, o que ele encontrará na lingüística de Saussure é a possibilidade de formular, de maneira objetiva, as leis do sentido simplesmente distinguindo a partir dela o significante e o significado, *S* e *s*, e desenvolvendo certas tentativas de equação e de cálculo que respondem a esse apelo já presente no Lacan fenomenólogo: o sentido, sim, mas quais são as leis do sentido? Será preciso pensar que o sentido é sem lei?

Assim, o que ele chamará mais tarde de metáfora paterna, sua oposição entre a metáfora e a metonímia, “a instância da letra no inconsciente”... toda esse extraordinária proliferação de textos, em um lapso de tempo extremamente breve, mostra que aí, verdadeiramente, ele tem resposta para a questão que colocava em 1932. Ele só tem essa resposta por volta de 1952, vinte anos depois, o que faz com que possa pensar que começou um pouco tarde, sobretudo quando se vê quais são os recursos que ele então encontra na literatura psiquiátrica, filosófica, no que diz respeito à teoria da linguagem; efetivamente são recursos igualmente pobres aqueles que figuram em sua tese.

Essa trajetória de Lacan poderia ser resumida como indo das relações de compreensão às relações simbólicas. Nesse sentido, é certo que há todo um veio de Lacan, e para além mesmo de 1932, durante todo um tempo de seu trabalho que é cheio de ressonâncias com os esforços de Sartre e de Merleau-Ponty, e pode-se dizer que ressonâncias muito precisas disso são encontradas nos *Escritos*. Por exemplo, fui procurar o seguinte nas páginas 441-2 de *O ser e o nada* (não sei se *O ser e o nada* de Sartre ainda é muito lido, mas enfim, caso se tome como ponto de vista a atitude fenomenológica na clínica, acho que seria conveniente ir reencontrá-la nas próprias fontes da teoria das emoções de Sartre, mesmo em *O ser e o nada*, ou em *A fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty) — eu conheço isso porque

comecei por aí, antes da psicanálise, comecei pela filosofia — portanto, nas páginas 441-2 de *O ser e o nada*, vocês encontram a notação feita por Sartre, notação extremamente lacaniana, anterior a Lacan, de que o sentido de uma expressão me escapa sempre e que no fundo é o outro, sempre aí, que dá seu sentido à linguagem. Isso é o presságio do que vai se tornar em Lacan a teoria da comunicação invertida, que diz que “o emissor recebe do receptor sua mensagem sob uma forma invertida”. Teoria da qual vocês têm uma espécie de abordagem já em Sartre, nessa posição do outro enquanto necessária para dar ao que digo seu sentido e, no fundo, concluindo, colocando que há uma realidade alienante do outro. O que é ainda assim formidável é que no momento em que fala disso, Sartre faz uma breve nota sobre as psicoses de influência! E ele observa que — é a tese que sustenta nessa época — “a psicose de influência, tal como as psicoses em geral, é experiência traduzida por mitos de um grande fato metafísico: o fato da alienação”. Vocês encontram um eco inteiramente preciso dessa frase, três anos mais tarde, em Lacan: “Um louco nunca faz nada senão realizar à sua maneira a condição humana.”

Na página 176 dos *Écrits*, vocês encontram uma anotação de Lacan que de fato faz eco a isso: “o ser do homem não só não pode ser compreendido sem a loucura, como não seria o ser do homem se não portasse consigo a loucura como limite de sua liberdade” (frase de 1946.) Trata-se, digamos, de uma frase existencialista — não posso desenvolver esse ponto —, mas é certo que há uma componente existencialista do lacanismo, inclusive na teoria das psicoses!

Essa componente existencialista foi velada pelo estruturalismo, e o que se ensina a vocês, o que se crê que se ensina a vocês, é que Lacan é a metáfora paterna. No fundo, reconstitui-se um mecanismo a partir de Lacan, um mecanismo renovado pela lingüística, e negligencia-se o que é o fio, o fio “existencialista” (entre aspas), posto que Lacan é contra o existencialismo enquanto modo filosófico de frases muito duras. Negligencia-se o que é o fio existencialista de Lacan e, apesar de tudo, o sujeito que ele valorizará na psicanálise não será mais o sujeito do sentido, mas o sujeito do significante. Com certeza, o sujeito do significante é sempre o sujeito do sentido! Com certeza, dá simplesmente no mesmo tomar o fenômeno de sentido por sua causa ou por seu efeito, mais isso sempre visa o fenômeno de sentido, até quando se diz sujeito do significante. E justamente porque ele não é mecanicista, não é organicista, sempre haverá a notação, evidentemente misteriosa, de que definitivamente a loucura não é pensável sem um inapreensível consentimento do sujeito. Evidentemente Lacan diz isso em 1946: “O inapreensível consentimento do sujeito!” Trata-se de uma tese

heideggeriana-sartriana! Querem crer que no momento em que ele passou pela lingüística, pelo estruturalismo, tudo isso ficou longe dele — e certamente ficou longe de seus alunos que não chegam sequer a compreendê-lo quando em seu texto *Televisão*, que data de 1973, ele evoca a depressão como “covardia moral” que pode ir da rejeição do inconsciente até à psicose.

Esses alunos dizem entre si: mas, enfim, o que é essa Ética que Lacan mistura à clínica da psicose? Ao passo que, de fato, nessa notação efetivamente enigmática, encontra-se, através do estruturalismo e da lingüística, o mesmo fio anti-mecanicista e anti-determinista de Lacan.

Esse é particularmente o porquê da tese segundo a qual seria difícil pensar o sujeito da psicose... pode-se pensar o sujeito da neurose, o sujeito da perversão, mas coloca-se novamente em questão pensar o sujeito da psicose. Nada mais distante da orientação que Lacan dá sobre isso, e é nesse sentido, evidentemente, que pode haver uma solidariedade entre a psicanálise de orientação lacaniana e, digamos... a psiquiatria humanista, baseada, evidentemente, senão em certos mal-entendidos, pelo menos em certos aspectos que não são antecipados, em relação à biologia molecular, que, no fundo, sob uma nova forma, repousa sobre a mesma determinação do ser que as psicologias mecanicistas do início do século. Afinal, o próprio Changeux se coloca como herdeiro de La Mettrie. Confesso que fui eu quem sugeri o título de seu livro, *O homem neuronal*; não pensava que ele acabaria como um *best-seller*, senão... eu me conteria! No fundo, é verdade que, se convidei Changeux em uma época para fazer uma grande entrevista para *Ornicar?*, foi a partir da idéia de que respeito seu postulado e ansio por ver até onde isso o leva, e isso não me incomoda desde o momento que ele é rigoroso e vi, em todo caso, que ele ficou radiante quando lhe propus como título “O homem neuronal” como uma versão renovada de “O homem máquina”. Então, evidentemente, essas conferências de *Ornicar?* foram lidas por uma senhora que é editora e que telefonou para Changeux lhe dizendo: faça-me um livro inteiro com isso. Agora, isso desencadeia no mundo teses para as quais, evidentemente, não está em questão minha aprovação e, aliás, terei a ocasião para isso... Na próxima semana, haverá um debate com Changeux. Ele me convidou para lhe trazer a contradição, eu lhe direi que já foi refutado por Lacan em 1932 e, portanto, isso não é tão novo assim; veremos como ele reagirá.

Irei adiante até lhes despertar o interesse para ler esses *Complexos familiares* de Lacan, publicados quatro anos após sua tese. Pode-se ver a que essas relações de compreensão e essa coincidência com a psicanálise conduzem. Aí, de um modo evidente, ele coordena as psicoses ao complexo de Édipo.

Desde essa data, ele ordena as psicoses em um vetor do desenvolvimento que leva ao Édipo, e esse vetor do desenvolvimento é recortado por ele segundo as clássicas escansões freudo-abrahamianas, isto é, segundo um certo número de estádios supostos do desenvolvimento, digamos, as escansões freudo-abrahamianas revistas por Lacan mas ordenadas pela finalidade do Édipo. No fundo, a tese que se encontra verdadeiramente nessa linha e que foi marcada na história por Abraham. Linha que conduz à definição das psicoses como formas de interrupção do desenvolvimento psíquico, ou seja, é dado um modelo do desenvolvimento psíquico caracterizado por um certo número de estádios, digamos essencialmente estádios de relação com o objeto, e por isso as diferentes formas da psicose são situadas como formas de interrupção desse desenvolvimento. Esse é o caminho tipificado por Abraham, e tudo repousa sobre a maneira pela qual se caracteriza o Édipo, uma vez que as diferentes psicoses são situadas em virtude disso como maneiras de “faltar” quanto ao Édipo, em que a operação edipiana não se realiza. E, com uma maneira muito freudiana que conservará durante meio século de seu ensino, Lacan considera o “momento edipiano”, se assim posso dizer, como o momento em que se constitui o sentimento normal da realidade; isto é — vou retornar a isso — num duplo movimento que é, por um lado, recalçamento da sexualidade e, correlatamente, sublimação da realidade. O que é, formulada de uma maneira muito clara, a tese freudiana, e que comporta, evidentemente, alguma coisa de essencial que entra inteiramente em tensão com a orientação fenomenológica, ou seja, a realidade, em nenhum nível é dado. No fundo, eis então o fundamento da orientação fenomenológica, e penso que nosso amigo comum, Dessanti, que se encontra aí como fenomenólogo, quando estiver diante de vocês, falará disso. Como filósofo, ele mesmo fez o caminho de Lacan, um pouco mais tarde, mas enfim... em um outro campo. Ele também fez o caminho de Lacan ao criticar do interior de sua disciplina, isto é, a história das matemáticas, as teses de Husserl e, durante todo um tempo, tentava reencontrar o fundamento ao nível do que Husserl chamava de mundo da vida, um mundo pré-articulado, pré-objetivo, tentava reencontrar, portanto, a camada fundadora de todas as elaborações que se pode fazer em seguida, o que supõe que há um nível primordial, um nível pré-objetivo antes de toda racionalização. O próprio Dessanti praticou essa fenomenologia. Então é certo que a breve tese que menciono de passagem (a tese freudiana de que o Édipo é o momento em que se constitui o sentimento normal de realidade) supõe que a realidade (nosso sentimento da realidade, e a realidade na qual vivemos) é condicionada pelo que podemos, desde já, chamar de uma estrutura, e essa orientação, esse ponto de vista que Lacan

toma de empréstimo a Freud, é, de um modo direto, contrário à orientação fenomenológica que vai sempre buscar um nível primário da experiência vivida incondicionada, e exagero tão pouco que vocês encontram esse termo em profusão na *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty.

O que dá ao Édipo esse lugar que lhe é central, essencial no desenvolvimento? É que essa sexualidade de perverso polimorfo, que é aquela da criança pré-edípiana, conhece um período, uma latência que se encontra recalçada e, dessa forma, a realidade objetiva pode encontrar um estatuto. Vocês sabem que, aí, as observações estão evidentemente em profusão e se pode até mesmo utilizá-las para verificar, com efeito, que a constância da experiência de realidade não é assegurada antes de uma certa idade. Nesse sentido, direi que um recalçamento da sexualidade se complica em Lacan, se completa em Lacan com um recalçamento do estádio do espelho, um recalçamento do transitivismo que o estádio do espelho comporta e, nesse sentido, é uma das contribuições importantes de Lacan em seus *Complexos familiares* fazer a distinção, mais claramente do que Freud, entre o Supereu e o Ideal do Eu, fazendo muito claramente do Supereu o nome da instância do recalçamento, aquela que realiza o recalçamento e, sobre sua outra face, a do Ideal do Eu, a instância de sublimação, aquela em que uma imagem parental gloriosa pode acabar subjetivada. Permanecerá inteiramente constante no ensino de Lacan distinguir o Supereu e o Ideal do Eu, de acordo com as indicações de Freud, mas, enfim, que estão aí formalizadas. E, a partir daí, o que caracteriza o momento edípiano é a emergência de um novo tipo de objeto que não é mais tomado em um transitivismo recíproco com o Eu, de acordo com a fórmula  $a-a'$ , é você, é eu, o que simplesmente não vale com a imagem do espelho, mas que vale com os objetos do mundo, mesmo com o próprio mundo. Em suma, reversibilidade, deslizamento entre as instâncias.

No fundo, o que caracteriza o objeto edípiano é, se posso dizer, ser um objeto verdadeiramente outro, não mais simétrico ao sujeito. De fato, desde sua tese, Lacan fala desse momento! Ele o evoca a partir do que Bertrand Russell situa como sentimento do respeito, da distância com o objeto, necessária à própria subsistência da realidade.

No fundo é o que já está presente na tese e que Lacan vai, mais tarde, marcar de uma maneira inesquecível chamando isso de seu famoso “grande Outro”. E, nesse sentido, é preciso dizer que se trata de um objeto, o objeto edípiano, que não é o objeto do desejo, não é esse objeto do desejo que eu posso sempre assimilar, pela excelente razão de que, nessa ocasião, eu o como, eu o sugo, eu o devoro, mas esse não é um objeto ao qual eu posso me assimilar, já que, ao contrário, de acordo com a estrutura edípiana,

trata-se de um obstáculo ao desejo, é o que a ele faz barreira. E, então, há uma bonita palavra que Lacan emprega, quando tenta descrever esse momento onde emerge essa realidade sublimada — ele fala de “transfiguração”. Eu anotei, é na página 64 que ele evoca esse objeto “que surge na luz do espanto”, esse objeto edípiano. Esse momento mostra o objeto aureolado pela transgressão sentida como perigosa; ele aparece ao eu concomitantemente como o apoio de sua defesa e o exemplo de seu triunfo...

Esse momento do Édipo constitui o protótipo da sublimação... “A mesma forma é sensível a cada crise onde se produz, para a realidade humana” (quando ele escreve “a realidade humana”, é a tradução da época do *Dasein* heideggeriano) “essa condensação cujo enigma colocamos acima: é essa luz do espanto que transfigura um objeto... e o proponho não como meio para a satisfação do desejo, mas como pólo para as criações da paixão”.

Então, a tese de Lacan sobre as psicoses é a seguinte: em todos os casos onde há psicose, encontra-se essa “luz do espanto”. Essa luz edípiana do espanto reaparece de forma vacilante, isto é, toda psicose se desencadeia em uma situação quase edípiana e, então, esse outro inassimilável está como que na própria margem onde o Édipo se instala; quer dizer que a partir desse texto, de 1936, vocês encontrarão as premissas da tese que Lacan articulará em 56-57-58, a saber, que é em uma situação de tipo edípiano que a psicose se desencadeia. Em seu texto “Uma questão preliminar...”, o que ele chamará do surgimento de “um pai” significa, efetivamente, a constituição de um triângulo edípiano. É o que vocês já encontram em seus *Complexos familiares*, anotado como o que se produz na fase fecunda da psicose. Vocês sabem que pôde-se verificar isso no exame clínico, há aí uma contribuição inteiramente convincente de Lacan — pude presenciar a construção que Lacan fez disso durante dez anos — nessa apresentação de doentes em Sainte-Anne. Nos *Escritos*, Lacan chama de “os momentos fecundos” o que, nesses *Complexos familiares*, ele chama de “a fase fecunda do delírio”. Ou seja, a notação do que, do ponto de vista fenomenológico ao qual ele se refere em sua tese, aparece como uma ruptura da compreensão na origem da psicose, isto é, como uma solução de continuidade das relações de compreensão do sujeito às quais ele mesmo testemunha!

No fundo, é o que a noção de “processo” em Jaspers tentava cernir por oposição ao desenvolvimento. As psicoses de processo são aquelas nas quais, em um momento, há, para o próprio sujeito, uma ruptura em suas relações de compreensão com o mundo e daí ele tem o sentimento infável de uma significação nova que emerge, que concerne a ele, e sobre a qual nada pode dizer. Depois disso, novas relações de compreensão se recons-

tituem, mas, sobre a base dessa ruptura quase inexplicável e eventualmente orgânica, vocês podem supô-lo como estando aí sem razão, sem razão de compreensão. E isso, em Jaspers, designava uma mudança profunda da significação da vida física sem nenhuma desagregação.

Ocorreu-me fazer um texto sobre Lacan para sua apresentação de doentes, descrevê-lo enquanto a praticava e, no fundo, eu havia notado isso: sua obstinação em fazer o paciente dizer, fazer com que ele circunscreva o momento de virada da atmosfera, dessa indefinível transformação do próprio sentimento de realidade. Observei, relendo sua tese no ano passado, que era exatamente o que ele notava ao se referir a um psiquiatra alemão, não sei se ele é sempre lido, chamado Westerterp, que dava uma indicação precisa sobre o interrogatório do paciente (vocês encontrarão isso na página 147 da tese): buscar “as experiências iniciais enigmáticas do paciente” e a emergência, para ele, eventual, de uma significação pessoal, indefinível e que lhe concerne. No fundo, é preciso ver que a teoria que vocês encontrarão no texto de Lacan “Uma questão preliminar...”, sobre a conjuntura de desencadeamento indicada como a emergência em uma situação dual de “Um-pai” (ele coloca um traço de união, isto é, de reconstituição para o sujeito de uma estrutura edipiana para a qual não tem resposta), já tem um presságio no texto sobre os *Complexos familiares* que é ainda, podc-se dizer, o texto de um psiquiatra versado em psicanálise. E, aliás, vocês notarão, nesse texto dos *Complexos familiares*, que, quando ele diz “os psicanalistas”, não se inclui entre eles. Ele se considera um psiquiatra; então, não posso desenvolver o que, nessas breves páginas, torna-se entretanto um quadro das psicoses segundo as diferentes interrupções do desenvolvimento e que é de uma grande elegância, é um verdadeiro quadro que eu, por um outro lado, reconstituí, uma vez que Lacan não o desenha mais, mas está presente aí. A psicose está aí, já situada como uma espécie de paródia.

Evidentemente, não vou ter tempo para desenvolver em minúcia o terceiro tempo dessa afirmação de Lacan, isto é, seu texto sobre a Causalidade psíquica. Entretanto, é claro que ele estava destinado a se opor ao organicismo de Henri Ey, um organicismo que ele critica com toda sinceridade indo buscar seu fundamento em Descartes. Ele critica o organicismo como um mecanismo puro e simples, isto é, fundado sobre a convicção de que são as relações que valem na extensão, que seriam, nesse sentido, determinantes. Devo dizer que não há nenhum abuso em afirmar que o organicismo de Henri Ey se funda sobre a extensão cartesiana, uma vez que pretendo que, para a biologia molecular de Changeux, vale integralmente o mesmo argumento, qualquer que seja a vestimenta dada ao vocabulário

que tenha incidido sobre essas teses. Pode-se muito bem falar de transmissor, de mensagem etc..., a extensão cartesiana não deixa de permanecer como fundamento. Evidentemente, é a eficácia que é sempre problemática no prolongamento que Changeux faz disso; a eficácia eventual do método não retira nada do fato de que ela mesma seria determinada molecularmente, a loucura permanecendo vivida pelo sujeito no registro do sentido!

Tal como Lacan evocava, encontraremos talvez um dia o transmissor da esquizofrenia, por que não?, isso não mudará estritamente nada nesse contexto, no que diz respeito ao registro do sentido na loucura. O que proporei, de minha parte, para o exame dos trabalhos que vocês terão este ano, uma vez que normalmente esse conceito de sentido nos é certamente comum, será o exame do que são, do que podem ser as leis do sentido.

## NOTAS

1. Texto estabelecido a partir de anotações feitas durante conferência pronunciada em 29 de outubro de 1987, em Marselha.
2. No original, "*à chacun sa chacune, à Lacan sa lacune*"; *à chacun sa chacune* é uma expressão popular francesa. (N.T.)
3. No original são mencionadas, respectivamente, "*La Chose freudienne*" e "*La Psy-chose lacanienne*". (N.T.)

## Clínica irônica

Ao considerar, em toda a sua generalidade, o problema da clínica diferencial das psicoses, pensei, para esclarecê-lo, começar por lhe opor uma clínica universal do delírio.<sup>1</sup> Proponho, como fundamento da clínica diferencial das psicoses, uma clínica universal do delírio. Nada menos.

\*

Chamo de clínica universal do delírio aquela que toma como seu ponto de partida o seguinte: todos os nossos discursos não passam de defesas contra o real.

Para construir essa perspectiva clínica, seria preciso alcançar a ironia infernal do esquizofrênico, aquela da qual ele faz uma arma que, diz Lacan, incide na raiz de toda relação social. A clínica universal do delírio só pode ser encontrada, isto é, cessar de não se escrever, ao ser proferida do ponto de vista do esquizofrênico.

Como iremos definir o esquizofrênico aqui? Proponho, no momento, defini-lo, após Lacan, como o sujeito que se especifica por não ser apreendido em nenhum discurso, em nenhum laço social.<sup>2</sup> Acrescento que é o único sujeito que, diferente do que todos nós fazemos quando não somos esquizofrênicos, não se defende do real por meio do simbólico. Ele não se defende do real através da linguagem porque para ele o simbólico é real.

Trata-se da ironia do esquizofrênico, e não de seu humor. Ironia e humor, ambos fazem rir, mas por estrutura se distinguem.

O humor é a vertente cômica do supereu, diz Freud.<sup>3</sup> Ao neurótico não falta humor, o perverso é totalmente capaz disso, assim como o filósofo

da máxima universal,<sup>4</sup> e igualmente o surrealista.<sup>5</sup> O humor se inscreve na perspectiva do Outro. O dito humorístico se profere, por excelência, no lugar do Outro. Ele capta o sujeito na miséria de sua impotência. Pensem nesse famoso humor judaico que se cultiva no gueto, esse lugar social por excelência, uma vez que segrega, onde o Deus terrível de Abraão, Isaac e Jacó encerra seus filhos.

A ironia, ao contrário, não é do Outro, ela é do sujeito, e vai contra o Outro. O que a ironia diz? Diz que o Outro não existe, que o laço social no fundo é uma escroqueria, que não há discurso que não seja de semblante — título de um Seminário de Lacan.<sup>6</sup> O verdadeiro masoquista, às vezes, alcança a ironia quando faz a demonstração de que o Outro do qual ele se mostra como escravo é apenas o fantoche de sua vontade, da vontade que concerne ao masoquista. É por essa via, sem dúvida, que a ironia é conveniente ao psicanalista, assim como ao revolucionário. Lenin, assim como Sócrates, dá provas de ironia, mesmo se a disfarça por meio da invectiva e mesmo se essa ironia se enfraquece quando se trata de sua causa.<sup>7</sup> A ironia é a forma cômica tomada pelo saber de que o Outro não existe, isto é, de que, como Outro do saber, ele não é nada. Quando o humor se exerce do ponto de vista do sujeito suposto saber, a ironia só se exerce aí onde a queda do sujeito suposto saber foi consumada.

É nisso que, segundo Lacan, a psicanálise, na via prescrita por Freud, restaura a ironia na neurose. Seria, com efeito, formidável curar a neurose pela ironia. Se chegássemos a curar a neurose pela ironia, não teríamos necessidade de fazê-lo pela psicanálise. Ainda não fomos curados da psicanálise, apesar da ironia de Lacan e, sem dúvida nenhuma, do que era seu desígnio.

\*

Esperando, portanto, curar da psicanálise, o voto que formulo é que nossa clínica seja irônica.

A escolha é uma escolha forçada: ou bem nossa clínica será irônica, isto é, fundada sobre a inexistência do Outro como defesa contra o real, ou bem nossa clínica será apenas uma cópia pouco criativa da clínica psiquiátrica. A clínica psiquiátrica é, de bom grado, humorística. Zomba frequentemente do louco, desse pobre louco que é fora de discurso. Mas zombar do louco significa apenas que se constrói sua própria clínica a partir de discursos estabelecidos. O que digo aqui não poupa a clínica psicanalítica das psicoses quando esta se limita a medir a psicose com a bitola do discurso

estabelecido do analista — ou seja, referi-la à norma edipiana. Eu não apontaria o dedo nessa direção se Lacan não tivesse ido, em sua clínica psicanalítica das psicoses, para além da norma edipiana. Ele espera que o sigamos nisso. Evidentemente, isso é humor.

No que eu chamo de clínica universal do delírio, o esquizofrênico ocupa um lugar que se poderia dizer de exclusão interna. Com efeito, se o esquizofrênico é esse sujeito para quem todo o simbólico é real, é certamente a partir de sua posição subjetiva que pode parecer que, para os outros sujeitos, o simbólico é apenas semblante. A circulação dos quatro discursos distinguidos e formalizados por Lacan é feita, certamente, para mostrar que não há discurso que não seja de semblante. E essa circulação só é concebível a partir do fundamento do sujeito fora do discurso.

Chamo aqui de esquizofrênico o sujeito que não evitaria o real. É o fala-ser [*parlêtre*] “para quem o simbólico não serve para evitar o real, porque esse simbólico é, ele mesmo, real. Se não há discurso que não seja de semblante, há um delírio que é do real, e trata-se do delírio do esquizofrênico. É daí que se pode construir o universal do delírio.

Observemos que a tese sobre o universal do delírio é uma tese freudiana. Para Freud, nada deixa de ser sonho. É o que Lacan diz que Freud diz. Se tudo é sonho, todo mundo é louco, isto é, delirante.<sup>8</sup> Eis a tese que proponho colocar no frontão de uma clínica diferencial das psicoses: todo mundo é louco. Torna-se interessante, então, estabelecer as diferenças.

Todo mundo é louco — isto é, delirante — é uma verdade que pertence à clínica diferencial da humanidade e da animalidade. Pois os animais não são loucos, à exceção do asno, aquele que traz o Santo Sacramento e que, devido a essa carga, pela qual ele atribui mérito à sua pessoa, produz delírio de presunção. Os animais, entretanto, podem se suicidar, por menor que seja a causa do desejo que a domesticação fez existir para eles no Outro.

Simplifiquemos. O delírio é universal porque os homens falam e porque há linguagem para eles. Eis, então, o a-b-c ao qual se volta: a linguagem tem, como tal, efeito de aniquilamento.

Em termos dialéticos, pode-se dizer: a palavra é o assassinato da coisa. É uma proposição do primeiro ensino de Lacan.<sup>9</sup> Tudo já está dito, pois isso comporta que o simbólico se separa do real. Na perspectiva esquizofrênica, a palavra não é o assassinato da coisa, ela é a coisa.

É nesse sentido que, se o psicótico não crê no Outro, ele está, no entanto, certo da Coisa. Se vocês sabem escutar nesse “a Coisa” o *das Ding* freudiano, tal como foi pontuado por Lacan em seu *A ética da psicanálise*,<sup>10</sup> “a palavra é o assassinato da Coisa” quer dizer que o gozo é interdito àquele

que fala como tal, ou ainda, que o Outro, como lugar do significante, é o terreno nivelado, limpo do gozo. Para o paranóico, a palavra não é tanto o assassinato da Coisa, uma vez que para ele falta, em uma certa ocasião, a coisa se chocar contra a Coisa, o *kakon*,<sup>11</sup> no Outro, em um ato de agressão que poderá lhe servir, durante sua vida, de metáfora, de suplência, tal como se vê no caso Aimée.<sup>12</sup> O melancólico faz voltar contra si mesmo o efeito mortífero da linguagem, no ato suicida em que cumpre seu destino de *kakon*.

“A palavra é o assassinato da Coisa” quer dizer que a palavra é a morte. A “pulsão de morte”, designada assim por Freud, é inerente ao fala-ser (*parlêtre*). Sem dúvida, o curto-circuito melancólico prolonga-se no neurótico, cujo desejo é, talvez, menos decidido. Observemos que a letra se distingue da palavra. A instância da letra mata a Coisa? Ou a letra é muito mais a Coisa?<sup>13</sup>

O que disse em termos dialéticos pode ser dito em termos diacríticos, ao se passar de Hegel para Saussure.<sup>14</sup> Não há correspondência biunívoca entre a palavra e a coisa: a palavra não representa a coisa, a palavra se articula à palavra. Esse axioma estruturalista não é menos patético do que o dito dialético. Ele implica uma paixão. Unicamente o fato, concernente à linguagem, de colocar a função da articulação no lugar da função de representação — como faz o estruturalismo<sup>15</sup> — tem efeitos perfeitamente patéticos de delírio. Dizer que o significante não tem relação com a coisa, mas com um outro significante — repete-se isso como uma antífona — implica que o significante tem uma função de irrealização. O significante irrealiza o mundo.<sup>16</sup>

Só quando a relação do significante com o referente é interrompida, quando há cadeia quebrada, frase interrompida, é que o símbolo alcança o real. Mas ele não o alcança sob a forma da representação. O significante alcança o real de uma maneira que não deixa lugar à dúvida — vejam as frases interrompidas do presidente Schreber.<sup>17</sup> Na frase interrompida, o significante não representa sequer um pouco do real, ele faz a sua irrupção, isto é, uma parte do simbólico se torna real. É nisso que a “esquizofrenia”, tal como foi redefinida aqui, pode ser chamada de a medida da psicose.

\*

Se recomendo essa perspectiva irônica sobre a linguagem, é que, ao se tomar as coisas pelo avesso dessa perspectiva, vê-se que isso vai até, por exemplo, a chamada teoria das descrições que deve seu nome a Bertrand Russell.<sup>18</sup>

Russell começa essa teoria das descrições em 1905, na mesma época em que Freud escrevia seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Não é excessivo dizer que toda a filosofia anglo-saxônica contemporânea provém daí. Em nossos dias, isso se desenvolve sob o nome um pouco ridículo de ontologia formal — trata-se, ao mesmo tempo, de uma herança da teoria medieval das suposições<sup>19</sup> que teve seus ecos no próprio Lacan com seu sujeito suposto saber.<sup>20</sup>

Essa teoria das descrições ocupa-se da suposta referência do discurso ou, para chamá-la pelo nome que Frege lhe deu, da *Bedeutung*.<sup>21</sup> E qual sua preocupação? O que atormenta Bertrand Russell e os outros é que se possa falar disso que não existe como se existisse. É a mesma questão de Platão em seu *Sofista*: falar do não-ser o faz existir de alguma maneira.<sup>22</sup> A teoria das descrições pretendia reduzir a verdade à exatidão: que se diga somente o que é, portanto que o discurso descreva o real. Ela queria despistar o discurso que diz o que não é. O exemplo *princeps* de Bertrand Russell é “O rei da França é calvo”.<sup>23</sup> Em 1905, e para um inglês — que não é um monarquista francês, não há rei da França. “O rei da França é calvo” é delírio. Evidentemente, há muitas conotações em torno desse “O rei da França é calvo”, é um eco da querela franco-britânica, não deixa de evocar “o rei está nu”.

O que escapa a Bertrand Russell não é que se possa falar do que não é, mas que o que é, unicamente pelo fato de que dele se fala, se torna ficção. Se o rei da França existisse, sob a forma de um personagem que usasse a coroa, ele não deixaria de ser uma ficção. O que é significantizado é, ao mesmo tempo, “semblantificado”. Isso não existe *porque* dele se fala. Então, é preciso se calar, como diz Wittgenstein<sup>24</sup> — é preciso calar aquilo que se quer que exista. E é o que o psicanalista faz em sua prática. A teoria das descrições é vã não só porque o rei da França não existe, não porque a palavra faz existir o que não é, mas certamente porque a linguagem faz inexistir aquilo do que ela fala.

O axioma de Lacan segundo o qual a verdade tem estrutura de ficção comporta que a palavra tem efeito de ficção.<sup>25</sup> O segredo da clínica universal do delírio é que a referência é sempre vazia. Se há verdade, ela não é adequação da palavra e da coisa, ela é interna ao dizer, isto é, à articulação. Nesse sentido, o significante, na medida em que se articula ao significante, comporta que a referência é vazia, e é isso que constitui o simbólico como uma ordem, a ordem simbólica como Lacan a nomeou. É o mesmo movimento que se observa em Freud quando ele passa da sedução factual para a sedução fantasística, do fato à fantasia,<sup>26</sup> da busca da exatidão

à escansão da verdade, do inconsciente como saber referencial ao inconsciente como saber textual.

Como encarnar a referência vazia? Nada mais simples, caso se lembre de que a clínica freudiana gira inteira em torno de um objeto que não existe, a saber, o pênis da mãe. O rei da França que é calvo é o pênis da mãe. É um fato que Freud começou pelo sonho, que concebeu a interpretação dos sonhos como a via régia da psicanálise e que tomou o sonho como uma articulação significante sem referência. É por isso que Freud considerou o sonho como uma forma de delírio. E é também o porquê de Lacan ordenar toda sua clínica em relação a um “não há”, seja escrevendo-o como  $(-\varphi)$ , seja enunciando que “não há relação sexual”.

“Começemos por descartar todos os fatos”, diz Jean-Jacques magnificamente.<sup>27</sup> Uma análise começa assim. Enquanto não se chega aí, trata-se apenas de entrevistas preliminares. “Associe livremente, diga a verdade, siga adiante com franqueza, não omita nada” quer dizer: “Junte o significante com o significante sem se preocupar com a referência, com a ontologia formal.” Lacan reintroduz os termos que deveriam ser proscritos — representação, referência —, mas eles mudam de sentido. Há representação, mas na medida em que o significante representa uma referência nula. Essa referência como vazio se escreve como a castração  $(-\varphi)$  ou como o que se faz da castração, a saber, como o sujeito,  $\$$ . O sujeito de Lacan é, com efeito, uma entidade não existente, aquela que motiva e que insistentemente se manifesta na teoria das descrições.

Até então, ainda estamos no espaço freudiano. A idéia de uma referência negativa leva em conta, a partir da estrutura da linguagem, a importância pivô da castração freudiana. Mas, para se falar propriamente, o que concerne a Lacan é a introdução de uma referência de um novo tipo, que nasce da própria articulação. Não é uma referência que já estaria aí, e que poderia ser representada, ou da qual seria possível dizer “não há”. Essa referência de um novo tipo, nascida da articulação, é o que Lacan chamou de “o objeto  $a$ ”.

Como, em quais condições a articulação significante produz uma referência? Da articulação, nasceu um dia uma referência... Há, de algum modo, uma dupla referência. A primeira é negativa, ela é ausência, é  $(-\varphi)$ , é  $\$$ . Se há uma outra que é positiva, trata-se de  $a$ . É o que explica que, na economia do discurso de Freud, a fantasia possa vir no lugar do fato. Isso comporta que, se o objeto  $a$  é um ser, é um ser de ficção, que depende da articulação do significante. O objeto  $a$  é um semblante.<sup>28</sup> Se é um ser, é um ser que depende da cadeia significante  $e$ , precisamente, depende da consistência desta. Eis então por que Lacan chama o objeto  $a$  de uma consistência

lógica. O objeto *a* é o que toma consistência quando se fala à medida que se aniquila. Portanto, é também um resto, no sentido de *resto por dizer*. Mas quando uma cadeia significativa está desenvolvida, ele não é o mesmo do que quando ela está no início.

Se *a* depende da articulação significativa, a única ontologia formal é aquela do objeto *a*. Por que “ontologia”? É que o objeto *a*, em sua localização analítica, aparece certamente como um ser. É aí, especialmente, que é importantíssimo não confundi-lo com o real. O objeto *a* como tal é um semblante de ser. E unicamente o termo consistência diz bem de suas afinidades com o imaginário.

Sem dúvida, quando o objeto *a* encontra seu lugar na fantasia, a fantasia toma para o sujeito o lugar do real. Não se quer dizer com isso que se trata do real. O próprio termo axioma,<sup>29</sup> que Lacan emprega no que concerne à fantasia, indica certamente que ele a coloca em um sistema lógico, confirmando que o objeto está na dependência da articulação significativa.

É por isso que o objeto *a* como semblante tem seu lugar entre o simbólico e o real. É uma consistência lógica que faz semblante de ser, e é o que só é encontrado quando do simbólico se vai em direção ao real. O objeto *a* é uma elaboração simbólica do real que, na fantasia, toma o lugar do real, mas ela é apenas um véu. Sua função específica é complementar a referência negativa do sujeito. O objeto *a*, como consistência lógica, está apto para encarnar o que falta ao sujeito. É o semblante de ser que a falta-a-ser subjetiva convoca. É por isso que o objeto *a* como consistência lógica é próprio para dar seu lugar ao gozo interdito, ao objeto perdido.

\*

Eis então o que nos permite dar um novo sentido ao que chamamos de psicose. É para onde Lacan nos conduz. A psicose é essa estrutura na qual o objeto não está perdido, onde o sujeito o tem à sua disposição. É por isso que Lacan podia dizer que o louco é o homem livre.<sup>30</sup>

Ao mesmo tempo, na psicose, o Outro não está separado do gozo. A fantasia paranóica implica a identificação do gozo no lugar do Outro. Em curto-circuito, podemos fazer valer a diferença entre a paranóia e a esquizofrenia — na medida em que o esquizofrênico não tem outro Outro além da língua — e fazer valer ao mesmo tempo a diferença do Outro na paranóia e na neurose. Há o Outro na paranóia, e esse Outro é real; isto é,

que o Outro da paranóia efetivamente existe, e que ele é até comilão do objeto *a*.

Repetiu-se muito a metáfora paterna e seu fracasso na psicose. Para retomá-la por um outro viés, não será preciso concluir que, pelo fracasso da metáfora paterna, o desejo do Outro, da mãe, não está simbolizado na psicose e que é por isso que ele está no real? Digo: o desejo do Outro no real, e o Outro com ele, e a cadeia significativa, o desejo do Outro como vontade de gozo sem limite. Trata-se da via para se compreender a conexão fundamental entre a psicose e a angústia, e igualmente a conexão da psicose e da erotomania suscitada no Outro.

Há o Outro também na neurose, só que, aí, a melhor prova de que ele não é real é que é preciso fazê-lo existir, por exemplo, amando-o. Verifica-se isso nos primeiros passos da experiência analítica: a transferência quer dizer que se trata de fazer existir o Outro a fim de poder lhe enviar a carga da consistência lógica do objeto *a*. É o que Lacan chamou de sujeito suposto saber. Fazer existir o Outro para lhe enviar o objeto *a* faz desse objeto a causa do desejo. O envio do objeto *a* para o Outro faz, ao mesmo tempo, desse objeto, objeto perdido, e instala, no âmago da neurose, a demanda — seja demandar ao Outro o objeto que ele acolhe ou fazer com que o Outro nos demande o acerto da dívida que lhe é devida. O Outro da neurose demanda, a menos que o sujeito se justifique. Isso diz respeito também ao perverso, quando ele leva à análise o injustificável de seu gozo. É aí que se situa, enfim, o que, em outras categorias distintas das nossas, é chamado de um *borderline*.

Demandar ao Outro o objeto que ele acolhe, fazer com que o Outro nos demande o acerto da dívida é, em todo caso, situar a consistência lógica no campo do Outro, é o fundamento de todo discurso, o princípio mesmo do laço social.

\*

O Outro não existe como real. Dizer que o Outro é o lugar da verdade é dizer que o Outro é um lugar que tem estatuto de ficção. Dizer que o Outro é o lugar do saber, é dizer que ele tem o estatuto de suposição. A neurose é fazê-lo existir ao preço, para o sujeito, de consentir em se apagar diante do objeto. Aí, a noção de que o desejo é uma defesa, uma defesa contra o real do gozo ganha sentido. Vamos mais longe para dizer que a neurose é a estrutura clínica onde a defesa se chama desejo, ao passo que a perversão é a estrutura clínica onde a defesa se chama desmentido.

Lacan propunha, como definição da clínica psicanalítica, “o real como o impossível de suportar”.<sup>31</sup> Isso mostra muito bem que, para ele, as formas clínicas não passavam de modos de defesa contra o real, até no caso limite dito esquizofrênico, onde o sujeito aparece sem defesa diante do impossível de suportar.

Distinguiu-se, para a psicose, o mecanismo da foraclusão. Por que não dar o mesmo estatuto patogênico à *Bejahung* freudiana, à afirmação ou ao consentimento? Seria possível então apreender que, na neurose, a defesa toma a forma de significantização do gozo. Isso é radical na fobia, onde o significante serve de amparo contra a referência vazia, a falta de pênis da mãe. Seria possível observar, assim, que na perversão a defesa toma a forma de fetichização do gozo. O Outro separa também o perverso do gozo, assim como faz com o neurótico. O neurótico o confessa, enquanto que o perverso o desmente.

O termo “desmentido” ganha seu valor por sua oposição à confissão do neurótico. Sem dúvida, assim como o neurótico, o perverso faz o Outro existir. Ele faz semblante de ser o objeto *a* do Outro para angustiá-lo — nisso, ele triunfa onde o neurótico fracassa. A histérica queria fazer de sua falta-a-ser a causa do desejo do Outro, isto é, dar à sua falta-a-ser valor de verdade do desejo, mas a falta permanece do seu lado, enquanto que o perverso a faz bascular no Outro. E assim, para o perverso, a demanda não tem função de objeto em sua fantasia, mas certamente de imperativo, ordem, mandamento...

Notemos ainda que o que é chamado de mania na clínica psiquiátrica é o caso em que o objeto *a* não funciona, isto é, um caso de inconsistência lógica e que está de acordo com a inexistência do Outro que foi notada — posto que se trata aí de um dito que não se coloca de verdade. E por que não opor a isso, como fórmula da depressão, a consistência a-lógica do objeto, um objeto que então não é mais causa do desejo do Outro? Aí, a falta-a-ser do sujeito não é mais do que ser-a-mais. Quanto ao suicídio súbito do melancólico, se não constitui um apelo ao Outro, nem mesmo à sua falta, traduz a conversão brusca da falta-a-ser subjetiva em *a*. Mas é para morrer de uma morte física que é apenas suporte da segunda morte.<sup>32</sup>

Por que Lacan evocou mania e depressão a propósito do passe, no ponto em que o Outro se descobre como inexistente? Para indicar talvez que aquele que vai até aí precisa da causa freudiana como grade de proteção.<sup>33</sup>

A última clínica de Lacan<sup>34</sup> indica que, em nenhum caso, o pai simbólico é uma solução satisfatória diante do impossível de suportar. O pai simbólico é o pai do louco. Em Lacan, só está em questão o pai ideal,

aquele que queria nosso bem. Lacan não fez nada para permanecer entre nós como um pai ideal.

\*

Ocorreu-me, ao inaugurar o primeiro serviço psiquiátrico batizado de Jacques Lacan, dar um breve *vade-mecum* elementar aos que iriam trabalhar ali.<sup>35</sup> Acrescentarei aqui uma advertência a mais: “diante do louco, diante do delirante, não se esqueça de que você é, ou de que foi, analisando, e que, você também falava do que não existe”.

## NOTAS

1. Conferência de abertura do V Encontro Internacional do Campo Freudiano, Buenos Aires, 1988.
2. Lacan, J., “L’étourdit”, *Scilicet 4*, Paris, Seuil, 1972, p. 31.
3. Freud, S., “O chiste e suas relações com o inconsciente” (1927), ESB v.XXI.
4. Kant desenvolve a máxima universal nos *Fundamentos da metafísica dos costumes* (nas duas primeiras seções). Mais tarde, a partir desse postulado, fundamenta a existência da lei moral em sua *Crítica da razão prática*. Lacan retorna freqüentemente à máxima universal em seu ensino e lhe propõe nova leitura, a partir de Freud, em seu escrito “Kant com Sade”.
5. Breton, A., *Anthologie de l’humour noir*, Paris, Pauvert, 1966.
6. Lacan, J., *Le Séminaire. Livre XVIII. D’un discours qui ne se serait pas du semblant* (1970-1), inédito.
7. De Lenin, pode-se consultar “Un pas en avant, deux pas en arrière”, *Oeuvres complètes*, Editions Sociales. Quanto à ironia de Sócrates, ela está sempre presente, sobretudo nos primeiros *Diálogos* de Platão.
8. Freud, S., A interpretação dos sonhos, ESB v.IV e V; *Esboço de psicanálise*, ESB v.XXIII, cap.IX.
9. Lacan, J., “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966; *O Seminário. Livro I. Os escritos técnicos de Freud* (1953-4), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.
10. Lacan, J., *O Seminário. Livro VII. A ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, caps. II a VI.
11. Lacan retoma essa idéia de P. Guiraud a partir de sua tese, depois em “Propos sur la causalité psychique”, *Écrits*, op. cit., 1966, p.175. [Ver Guiraud, P., “Os assassinatos motivados”, *Opção Lacaniana* 9, São Paulo, 1994, p.87. (N.T.)]
12. Lacan, J., *A psicose paranóica e suas relações com a personalidade* (1932), Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.

13. Lacan, J., “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, *Écrits*, op. cit., p.493-528.
14. A dialética de Hegel ou lógica hegeliana é, de início, desenvolvida na *Ciência da lógica*, também conhecida como “Grande Lógica”.
15. Pode-se citar aqui, entre outros: Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), Paris, Mouton, 1967; Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.
16. A irrealização é abordada por Lacan desde a “Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia”, a propósito do crime. Ele retomará essa função de irrealização do significante a propósito do falo em seu escrito “La signification du phallus”, *Écrits*, p.694. Tal construção poderá ser acompanhada em “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” e em “La métaphore du sujet”. Cf. *Écrits*, op. cit.
17. Schreber, D.P., *Memórias de um doente dos nervos*, Rio de Janeiro, Graal, 1984; sobretudo o cap. XV. As frases interrompidas são retomadas por Lacan em dois textos de seus escritos: “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” e “Subversão e dialética do desejo no inconsciente freudiano”.
18. Russell, B., “On denoting”, recompilado em *Logic and Knowledge*. Londres, 1956.
19. Ver, por exemplo, Duns Scotto e a teoria medieval das suposições.
20. O sujeito suposto saber aparece pela primeira vez em *O Seminário. Livro VIII. A transferência* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992), tomando-se um conceito em “La proposition... sur le psychanalyste de l’École” em 1967, *Scilicet I*.
21. Frege, G., *Sinn und Bedeutung* (1982), traduzido nas Éditions Seuil.
22. Platão, *O sofista*.
23. Op. cit.
24. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Paris, Gallimard, Proposição 7.
25. Pode-se consultar Le Séminaire. Livre XVIII. D’un discours qui ne serair pas du semblant (1970-1), inédito, “Radiophonie”, e *Televisão*.
26. Freud, S., Carta a Fliess de 21 de setembro de 1897, *A correspondência completa de S. Freud para W. Fliess* (1887-1904), Rio de Janeiro, Imago, 1986.
27. Rousseau, J.-J., “Discours sur l’origine de l’inégalité entre les hommes”, *Oeuvres Complètes*, Paris, Pléiade, Gallimard.
28. Cf. o curso do ano de 1991-2 que o autor consagrou ao que intitulou de “A natureza dos semblantes” (inédito).
29. Lacan, J., “Compte-rendu du Séminaire ‘La logique du fantasme’”, *Ornicar? nº 29*, Paris, Navarin. 1984, p.16.
30. Miller, J.-A., “Sur la leçon des psychoses”, *Actes de l’École de la Cause Freudienne*, XIII, Paris, 1987.
31. Lacan, J., “Ouverture de la Section Clinique”, *Ornicar? nº 9*, abril, 1977.
32. A segunda morte é objeto de um longo desenvolvimento em *O Seminário. Livro VII. A ética da psicanálise*, op. cit.
33. Lacan, J., “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’École”, op. cit., p.14.
34. O esquizofrênico não tem o significante da falta, nada impedindo que se possa tentar ajudá-lo a obtê-lo no real. Foi a lição que tirei do caso Robert, de Robert e Rosine Lefort.
35. Miller, J.-A., “De près montré”, *Revue de Clinique Psychanalytique*, junho de 1988, Paris, Éditions Borromée.

# CAMPO FREUDIANO NO BRASIL

Coleção dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller  
Assessoria brasileira: Angelina Harari

Jacques Lacan

## **O Seminário**

**Livro 1:** Os escritos técnicos de Freud

**Livro 2:** O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise

**Livro 3:** As psicoses

**Livro 4:** A relação de objeto

**Livro 7:** A ética da psicanálise

**Livro 8:** A transferência

**Livro 11:** Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise

**Livro 17:** O avesso da psicanálise

**Livro 20:** Mais, ainda

## **Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo**

Televisão

Jacques Lacan et. al.

**A Querela dos Diagnósticos**

AMP

**Como Terminam as Análises**

**Os Poderes da Palavra**

Serge André

**A Impostura Perversa**

**O que Quer uma Mulher?**

Paul Bercherie

**Os Fundamentos da Clínica**

Serge Cottet

**Freud e o Desejo do Psicanalista**

IRMA (Fundação do Campo Freudiano)  
**Clínica Lacaniana**

Alain Juranville

**Lacan e a Filosofia**

Éric Laurent

**Versões da Clínica Psicanalítica**

Serge Leclair

**O País do Outro**

Rosine e Robert Lefort

**Marisa (em preparação)**

Dominique e Gérard Miller

**Psicanálise às 18:15h**

Gérard Miller (org.)

**Lacan**

Jacques-Alain Miller

**Percursos de Lacan**

**Matemas I**

Judith Miller (org.)

**A Criança no Discurso Analítico**

Catherine Millot

**Freud Antipedagogo**

Antonio Quinet

**As 4+1 Condições da Análise**

Stuart Schneiderman

**Jacques Lacan - a morte de um herói intelectual**

Michel Silvestre

**Amanhã, a Psicanálise**

Patrick Valas

**Freud e a Perversão**

Roger Wartel e outros

**Psicossomática e Psicanálise**

ISBN 85-7110-351-8



**Jorge Zahar Editor**