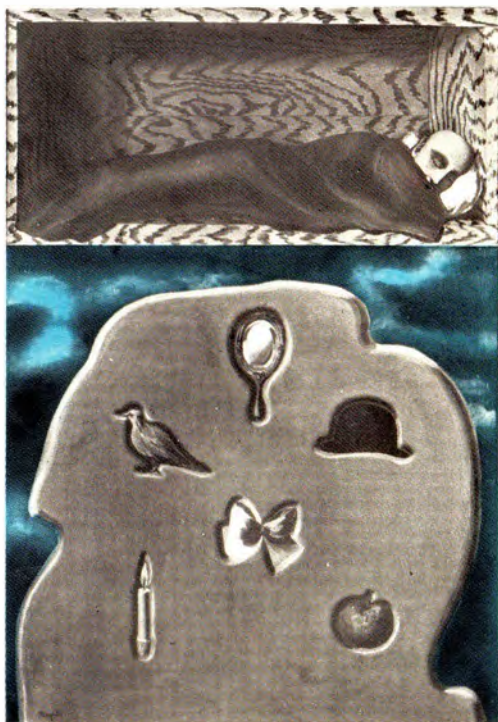


INCONSCIENTE FREUDIANO E TRANSMISSÃO DA PSICANÁLISE

Alain Didier-Weill



Jorge Zahar Editor

6

**Transmissão
da Psicanálise**

INCONSCIENTE FREUDIANO E TRANSMISSÃO DA PSICANÁLISE

Discípulo dos mais requisitados por Jacques Lacan para contribuições em seus últimos anos de seminário, Alain Didier-Weill destaca-se entre os analistas franceses contemporâneos não somente pela atenção primordial que dirige à ética do psicanalista, como também pela originalidade do tratamento que dá a essa questão.

Desse modo, abandonando uma abordagem exclusivamente epistêmica da obra de Freud, o autor empreende reconstituir o trajeto do *desejo de Freud* no que este configura a especificidade da psicanálise.

“Não se calar diante do real” – esta bem poderia ser a injunção que o desejo do psicanalista acrescenta à história das éticas elaboradas pela filosofia.

Assim, é à interrogação de temas nos quais o desejo do analista se encontraria em xeque – tais como o lugar do analista na instituição, a tentativa de sistematização universitária da obra de Freud e Lacan, o ato criativo na psicanálise e na arte – que o autor nos conduz através dos textos ora reunidos.

INCONSCIENTE FREUDIANO E TRANSMISSÃO DA PSICANÁLISE

Sobre o autor

ALAIN DIDIER-WEILL, formado em psiquiatria, psicanalista, foi membro da École Freudienne de Paris, fundada por Jacques Lacan.

Co-fundador do Mouvement du Coût Freudien onde, desde 1983, realiza um seminário de pesquisa sobre *O ato criativo na análise e na arte*.

Publicou mais de trinta artigos em diferentes revistas: *Analytica, Évolution Psychiatrique, Littoral, Ornica?r, Scilicet, Les Temps Modernes*, entre outras.

Autor de peças de teatro, entre as quais *Les trois cases branches, Le banc* e *Pol*, que recebeu o Prêmio da Crítica Parisiense em 1975, além de ter sido representada também em Dublin, Lyon, Montreal e Nova York.

Foi convidado por Lacan para realizar uma intervenção em seu seminário de 1977, a qual é incluída nesta coletânea, intitulando-se *Sobre o passe e os três deslocamentos do sujeito*.

Recentemente (1987), nas Jornadas da Associação Internacional de História da Psicanálise sobre "A formação dos psicanalistas", foi o responsável pelo relatório sobre a história da formação na École Freudienne de Paris.

Ilustração da capa extraída de
"O adormecido imprudente",
René Magritte, 1927.

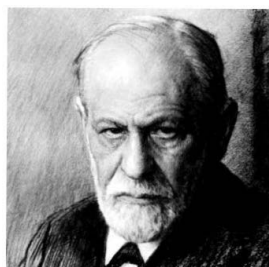
Alain Didier-Weill

***INCONSCIENTE
FREUDIANO
E TRANSMISSÃO
DA PSICANÁLISE***

Tradução:

Dulce Duque Estrada

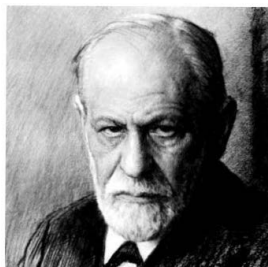
Psicanalista



Biblioteca Freudiana

Jorge Zahar Editor

Rio de Janeiro



Biblioteca Freudiana

Título original:

Transmission de l'Inconscient Freudien

Tradução autorizada de uma seleção de artigos do autor

Copyright © Alain Didier-Weill

Copyright © 1988 da edição em língua portuguesa:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua México 31 sobreloja

20031 Rio de Janeiro, RJ

Todos os direitos reservados.

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

Produção editorial *Revisão*: Nair Dametto (copy); Cecília Devus, Carlos de Carvalho (tip.); *Diagramação*: Celso Bivar; *Composição e Arte-final*: Linolivro (texto); *Capa*: Gilvan F. da Silva (arte); *Impressão*: Tavares e Tristão Gráfica e Editora de Livros Ltda.

ISBN: 85-7110-018-7

SUMÁRIO

Prefácio à Edição Brasileira:	
O Porvir da Psicanálise	7
I O Mais Além do Princípio do Prazer c a Transmissibilidade da Psicanálise	11
II Condições de Transmissibilidade da Letra em Instância na Psicanálise	31
III Nomeação e Simbolização na Comunidade Analítica	53
IV A Excomunhão da Psicanálise	68
V Sobre o Passe e os Três Deslocamentos do Sujeito	87
VI Terceira Passagem de Freud?	108
VII Preliminares a Todas as Tentativas de Definir um Novo Elo Social Possível entre Analistas	122
VIII O Passe de Freud	131
IX O Lugar (X)	144
X Pai no Real — Pai Simbólico — Pai Real	147
XI Os Dois Ódios	158
XII Ele Sabe que (Eu Sei que (Ele Sabe que (Eu Sei)))	164
XIII Sobre o Controle e o Autorizar-se	173
XIV A Aparência e a Aparição	181

Prefácio à Edição Brasileira

O PORVIR DA PSICANÁLISE

A distinção entre tabu e interdito ainda escapa aos analistas — entretanto, ela é necessária para que se possa apreender os dois modos topológicos pelos quais fazem vizinhança real e simbólico.

O interdito se refere ao real enquanto ex-sistente ao simbólico: este exílio do real significa que é interdito cessar a impossibilidade de contato entre o lugar real do dizer e o instante simbólico do dito. A manutenção dessa impossibilidade é o que mantém, na fala, a transmissão de um nó entre a presença de um “alhures” não-histórico e sua “represença” impossível no “aqui” da fala historicizada.

O alhures transcende o aqui? Sim, se estiver a salvo de todo contato com o “aqui” nele ex-sistente. Mas acontece que o interdito não pode fazer mais que “semi-interditar” o impossível. Por isso, o mal-dizer deixa cair uma parte do real que vai constituir a presença maldita daquilo que “é” sem ex-sistir.

O que não ex-siste no simbólico permanece em perigoso contato com ele: é o perigo de ser a causa de uma proibição dita tabu, que é radicalmente diferente do interdito, pois é fundamentalmente silenciosa.

A distinção que temos fundamento para estabelecer entre um real ex-sistente ao simbólico e um real “sistente” em contato com ele orienta diversos posicionamentos éticos.

O “mal” é um dos nomes dados pelo inquisidor ao real do § falante; este mau sujeito assume, em face do coro dos benditos-sim-sim mergulhados na inocência, um discurso que reconhece as conseqüências em que implica o fato de ser culpado do real: a não-excomunhão do “ex” de onde brota a fala implica o acolhimento dessa presença outra que fala um saber sem saber que fala e que o fala — assumir isso implica herdar um saber inevitavelmente originado

no não-saber: não apenas “a” verdade não é garantida para o mau §, cuja heresia consiste em dizer “da” verdade, mais do que “a” verdade, mas aquilo que ele diz implica o questionamento daqueles de cujas bocas sai “a” verdade dos inocentes.

Se o discurso do inquisidor é o da verdade inocente é porque, livre do embaraço causado pela barra do impossível, ele se acha capaz de enunciar um saber não-dividido sobre a verdade. Como qualificar o pensamento quando este cessa, assim, de ser afetado pelo real? Proponho chamá-lo de “pensamento frígido”.

A questão que se coloca é, evidentemente, a do porvir da psicanálise, quando esta se acha transmitida por um pensamento frígido.

Oponho a esta primeira falta ética uma segunda, que se define por expulsar, não o real interdito, mas o real tabu, aquele cuja não-ex-sistência se encarna naquilo que a tradição demarcou como o campo do impuro: monstros, mortos-vivos, assombrações, parasitas, corruptores diversos, são outras tantas manifestações da monstração de um real desencadeado cujo contato tabu é mortal.

Com relação a elas, este mortal que é o homem tem a opção entre o ato heróico que consiste em matar o monstro, ou o ato mais comum de fugir dele através do respeito à proibição tabu.

A posição do analista não responde a nenhuma dessas alternativas. Se o real que, do analisando, pode se mostrar, vem a encarnar para o analista um tabu mortal, pode-se dizer que um como outro estão postos em perigo. Esse perigo não poderia em caso algum ser solucionado por uma coragem heróica: se o analista, novo Perseu, se colocasse em posição de matar esta Medusa que o real do analisando pode vir a encarnar em algumas fases transferenciais, este não seria levado à simbolização, só seria tratado segundo uma perspectiva de purificação religiosa, passando pela eliminação do impuro.

Esse gênero de heroísmo, nos antípodas do heroísmo trágico, é, ao contrário, vizinho daquele da moderna dona-de-casa: saberá ela o que elimina, com a ajuda de vigorosas lavagens, em sua caça aos miasmas da sujeira? Saberá ela o que é esta busca da pureza, pela qual é heroicamente impelida?

Que pode fazer o analista se, em face da Medusa, não for mais guiado por um pensamento da impureza, isto é, por aquilo que constitui a sede de todo pensamento racista? Mostrar que alguma coisa nele faz com que possa olhá-la sem ser exposto ao perigo de morte.

O que é essa alguma coisa? Seu desejo, esta presença que, nascida de uma subjetivação da morte, poderá — sozinha — introduzir o real medusante a uma morte subjetiva.

O que Lacan definiu como o “desejo do analista” é a via específica pela qual se transmite uma simbolização possível do real: a esse modo de transmissão, que funda a ética da psicanálise, se opõem dois tipos de pensamentos, ambos candidatos à inocência: qualifiquei-os, um de “pensamento frígido”, e outro de “pensamento da pureza”.

Paris, junho de 1987

I

O MAIS ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER E A TRANSMISSIBILIDADE DA PSICANÁLISE

Pesquisa sobre o Supereu e o Recalque Imaginário

Se a nomeação, em 1920, de um mais além do princípio do prazer se refere, no mais alto grau, ao problema da transmissibilidade da psicanálise é, por um lado, porque, por este ato de nomeação, Freud obedecia à necessidade de restaurar a transmissibilidade daquilo que — da sua doutrina — parecia a ele não se transmitir mais em seus seguidores. Mas é, por outro lado, porque nomeando a *insistência de repetição* ele não fazia mais que obedecer ao próprio princípio desta insistência que não o trabalhara menos, vinte anos antes, na *Traumdeutung*.

Demonstrar, como tentarei fazer, que aquilo que insistia desde o primeiro sonho da *Traumdeutung* é estritamente da mesma natureza daquilo que insiste no ensino freudiano, implica reconhecer que o passo decisivo do *Mais além do princípio do prazer* reside num tempo de fechamento muito particular pelo qual Freud se torna enfim capaz de utilizar o efeito de sua própria insistência, apontando-a no próprio ponto que, nele, insiste e que acede, dessa forma, à nomeação: ponto de mais além do princípio do prazer.

Deixo à meditação de vocês a idéia de que seria nesse tempo de nomeação — realizando-se pelo fato de que a insistência cessa, devido ao fechamento que evoco, de não encontrar o ponto a partir do qual ela insiste —, que se fundaria, hoje, a nomeação, por Lacan, do nó borromeano.

Mas a resistência — que mostrarei como é do supereu — de seus seguidores, à qual Freud quer responder, resiste tenazmente: numerosos são os analistas que consideram esse texto como impossível de ser incluído no *corpus* freudiano. Um Hartmann, por exemplo, considerava, como sublinha Lacan,¹ que todas as concepções de Freud

¹ Seminário 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1985.

não se harmonizavam muito bem entre si e que precisavam ser sincronizadas.

O que implica, de fato, um trabalho analítico que consiste em sincronizar aquilo que não parece bem “harmônico” no Mestre, senão uma tendência a outorgar, por meio de uma reformulação dos significantes do Mestre, uma fórmula mais consistente? Mas esta consistência, por proceder de uma preocupação em fazer desaparecer toda contradição, toda lacuna do pensamento do Mestre, depende eminentemente desta atividade do princípio do prazer dirigida pela aliança entre a censura e o eu, à qual Freud denominou de elaboração secundária.

Os efeitos de tal elaboração secundária da doutrina do Mestre produzem, certamente, resultados que derivam de seu próprio princípio, a saber, que os conflitos — desopilantes ou dramáticos — não podem deixar de se instalar entre os discípulos, na medida em que, sentindo a forma que conseguiram dar a sua elaboração da doutrina como um prolongamento de sua própria forma eu-óica, eles não podem deixar de se sentir perseguidos pelo outro — o pequeno — enquanto estruturalmente não conforme: aí está, nessa perseguição do supereu, uma parte do preço que um pensamento que funciona segundo o princípio do prazer tem a pagar a este princípio.

O paradoxo criado pela reação de rejeição de alguns discípulos, quando de alguns avanços do Mestre, é o seguinte: Freud, escrevendo *Mais além do princípio do prazer*, é freudiano?

Paradoxo absolutamente sério na medida em que, em nome desta atividade da censura destacada por Freud — da qual uma das funções fundamentais é não deixar o sujeito aceder àquilo que, nele, está mais além do significante que ele produz —, pode-se dizer que Freud não é freudiano quando, reintroduzindo em sua doutrina essa dimensão metafísica de um mais além, ele se conduz, com referência ao ponto em que sua doutrina guarda algumas marcas de um pensamento que funciona de acordo com sua censura interior, como um herético.

Pois o fato de que, do ponto de vista desse mais além, insiste uma presença que não se manifesta pela preocupação de não se contradizer, mas sim pela de não se desdizer, implica uma consistência inteiramente diversa daquela regida pela censura; se a doutrina freudiana é consistente, é em nome de uma presença que não cessa de trabalhá-la, não cessando ao mesmo tempo de estar mais além dela: o efeito dessa presença, por estar tanto aí como mais além, é o de

fazer sentir o ponto a partir do qual consistem, apesar das contradições aparentes, os enunciados insistentes e sucessivos do Mestre. Ponto cuja autenticidade se reconhece pelo fato de que ele tem a possibilidade de despertar em vocês esta insistência que estava, talvez, adormecida, pois basta pouco, um quarto de volta, para que esta insistência desista, sob o comando do supereu: quando, por exemplo, o lugar dito por Lacan da verdade não é mais sustentado por S_2 — suporte deste não-saber de onde insiste o sujeito do inconsciente — mas por S_1 , a insistência dará lugar a uma outra forma de repetição, repetição dita por Lacan universitária, enquanto centrada na retomada dos significantes do Mestre.

Não hesitarei em formular que a dívida contraída pelo discípulo que vocês são com aquele que fornece um verdadeiro ensino se refere, talvez, menos ao saber como tal que é transmitido a vocês por Lacan, do que à revelação infinitamente relançada por ele, deste infinito não-saber pelo qual vocês são habitados: ignorância fecundante na medida em que, se ela se põe a habitá-los, vocês se põem a repetir, não mais a mesma coisa, mas a repetir do mesmo lugar, quer dizer, a insistir em enunciados que não cessam de se reformular de forma diferente. É a própria excentricidade desse ponto de insistência que, por não poder estar concentrada na doutrina que ele faz consistir, impede radicalmente toda versão definitiva desta; do mesmo modo que é esta presença que mata o dogma, assim como é morta por ele.

Na medida em que tentei fazê-los sentir, por uma série de toques, que a essa instância enigmática, mal nomeada supereu, me parecia imputável a transmissibilidade da doutrina psicanalítica, enquanto correndo sempre o risco de ser desabitada pelo mais além do princípio do prazer, consagrarei o resto deste trabalho a estudar a dialética da insistência e do supereu, da qual serei conduzido a distinguir e articular três estados: o de um supereu arcaico, o de um supereu intermediário e o *chè vuoi?*, na medida em que cada um desses três supereus coloca problemas específicos, que deixarei que vocês avaliem, à transmissibilidade da psicanálise.

Retomo, pois, minha hipótese de partida: no sonho que abre a *Traumdeutung* (o sonho de Irma), já insiste o problema do *Mais além do princípio do prazer*, cuja abordagem Freud inaugura, em 1920, pelo problema dos sonhos traumáticos, como se o trabalho de titã efetuado por Freud tivesse consistido no deslocamento pelo qual

ele chegara a fazer insistir em sua doutrina aquilo que já insistia em seus sonhos.

Por este sonho da injeção de Irma, pelo qual abordo o problema do supereu arcaico, é colocado o problema do trauma, na medida em que a para-excitação freudiana não é, para Freud, de ajuda alguma, já que, confrontado à hiância da boca aberta de Irma, seu eu — como tão bem demonstrou Lacan em seu seminário de 9 de março de 1955 — explode literalmente, se dissolve, como se, ao que havia sido então revelado a Freud, o princípio do prazer se mostrasse inapto a fazer face, a responder segundo esse “ajustamento automático” cuja homeostasia Cannon definiria doze anos depois. Se Freud continua paralisado pelo que lhe é mostrado, é que a natureza do poder que o mantém sob seu fascínio decorre da categoria do fixo, daquilo que, por essência, não se desloca, fica sempre no mesmo lugar — o real.

O efeito da fascinação da qual Freud é objeto se define pelo fato de ser ele presa de uma presença observadora cuja fixidez pode se encarnar pelo fato de que, no único lugar ao qual está designado, não se trata, para o sujeito Freud, de se deslocar, ou seja, de falar; o que significaria desdizer ou contradizer o comando mudo veiculado pelo olhar fascinante.

Qual é o comando ao qual o sujeito parece não poder nem se furtar nem contradizer?

Esta pergunta: “Mas o que é que faz com que eu seja incapaz de contradizer tal pessoa?”, nós a ouvimos muitas vezes de um analisando que não compreende, efetivamente, que o próprio do comando, enquanto supereu-óico, se impõe precisamente por não ser suposto e que se ele dá margem, fundamentalmente, a esse saber não suposto, é pelo fato de que este é essencialmente *sem surpresa* para ele.

Se um sujeito, em geral, receia ser surpreendido, é que ele teme, com efeito, bem pelo contrário, o fato de encontrar esse significante que não o surpreenderá, fundamentalmente, na medida em que ele não cessa de aguardá-lo: perguntem-se, por exemplo, o que é que vocês querem ver quando se voltam para olhar, atrás de vocês, quem acaba de entrar no cômodo em que estão. Essa volta que vocês dão em torno de si mesmos é testemunha de que vocês nunca têm bastante certeza de que não vai se tratar de uma outra volta: volta que não os surpreenderia, na medida em que vai se tratar desse sentimento de *déjà vu*, do qual Lacan nos ensinou que ele é “o eco imaginário

que surge num ponto da realidade que pertence ao limite no qual ele foi suprimido do simbólico.”²

Enquanto um significante esquecido, retornando do recalçado, causa surpresa, o retorno de um significante inesquecível, por não ter acedido ao esquecimento que o recalque lhe teria conferido se ele houvesse acedido à articulação simbólica, não vai surpreendê-los mas sim fasciná-los pois, não por encarnar um saber suposto, irá se impor como revelação de um saber ao qual, por mais feroz e aberrante que seja, vocês se submeterão; pelo menos transitoriamente, como Freud, fascinado, o faz quando tudo se passa para ele como se a boca aberta de Irma lhe dissesse: “Olha, tu és”, assim como fórmula Lacan, “isto, esta horrível descoberta, essa carne que jamais se vê de tanto que é informe”.³

Se tive o cuidado de enunciar que a boca diz “Olha”, é para marcar que, a nível do comando do supereu, a voz procede da estrutura do olhar. Certamente, é preciso, para conceber o que entendo aí por olhar, que se esqueça o suporte imaginário que o olho confere ao olhar, na medida em que o olhar de que se trata é de uma natureza inteiramente diferente, já que procede de alguma coisa que se ouve. Tal noção foi retida por Lacan no seu *Seminário 11*: “Longe de falar da entrada em cena deste olhar como de alguma coisa que se refere ao órgão da visão, ele se refere a um ruído de folhas ouvido, a um passo sentido no corredor.”⁴

Digamos que o olhar é a forma pela qual se encarna a irrupção de uma descontinuidade radical no discurso, irrupção que confere à voz supereu-óica este caráter de fixidez absoluta que tem o olhar, como se fosse por uma foraclusão da dimensão diacrônica da fala que a voz supereu-óica persistisse, persistência encarnada nessa pura sincronia que é o olhar.

Da objetiva da câmera, que não foraclui a diacronia do corpo de vocês, não surge a voz desse “cuco” supereu-óico que é também, do mesmo modo, o olhar do aparelho fotográfico, na medida em que pela foto vocês são fixados, olhados naquilo que há em vocês de inapreensível sincronia.

² *Écrits*, p. 391.

³ *Seminário 2*, capítulo XIII.

⁴ *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2.^a ed., 1985, p. 83-84.

O efeito de tal comando: “tu és isto” opera de modo fascinante, contanto que o “isto” seja recebido como este significante inesquecível do *déjà vu* e que o sujeito prolongue este “tu és isto” por um “tu és só isto”, ou seja, nada que não se mostre, nada que possa escapar ao saber que olha; quer dizer, *não isto*: não um sujeito do inconsciente suportado por este S_2 inacessível a todo saber.

Em suma, enquanto o sujeito falante, como se encontrasse em si a justificativa para sua condenação, não se defender contradizendo ou desdizendo o “tu és só isto”, ele estará em posição de se renegar como tal e de permanecer fixo em posição de sentido — sob as vistas do comando do supereu ele não poderia se deslocar.

O fato de que o comando do supereu se caracteriza muito precisamente por se impor ao sujeito como alguma coisa inegável e perfeitamente justificada é, como me fez ver Michel Silvestre, um ponto estritamente articulado por Freud em *Totem e tabu*: “O motivo da condenação pelo supereu permanece supérfluo”, diz Freud. “Qualquer um que possua uma consciência moral deve encontrar em si mesmo a justificativa para essa condenação.”⁵

Quer dizer que o comando do supereu se distingue de qualquer outro comando mesmo que este creia encarnar o supereu, porque suas ordens não são discutidas. De fato, se vocês não discutem as ordens do seu comandante, é porque em vocês mesmos terá havido uma discussão ao fim da qual terão decidido: qualquer que seja a razão pela qual escolham não contradizer, seja porque acham o comando legítimo, seja porque não querem ter aborrecimentos, seu ato de obediência se inscreve numa articulação dialética segundo a qual ele é uma resposta significativa que os representa enquanto sujeito para este outro significante que é o comandante.

Nada disso ocorre com o comandante supereu-óico que não é um significante diante do qual vocês possam ser representados enquanto sujeito. Esta impossibilidade está ligada ao fato de que esse significante, que qualifiquei como inesquecível, é um significante inarticulado, suprimido da ordem simbólica e que, a seu nível, vocês não apenas não são representados como sujeito mas também não são representáveis. Quer dizer que ele tem o poder de dessubjetivá-los e, se vocês se voltam de tempos em tempos para olhar para trás, é para se assegurarem de que não é ele que retorna no real, aonde ele bem

⁵ *Totem e tabu*, Edição Standard Brasileira, capítulo II, 4.

poderia vir dar uma volta para visitá-los e lembrá-los, não de sua existência, pois que ele é inesquecível, mas de que o que está no real jamais se perde, não cessa de ser guardado e, por esse motivo, de os olhar, como Freud paralisado se descobre ser olhado e como o paralítico da fábula retomada por Lacan é fascinado pelo olhar do cego.

O fato de que o comando do supereu e aquilo que comanda o olhar fascinante sejam a mesma coisa, ultrapassa grandemente a metáfora do olho da consciência pela qual a língua associou desde sempre o olhar e o supereu, na medida em que o olhar é uma manifestação da estrutura topológica do supereu, porquanto este significante no real desenha aí um furo simbólico do qual vai emergir uma presença que olha, assim como um cartão furado é metamorfoseado em máscara, ou seja, em presença que olha.

Falar de significante no real, como aquilo que estaria no princípio do supereu, é alguma coisa que foi categoricamente feita por Freud em *Totem e tabu*,⁶ onde ele anuncia o seguinte: “A consciência moral é a *percepção interna* da *Verwerfung* de certos desejos que experimentamos.”

O mínimo que podemos fazer é acreditar que Freud sabe o que diz quando fala, aqui, não de recalque, mas do que Lacan traduziu por foracclusão.

Desta percepção interna do que é *Verwerfung*, adiantemos que ela corresponde com bastante precisão à natureza desse saber que Lacan qualificou de *absoluto*, saber absoluto sobre o qual ele nos diz em seu seminário de 15 de março de 1977: “há saber em alguma parte, não em qualquer parte: no real... saber caído de uma forma da qual é preciso dar conta”.

O que há de absoluto nesse saber, nessa percepção interna de que fala Freud, daquilo que foi *verworfen* é, no próprio dizer de Freud,⁷ que se trata de um saber que “não tem necessidade de invocar quaisquer razões, que está seguro de si mesmo”. Ora, se precisamente o saber do sujeito não pode estar seguro de si mesmo, é porque ele deve se sustentar por um outro significante, por um outro argumento, como se sua questão fosse de ser posto em questão por um saber que, por não ser questionável, mereceria ser chamado

⁶ *Idem, ibid.*

⁷ *Idem, ibid.*

absoluto. Se o termo persistência me parece poder qualificar este saber absoluto, é na medida em que aquilo que persiste num sujeito — do qual se dirá, por exemplo: “persiste nele um resto de suas origens” — designa bem a dimensão daquilo que resta de modo imutável, e, não importa o que ele faça, aquém de um sujeito.

O fato de que estejamos habituados a pensar na psicose, quando ouvimos falar em significante caído no real, não quer dizer que não sejamos capazes de explorar uma outra categoria de significantes caídos no real, por uma queda da qual parece mais difícil dar conta do que a queda psicótica. Esta dificuldade se manifesta, aliás, no próprio Freud, pois que é a nível da psicose que ele isolou, pela primeira vez (em *Introdução ao narcisismo*), esta dimensão do saber absoluto, enquanto residindo no princípio desta instância persecutória que sabe *tudo*. Saber que Freud delimita por metáforas, cuja tradução me foi confirmada por Susanne Hommel, que evocam a presença de um olhar. Trata-se, com efeito, de um saber que vela, que observa sem cessar, que vigia.

Se o olhar que assedia o sujeito psicótico, do qual direi que é como o da Medusa, não tem as características do olhar que fascina Freud, é porque o olhar fascinante é um olhar localizável no espaço, na medida em que é circunscrito por uma imaginarização do real, do qual o encaixe do vaso imaginário e da flor real⁸ fornece o princípio: é pela falta desse encaixe no psicótico que ele será — por não ser protegido do olhar pela imagem especular que é *não-toda* observável — olhado por toda parte. Ao nível desse “por toda parte”, articulam-se quem olha — todo o mundo, as pessoas, os animais, até mesmo o sol e os astros — e aquilo que é olhado: seu próprio ser que é tão invisível quanto o era, como mostra Lacan em seu primeiro seminário, aquele menino psicótico chamado Dick.

O fato de que estejamos fundamentados clinicamente a opor ao olhar de Medusa do psicótico, o olhar fascinante enquanto limitado no tempo — pois só há um tempo — e no espaço, não significa que o fundamento topológico dessa forclusão, cuja percepção interna é colocada por Freud na origem da consciência moral, seja fácil. É isso, em todo caso, que comprova a profusão de termos, além de *Verwerfung*, que Freud emprega para nomear o processo pelo qual o significante é rejeitado no real. Ele oscila, assim, em *Die Ver-*

⁸ J. Lacan, *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud*, capítulo VII, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 3.ª ed., 1986.

neinung, entre três termos: *Ausstossung* — traduzido por Lacan como *expulsão*;⁹ *Ausschliessen* — traduzido por B. This e P. Thève¹⁰ como *exclusão*; e *Werfen*, que decidi manter, na continuação de meu trabalho, na medida em que sua distinção de *Verwerfung* introduz uma nuance decisiva: se o *Ver* de *Verwerfung* introduz uma rejeição sem possibilidade de retorno, a supressão desse *ver* por *werfen* suprime tal impossibilidade e introduz uma rejeição com possibilidade de reversão. Encontra-se, aliás, em *Die Verneinung* um traço dessa reversibilidade do real *Werfen*, na medida em que esse real, que corresponderia a um fora onde residiria “todo” o mau, vai se revelar, com o acionamento do princípio de realidade, transmutável num novo fora, não tão mau assim, posto que o sujeito vai fazer dele o lugar de sua busca. Enquanto que o significante *Verwerfung* não se presta a qualquer dialetização dessa ordem: o significante *verwerfen* não é bom nem mau, escapa a todo quadro ambivalente e, a partir daí, a *Verwerfung* põe fim não apenas ao aspecto positivo da incorporação, ou seja, a *Bejahung*, mas também à *Ausstossung*, à *das werfen*, quer dizer, a rejeição pela qual se estabelece um real a partir do qual vai persistir um significante que será o ancestral do supereu.

Existe, a meu ver, nesse texto tão extraordinariamente denso da *Verneinung*, uma pequena frase cuja sintaxe nos indica a partir de quê Freud, colocando o assassinato do pai na origem da consciência moral, coloca, talvez, a carroça diante dos bois: ele nos diz imaginar assim a incorporação primordial: “Isto eu quero introduzir em mim e isto quero excluir”,¹¹ como se dois “istos” diferentes, objetiváveis, fossem passíveis de ser distinguidos como tais pela criança, que faria uma espécie de escolha prévia entre o incorporável e o não-incorporável.

Uma perspectiva inteiramente diferente aparece se considerarmos que os dois pólos ambivalentes da incorporação primordial não visam dois elementos diferentes, mas um e só um significante, no caso, o significante fálico paterno que a intuição de uma Melanie Klein havia definido como capaz de ser extraído do corpo materno segundo uma incorporação ambivalente na qual ela origina, mas sem uma dialética verdadeira, o bom e o mau objeto.

⁹ *Écrits*, p. 388.

¹⁰ “La dénégation”, *Coq Héron* n.º 52, Paris.

¹¹ *Ibid.*, linha 59.

Podemos nos aproximar de tal dialética colocando que a ambivalência entre bom e mau objeto não seria induzida por uma predisposição anterior à incorporação, mas seria induzida *por* ela na medida em que, se há inicialmente um único “isto” oferecido à incorporação, temos base para adiantar que não deixa de **persistir**, ao lado dessa parte de falo paterno que coube à *Bejahung*, aquilo em que se transformou a parte que dela decaiu, pois é na medida em que “todo” o falo não é incorporável que resta uma parte dele no real sob a forma do significante *Ausstossung*: esta persistência é, assim, um efeito de só-depois, pelo fato de que a incorporação esbarra num limite, num impossível: não é possível incorporar tudo dessa enigmática substância, que, por mais que seja colocada em comum, sempre restará dela uma parte rejeitada “às dependências de serviço”, nesse lugar demasiado comum para que o **significante** dono da casa não se comprometa.

O tipo de horror que pode acometer o **significante-mestre** através desse real encarnado pelas pessoas muito **comuns**, este real da garganta de Irma, que, sem ter uma medida comum com o sujeito falante, horripilou Freud, vem do fato de que ele remete o sujeito a este ponto impensável, por ser precisamente o bordo topológico onde se desperta essa coisa assustadora que é a consciência, do fato de que o dito bordo topológico se define por ser suportado pelo **significante** inesquecível que, escapando ao poder do princípio do prazer que rege o **recalque** e a *Bejahung*, escapa por isso à possibilidade de acesso à inconsciência: poderíamos aqui colocar uma espécie de analogia entre o estado consciente e o estado psicótico, na medida em que o **psicótico** seria aquele que, sofrendo de não aceder à inconsciência, não teria inconsciente e teria uma consciência “absoluta”, enquanto o pobre do neurótico teria uma consciência que seria apenas uma má consciência, pelo fato de que ele teria um mau inconsciente — “mau” por atingir o limite de seu trabalho de **recalque** ao nível desse **significante** inesquecível do qual a percepção interna se esquece às vezes tão pouco que lhes causa insônia, que os mata, os dessubjetiva, já que a seu nível vocês não são representados como sujeito. Nisso, a consciência moral seria menos o efeito do assassinato do pai que o efeito do fato de que este pai é indestrutível na medida em que, além daquilo que pôde ser incorporado do ancestral, persiste no real este **significante** real que é o mau espírito, o demônio. Entretanto, este olho mau é também o olho da consciência, quer dizer, esse princípio articulatório que não existe no psicótico entre inconsciente

e pré-consciente, e na medida em que, tal como Freud enuncia na *Traumdeutung*, “é-nos preciso reconhecer o guardião de nossa saúde mental na censura que está entre o inconsciente e o pré-consciente”.¹²

Assim, ao poder da censura, que é o de estabelecer uma articulação entre inconsciente e pré-consciente, opõe-se o poder do supereu arcaico, desse olho mau que tem o poder de desatar o olho da consciência.

Devemos agora explorar a que outro poder de articulação um sujeito pode apelar quando, estando o princípio do prazer desarticulado sob o olhar fascinante do olho mau, ele tem que rearticular o significante, reatar esse nó borromeano que tem de enigmático o fato de ser desatável de tal forma que seu reatamento não é impossível.

Alguma coisa, com efeito, vai fazer com que o sonho de Irma não seja um sonho traumático; esta alguma coisa é a produção de um significante: trietilamina, pelo qual se revela que, quando tudo parece perdido para o sujeito — Freud fascinado — aparece uma última presença que, do mais além do princípio do prazer, se revela apta a fazer face, a responder ao olhar traumatizante. Dessa resposta, digamos que ela vem em suplência a uma brutal inconsistência imaginária, substituindo-a por uma nova consistência: a do sujeito do inconsciente, ponto a partir do qual, em último recurso, o nó borromeano mostra se manter. Este ponto profundamente enigmático, onde se nodulam ao mesmo tempo consistência e insistência do inconsciente, Freud dá conta dele em termos praticamente superponíveis com vinte anos de distância, numa primeira vez através da noção de umbigo do sonho, numa segunda vez através da noção do *Mais além do princípio do prazer*.

No sonho de Irma, Freud, logo antes de se encontrar com Irma, a tola, boquiaberto, introduz por uma pequena nota a presença de uma outra hiância que, esta, é capaz de não perder a fala já que é dela que sairá em última instância o significante trietilamina. Esta outra hiância é aquela desenhada por esse umbigo do sonho tão bem delimitado pelo grupo de Estrasburgo por ocasião das jornadas de abril de 75.¹³ Sobre esse umbigo, a *Traumdeutung* nos dirá mais adiante:

¹² *L'interprétation des rêves*, PUF, 1967, p. 483.

¹³ *Lettres de l'École*, 18.

1) que ele é um nó de pensamento que não se pode desfazer (difícil não se pensar no nó borromeano);

2) que os significantes que o sustentam não acrescentam nada mais ao conteúdo do sonho na medida em que não representam o sujeito para um outro significante, em função das leis do processo primário, já que, a seu nível, não há outro significante: não há mais ligação significativa, mas sim ligação com o não-reconhecido, o *Unerkannt*, este impossível de reconhecer que Lacan propõe, em sua resposta a Marcel Ritter, demarcar como recalque originário;

3) que é a partir desse ponto de extinção do significante que brota o desejo do sonho “como o cogumelo de seu micélio”, diz Freud, dando o passo decisivo de formular que o não-saber sexual funciona como causa do desejo da turgescência desse cogumelo fálico.

O passo dado por Freud em *Mais além do princípio do prazer* (Cap. 5) é o de formular que os significantes que suportam a hiância umbilical: 1) são significantes *não ligados, inacessíveis ao processo secundário*, ou seja, mais além do processo do princípio do prazer; 2) que este mais além é articulável à própria noção do recalque originário: “Os traços mnêmicos recalcados de experiências vividas em *tempos originários*”, diz Freud, “não estão presentes no sujeito em estado ligado, e são de fato, numa certa medida, inaptos ao processo secundário. É também”, acrescenta ele, de modo tão insistente quanto em sua *Traumdeutung*,¹⁴ “a esta ausência de ligação que elas devem sua capacidade de formar... uma fantasia de desejo.”¹⁵

Chegamos, assim, a considerar que se o sonho de Irma não é traumático é porque a produção do significante trietilamina tem o poder de subtrair Freud ao olhar fascinante, na medida em que ao real supereu-óico só esse significante *não ligado* — inacessível ao processo secundário, pelo fato de participar desse umbigo a partir do qual, mais além do princípio do prazer, ele está ligado ao real mesmo do inconsciente, ao recalque originário — pode fazer face quando Freud fica com “cara de tacho”. Digamos que a produção de tal significante implica o que se pode chamar de uma castração do olhar do Outro, na medida em que, por este significante, Freud é subtraído ao olhar que o paralisava.

¹⁴ *L'interprétation des rêves*, PUF, p. 446.

¹⁵ Tradução inédita para o francês de J. Laplanche revista por S. Hommel.

Vejam a encarnação clínica de tal castração do olhar paralisante naquilo que permitirá a este paralítico que é o *infans* ser subtraído ao olhar paralisante deste cego que é, como demonstrou Lacan, seu verdadeiro senhor supereu-óico, e aceder, graças a esta subtração, à jubilação do estádio do espelho, ou seja, a esse momento de reviramento pulsional pelo qual, de olhado pelo Outro, vai haver aí o que Freud denomina¹⁶ de aparecimento de um novo sujeito: no caso, de um sujeito que pode ver claramente.

Vejam o efeito da descoberta de tal mais-além do olhar no riso que invade a criança por ocasião desse jogo retomado por Lacan,¹⁷ segundo Spitz, do desmascaramento pelo qual lhe é revelado que há uma presença por detrás da máscara, mais além do olhar. Essa presença mais além do olhar, que é a presença na qual foi transmutada a mãe quando seu olhar fascinante foi castrado pelo pai, é a mesma presença que aquela que vocês reencontram no júbilo de um chiste. Pode-se, aliás, dizer que o júbilo do estádio do espelho testemunha, mais além da satisfação inerente à descoberta da imagem ideal, aquilo que a criança escutaria como um chiste da mãe, pelo qual lhe seria revelado que existe um mais além de sua imagem especular: ponto de real do corpo, mais além do princípio do prazer, cuja revelação é jubilosa.

Reparem, além disso, que aquilo que os faz jubilar quando vocês assistem um grande humorista, quer dizer, um desses seres que, como observa Freud, tem o poder de encarnar esse narcisismo primário, não são suas anedotas — que contrariamente aos chistes não se prestam à retomada — mas é a maneira pela qual o corpo de um Raymond Devos, por exemplo, goza por ser habitado, goza de um real não especularizável, real que desafiando o olhar de vocês adquire essa invulnerabilidade graças à qual vocês são libertados de seu olhar, de seu olho mau, que vocês depõem como se depõem as armas.

Nesse ponto, temos fundamento para articular narcisismo primário e recalque originário: se o real do corpo se articula com o imaginário pelo parêntese *i(a)*, conferindo por sua própria exclusão da especularidade sua consistência à imagem especular, quer dizer, ao princípio do prazer, e se o real do inconsciente é também este mais além do princípio do prazer que dá consistência ao princípio

¹⁶ *As pulsões e suas vicissitudes*.

¹⁷ *Les formations de l'inconscient*, seminário de 16 de abril de 1958 (inédito).

do prazer, podemos considerar que esses dois reais podem se conjugar e que dessa conjugação nasce este gozo extra-simbólico dito por Lacan gozo do Outro: do acesso ao real que é oferecido por ele ao sujeito, é difícil distinguir se é o real do corpo ou o do inconsciente. Na medida em que esse gozo me parece como aquilo que substitui dialeticamente a perseguição do olhar supereu-ótico, enquanto castrado, é preciso que eu dê conta, de modo breve, da topologia dessa dialética.

Vou partir da observação prévia segundo a qual se o olhar fascinante do supereu arcaico se extingue como tal sob o efeito de uma castração, isso não significa, evidentemente, que não haverá mais supereu, mas sim que os significantes que desenham um furo simbólico no real supereu-ótico arcaico não serão mais articulados da mesma maneira, depois de se operar a castração do olhar fascinante: por esta operação castradora temos base para adiantar que o significante paterno que, decaído da *Bejahung* havia caído como *werfen* vai, se se pode dizer assim, ser transmutado pela dialetização de um recalque originário. Segundo essa transmutação o real persistente aquém do princípio do prazer vai se revelar articulável ao significante que margeia esse furo real no simbólico que, por suas bordas não ligadas, como diria Freud, se umbilica no recalco originário a partir do qual o inconsciente consiste. Articulação que está na origem da substituição do primeiro supereu por um segundo, implicando então que significantes *werfen* no real (e mesmo que Freud os creia *verwerfen*) não estão irreversivelmente neste real. Temos, pois, fundamento para distinguir uma outra forclusão além da forclusão psicótica, forclusão cuja reversibilidade, se me parece admitida clinicamente, ainda está por se demonstrar do ponto de vista topológico.

Talvez não seja impossível dar conta, topologicamente, de tal reversibilidade, utilizando as revoluções de toros às quais fomos iniciados pelo seminário deste ano. Devo dizer que, frente a essa possibilidade que me apareceu com a ajuda de Contardo Calligaris, continuo ainda muito tímido em seu manejo para lhes falar dela de modo consistente. Contento-me assim, por hoje, em ter esboçado muito sucintamente aquilo que pode parecer, se furarmos os dois toros entrelaçados que, anteriormente fechados, podem encarnar um, o “bom de dentro” (*Bejahung*) e outro, o “mau de fora” (*Werfung*), a maneira pela qual se articula furo real no simbólico e furo simbólico no real, antes da revolução e após a revolução.

Se vocês se divertirem manipulando esses dois toros, cuja particularidade é a de serem separados e ligados ao mesmo tempo por dois furos cuja ligação me permiti metaforizar por meio de uma costura, procedendo à revolução invaginando pelo furo comum o toro do mau de fora naquele do bom de dentro, vão perceber que, depois da revolução, os dois toros iniciais se encontram não mais hiantes um no outro (articulação pela qual se sustentaria talvez o supereu arcaico), mas separados um do outro por uma torção que, trazendo o furo real para o furo simbólico, poderia metaforizar essa nova articulação pela qual se sustentaria o segundo supereu que substitui o primeiro pelo fato de um recalque originário do significante fálico, recalque cuja revolução seria o suporte.

Esta noção de reversibilidade — e não me ofenderei se alguém me demonstrar que o uso das revoluções de toros que me ajudaram a suportá-la é uma besteira — é alguma coisa fechada, no sentido em que é preciso reconhecer a existência de tal reversibilidade entre incorporação e recalque originário, entre o aquém e o mais além do princípio do prazer. Não estou longe de pensar que na medida em que pelo menos três incorporações do pai podem ser observadas — a primeira, a mais arcaica, correspondendo à notação freudiana do par *Bejahung-Ausstossung*; a segunda, edípica, à incorporação do pai imaginário privador e todo-poderoso; a terceira, contemporânea do declínio do Édipo na medida em que, pelo menos para o menino, é a incorporação desse pai imaginário que não é mais todo-poderoso, mas, ao contrário, esse pobre cara responsável por tê-lo gerado tão mal — não estou, pois, longe de pensar que pelo menos três recalques originários seriam igualmente isoláveis, cada um deles fazendo aceder a uma nova forma do supereu. Nesse ponto, posso então articular mais firmemente em que consistem o segundo e o terceiro supereus.

Pelo segundo supereu vai-se introduzir um segundo olhar cujo efeito persecutório não mais consistirá em fazer o sujeito perder tudo — face e fala — mas a pôr em dúvida sua aptidão em insistir como sujeito falante e como eu. A natureza do poder persecutório desse novo supereu sobre o eu reside na eminente vulnerabilidade desta conquista que é a imagem especular e cuja manifestação mais espetacular é essa obsessão do ridículo que não deixa alguns sujeitos em paz, quer se trate do seu eventual ridículo, quer do de um outro. Com efeito a imagem especular dá margem, por ser não apenas visível, mas também observável, à perseguição: quer a forma especular não seja adequada e, por isso, seja olhada de soslaio, quer suscite

o riso ao quebrar a cara desabando no chão, esta zombaria tanto mais dolorosa por não surpreender, trata-se da mesma perseguição da qual poderíamos escrever todo um catálogo de efeitos.

Quanto ao efeito sobre o sujeito falante do segundo supereu que é a censura, três efeitos principais são observáveis na sua colaboração com o eu, enquanto que, contrariamente ao primeiro supereu que abole o princípio do prazer, a censura colabora com o eu.

O primeiro efeito é o de obter a desistência do sujeito do inconsciente na medida em que esse sujeito insistir. Quer dizer que a censura não se opõe ao que o sujeito diz — ela deixa, por exemplo, passar no sonho o significante deslocado pelo princípio do prazer —, mas sim a que o sujeito reconheça que mais além deste princípio do prazer há um mais além de onde ele pode responder pelo que diz, de onde ele pode dizer em quê esse dito pode não se desdizer. Neste ponto aparece a resistência à interpretação do sonho.¹⁸

É nesse sentido que a analisanda que um dia me disse: “Para mim tudo estará resolvido no dia em que eu puder dizer uma vez um não à minha mãe” se enganava. Ela se enganava porque o fato de dizer não uma vez não leva a nada: por uma vez, com efeito, o censor, que no fim das contas é um bom príncipe, deixa passar, pois que em nome do princípio do prazer *errare humanum est*. Mas, se passa *uma vez*, é na medida em que não se trata de insistir em nome de algum mais além. Se em tal situação o sujeito escolhe reconciliar-se com a censura, desistindo, é, entre outros motivos, devido a esse sentimento observável como medo de ser alvo de zombaria, do ridículo, que se impõe a ele como algo que seria merecido, esperado mesmo, se ele insistisse: “Não insista! Não seja ridículo! Recolha-se!”, eis o que escuta o sujeito que se retrai.

Esta retração é a própria imagem da culpa inconsciente na medida em que aquilo de que se sente culpado o sujeito é de não ser responsável, ou seja, capaz de responder desse ponto de consistência a partir do qual o sujeito não se desdiz: um tal desdizer tem relação, no mais alto grau, com a transmissibilidade da psicanálise, na medida em que a história do movimento nos demonstrou bastante que um analista poderia perfeitamente não se dar conta de que seu deslizamento, por exemplo (para evocar o passado) em direção ao “eu autônomo” desdizia categoricamente seu primeiro dito pelo qual ele dizia

¹⁸ Cf. *Seminário 2*, capítulo XI: “A censura não é a resistência”.

sim ao inconsciente. É por isso que só na segunda vez que esta analisanda disser não, pelo menos, é que ela será engajada de modo responsável no caminho desta perseverança diabólica da pulsão de morte. E se disser não por *três vezes*, não será mais a censura que ela deverá enfrentar, mas o *chê vuoi?* por razões que o prolongamento deste pequeno apólogo imaginado por Freud nos fará compreender.

Freud imagina¹⁹ encarnar a dialética entre o sujeito e o censor através daquela que oporia ao povo revoltado contra o decreto injusto de um ministro o soberano, censor supremo, que resolve — para não deixar transparecer que deve contar com a opinião pública —, responder aos gritos de “Abaixo o ministro!” pela inversão que consiste em elevar o ministro por uma alta distinção. Freud fica aí, contentando-se em pôr em evidência que esta resposta invertida do censor tem o poder de interromper a fala do sujeito, no caso, a sua revolta. Vamos supor agora que após um certo tempo lógico de silêncio, a mensagem “Abaixo o ministro!” seja, devido à insistência do inconsciente, retomada uma segunda vez. Uma tal repetição da revolta não pode, desta vez, ficar sem efeito sobre o censor que, confrontado pela atualização efetuada na insistência do sujeito com o fato de que seu poder não é mais operante, fica siderado e se vê diante da escolha entre abdicar ou fugir.

Esta sideração do censor se observa pelo fato de que se manifesta dialeticamente ao nível do sujeito da forma mais espantosa: quando o povo de Paris soube da fuga de seu décimo-sexto censor para Varennes, a continuação da revolta só ocorreu depois de um tempo de silêncio, de sideração, como se fosse preciso para o sujeito um tempo lógico para se habituar, para se acomodar com esta nova situação na qual ele é de súbito *desabitado pela censura*, como, por exemplo, no chiste. É então que, se num tal vazio, o sujeito em sua perseverança solta pela *terceira vez* seu grito de revolta, ele vai escutar — na medida em que desta vez não aguarda mais nenhuma resposta de um censor qualquer — alguma coisa que é o contrário de uma resposta, uma pergunta: *chê vuoi?*

Poderíamos, em suma, dizer que no instante em que o sujeito repete pela segunda vez sua mensagem, ele coloca um ato de responsabilidade primeira na medida em que responde ao censor e que, se insiste uma terceira vez, ele responde pelo fato de responder, ace-

¹⁹ *L'interprétation des rêves*, PUF, p. 132.

dendo, assim, a uma responsabilidade segunda que não o engaja mais com relação ao censor siderado, mas sim com relação àquilo que lhe resta — seu desejo inconsciente.

É na medida em que a censura, este olho da consciência, está siderada, apagada, nesse tempo de responsabilidade segunda que é de um olhar siderante enquanto proveniente de um mais-além invisível, que o *chê vuoi?* me parece suportável.

A dialética deste olhar siderante com os dois outros olhares (olhar fascinante e olho da consciência) vai girar em torno do fato de que, se o supereu arcaico é em si mesmo o que encarna a não-surpresa, a função da censura será a de prevenir este prevenido que é para ela o sujeito de toda surpresa possível. É assim que, se malgrado o poder de censura o sujeito do inconsciente consegue, por sua insistência, fazer-se ouvir, num sonho, por exemplo, a perseverança da censura irá se adaptar à nova situação: já que não é possível pôr em dúvida a existência do sujeito — pois que ele adveio —, não é impossível torná-lo duvidoso, objeto de desconfiança e de suspeita. Que o censor se faça o inquisidor deste herético que é o sujeito falante, esta é uma lição que a história do movimento psicanalítico — e a história *tout court* — já nos ensinou bastante para que eu não precise insistir.

Ora, o que é que distingue um sujeito suspeito de um sujeito suposto, senão o fato de que, se vocês suspeitam de um sujeito, é porque nada que venha dele pode surpreendê-los? Reparem, aliás, que tal posição tem suas vantagens para vocês pois, para chegar a não ficar nunca espantados, jamais surpreendidos, será preciso que tenham a cada instante uma resposta para tudo e que desenvolvam uma inteligência extrema. Mas, como me fez notar recentemente um amigo, Michel Silvestre, uma inteligência cuja natureza parece não deixar aparecer a ligação do ponto a partir do qual ela consiste. Estaria aí o erro da inteligência dos não-patos?

Isso dito, contanto que ela não seja tomada pela privação, quer dizer, siderada e dando lugar à pergunta sem resposta do *chê vuoi?*, a censura pode prover de uma resposta toda pergunta que possa espantar o sujeito. Freud dá um exemplo bastante cômico desta possibilidade oferecida ao sujeito de poder se espantar por nada. Um viajante provinciano, conta ele, veio a Paris, à Câmara dos Deputados, escutar um discurso no mesmo dia em que explodiu na proximidade da Câmara a bomba de um atentado anarquista. Interrogado em se-

guida sobre o que se passou, e qual foi a sua reação, respondeu que julgara que fosse costume em Paris soltar um tiro de canhão após o discurso de um deputado.

O analista será como esse viajante provinciano, ou não? Receberá ele a teoria que lhe é transmitida como aquilo que Freud chama de uma adjunção, pela qual a censura, na elaboração secundária, tapa os furos do simbólico²⁰ como esse furo do canhão, ou vai recebê-la como algo que não cessa de designar a irredutibilidade (cujo espanto é infatigável) de suas lacunas?

Um sonho de Freud,²¹ com o qual concluo, mostra os dois tempos lógicos por meio dos quais ele responde a essa questão: inicialmente segundo o princípio do prazer e, em seguida, segundo seu mais além. Em seu sonho Freud se vê explicando a Fliess com tamanha clareza suas últimas elocubrações que ao acordar vê-se na obrigação — pelo próprio fato da existência de tal sonho onde parece não haver nenhum traço da incoerência do processo primário — de julgar que convém criar uma nova categoria de sonhos, a daqueles que estariam isentos do assujeitamento ao processo primário.

Mas o que o gênio de Freud descobre, e *não sem surpresa*, diz Freud, que permanece sempre acessível à surpresa, é que o que lhe aparecia como um juízo feito ao despertar de seu sonho obedecia, de fato, ainda ao trabalho do sonho, quer dizer, pelo fato de sua obediência à mesma censura que regia o sonho é que Freud se deixou por um instante convencer de que a extraordinária clareza de sua explicação onírica provava que não tinha havido lacuna em sua teoria. A análise do sonho lhe demonstra, com efeito, exatamente o contrário, ou seja, que a clareza e a inteligência de sua exposição não têm outro objetivo senão o de obter as lacunas do processo primário. Quando se sabe que esta exposição tratava da bissexualidade, concebe-se que tesouro de inteligência a aliança censura-princípio do prazer pode utilizar para preencher a lacuna do (—φ). Esta *atividade tapa-buraco* assegurada pelo que Freud chama de adjunções secundárias está estreitamente articulada à *atividade de subtração* da censura pela qual se realiza conjuntamente o *despojamento* desse significante dito por Freud²² de alto valor psíquico, na medida em que este

²⁰ *L'interprétation des rêves*, PUF, pp. 417-18.

²¹ *Ibid.*, p. 285.

²² *Ibid.*, pp. 159-62.

é observado por ele como esta *fonte verdadeira do sonho*,²³ tão freqüentemente ignorada pelos analistas, no sentido em que o sujeito, tendo permanecido na véspera do sonho siderado pelo encontro com esse significante, ao qual mostrou-se incapaz de responder acordado, só pôde responder adormecido, num sonho, com a ajuda da censura.

Que a ajuda da censura consista em auxiliar o sujeito a não mais escutar esse significante siderante de alto valor psíquico no qual acreditamos poder reconhecer o surgimento inesperado da questão do *chè vuoi?*, é consistente com o raciocínio que nos fez enunciar que se o primeiro supereu comandava ao sujeito não dizer uma palavra, um segundo supereu lhe ordenava não dizer duas, senão iria se expor, por sua conta e risco, ao fato de ter que responder por uma terceira palavra ao surgimento da questão do terceiro supereu: *chè vuoi?*

Se esta terceira palavra é arriscada é porque através dela o sujeito engajado em não mais desistir quanto a seu desejo é posto na obrigação de sustentar uma promessa totalmente enigmática já que, inversamente ao que seria um juramento, ela é destituída de todo conteúdo explícito.

Deixo à perspicácia de vocês a tarefa de avaliar o que pode significar a incidência desses três supereus sobre a transmissibilidade da psicanálise.

²³ *Ibid.*, p. 160.

II

CONDIÇÕES DE TRANSMISSIBILIDADE DA LETRA EM INSTÂNCIA NA PSICANÁLISE

Se o que é ensinado ao analista por sua prática não é monótono, isso se deve ao fato de que a própria natureza daquilo que lhe é transmitido por seus analisandos não se presta, exatamente como esta “Carta Roubada” com a qual Lacan, em seus *Escritos*, inaugura seu ensino, a responder ao assinalamento de um saber cuja eficácia — cito Dupin — provém de ser “plenamente suficiente no âmbito de sua especialidade”.

Se a busca daquele que, como o chefe de polícia de Poe, procura no significante alguma coisa que responda ao assinalamento tem o poder de excluir de sua trajetória toda surpresa, todo espanto possível — já que ou bem ele não encontrará o objeto e ficará irritado com isso, ou bem o encontrará, mas sem ter que se espantar com ele, pois o objeto estará inserido no âmbito de sua especialidade — o analista, por razões de estruturas próprias ao objeto de sua procura, não poderá deixar de estar apto para a função do espanto. Desta aptidão para o espanto, digamos que é uma possibilidade do falesser, à qual este pode renunciar ou não. Possibilidade que não espanta a ninguém quando se manifesta na criança, mas sobre a qual deveríamos perguntar por que não julgamos precisamente espantoso que ela não se manifeste mais no adulto, transformado neste não-pato a quem não se pode tapear.

Ocorre sempre que esta aptidão — na qual um Saint-John Perse observa a possibilidade poética do sujeito — não fez mais do que manter seus direitos incessantes sobre Freud: ela o levou a dar conta, como ninguém antes dele o fez, dos efeitos desse espanto. É efetivamente num tal efeito que ele observa, de modo definitivo, a verdadeira causa do sonho, já que nos ensina que pelo sonho o sujeito chega a responder a uma questão literalmente espantosa, espantosa pois que é uma questão dotada desse poder do trovão de ter podido

lhe calar a boca, de ter podido siderá-lo quando, tendo-o recebido nas horas que precederam ao sonho, ele não foi capaz, na ocasião, de encontrar resposta.

Exemplo: Freud (sonho da monografia botânica) discutindo tranqüilamente com seu amigo Koenigstein perante o qual ele fica de repente como que estúpido, espantado com o que Koenigstein soltou na discussão: a complacência de Freud para com suas dívidas.

Freud nos dá assim a noção da existência, no discurso do sujeito, de um significante enigmático que, se chega a se manifestar no real ao sujeito, tem o espantoso poder de siderá-lo, de deixá-lo sem voz, na impossibilidade de responder na hora. Ele nos apresenta assim o sonho como a resposta retardada, produzida só-depois, que não pôde ser enunciada no momento, como se fosse necessária ao sujeito a dimensão do tempo, de seu tic-tac, quando ele não foi capaz de responder na bucha.¹

O poder específico deste significante que capturou Freud por muito tempo ao longo de seus três livros canônicos que são a *Interpretação dos sonhos*, o *Chiste* e a *Psicopatologia da vida cotidiana* não nos foi transmitido enquanto tal, por ele, na medida em que não o articulou especificamente, o que nos propomos fazer aqui. Esta ausência de articulação se inscreve em Freud por diferentes fórmulas, segundo suas obras. É assim que, se na *Psicopatologia da vida cotidiana* ele evoca um significante desagradável, causa do recalque, no *Chiste* vai invocar um significante siderante, colocando, assim, como anterior ao tempo do riso, aos achados da presença de espírito, a necessidade de uma função significante que faz o sujeito perder sua presença de espírito. A este significante detentor de tal função siderante no campo do chiste, não me parece ilegítimo articular o que Freud enuncia na *Interpretação dos sonhos*, este significante de alto valor psíquico que ele isola com um cuidado particular no sonho da monografia botânica e no qual vê — eu cito — “a verdadeira fonte do sonho” e, mais adiante, o “instigador do sonho”. E ainda (sempre no mesmo capítulo, na tradução francesa de Meyerson): “uma representação fortemente investida”, um “fato psiquicamente significativo”.

O que confere ao significante em questão esse alto valor psíquico que Freud, no trabalho de análise de seu sonho da monografia botânica, encontra encarnado no significante dívida, que lhe foi lan-

¹ Em francês, *du tac au tac*. (N. da T.)

çado por seu amigo Koenigstein, é que, na presença desse significante, Freud se mostra tão siderado quanto o ouvinte de um chiste, no sentido em que, não tendo achado como o ouvinte em questão, esse segundo tempo que é o do esclarecimento, quer dizer, o do achado da presença de espírito que lhe teria permitido responder metaforicamente ao significante dívida, fica num estado de afânise. Deste estado, ele só poderá sair em seu devido tempo: tempo desse trabalho inconsciente necessário à elaboração de uma possível resposta significante que só será dada na noite seguinte no quadro do sonho de Freud sob a forma do significante cocaína. Em suma, por não ter podido responder ao significante afanísico dívida por uma articulação metafórica, Freud recorreu a uma articulação metonímica possível no sonho.

Ponto fundamental para nossos objetivos, na medida em que aponta para essa encruzilhada diante da qual um sujeito se encontra confrontado na hora de certo encontro fatídico: o sujeito que aguarda em instância o significante responderá diretamente a este convidado de pedra cuja sombra surge por detrás do significante da dívida impagável e que é (como o Rei da carta roubada) o único destinatário, ou bem responderá indiretamente, deslocando a questão e o destinatário, como Poe e Freud escolheram fazer, em seu conto, o outro em seu sonho.

Com efeito, da mesma maneira que, ao apelo que cada personagem do conto de Poe não pode deixar de receber daquele diante do qual permanece em dívida, ou seja, o Rei, pelo próprio fato de que esta dívida é sustentada pela permanência da carta em instância, quer dizer desviada do destinatário, do mesmo modo Freud resolve não responder diretamente ao apelo siderante que recebe do significante que tem o poder de evocar para ele a dívida impossível, respondendo, assim, de forma indireta, deslocando para um pequeno outro — Koenigstein, que tem a função de encobrir, não o dentista americano, mas o significante afanísico — e para um outro terreno — o da cocaína, ou seja, para o terreno metonímico onde se pode articular sua fantasia. Há uma certa relação entre a estrutura de um sonho e a do conto de Poe no sentido em que uma e outra ficção são assujeitadas ao deslocamento do significante, que se desloca em torno do insubstituível lugar do significante afanísico, e é a isso que a ficção pela qual fui levado, no seminário do doutor Lacan, a introduzir a função do sujeito Bozeff, procurava definir, pois que se tratava de criar uma situação em que Bozeff, afanizado pelo encontro

com o significante siderante, cessava, num dado momento, de eludir, como o fazia pelo deslocamento no mensageiro, o encontro com o significante siderante, o rei, para aceder a uma resposta metafórica retomada a este significante que cessava, assim, de ficar na iminência de receber a mensagem, porque a recebia efetivamente.

Considerar o conto de Poe como tendo a estrutura de um sonho permite um desenvolvimento interessante, que foge à nossa pesquisa atual, na medida em que o conto tem uma implicação inesperada dependendo de que o ponto de vista do sonhador seja o da Rainha, o Ministro, Dupin ou o próprio Poe.

O desejo inconsciente do sonho não é, pois, como muitos o proclamam, o instigador do sonho, mas sim o meio pelo qual o sujeito pode não responder a este significante de alto valor psíquico — já que para isso lhe seria preciso encontrar a via de uma metáfora — mas, não ficar sem resposta frente a ele, o que é muito diferente, pois que se trata, aí, de recordar, fazendo-se reconhecer como desejante.

Vamos ver agora em que o caminho mesmo da transmissão da psicanálise é passado pelo fato de que Freud não se contentou, como todo mundo, em responder com um sonho ao significante siderante, mas o fez com uma descoberta: a do inconsciente enquanto tal.

Freud viaja: no trem que tomou em Ragusa e que o conduz a uma estação de Herzegovina ele conversa tranqüilamente com um companheiro de jornada. Conta-lhe a experiência quanto aos costumes dos turcos daquela região, que um colega seu adquiriu cuidando deles. A discussão parece se desenrolar anodidamente, num ambiente seguro, quando um significante que Freud convocou inocentemente (caso a inocência exista) a seu discurso vai em dado momento se condensar, ser carregado de uma presença insólita, siderante, que irá transtornar o fio do discurso de Freud. Este significante, que é *Herr* (Senhor), é introduzido no discurso de Freud tanto mais facilmente quanto este não parece ter razão alguma para se preocupar pessoalmente com ele; toma o cuidado de sublinhar, indicando pelo uso de aspas, que esse significante *Herr* não pertence ao seu próprio discurso mas sim ao de seu colega, que ele apenas cita. Citação que é, de fato, de segundo grau, pois que Freud relata ao seu companheiro de viagem a maneira pela qual seu colega lhe citou o enunciado pelo qual os turcos de Bósnia-Herzegovina respondiam ao médico, quando este lhes fazia um prognóstico fatal: *Herr*, diziam eles nesse caso,

“não falemos disso, sei que se fosse possível salvar o doente o senhor o salvaria”.

Mas apenas esta citação de segundo grau é comunicada a seu companheiro, Freud se perturba: eis que as aspas pelas quais o significante *Herr* fora exorcizado, de repente, não o protegem mais, e *Herr*, devido a uma conexão significativa inesperada, se emancipa, escapa ao domínio de Freud, para se impor a este como mestre absoluto que é a Morte. Pois a conexão significativa que de súbito condensou sobre o significante *Herr* a presença do impossível como tal introduziu-o pela dimensão da morte: quando ia continuar sua primeira citação com uma segunda (nova citação de um paciente turco afetado por uma impotência sexual, a quem o colega de Freud havia ouvido dizer: “Bem sabe, *Herr*, que quando isso não funciona a vida não tem mais sentido algum”), Freud interrompe a comunicação da dita citação. Interrompe-a devido à verdadeira transfiguração adquirida pelo significante *Herr* pelo fato de se encontrar subitamente encarnando esta articulação impensável entre a morte e a sexualidade com a qual seu colega foi confrontado por seu paciente turco e pela qual ele, Freud, é questionado de modo fulminante, já que a lembrança da notícia recente que recebeu em Trafoi, de que um de seus pacientes tinha preferido matar-se a suportar um problema sexual incurável, volta-lhe à mente no mesmo instante, de modo siderante. Que o significante *Herr*, pelo súbito equívoco de que se torna portador, adquira assim o poder brutal de cortar a palavra de Freud, isso nos faz avaliar o alcance do eufemismo utilizado por ele, quando em vez de nos dizer que foi interrompido em sua comunicação, diz-nos que *ele* a interrompeu; em outras palavras, que ele, Freud, era quem havia decidido não nomear este *Herr* sobre quem nos diz, no mesmo tom, algumas linhas mais adiante, que o havia “intencionalmente” esquecido, quando deveria dizer que foi ele, Freud, que foi esquecido, que perdeu o espírito sob o olhar deste convidado de pedra. De fato, o caminho tomado por Freud não deixa de ter relação com o segundo tempo dessa “política do avestroustem”² que Lacan demarcou como um dos três tempos lógicos pelos quais se ordenam as posições subjetivas dos protagonistas do conto de Poe.

² Em francês, *autruiche*, palavra composta por *autrui*, outrem, e *autruche*, avestruz. Mantivemos a versão dada por Inês Oseki-Depré na edição brasileira dos *Escritos* de Jacques Lacan, Perspectiva, São Paulo, 1978. (N. da T.)

Por ter desviado a atenção de seu companheiro de viagem dos turcos da Bósnia-Herzegovina para o apaixonante assunto da Itália — para o qual levou precipitadamente a conversa — ele pensa que, porque o interlocutor em questão nada viu — como o rei com relação à rainha — ele, Freud, se tornou, ao olhar deste terceiro personagem temível que é o significante *Herr*, tão invisível quanto provou sê-lo diante de seu companheiro de viagem. Os fatos subsequentes vão mostrar como o avestruz Freud não cessou, na realidade, de permanecer sob o olhar deste terceiro pelo qual ele vai, segundo a expressão de Lacan, “se deixar depenar o rabo”.

Da natureza deste terceiro olhar não diria que seja fascinante — pois um olhar fascinante é visto como tal — mas enfeitiçante, na medida em que o sujeito enfeitiçado não sabe quem, nas sombras, o observa.

Deste segundo tempo da política do avestruz, pode-se dizer que se trata de uma posição denegatória pela qual Freud diria ao significante: “Está vendo que não é você quem decide quanto ao que vou dizer, sou eu.” Naturalmente, no próprio tempo em que Freud proclama assim ao significante que ele está livre na escolha de seu discurso, ele se contradiz e (aí está o traço de seu gênio) se mostra capaz de reconhecê-lo: pois na própria escolha que faz da Itália para fugir de *Herr*, mudando de assunto, eis que Freud é tão invencivelmente atraído quanto o seria por um amante — é bem de amor que se trata — pela idéia de falar de Orvieto e dos célebres afrescos pintados por...

Aqui, Freud se interrompe: não, como da primeira vez, por causa da angústia, mas porque a palavra lhe falta. E certamente a palavra que falta, este Signorelli, é este *signor*, este senhor e mestre, este *Herr* que se faz lembrar, demonstrando-lhe assim que na mesma hora que, para fugir a ele, Freud escolhera o caminho da Itália, a partida já estava ganha sem que ele o soubesse: Freud nada escolheu, só fez seguir o caminho escolhido por *Herr* para que Freud voltasse a ele (reparemos de passagem o equívoco que a língua conferiu a este ele, na expressão voltar a ele).

Resta agora dar conta daquilo que confere ao significante siderante o seu poder. O próprio exame dos problemas de tradução do termo *Verbluffung* introduzido por Freud em seu trabalho sobre o chiste e do qual mantemos até agora a tradução dada por Marie Bonaparte e Nathan de *sideração* vai nos abrir o caminho. As diferentes palavras que o dicionário propõe para traduzir *Verbluffung* — fulmi-

nado, espantado, siderado, embaraçado, estupefato, atordoado — delimitam a noção de uma posição subjetiva pela qual um sujeito aturrido fica sem palavras. Três direções principais me parecem se impor a partir dessa demarcação.

Uma primeira direção indica que a natureza daquilo que vai se manifestar ao falescer é o surgimento de uma manifestação inesperada ao real que até então não se dava a perceber: pelo raio, o trovão, o sideral, o sujeito será fulminado, atordoado, siderado. A segunda direção agrupa uma série de significantes evocando que a resposta do sujeito a essa manifestação do real consiste em cair do lugar simbólico no qual se mantinha equivocadamente entre dois significantes para desabar univocamente no real. É assim que o sujeito siderado vai “cair das nuvens” como um trapo — ele se atrapalha com isso —, depois ele cai na terra — ele está aterrado — e (terceira direção) uma vez em terra, ele é fixado a um lugar do qual não pode mais sair, no sentido em que é estúpido, estupefato,³ o que em francês antigo significava paralisado. Esta impossibilidade de deslocamento reina sobre o corpo, tanto quanto sobre a palavra, que não pode mais ser dita pelo sujeito interdito.

Edgar Poe, na sua “Carta Roubada”, nos oferece de forma muito viva o abatimento que se apossa do chefe de polícia no momento cataclísmico para ele em que Dupin faz de súbito emergir de seu bolso, do real, a carta roubada. O interesse da descrição da violenta afânise em que tomba o chefe de polícia é o de nos permitir observar em quê ele se assemelha ao *Verbluffung* e, no entanto, é estruturalmente diverso dele. É antes de mais nada um raio que Poe quer ver fulminar seu chefe de polícia. Cito algumas linhas seguintes: “Ele parecia absolutamente fulminado. Durante alguns minutos ficou mudo e imóvel, olhando para meu amigo, a boca aberta com um ar incrédulo e olhos que pareciam saltar das órbitas. . .” Depois, o narrador faz alusão ao “olhar embaciado e vazio” do chefe de polícia, ao seu “arreatado transe de alegria” — que não deixa de evocar um certo gozo feminino pelo qual ele toma conhecimento da carta — e à sua maneira de “se arremessar sem mais cerimônias para fora do quarto sem haver pronunciado uma sílaba”.

Dois pontos devem ser conservados dessas linhas para a continuação de nosso objetivo: inicialmente a natureza da fuga que se

³ Em francês, *stupéfié*. (N. da T.)

impõe ao chefe de polícia pela proximidade insuportável da carta e que o faz mudar de lugar, quando Freud, ao ser necessário, como vimos, fugir do significante, muda apenas de assunto.

Além disso, se a característica da trajetória subjetiva de Freud é de voltar sobre seus próprios passos procurando absolutamente reencontrar aquilo de que fugiu, Poe nos ensina que o chefe de polícia foge sem pedir a Dupin que lhe dê qualquer esclarecimento sobre a maneira pela qual conseguiu encontrar a carta roubada. Nesse sentido, pode-se dizer que o movimento pelo qual o chefe de polícia desmoro-na subjetivamente não corresponde a este tempo da *Verbluffung*, que é colocada por Freud como sendo prévia ao tempo do esclarecimento: o estilo de fuga pela qual o chefe de polícia se arremessa para fora dos aposentos de Dupin demonstra que ele não quer que "se faça a luz", que ele nada quer saber disso. Adiantemos que se a fuga desabalada do chefe de polícia não pertence à *Verbluffung* freudiana, é porque pertence a um sentimento de *déjà vu*. Pode-se, de fato, legitimamente, considerar que quando ele recebe de Dupin a famosa carta, o chefe de polícia a vê como veria uma assombração; ele a vê retornar do real depois de já tê-la visto numerosas vezes, mas sem jamais ter conseguido simbolizá-la. A diferença entre a fuga de Freud e a do chefe de polícia consiste pois no fato de que o primeiro foi capaz de ser siderado por um significante que, pelo fato de não responder ao assinalamento, foi indiferente para o segundo. Em suma, à sideração de Freud deve-se opor a impermeabilidade do chefe de polícia a tudo aquilo que é equívoco significante: Lacan enfatiza que em suas investigações o chefe de polícia jamais compreendeu a carta senão como tendo uma única face.

Se insistimos dessa maneira naquilo que há de específico nessa fuga pela qual o chefe de polícia nada quer saber, é porque observamos aí a especificidade de certas dissidências psicanalíticas inerentes à posição subjetiva de alguns discípulos que, por não terem podido realizar a simbolização inconsciente dos significantes da teoria lacaniana, por se terem poupado a passagem pelo tempo lógico prévio à sideração, serão, no dia em que estes retornarem do real, fatalmente expostos a se horrorizar com eles pois, nesse momento, ainda que seja — como para o chefe de polícia — o mesmo significante que retornará, este significante, no entanto, não responderá mais ao assinalamento, já que será como objeto *a*, como assombração fantasmática que ele vai se manifestar.

Voltemos ao que acontece com os problemas de tradução da *Verbluffung*, com esta última observação: na medida em que não parece existir na língua francesa uma palavra que possa exprimir ao mesmo tempo essas três dimensões que notamos — a da irrupção do real, da queda do *a* e de sua fixação imobilizada —, vamos manter, à falta de outros termos, a palavra sideração que utilizamos até agora. É sem dúvida devido a esta carência da língua francesa que Lacan introduziu o verbo inglês *to fade*, que me parece bem evocar essas três direções demarcadas na *Verbluffung*.

Estamos agora um pouco melhor equipados para responder à nossa pergunta: O que é que confere a um significante este poder da *Verbluffung*? Pergunta fundamental para o analista no sentido em que, para nós, esta *Verbluffung* corresponde àquilo que Lacan diz esperar do poder equivocante de uma interpretação psicanalítica. Pois o significante siderante da *Verbluffung*, este “verdadeiro instigador” do sonho, é aquele que encarna para o sujeito o equívoco mais radical por presentificar, no mesmo tempo sagrado, dois universos que em tempos normais, ou seja, em tempos profanos, não é dado ao sujeito apreender simultaneamente. Quando falo de tempos normais, trata-se de fato, ou do mais-além do simbólico, do impossível, que faz seu apelo ser ouvido pelo sujeito, ou, então, do mais-aquém, isto é, da atração deste lugar possível demais que é aqui, aqui embaixo, de onde o sujeito não pode mais cair. Ora, se existe, como diz Lacan, uma anfibologia do sagrado, é porque — para nós — a presença do sagrado ocorre pela substituição deste *vel* exclusivo do mais-além *ou* do aqui embaixo, por um *e* outro ao mesmo tempo: como se o significante da *Verbluffung* encarnasse de modo candente uma função deste nó borromeano pelo qual universos que podem funcionar — na psicose, por exemplo — como paralelos cessam tangivelmente de sê-lo dando-se como articulados pelo significante siderante. Se essa cessação é siderante é porque o significante siderante está colocado num ponto topológico de intersecção: ponto de equívoco entre o universo visível e o invisível. Embora estando aqui, ele é dotado do poder de encarnar um mais-além que lhe irá conferir uma invisibilidade que não será, precisamente, atributo do significante fascinante cujo olhar — como veremos — nada tem de equívoco. Pode-se dar uma idéia da natureza da invisibilidade do significante siderante pelo impacto, sobre um homem, do excesso de beleza do qual uma mulher pode ser habitada: a sideração, até mesmo o estado de imbecilidade em que este homem se encontra embotado por esta

beleza, passa pelo fato de que a mulher saiu de seu campo especular para aceder a uma verdadeira invisibilidade.

Em resposta à intersecção equívoca do significante siderante o sujeito é colocado no ponto de uma indecisão radical, no sentido em que uma verdadeira série de escolhas equívocas se oferecem a ele, impedindo-o de demarcar um campo, impedindo-o mesmo de pensar, invadido como está pelo efeito desta sideração.

Vamos observar rapidamente o que ocorre com esse desfileiro de equívocos.

Inicialmente é o equívoco entre o sentido insignificante e o sentido altamente significativo adquirido pelo primeiro, tal como o segundo sentido de *Herr* pôde surgir de seu primeiro sentido indifferente.

Em seguida, surge um sentimento próximo da inquietante estranheza, na medida em que o possível e o impossível sendo simultâneos, o sujeito é invadido pelo terror ou pelo desejo — ele mesmo não sabe qual — de que o impossível possa deixar de sê-lo: no caso, o objeto perdido o será para sempre?

Enfim, supremo equívoco, na medida em que o sujeito transfere para o significante siderante um suposto saber, a questão que se impõe para ele é a de saber se ele, sujeito, é ou não equívoco ao olhar do saber do significante siderante. Ou seja, se o sujeito conserva ou perde para o Outro o seu mistério, esta incógnita que o mantém como falesser.⁴

Ao conjunto de questões equívocas, é desejável para o sujeito que ele possa encontrar o caminho do semi-dizer, isto é, o caminho de uma palavra que tenha o poder de fazer ouvir que permanecem noduladas nela, e por ela, de forma borromeana, as presenças do mais-além e do aqui-embaixo. O poeta é aquele que sabe, por excelência, encontrar tais palavras, tal como Victor Hugo respondendo a este significante *Herr*, deixando planar sobre Booz adormecido a presença equívoca da morte e da castração, essa metáfora da “foice de ouro no campo de estrelas”. Metáfora espantosa no sentido em que, pelo poder mágico das palavras, sentimos aí nodulados o real, o simbólico e o imaginário.

⁴ Em francês, *parlêtre*, neologismo composto pelos verbos *parler* (falar) e *être* (ser). Utilizamos aqui, e sempre que o termo se repetir, a versão *falesser*, cunhada por MDMagno. (N. da T.)

Mas nem todos encontram, como o poeta, a palavra que responde ao nó siderante por um nó que libera um gozo; quando é pela hiância unívoca do real desta boca aberta (assim observada por Poe em seu chefe de polícia) que o sujeito responde, é porque o significante perdeu esse poder equívoco pelo qual colocava ao sujeito uma questão siderante, para adquirir um outro poder, ameaçador, desprovido de toda promessa, pois que é o poder que lhe confere o fato de que ele caiu no real e que, por isso, não é mais uma questão que ele coloca ao sujeito, mas uma resposta que lhe impõe, e mesmo, mais precisamente, um *diktat*. *Diktat* conseqüente ao fato de que o significante caído no real vai visar o sujeito — que nele perderá sua divisão — com um saber tão unívoco que o sujeito nele perderá todo equívoco. Trata-se aí, muito precisamente, da definição do saber absoluto tal como a articulou Lacan em seu seminário de 15 de fevereiro de 1977. A modalidade pela qual demarcamos, neste ponto, o saber absoluto, corresponde à situação do fascínio, na medida em que o sujeito fascinado — na definição que lhe daremos — é um sujeito que, por perder para o Outro não barrado sua estrutura equivocante, perde para este Outro seu próprio mistério de sujeito do inconsciente.

Nesta nova relação com o Outro, o Outro, pelo fato de aparecer como aquele que sabe “tudo” sobre o sujeito, não é mais um ser desejante, já que não é possível desejar e ao mesmo tempo saber o que causa este desejo, a menos que haja incesto, ou seja, relação sexual.

O Outro se imporia, assim, como fascinante, devido a ser o depositário de um saber muito particular sobre o sujeito, saber cuja fórmula vou tentar agora estabelecer. Vou me permitir, para chegar a esta fórmula, desmontar aquilo que faz rir na lógica imperturbável desta história de louco, que recordarei para vocês antes de analisar: um louco, embora curado da crença que tinha de ser um grão de trigo, foge assim mesmo ao encontrar uma galinha. A pergunta espantada de seu psiquiatra: “Mas, afinal, você sabe que não é um grão de trigo?”, o louco responde com convicção: “Naturalmente que sei, mas ela não sabe”, introduzindo assim o saber do Outro sobre o fundo daquilo que ele não sabe. No caso, o saber da galinha tem de paradoxal o fato de ser denunciado pelo louco como um não-saber (ela não sabe que não sou um grão de trigo) e, ao mesmo tempo, como um não-saber que ele nega como tal, uma vez que foge. Fuga que se pode assim considerar como o último recurso para preservar o

Outro, no momento catastrófico em que ele se revela como não sabedor.

Entretanto, o não-saber da galinha é acompanhado de sua parte, por um saber absolutamente aterrorizante, que é um saber sobre o que é o sujeito enquanto grão de trigo, ou seja, enquanto objeto *a*. A fórmula completa que articula o não-saber da galinha ao seu saber seria: “Ela não sabe que eu não sou senão isso.”

Esta fórmula indica que o louco reconhece, em alguma parte, ser este *a* que é um grão de trigo e que ele concede ao outro um saber, que o fascina, sobre aquilo que ele é enquanto *a*; indica também que o louco coloca que ele não é “senão isso”, e que é ao nível da existência desse *senão isso* que ele sabe ser, que o outro não sabe mais.

Nisso ele não se engana, pois esse senão isso não é nada mais do que esse significante S_2 da *Urverdrängung* pelo qual o sujeito se sustenta em sua incógnita mais radical de *falessen*. Significante de uma subtração de saber literalmente escrita como -1 por Lacan, já que designa um luto irrevogável do saber com o qual o sujeito consegue às vezes se acomodar melhor do que seu Outro, quando ele — no caso, ela — não renuncia a pensar, como a galinha de nossa história — digamos, a mãe galinha — que seu “dedo mindinho” lhe “contou tudo”: no caso, tu não és senão isso, nada que eu não saiba.

Se essa história de louco nos surpreende é porque há em nós essa irrepreensível aptidão para sermos surpreendidos, até mesmo interessados pelo Outro, quando este se manifesta a nós em seu não-saber radical, quer dizer, quando ele nos atinge com um golpe dessa barra que encarna nele o ponto do impossível de se simbolizar, o ponto da idiotia absoluta. Que melhor exemplo do poder fascinante desta barra ao se encarnar no real que a pessoa do racista? Ela simboliza para a vítima do racismo o que há de impossível como tal para que ele seja simbolizado, para que ele não seja “apenas isso”, esse dejetos. É certo que o uso do termo masoquismo, pelo qual alguns imbecis quiseram interpretar o comportamento afanístico dos grupos discriminados pelo racismo com relação a seus adversários racistas, traduz uma incompreensão total da estrutura da fascinação. Pois acredito que não se deve hesitar em reconhecer que o poder atribuído por algumas de suas vítimas ao racista é exatamente da mesma natureza que o poder atribuído pelo louco à galinha: um e outro são atingidos, fascinados pela apreensão do impossível pelo qual o Outro é barrado. Barra que, por se mostrar no real, remete o sujeito embaraçado

àquilo que foi a causa da queda daquele farrapo que ele é como *a*, isto é, a esta falta radical de significante que faz com que não seja possível que o sujeito seja inteiramente simbolizado.

A fascinação por este não-saber irrevogável que habita o Outro é tal que uma das interpretações da fuga do louco é que ele não poderia suportar que a contemplação do dejetto que ele é para o Outro não horrorize o Outro, por pouco que ele reconheça nesse dejetto o próprio efeito dessa falta real de significante da qual é habitado sem o saber. É nesse sentido que se deve dizer que, se o significante da falta de significante é siderante, a falta de significante enquanto tal, sem a mediação da articulação significante, é fascinante para o sujeito confrontado com o furo real do Outro e horripilante para este Outro, se vier a medir a hiância que o habita. Nisso, a fuga horrorizada do chefe de polícia pode se distinguir, talvez, da fuga do louco que não quer horrorizar o Outro.

A fuga horrorizada do chefe de polícia seria assim induzida pelo fato de que essa carta que ele considerava como um dejetto aparecesse de súbito como a encarnação no real da hiância significante que existia nele e que sua boca escancarada indica ter cessado de existir.

O fato deste *S(A)* ter sido exilado de seu sítio simbólico para cair no real vai dar à manifestação, que daqui por diante será a sua, o próprio selo do real que, por estar sempre ligado ao mesmo lugar, é o de uma fixidez absoluta: fixidez do olhar que a carta dirige ao chefe de polícia, ao qual, pelo real de seu corpo fixado à terra, ele oferece para toda resposta o mais adequado dos suportes. Fixidez que contraria o espaço — enquanto categoria onde o deslocamento do corpo pode mobilizar suas articulações — e o tempo — enquanto esta dimensão onde o deslocamento de sua fala pode se articular. Caminho do deslocamento que o chefe de polícia não encontra, já que foge; este caminho, ele o perdeu devido a ser real o que foi mostrado que ele não pôde simbolizar. A mostra desse impossível pelo qual ele é habitado, de súbito, não possibilita mais a existência nele da categoria do impossível, que de repente se extingue.

É somente quando o que fundava a possibilidade da existência é passado, até mesmo trespassado, que se revela para ele a descoberta, como tal, da existência desta incógnita sobre a qual ele nada sabia, cuja existência nada podia fazê-lo medir, senão sua própria desapareição. Esta desapareição só pode ser realizada pelo surgimento de um saber do real: nenhuma fala articulada que proferisse: “Tu não existes mais” teria tido o poder de induzir o sujeito a se renegar dessa

maneira. Nisso, temos fundamento para pensar que a técnica destes processos inquisitoriais que conseguem de modo tão surpreendente fazer um sujeito se renegar é baseada num semelhante dispositivo topológico de saber.

Nesse sentido, temos fundamento para enunciar que o significante S_2 está sob a ascendência do $S(A)$; essa ascendência não se revela em qualquer momento, mas apenas em certas circunstâncias particulares, quando aparece este terror sagrado que se apossa do sujeito, ao surgir para este a dimensão do mistério da existência na medida em que esta existência é ameaçada enquanto tal. A natureza da ameaça que pesa sobre a existência está ligada à própria natureza do que é a existência, que me parece poder ser definida como o fato de que o Simbólico tem o poder de responder ao Real da privação materna por uma questão que não é outra coisa senão o sujeito do inconsciente, de modo que a existência é ao mesmo tempo resposta, por uma questão do simbólico ao real e questionamento ameaçador do simbólico pelo real. A ameaça é precisamente de que o impossível não mais o seja, isto é, que o $S(A)$ se separe de seu lugar simbólico para emigrar para o real, de onde se manifesta como uma ameaça para a consistência do inconsciente.

Nessa perspectiva, não me parece infundado considerar o interdito como esta função pela qual o significante da *Verbluffung* $S(A)$ seria interditado de freqüentar o real, seria ordenado a reencontrar seu lugar verdadeiro, que é a permanência no mais-além. Este mais-além cuja manifestação as orações — apesar das aparências — não têm por função invocar, mas sim conjurar, o que sentiu de forma muito bonita um poeta, Jacques Prévert, nas primeiras linhas de seu *Pater Noster*:

“Pai Nosso, que estais no céu,
Ficai aí.”

Em outras palavras, sobretudo ficai mais-além, não venhais para cá, nessa realidade simbólica que só tem consistência para nós se ficardes impossível, se não houver relação sexual.

O paradoxo da existência, e da existência analítica, reside no fato de que o sujeito não suporta que, enquanto sujeito do inconsciente constituído como uma questão (cuja própria estrutura se define por não poder receber resposta alguma que a satisfaça de uma vez por todas), ele está um pouco na posição daquela histórica

cuja posição subjetiva era formulada por Lacan como um “não há *ainda* relação sexual”, no sentido que ele está na posição de se dizer que um dia, finalmente, isso vai acabar; dia virá em que, com o matema dos matemas que Lacan nos dará, vamos ficar tranqüilos, vamos suspirar de alívio, saberemos “enfim”.

Alguns estão prontos a renegar a existência subjetiva para que esta questão impossível deixe de sê-lo, deixe de não ter *a* resposta. Esta é a via tomada por aqueles que, tal como o chefe de polícia, pensam encontrar, graças ao “círculo de sua especialidade”, a resposta, o matema, que responderia de uma vez por todas ao bom assinalamento. Mas nisso eles são como aqueles aprendizes de feiticeiro que não sabem que, ao utilizar certas palavras que parecem ter o poder de acertar suas contas com o impossível, não fazem senão desencadeá-lo no real.

Antes de dizer qual é a natureza do mau uso imprudente que pode ser feito de certas palavras, é preciso primeiro dizer que se o semi-dizer de Lacan traça um bom uso do significante é porque ele se define precisamente por não deixar o real se desencadear, pois que, ao contrário, é de encadeá-lo, de nodulá-lo ao simbólico e ao imaginário que se trata. Semi-dizer, segundo a própria exigência do nó borromeano: meio simbólico, meio real, meio imaginário, ao mesmo tempo. O que vale dizer que é um dizer de chicana ou, como diria Freud querendo fustigar o caminho em linha reta dos “professores de catecismo”, um dizer “capenga”.

Pelo semi-dizer, o impossível de dizer que é esta invaginação do real no simbólico, este saber radicalmente perdido pelo qual o recalque originário é invaginado no recalque secundário, se faz semi-escutar. Presença invisível e silenciosa da qual o simbólico conserva, no entanto, um traço que um rastreador como Freud soube reparar no texto simbólico do sonho como umbigo. Trata-se do traço do próprio ponto onde o saber do inconsciente, declarando *forfait* declara sua má fé, pois é o traço do ponto a partir do qual o inconsciente, por ser literalmente maledicente, vai abrir o campo ao maldizer. Pelo fato de ser maledicente o inconsciente vai mal-dizer e deixará no real os traços desse mal-dito: traços malditos entre todos, pois que são como a prova pelo real de que Deus, aquele que se apresenta como podendo “tudo dizer”, como podendo absolutamente bem-dizer, é um mentiroso. Mentira esta da qual ele é estruturalmente isento pelo fato da presença daquele que é designado como o príncipe dos mentirosos, o mal-dito por excelência: o Maldito, o Diabo.

Ora, se existe uma presença que faz fé, que não nos ilude quanto à existência de um possível “tudo dizer”, é justamente o Diabo enquanto prova pelo Real, onde ele caiu como anjo destituído que é: o ponto de encarnação de onde Deus não pode mais simbolizar, de onde Deus não pode mais fazer um chiste, a queda de Lúcifer descreve, assim, o trajeto topológico inverso ao do chiste. Enquanto que na origem deste há a sideração do sujeito e, no final, a luz, há no céu, no início, a luz do “anjo da luz” — Lúcifer — e, no final — porque Deus deixa cair este significante siderante —, sua queda nas trevas como objeto a , causa do desejo para os pecadores.

Nisso o Maldito se apresenta como a encarnação no real de um saber sobre o impossível saber de Deus, quer dizer, ao mesmo tempo como a encarnação escandalosa no real do $S(A)$ de Deus e do efeito deste $S(A)$, isto é, como objeto a .

Mas ao escândalo impensável que é um Diabo que encarna precisamente o ponto onde Deus não pode mais pensar, a religião substitui um escândalo confortável, porque “pensável”, pondo cada coisa em seu lugar: ou bem o homem decairá, devido a uma mensagem escandalosa $S(A)$ enviada a ele por Deus — “Feliz aquele para quem eu não sou um escândalo” — ou bem irá decair pela tentação do Maldito. Infelizmente, ou felizmente — segundo o ponto de vista em que nos colocarmos — para esta ilusão que coloca uma alternativa possível entre dois escândalos — ou bem o a ou bem o $S(A)$ — a mulher responde à religião na medida em que ela encarna este escândalo impensável que consiste precisamente em sustentar este ponto em que a articulação entre o $S(A)$ e o a é misteriosamente etetuada.

Se a beleza da mulher encarna para o homem este escândalo, este significante da contradição, não é apenas porque ela encarna no real, como o Maldito para Deus, este significante da falta de significante do Outro; é que este Outro está em posição de crer que ela não faz senão encarnar este $S(A)$, mas que ela saberia aquilo que ela encarna, quer dizer, que ela teria um saber absoluto, enquanto saber sobre o impossível pelo qual o Outro é barrado. Da mesma forma, aquilo que para o Rei seria escândalo, se o conteúdo da carta lhe fosse revelado, não é tanto, como observa Lacan, o fato de que ele nada compreenderia dela, mas sim o fato, ao contrário, de que ele compreenderia que esta carta tem um sentido e que o próprio desse sentido — que é de lhe escapar — é precisamente de não escapar ao Outro, à Rainha. O saber absoluto da Rainha respon-

deria assim para o Rei à fórmula seguinte: “Eu sei que ela sabe o que me é impossível de saber e que ela sabe que eu sei.

Na medida em que a Rainha encarnará assim para o Rei A mulher que sabe aquilo que ela encarna para ele, ela será, como diz Lacan, seu sintoma, e deve-se temer o pior para ela, pois ela bem sabe que “infeliz daquele a quem o escândalo atinge”.

Se pois, a mulher, como o Maldito, são amaldiçoados pelo homem é porque o poder de seu mistério é o de fazer o homem perder seu próprio mistério, isto é, seu impossível.

Para responder ao poder desse significante da maldição o homem tem diversas cordas em seu arco: além da corda longa da metaforização existe uma, mais curta, a da profanação da beleza da mulher pelo ato dito sexual. Este termo profanação — tomado de empréstimo a Georges Bataille — tem o mérito de fazer sentir, pela introdução do termo profano, que é bem da dimensão do que funciona como sagrado que se trata na função deste enigmático significante que tem o poder de conferir esta beleza siderante a um ser, como se este ser fosse um chiste.

No ato sexual há para o homem esta dimensão de profanação do sagrado, eis o que a língua ensina à imbecilidade subjetiva do homem, pois que ela o deixa entender que lhe caberia *possuir* a mulher, como se este significante pelo qual ela seria possuída fosse possível. Como se a mulher, por pouco que se preste a encarnar para o homem o objeto *a*, renegasse por isso o *S(A)* que ela também encarna para ele. Tanto isso é verdade que, para o homem, a mulher só poderia ser um *ou* outro, mas não os dois ao mesmo tempo.

Podemos agora compreender aquilo que, no discurso de Lacan, tornou impossível não fazer dele o maldito da SAMCDA.⁵ Pelo próprio fato de que ele sabia ser seu discurso habitado pelo impossível, Lacan não foi levado, como Deus, a deixar cair no real esse significante maldito. A queda que ele, ao contrário, designou, batizando-a com a primeira letra do alfabeto, era a do principal efeito deste significante do impossível.

Se o mal-dito foi deixado cair por Deus é porque Deus não pôde reter sua queda semi-dizendo-o. Em vez de semi-dizê-lo, isto é, dizê-lo

⁵ SAMCDA, sigla introduzida por Lacan para designar a Associação Internacional de Psicanálise enquanto “Sociedade de Auxílio Mútuo Contra o Discurso Analítico”. (N. da T.)

sem nomeá-lo, em outras palavras, só dizê-lo enquanto entrelaçado com o simbólico, Deus desarticulou a banda de Moebius, desarticulou o real e o simbólico opondo dois universos distintos, o do bem e o do mal; isto significa que aquele no qual tudo o que seria perfeitamente bem dito, bendito, não se comunicaria em nada com aquele em que nada o seria, aquele onde as pessoas são “impossíveis”, isto é, impossíveis de dizer, revoltantes: um passe de mágica os designou como revoltados.

Procedendo assim, Deus deu o exemplo aos aprendizes de feiticeiro que se definem pela crença de que a objetivação do real, enquanto designado como lugar autônomo e nomeável como tal, é o caminho de seu exorcismo, quando o que se dá é exatamente o contrário: o exemplo dos efeitos suscitados pelo próprio emprego do termo maldito demonstra sobejamente que o Diabo jamais se mostrou no real senão nas épocas em que foi nomeado como tal. Nesse sentido, se o maldito é mesmo a encarnação da queda no real do $S(A)$ de Deus, pode-se pensar que nessa nomeação do maldito, do mal nomeado, a língua observou aquilo que disse Lacan (seminário de 15 de fevereiro de 1977), ou seja, que o saber absoluto não merecia ser nomeado.

Se Lacan foi deixado cair pela SAMCDA, foi porque, por não ter se fascinado pelo impossível, não se deixou tomar por ele mal-dizendo-o e não o deixou tombar pois conseguiu semi-dizê-lo, bem dizê-lo, tanto assim que o maldito real só se mostra quando não foi semi-dito, única maneira de bem dizê-lo.

Na medida em que temos fundamento para reconhecer que aqueles que não abandonaram Lacan na época em que esta questão se colocou não deixaram, por isso mesmo, cair este significante do impossível que ele encarnava — ainda que a experiência demonstre que a tentação de se livrar dele não deixava de subsistir —, temos o direito de nos perguntar o que aconteceu, hoje, na Escola Freudiana, com a transmissibilidade deste significante do impossível: este significante estará em instância no real ou chegará a seu destino?

Quando, por exemplo, o destinatário é ouvinte de um analista, ouvirá ele ou não a presença deste impossível, deste $S(A)$, que acontece ao analista, eventualmente, nomear, como o faço neste instante? O destinatário que é juiz e que precisamente não ouve a existência desta falta de significante que lhe é, no entanto, falada, coloca, por isso, esta questão de topologia ao problema da transmissibilidade da psicanálise: de onde vem, topologicamente falando, no discurso

de um discípulo, um significante da teoria analítica (isto é, um significante do discurso de Freud ou de Lacan) quando o enunciado desse significante, por não presentificar a falta de que ele fala, não chega ao seu destino? Outro modo de colocar a questão: como dar conta do fato de que um discípulo, falando da mesma coisa que o mestre, não fala mais da mesma coisa que ele, ainda que seja pelo fato de que ele não encontra o mesmo destinatário?

Diria que tal significante não encontra seu destinatário se o destino pelo qual se lhe atribuiu um lugar no discurso do discípulo foi o de apenas obedecer a esta atribuição que Freud, em seu texto sobre a *Verneinung*, introduz pelo termo de *Introjizieren*, que significa a assimilação do objeto enquanto possuindo todas as “boas” qualidades; no caso, as boas qualidades que o discípulo é conduzido, por um movimento natural, a atribuir aos significantes do mestre.

Leia-se, porém, palavra por palavra, as linhas que Freud dedica a este juízo de atribuição que ele opõe ao juízo de existência e ver-se-á que ele introduz muito firmemente a seguinte noção: se um significante cuja *Introjizieren*, atribuição, foi feita, é a condição necessária para que possa ser feito, em seguida, um juízo de existência, esta, porém, não é condição suficiente: o fato de que a atribuição da boa qualidade seja efetuada por um significante não concede, no entanto, existência a este significante. O significante que é, segundo uma topologia esférica, *Introjizieren* nesse bom de dentro evocado por Freud não pode deixar de nos evocar este bom de dentro, bendito, onde para Deus só há o bem-dito: seria melhor dizer o *bom-dito*.

Para que tenha havido existência, foi necessário aceder de algum modo à ausência. Mas este bom de dentro se caracteriza precisamente por ser ausente de ausência, já que todo o bom que o constitui cria uma totalidade plena, precisamente, porque todo o mau que é *Ausstossung* é precisamente o expulso, no real, dessa falta que estava lá, desse *S(A)* que, caído no real, vai constituir o domínio do maldito.

Em suma, tudo se passa como se a concentração do pensamento sobre a atribuição, boa ou má, do objeto, tivesse esse poder de excluir a possibilidade de transmutação desse objeto em significante, isto é, em alguma coisa que nada tem a ver com o bom ou com o mau.

Isso equivale a dizer que os discípulos que não podem deixar de pensar em outros termos que não bom ou mau, aqui ou não — como dizia nosso chefe de polícia da carta — lacaniano ou não lacaniano, tendem a tratar os conceitos como objetos atribuíveis e não como símbolos.

Pois, como diz Lacan, pelo modo de existência da carta, não se trata de que ela esteja lá ou não: ela está lá e não está, ou seja, é indefinível por atribuição objetual.

Dito isto, a *Introjeziren*, que é a dimensão pela qual a noção do todo é introduzida no sujeito, não concede a existência, é uma noção há muito observada pelos lógicos, que sabem que a proposição universal não prova a existência.

O seminário sobre a carta roubada o demonstrou suficientemente: o significante que não funciona como tal a não ser sob a condição de poder se deslocar, vai se vingar de todo sujeito que quiser impedi-lo de existir fixando-o em seu lugar, ao fixar nesse sujeito um olhar que é o do terceiro tempo lógico da política do avestrountrem. Eis porque, quando um discípulo só se contenta em dar lugar ao significante do mestre sem ser por ele deslocado, isto é, sem perdê-lo, por só ficar no bom de dentro, vai acontecer com ele o que ocorre com alguns dos protagonistas do conto de Poe: por ficar fixada, objetivada, num lugar, a falta retornará no real, mostrando-se aí como pode mostrar-se o maldito: seja pela fascinação, seja pelo feitiço.

A fascinação por um conceito porá o discípulo na situação de permanecer sempre no mesmo lugar: sob o olhar fascinante do conceito em instância no real, o discípulo é obrigado, senão a recitar, pelo menos a não cessar de citar o significante fascinante, como se esta retomada tivesse algum poder conjuratório sobre o poder desse significante. De fato, a citação do conceito afanísico só faz alimentar a fascinação, no sentido em que ele se faz menos ouvir do que se mostrar ao olhar, olhar a cuja fixação oferece um suporte bastante fixo para lhe servir de presa.

Freud pronunciou-se a esse respeito, enunciando, em *As pulsões e suas vicissitudes*, que “o progresso do conhecimento não suporta nenhum fascínio das definições”. Esta tradução, devida a Lacan, corrige a de Laplanche e Pontalis, que traduzem como “o progresso do conhecimento não tolera rigidez na definição”, suprimindo a dimensão equívoca da proposição determinativa (fascínio do sujeito pela definição ou da definição pelo sujeito?) para induzir a univocidade da relação entre o sujeito e a definição. A prescrição de não ser rígido não faz senão sugerir o não fazer muito grosseiramente o ato de mestria, isto é, ficar no campo de uma mestria mas nuançada por um pouco de *finesse*.

É preciso agora explicar por que é difícil aos discípulos não se apegar a esta *Introjeziren* unívoca dos significantes do mestre: na

medida em que Freud e Lacan deram provas suficientes do fato de que não se enganavam, como não deslizar, no modo de receber seus discursos, do ponto em que eles não se enganam para o ponto em que não é possível ser enganado por eles? Se não é possível sermos enganados pelo Outro, por Lacan, como não considerar esses significantes como tendo que ser *Introjizieren* enquanto bons objetos, enquanto “garantidos” como 100% bons?

Como, neste caso, não se comportar como esse “verdadeiro católico” definido pelo *Manual dos inquisidores* como aquele ao qual não cabe escolher segundo seu livre-arbítrio, mas sim seguir o que lhe é proposto por Deus, que não poderia ser enganador. Se, para o inquisidor, escolher a fé católica é proibido, é porque se o sujeito do inconsciente tivesse que emitir um juízo sobre o dogma, assertivo que fosse, isso implicaria em que o próprio fato de o sujeito ter se inclinado para o *sim*, supõe que poderia não se ter inclinado nesse sentido. O condicional negativo assinala o instante do movimento subjetivo pelo qual o sujeito do inconsciente responde que, se está presente em sua resposta, em seu *sim*, é baseado em que poderia não o ter estado. Ou seja, baseado no fato de que teria sido possível haver para ele, no fundo, a impossibilidade de operar tal deslocamento inconsciente, deslocamento do ponto da sideração para o ponto do esclarecimento. Como se a simbolização, contrariamente à *Introjizieren*, exigisse a passagem por esse tempo do significante *Verbluffung*, passagem cuja necessidade é formalizada no parêntese dos parênteses de Lacan, na medida em que após a produção do espírito em delta (δ) é necessário de novo passar pelos dois betas (β), isto é, o tempo da sideração para que se reencontre a possibilidade de um delta. A passagem por esse tempo obedece à influência desse Mestre que é o impossível (dois betas), e deve assim se exercer estruturalmente.

Entretanto, seu curto-circuito é sempre possível: nesse caso, o discípulo irá se encontrar na situação de se atribuir os significantes do Mestre por um movimento que só pertence ao domínio do possível, domínio no qual nada seria impossível com alguma “boa vontade”. A transmissibilidade da psicanálise aparece, nessa perspectiva, possível se o analista não tem um único Mestre (aquele que não engana: Freud, Lacan), mas *sim* este Mestre sem misericórdia que é o impossível, o real, e cujo peso mesmo faz com que o analista não possa prescindir dele, pelo passe, se quiser pôr à prova, se ele soube, *sim* ou não, conciliar de uma forma que se sustenta a exigência de

seus dois Mestres (não é preciso dizer que não me refiro aqui ao passe enquanto procedimento institucional).

Quanto a este Mestre que é o real, vamos concluir lembrando que ele é aquele mesmo pelo qual Lacan, Freud se deixaram ensinar: pois o próprio de um criador, e de um psicanalista, é o de não ser só ensinável por um ensino *já* articulado, mas ter a aptidão de se deixar ensinar e siderar pelos significantes inarticulados que povoam este maldito Real, sobre o qual Freud e Lacan nos ensinaram que não era impossível olhá-lo de frente sem ficar por ele fascinado.

Que cada analista tire as conseqüências da presença em si deste outro Mestre, deste *Herr*, desse impossível que é o *seu* próprio, e será levado, como Lacan afirmou em sua abertura dos *Escritos*, “a uma conseqüência em que lhe será preciso pôr algo de seu”.

III

NOMEAÇÃO E SIMBOLIZAÇÃO NA COMUNIDADE ANALÍTICA

O ponto de impasse de toda instituição que se quer analítica deriva da tensão gerada entre duas exigências antinômicas: à exigência institucional de criar novos nomes próprios se opõe, efetivamente, a exigência de deixar à teoria analítica uma possibilidade de *insistir*.

A instituição designa, pois, um modo de ser que uma vez erigido, *se mantém por si só*, e não requer este outro modo de ser introduzido pelo *S da insistência*: insisto, de fato, na medida em que aquilo que faço *sistir* não se basta a si mesmo e demanda, por isso, para poder continuar a con-sistir, a convocação e o retorno, sempre renovados, do per-sistir e do ex-sistir.

Como é que o desejo do analista, se ele é articulável a um desejo de deslocamento simbólico, terá uma chance de se articular na instância institucional, ou seja, num lugar regido pela ordem do estático?

Como, então, dissociar a nomeação que faz se manter “por si só” a instância institucional da nomeação que faz nascer a insistência do desejo? Se, com efeito, o desejo não se mantém por si só e deve ser sustentado cada vez mais, é porque o preço pago por sua articulação não é pago de uma só vez, como ocorre na instituição. Se a instituição se mantém, efetivamente, por si só, é que o preço de sua nomeação foi pago de uma vez por todas e não requer nenhum outro pagamento simbólico: pela pertinência institucional, o sujeito se acha em posição de *confundir* a quitação obtida para com o desejo da instituição com o fato de que ele poderia, desse modo, quitar a dívida simbólica, único lugar a partir do qual pode se articular seu desejo inconsciente. Se o psicanalista não pode ser inocente quanto a essa possível confusão, é porque ela está na origem da confusão incestuosa que revela no sintoma.

Trata-se, então, de distinguir os diferentes modos de nomeação que tendem a ser confundidos.

1. NOME PRÓPRIO, NOME-DO-PAI E NOMEAÇÃO SIMBÓLICA

O fato de que eu me chame Dupont me autoriza a garantir o que digo, afirmando-se que o digo enquanto Dupont?

Se me acontece de cair no discurso segundo o qual pretendo que meu nome próprio¹ seja a garantia do que digo, é porque meu discurso se tornou um tûmulo para aquilo que a psicanálise reconhece como o $\S$ do desejo inconsciente: o discurso que põe no lugar de agente o nome próprio e que recalca o sujeito do inconsciente foi chamado por Lacan discurso do mestre. Pela lógica desse discurso, o sujeito, tomando-se por um, e um só significante, acha-se recalcado sob esse significante que é único (S_1), já que este não remete à divisão subjetiva que requer um outro significante inconsciente, S_2 . A escritura mínima que Lacan faz desse discurso é a seguinte: $\frac{S_1}{\S}$

Este discurso do mestre não deve ser (como é frequente no meio psicanalítico) tolamente vilipendiado: toda uma face da experiência analítica consiste, com efeito, em reverter este discurso, que habita cada um de nós, para substituí-lo por seu discurso “inverso”: o analítico.

Essa reversão consiste em cessar de confundir dois lugares diferenciáveis: a distinção entre esses dois lugares que é, entre outros, o objetivo do primeiro grande livro de Freud (*A interpretação dos sonhos*), foi acentuada por Lacan, que os denominou, enquanto tais — o que Freud não tinha feito — lugar do agente e lugar da produção:

Lugar do agente	Outro
Verdade	Lugar da produção

Nesse sentido, é preciso observar que algumas formulações devidas a Lacan consistem na nomeação daquilo que *já* está em Freud, sem ser no entanto nomeado.

¹ Mantivemos, nesta passagem e nas que se seguem, o termo *nome*, que em francês se refere — nesse contexto — ao nome de família, ao sobrenome, e não ao nome do indivíduo (*prénom*), devido às constantes referências ao *Nome-do-Pai*, à *nomeação* etc. (N. da T.)

Vamos ver como um dos sentidos que Freud confere ao termo deslocamento é o de um processo pelo qual a ênfase dada, num primeiro tempo, ao lugar do agente, se desloca, num segundo tempo, para o lugar da produção.

Fixemos as idéias por uma rápida referência ao primeiro sonho onde Freud localiza o deslocamento: o sonho da monografia botânica.

Algumas horas antes de seu sonho, Freud é gravemente contestado por seu amigo Koenigstein. O sentido geral desta contestação é o seguinte: apesar dos trabalhos devidos a Freud, o sujeito do inconsciente Freud permanece em dívida.

O fato de que persiste o apelo desta dívida, apesar da lembrança dos méritos de Freud, que participou da descoberta da cocaína, é um ponto decisivo: esta persistência evidencia, de fato, que o apoio que Freud — neste movimento de culpa — procura em seu ideal do eu (“Eu, Freud, descobri a cocaína”) é impotente para fazer calar a contestação supereu-ótica encarnada por Koenigstein (“Tu estás em dívida”). É neste instante em que o significante S_1 , no lugar do agente, se mostra impotente para responder ao *chère vuoi?*, que uma Outra dimensão, além daquela do Nome Próprio ou do Ideal do Eu, vai ser requerida: a do $\mathcal{S}$ do inconsciente, que vai articular num outro lugar (o da produção) um Outro significante (monografia botânica). Por esse Outro lugar há um deslocamento do discurso do mestre para o discurso do analista:

eu sou Freud



monografia botânica

Isso significa a passagem de um lugar ocupado pela autoridade unificadora do Nome Próprio para um lugar no qual se produz o significante S_1 , através do qual S' autoriza a divisão do $\mathcal{S}$.

O fato de que este significante monografia botânica — palavra de passe do desejo de Freud ao escrever a *Interpretação dos sonhos* — se autorize ao desaparecer a autoridade do Nome de Freud não quer dizer que este significante não se articule ao nome de um Outro Nome. É, ao contrário, neste momento de se *autor-izar* que Freud encontra nele o enigmático Autor em nome de quem ele fala. Por que enigmático? Por um lado, porque é um autor que, contrariamente ao autor Freud, conhecido por seus trabalhos garantidos pelo seu nome, é um autor totalmente desconhecido. Este auter não é apenas inomeado, é inominável, a não ser que se designe ele próprio, por seu nome: “eu sou aquele que eu sou”.

É assim, em nome deste Nome-do-Pai — já que é preciso nomeá-lo —, que o sujeito inconsciente de Freud vai poder nomear o significante S_1 : monografia de espécie indeterminada. É sem dúvida devido a esta face triplíce do significante do Nome-do-Pai que Lacan o qualifica de nome-de-nome-de-nome.

Nesse ponto, podemos afirmar em que as instituições em geral participam da instituição familiar ao mesmo tempo que diferem radicalmente dela.

2. O PROBLEMA DA INSTITUIÇÃO E DA NOMEAÇÃO

A. A INSTITUIÇÃO FAMILIAR

A instituição familiar se caracteriza por uma dupla transmissão. A transmissão coletiva do nome próprio do pai aos membros do grupo familiar, deve-se opor a transmissão do significante do pai simbólico, na medida em que esta não se dá de modo coletivo aos membros do grupo, mas apenas de um a um. Ocorre, de fato, que o passador deste significante do Nome-do-Pai é a mãe, e esta pode — devido aos avatares de sua própria história — transmitir este significante enigmático a um de seus descendentes e não transmiti-lo a outro. A particularidade da instituição familiar, que é, pois, a de transmitir aquilo que sustenta tanto o grupo (nome próprio) quanto o sujeito do inconsciente (o significante do Nome-do-Pai), explica a particularidade dos distúrbios psíquicos: a psicose deriva da falta de transmissão do significante do Nome-do-Pai que sustenta a existência singular de um sujeito, enquanto a neurose evidencia, antes, uma falha no funcionamento do grupo, isto é, das relações libidinais. Nesse sentido, a neurose será o efeito da não-articulação entre pai simbólico e pai real, entre desejo simbólico da mãe pelos ascendentes e desejo sexual desta mesma mãe pelo seu homem.

O ponto no qual a instituição familiar participa de todas as instituições é que, como as outras, ela tem um nome próprio que designa o dentro e o fora do grupo. Está na instituição aquele que recebe o nome da instituição: assim como um filho recebe o nome próprio do pai, o membro da Escola Freudiana recebeu o nome da instituição Escola Freudiana, tornando-se “membro da EFP”.

É importante observar que um sujeito pode viver de modo equivalente à nomeação que recebeu de seu pai e a que recebe de uma instituição; o Sr. Dupont, promovido a capitão de artilharia pelo

Estado-Maior, manterá eventualmente com o significante capitão de artilharia a mesma relação que com o significante Dupont, na medida em que capitão de artilharia é um dos nomes próprios da instituição militar, como Dupont é o nome de seu pai. A esse respeito, o corpo constituído por todos os membros nomeados com o nome capitão de artilharia será para ele um corpo tão bem constituído quanto o corpo familiar sustentado pelo nome Dupont.

Na verdade, a analogia não deve ser levada muito longe, pois os modos de transmissão do nome e da graduação não possuem as mesmas modalidades.

B. DIFERENÇA ENTRE A INSTITUIÇÃO FAMILIAR E UMA INSTITUIÇÃO QUALQUER

A divergência fundamental está ligada às razões pelas quais, na família, a transmissão do nome próprio se faz, por assim dizer, automaticamente, sem que entrem em consideração as qualidades ou defeitos do filho ou da filha, enquanto que a transmissão do nome da instituição (membro da Escola Freudiana, por exemplo) depende de qualidades — positivas ou negativas — dos membros. A transmissão do nome numa instituição é atribuída a uma mestria, que remete a um poder seletivo da instituição que deixa passar os membros conformes, isto é, que podem dar forma ao ideal do eu posto em comum.

A) A NOMEAÇÃO SIMBÓLICA

Se o pai não seleciona aqueles dentre seus filhos aos quais seu nome será transmitido é porque ele não tem nenhuma mestria sobre esta transmissão, que não se dá devido à sua vontade. Esta transmissão do nome próprio aos descendentes não é feita em nome do nome próprio. Na medida em que os ideais do pai, sua história individual, não intervenham na transmissão do nome próprio, o filho recebe este nome como proveniente de um mais-além de seu pai, de alguma coisa que é maior que o pai — da qual o avô dá uma vaga idéia — e que é o pai simbólico.

Nesse sentido, o pai real é ultrapassado por esta função nomeadora da qual ele é apenas o depositário. É, aliás, esta ultrapassagem que introduz o amor do pai pelo filho: o filho é nomeado como tal na proporção em que sendo nomeado filho pelo pai, em nome de uma

função nomeante que ultrapassa a pessoa do pai, este se acha nomeado pai por esta função nomeante que é inominada porque inominável — o pai nomeia e é nomeado em nome do *nome-de-nome-de-nome* impronunciável e incognoscível. O que é nomeado no pai é sua aptidão de transmitir um poder nomeador que se transmite de pai para filho sem pertencer a ninguém, e que se opõe ao poder nomeador da instituição por diversas razões.

Se não há nome para nomear o nome do pai, é porque o nome do pai é o único nome que não se deduz de algum outro nome: o fato de ser inominável introduz no simbólico um furo, um alhures, um *ex*, de onde o sujeito jamais existirá de modo idêntico a ele mesmo. Este furo da existência moebiana não é o ponto que apresenta uma *proibição* de permanência no “bom de dentro” institucional, mas sim uma *impossibilidade* de permanência. A antinomia entre metáfora paterna e instituição pode ser formulada assim: enquanto o *nome do pai não é nomeável, mas nomeante, o nome da instituição não tende a ser nomeante, mas nomeável*.

Explicuemos isso, retomando o exemplo de Dupont. Quando o Sr. Dupont é nomeado capitão, aparentemente é o Sr. Dupont que é nomeado. E certamente ele o é, mas a uma segunda análise vamos ver que a instituição não pode, com efeito, ter um nome (no nosso caso, o Exército) se não nomear novos nomes. Se não houvesse ninguém para solicitar ser nomeado pelo Exército, este, à falta de poder transmitir seus nomes (capitão, ajudante-de-ordens...) deixaria de ser nomeável. É assim que o próprio nome Exército é, de fato, aquilo que não cessa de ser nomeado sob o renovamento das nomeações de seus membros: nesse sentido, uma instituição só pode tender a ser re-nomeada.²

O termo re-nomeada deve ser tomado em sentido figurado, mas sobretudo no sentido próprio: compreender o que é a demanda de nomeação implica compreender o que é a dupla face desta demanda, já que a demanda *patente* dos membros — que é demanda de serem nomeados — encobre a demanda *latente* da instituição, que é demanda de que se lhe demande ser nomeado.³

² Em francês, *re-noméé*, que significa ao mesmo tempo *renomeada* e *renomada*. (N. da T.)

³ Esta idéia é exposta e sustentada no texto de J. P. Winter, *L'a-filiation ou le roman familial des analystes*, in *L'éthique de la psychanalyse et la question du coût freudien*, obra coletiva, Evel, Paris, pp. 50-60.

A esse preço, a instituição pode nomear e através disso ela se mantém renomeável e renomeada por seu nome.

Esse movimento é exatamente o inverso daquele que é promovido pelo significante do Nome-do-Pai, na medida em que o nome do pai é uma função nomeante cujo poder de nomear não advém daquilo que nomeia.

B) A NOMEAÇÃO DE ATRIBUIÇÃO

O fato de que a dimensão simbolizante devida ao pai simbólico seja excluída da nomeação institucional implica num dado novo.

Qual será, então, a estrutura do nome dado pela instituição?

Se este participa do nome de família, na medida em que é um nome comum, posto em comum entre todos os da mesma família, distingue-se dele, no entanto, na medida em que a *escolha* do novo membro nomeado retira este novo nome do registro da função nomeante, isto é, do registro simbólico.

Poder-se-ia comparar o nome dado pela instituição ao prenome, na medida em que ele é efeito de uma escolha da instância nomeante? Não, pois o prenome tende a singularizar o nomeado entre os membros da mesma família, enquanto o nome dado por uma instituição não visa a uma singularização, mas ao nome posto em comum.

Fomos conduzidos a observar em quê, na instituição familiar, a nomeação simbólica diferia da nomeação do nome próprio. Se quisermos agora definir a que corresponde uma nomeação no campo institucional, será preciso definirmos um terceiro tipo de nomeação que estamos autorizados a qualificar de nomeação de atribuição. Vamos ver em que esta nomeação se define por *três coordenadas*, recalcando, cada uma a sua maneira, a função nomeante do simbólico.

1) O JUÍZO DE ATRIBUIÇÃO E O “BOM DE DENTRO”

Por uma nomeação, o Estado-Maior introduz um novo nome (capitão) numa lista dos membros que fizeram suas provas, que deram um mínimo de garantias exigíveis para que se lhes pudesse atribuir a *qualidade* necessária à função definida pelo nome de capitão. Nesse sentido, a nomeação que Dupont recebe do Estado-Maior procede daquilo que Freud define como esse juízo de atribuição que julga em função da boa ou má qualidade atribuível ou não. O paradoxo do juízo de atribuição, observado pelos lógicos antes de sê-lo por

Freud, é que o fato de que uma qualidade boa ou má possa ser atribuída a um objeto *não significa que este objeto, no entanto, exista*. Quanto a isso, o juízo de atribuição está sob a dependência do princípio do prazer que, julgando em função da boa ou da má qualidade, tende a constituir um conjunto fechado pela *Introjizieren* de um bom de dentro e a *Ausstossung* de um mau de fora. Porque a instituição não pode obedecer senão a uma tal topologia esférica do “bom de dentro mau de fora”, ela não pode, apesar de toda a boa vontade possível, dar lugar estruturalmente à topologia moebiana, na medida em que esta, sem dentro nem fora, é a de um modo de ser cuja característica é de se subtrair absolutamente à apreensão predicativa do juízo que funciona atribuindo ou não a qualidade boa ou má: se o sujeito do inconsciente contesta tão radicalmente o princípio do prazer é que seu modo de ser procede de uma categoria que é a da existência. O ponto importante a se observar aqui é que, pelo significante capitão, o Estado-Maior se mostrou apto a reconhecer a qualidade a partir da qual o ideal de eu da instituição pode ser reconhecido. É assim que a cada nomeação o grupo vai sempre fortalecido: o ideal, enquanto reconhecido e nomeado, permite exercer a mestria e garantir as nomeações. Nesse sentido, a plenitude do corpo assim constituído pelo princípio do prazer, e centrado no ideal do eu, não poderia ser furada pela ex-centricidade do mais-além do princípio do prazer: daí se deduz o recalque da ex-sistência do sujeito nomeado Dupont.

2) A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO FURO

O recalque pela instituição do significante do Nome-do-Pai não deixa de ter um outro efeito principal observável.

O primeiro efeito é substituir um discurso furado pela presença do significante do Nome-do-Pai por uma objetivação, uma institucionalização deste furo. É assim que a instituição nomeia sempre em nome de uma “presença outra” pela qual está habilitada a nomear. Esta presença outra, em nome da qual a instituição nomeia, na medida em que foi nomeada por ela, é esta presença que detém seu poder de ser um Nome que não foi nomeado por nenhum outro nome: é, por exemplo, a invocação divina em nome da qual o rei podia fazer aparecer novos nomes na língua ao conceder títulos de nobreza a alguns sujeitos. Também pode ser sustentada pelo sufrágio popular: a função presidencial não obtém seu poder de nomear os

dirigentes do país, senão na medida em que foi nomeada para nomear, por um escrutínio democrático.

Na Escola Freudiana de Paris, os júris tinham seu poder de nomeação pelo fato de terem sido originalmente nomeados pelo único a não ser nomeável por um outro — Lacan.

Em que a instituição, nomeando seus membros em nome do poder nomeante do Nome-do-Pai, recalca este nome-de-nome-de-nome, de nome impronunciável? Precisamente, nomeando-o: quando o rei enobrece um sujeito em nome de Deus, ele nomeia, em nome de um Nome nomeado, o significante do Nome-do-Pai, que perde, assim, sua característica de furo inominável. Devido à institucionalização desse furo — posto assim à disposição —, a autoridade do Nome-do-Pai perde sua transcendência e deixa ao sujeito a possibilidade de se apropriar de seu poder.

O efeito deste rapto produz a imanência de uma autoridade que se presta a autorizar a instituição a garantir novos nomes pelos quais ela será re-nomada.

3) O RECALQUE DO AUTORIZAR-“SE”

Dessa maneira, a instituição, *enquanto autorizada*, não está mais em posição de se autorizar; nesse ponto, sua capacidade de nomear nomes próprios implica uma incapacidade de simbolizar. A conjugação dessa capacidade e desta incapacidade é, nesse sentido, o que se observa no júri de aprovação da ex-Escola Freudiana, que não esbarrou na impossibilidade de nomear novos nomes, mas sim na de simbolizar: este júri não podia *ao mesmo tempo* ser autorizado por Lacan e autorizar-se a simbolizar.

C) EFEITO DA DISSOCIAÇÃO ENTRE A NOMEAÇÃO SIMBÓLICA E A NOMEAÇÃO DE ATRIBUIÇÃO

Uma das essências do cômico é a encenação daquilo que pode vir a tornar-se um sujeito quando as condições são de molde a que ele se possa tomar por um sujeito confirmado por aquele que é instituído como Outro. O que acontece, por exemplo, a este bom burguês quando a instituição real o torna fidalgo? A metamorfose do burguês fidalgo é tal como aquela que se produz em todo sujeito que não tem mais que “advir ali onde isso era”, na medida em que é o Outro

da demanda que vem até ele. Esta vinda é causa de loucura, na medida em que, paradoxalmente, um sujeito está sempre pronto a renegar sua existência contestável de sujeito do inconsciente por pouco que o Outro lhe confira um significante ao nível do qual ele *cessa de ser representado* como *X* para só ser *apresentado* e apresentável. O significante fidalgo garante o amor do supereu na medida em que a atribuição deste significante implica não apenas a atribuição da qualidade boa de incorporar mas sobretudo a atribuição da categoria do todo. Com efeito, se o juízo de existência supõe a dimensão do não-todo, o juízo de atribuição implica a noção do *tudo*, enquanto a entrada em jogo, com o princípio do prazer, do bom ou do não bom implica a dimensão da incorporação de todo o bom e na expulsão de todo o mau. Esta promoção da presença do todo em substituição à re-presença deste não-todo que é o sujeito do inconsciente, está na origem do que Freud chamou de regressão. Este movimento regressivo se produz quando a distância pela qual um sujeito fica dividido entre o eu ideal e o ideal do eu é abolida; quando esse impossível encontro entre o ideal do eu e o eu ideal não é mais impossível, ocorre, em termos lacanianos, subducção do simbólico, e, em termos freudianos, identidade de percepção lá onde só havia identidade de pensamento.

A loucura de nosso burguês fidalgo é induzida pela confusão entre a instância imaginária do eu e a instância simbólica do ideal. Por essa confusão, nosso burguês fidalgo está na posição hipomaníaca de perceber a forma de seu eu como estritamente conforme a expectativa do ideal do eu. Se esta forma se tornou tão cômica, é porque ela obedece ao fato de que a incorporação do significante fidalgo, conferindo toda a boa qualidade, caricatura aquilo em que pode se transformar o eu quando, por não ser mais contestado, segue a tendência natural de sua hipertrofia. O cômico reside na fase em que se torna sensível a *transformação*, a metamorfose, da forma do burguês tornando-se conforme à do fidalgo. Há, no entanto, nessa alienação, uma segunda fase que não é abordada por Molière; é a fase em que não se enfatiza mais a transformação ridícula de uma forma que se torna conforme, mas em que o conforme se solidifica, de modo tedioso e aterrador, em uniforme. Se o burguês fidalgo não é ainda tedioso, nem aterrador, é porque sua alienação é trabalhada por um movimento, espécie de rito de passagem profano, de uma forma a outra: só uma vez efetuado este rito de passagem é que vão se instalar, com a permanência da uniformidade, o tédio e também

aquilo que contém de exaltação odiosa este hábito do soldado que é o uniforme.

Esta exaltação odiosa é, com efeito, o tributo que deve pagar aquele que sacrifica a existência contestável do sujeito à consistência atestada da forma conforme e uniforme.

A questão grave, à qual o analista deve tentar responder, é a razão pela qual um analisando, que analisou sua alienação no significante da demanda do discurso familiar, nem por isso fica imunizado contra o retorno de sua alienação: aquele que não ouviu que um analista pode se meter a falar lacaniano com a mesma exaltação com que o Sr. Jourdan se metia a falar de prosa não sabe que a alienação não é alguma coisa cujo luto se faça de uma vez por todas. A face consternadora que a alienação pode assumir na comunidade analítica está ligada à confusão promovida entre a exaltação hipomaníaca da militância psicanalítica e aquilo que diz respeito ao desejo inconsciente: uma é, com efeito, estritamente inversa ao outro, pois a separação entre o eu e o ideal do eu que está na origem do desejo inconsciente é o que fica abolido na exaltação hipomaníaca⁴ (assim como no estado amoroso).

3. INSTITUIÇÃO OU INSISTÊNCIA PSICANALÍTICA?

A. A INSTITUIÇÃO PSICANALÍTICA CONFUNDE O QUE A ANÁLISE DISTINGUE

A dimensão ética levantada pelo problema da nomeação é de vulto, pois que foi ocasião do ponto de ruptura entre Lacan e os analistas regidos pela IPA: afirmando que o analista só poderia se autorizar por si mesmo, Lacan propôs distinguir aquilo que estava confuso, ou seja, nomeação simbólica, nomeação de atribuição e nome próprio. Desta confusão se podem deduzir três efeitos principais sobre a comunidade analítica.

1) A delimitação pelo nome da instituição de um “bom de dentro” tende a suprimir, dentro da instituição, a manutenção de um conflito dialético sem o qual a análise não poderia progredir: a experiência mostra que até hoje nenhum grupo que mereça o nome de

⁴ É pela confusão entre o Eu e o Ideal do Eu que Freud define o estado maníaco.

lacaniano conseguiu sustentar em seu seio a dimensão do conflito inerente ao avanço psicanalítico. Nesse sentido, as cisões e diferentes reagrupamentos que se produzem hoje não são apenas o efeito de conflitos entre pessoas mas também, mais profundamente talvez, o efeito da impossibilidade de sustentar um conflito próprio à psicanálise.

O recuo em direção à doçura de viver e à tranquilidade hedonística define, nesse sentido, um certo gosto pela instituição.

2) A anulação do conflito intra-institucional implica uma institucionalização do conflito com o mau de fora que será a fonte de uma alienação muito específica no analista; com efeito, na medida em que não há, para o inconsciente, mais identidade do ser analista do que há do ser sexuado, o conflito institucional será utilizado para substituir a ausência de identidade analítica pela presença de uma identidade que responda a esta injunção do Outro: “dize-me contra quem estás e te direi quem és”.

Mas não se brinca impunemente com os significantes do Outro: quanto mais o $\$$ for atestado pela instituição, mais esta identidade será, de um ponto de vista inconsciente, contestada: aí irá fazer o ódio daquele que passará sua vida a fazer pagar ao Outro o preço de uma identidade que ele não pagou. Esta raiva militante a delendar⁵ será a única identidade à qual ficará reduzido aquele que, renunciando a se autorizar, paga, em troca, o que custa de renúncia o só ser conforme a demanda do Outro: “dize-me quem odeias e te direi quem és”.

3) O terceiro efeito é de histericização. Esta histericização não é a que caminha no sentido do discurso analítico, mas corresponde à outra face que pode assumir o discurso histérico se este encontrar o mestre disposto a responder à sua demanda de identidade. Esta outra face é a do *silêncio* ao qual se devota a histérica se o mestre, médico ou exorcista lhe fornece o diagnóstico demandado. Esta identidade, dada pelo saber do mestre, é a mesma conferida pela nomeação de atribuição vivida assim como um diagnóstico.

⁵ Ver, mais adiante, no artigo “A Excomunhão da Psicanálise”, a N. da T.

B. POR QUE UMA INSISTÊNCIA PSICANALÍTICA?

Porque a estabilidade (*stare*) da instituição provém do fato de que as nomeações de atribuições que a sustentam não dão chance à insistência (*insistere*) da nomeação simbólica.

Observar a tensão pela qual o instituir se opõe ao insistir implica reconhecer que ao verbo *stare* (manter-se de pé), de onde se deduz instituir, se opõe (pela aparição do *S* precedendo a raiz *st*) o verbo *sisterer* (fazer se manter de pé) de onde se deduz insistir.

Por que a dimensão do “fazer se manter de pé” deve ter para os analistas ascendência sobre a do “manter-se de pé”? Porque o *S* que aparece na insistência é o traço deste *S* subjetivo (*Œ*) que se mantém na medida em que é preciso *fazê-lo se manter*, sustentá-lo, pela articulação da nomeação simbólica. Nesse sentido qualificamos de insistência um laço social entre analistas que, em vez de se deduzir de uma presença instituída que se mantém por si só, de uma vez por todas, decorreria, ao contrário, de uma presença cujo modo de insistência consiste em requerer o desejo, sempre a ser renovado, da nomeação simbólica.

Quanto a isso a insistência não deriva de um esquema organizacional, mas da distinção daquilo que a instituição confunde: o Nome próprio, o Nome de atribuição e a nomeação simbólica.

A nomeação simbólica leva à produção de palavras de passe, as quais, se têm os caracteres da transmissibilidade, devem poder se transmitir na comunidade analítica em virtude de um poder de transmissão que é, por excelência, o do chiste. A insistência é, pois, um lugar onde o trabalho não visa a produzir em primeira instância o nome próprio de um analista, mas a palavra de passe pela qual acontece a um analista, num dado instante, fazer passar a psicanálise enquanto passador de Freud. Existem vários tempos lógicos pelos quais tais palavras de passe são requeridas.

Em primeiro lugar, há esta palavra de passe que é a interpretação, pela qual pode ocorrer que o analisando receba do analista sua própria mensagem sob forma invertida.

Em seguida, há a palavra de passe produzida pelo passante, sobre a qual se pode dizer que *é a teoria freudiana que recebe do passante sua mensagem sob forma invertida*. Esta inversão, esta reviravolta, indica que só pelo caminho de um retorno é que a psicanálise se transmite; este caminho não participa, pois, da linha reta,

mas de um desvio, de um contorno, no qual só uma trajetória claudicante, como o de Édipo, o manco, pode se engajar. No oposto de semelhante trajetória existe a linha reta do universitário: por ela, de fato, o saber se deduz imediatamente, sem o desvio da palavra de passe, dado que o saber no lugar do agente decorre, sem mediação, dos significantes-mestres colocados no lugar da verdade:

$$\begin{array}{c} S_2 \\ \hline S_1 \end{array}$$

O desvio implicado pela palavra de passe só é exigível no campo do discurso analítico, já que, se o analista não está alienado nos significantes de Freud e de Lacan, é porque ele encontrou o significante que tem o poder de articular seu desejo inconsciente ao significante do Outro. Se não está alienado, possuído pelos significantes do Outro, é porque encontrou, entre eles e ele, o caminho tortuoso de uma passagem, de uma palavra de passe, da qual se pode dizer que *ela eleva o passante, por essa palavra, ao nível de passador da teoria freudiana*.

Se Freud deve sempre repassar seu exame de passagem junto a cada analista é porque a psicanálise, por ser habitada pela enunciação de Freud, não pode se transmitir integralmente: os matemas de Lacan não são os matemas de Newton, que podem se transmitir integralmente, sem resto, na medida em que a enunciação de Newton não está inscrita entre os signos. É pelo fato de a enunciação de Freud ser um resto ineliminável de sua teoria que ela não pode se transmitir sem perda, e deve ser, não inventada, mas reinventada por cada um.

Porque esta reinvenção não é inefável, deve poder ser transmissível pela palavra de passe que cada analista tem que fazer passar quando se encontra no tempo do passe. Tempo que não é um instante que seria franqueado, um dia, *de uma vez por todas*: o “Eu não cesso de passar o passe” de Lacan indica bem em que este movimento incessante de produção é alguma coisa que excede a idéia de fixar a um nome próprio o fato de que ele tenha sido por um instante o lugar de passagem daquilo que *não cessa de passar*.

O fato de que a insistência seja lugar de demarcação e nomeação da palavra de passe do analista tem duas conseqüências:

1) Este analista não será nomeado imediatamente por seu nome próprio mas apenas na mediação do só-depois.⁶ É assim que, se Freud foi nomeado por Lacan, isso não se deu no quadro imediato de uma citação, mas através da produção de novos significantes: o real, o simbólico e o imaginário foram as palavras de passe pelas quais Lacan fez repassar Freud e pelas quais Freud foi, dessa maneira, autenticamente *nomeado* por Lacan. Esta nomeação no só-depois é o próprio trabalho do custo freudiano.

É evidente que cada analista não tem que inventar tão radicalmente quanto o fez Lacan: digamos que uma insituição é o lugar ou o caminho pelo qual ele *reinventa* quem será nomeado. A nomeação de seu nome próprio não será, pois, na melhor das hipóteses, senão um efeito da nomeação de sua palavra de passe, se se tratar de uma.

2) Tal concepção da nomeação subverte a noção do júri tradicional. Até o dia de hoje, o funcionamento de todo júri obedece à lei daquilo que dá coesão a um grupo: seja ele unido ou desunido, a unidade do grupo que se constitui em torno de um ideal do eu em comum é mantida por diferentes mecanismos, como o voto. Em que sentido a hipoteca que faz pesar sobre um júri sua dimensão de grupo constituído tende a impedir o trabalho de nomeação simbólica? No seguinte: suponhamos que o passador transmita uma palavra de passe que só passe junto a um membro do júri. Do ponto de vista do grupo (ponto de vista do que se chama a maioria) não terá havido passe.

Se, nesse sentido, pode haver inscrição em falso é que basta que isso passe junto a *um só* para que haja palavra de passe e passe efetivo. Não basta que apenas um, num grupo, ria de um dito para que este dito seja elevado à categoria de chiste?

Dessas observações teóricas se deduzem algumas conseqüências eminentemente práticas para o que poderia ser uma insituição para psicanalistas.

5 de março de 1983

⁶ No original, *après-coup*, significando algo cujos efeitos só são observáveis *a posteriori*. Utilizamos aqui a forma brasileira criada por MDMagno. (N. da T.)

IV

A EXCOMUNHÃO DA PSICANALISE

Evocando a excomunhão maior pela qual o comitê executivo da IPA pensara poder reduzi-lo ao silêncio, Lacan levantava, em 15 de janeiro de 1964, a seguinte questão: "... incontestavelmente, surge a questão de saber o que, na comunidade psicanalítica, bem pode fazer eco a uma prática religiosa?".

Pode hoje um analista não ficar impressionado com a importância que a atualidade volta a dar, por uma estranha repetição, a essa pergunta?

A 1964, ano no qual se abre uma era em que a voz do herético Lacan, não cessando de se fazer ouvir, vai progressivamente prevalecer sobre a da inquisição da IPA, responde 1980, quando a voz de Lacan, cessando de se fazer escutar, deixa, numa oscilação inexorável, à inquisição religiosa, a possibilidade de reencontrar sua voz.

É assim que, durante 1980-81, uma inquisição moderna pôde renascer no meio lacaniano: inquisição *new-look*, que tomou como encargo, sob a sigla promissora de Grupo Delenda,¹ instaurar o processo público de certos analistas da ex-Escola Freudiana.

Por que esses processos eram necessários? Porque era preciso justificar, aos olhos de um novo público de jovens estudantes não informados, as razões pelas quais a maioria dos analistas reconhecidos por Lacan não podiam mais reconhecer aquilo em que se estava transformando o ensino de Lacan na perspectiva militante do Grupo Delenda: um produto suficientemente despojado da virulência psica-

¹ A "promissora sigla" se origina da expressão *Delenda Carthago*, com que Catão o Antigo terminava todos os seus discursos, qualquer que fosse o assunto. Citamos o *Nouveau Petit Larousse*: "Empregam-se (essas palavras) para traduzir uma idéia fixa que se tem no espírito e cuja realização se persegue obstinadamente." (N. da T.)

nalítica para ser consumido, de acordo com as necessidades do dia, por uma nova classe de consumidores.

Que essa clientela estudante, evidentemente inquieta com a deserção da maioria dos psicanalistas da Escola Freudiana, devesse ser tranquilizada, era uma necessidade, na medida em que, sem sua contribuição, o Grupo Delenda não teria tido ninguém a quem propor uma nova instituição.

Se o primeiro tempo dessa ação tranqüilizante procedia de uma tocante declaração de amor (Lacan sempre amou os jovens em detrimento dos velhos...), o segundo tempo, propriamente inquisitorial, do discurso-Delenda vai nos reter a atenção, na medida em que tem o mérito de restabelecer, de forma espetacular, a grande tradição do gênero.

Vamos por etapas: antes de definir os temas eminentemente específicos do discurso-Delenda, notemos previamente que aquilo que o inscreve na grande tradição inaugurada por Eymerich e Pena, com seu célebre tratado,² é o fato de participar da mesma invariante básica em torno da qual se trama, como tal, a posição subjetiva do inquisidor.

O Cômico do Discurso-Delenda

Lamentando não entrar aqui nos detalhes da técnica retórica do inquisidor, vamos indicar o fio pelo qual esta técnica se sustenta para dar consistência a um discurso cuja desmontagem pode proporcionar algumas delícias: quando tiverem observado que, para além de seu inquérito, a verdadeira busca do inquisidor é a de atingir a constituição de um discurso do qual seja banida a própria eventualidade de tudo o que se possa destacar da ordem da surpresa e do espanto, vocês terão compreendido o ponto de onde a insondável tristeza deste discurso pode lhes aparecer ao mesmo tempo bem fundamentalmente cômica.

Ê, aliás, a esse viés do cômico que Freud apela para dar a compreender o que ele chama na *Traumdeutung* de elaboração secundária, ou seja, esta elaboração que é produzida em cada um de nós para que uma das principais funções do que Freud denomina de

² Eymrich e Peña, *Le manuel des inquisiteurs*, Mouton, 1973.

censura seja exercida. Esta função, que consiste, diz Freud, em “despojar” o que ele chama de significante de alto valor psíquico de sua virulência, ou seja, de sua carga de real, para reduzi-lo ao estado de um significante indiferente, tem uma virtude eminente: a de proporcionar a paz ou, pelo menos, a tranqüilidade do espírito; ele evoca esse viajante provinciano que veio a Paris, ao Palácio Bourbon, escutar os discursos dos deputados, no mesmo dia em que — coincidência assombrosa — explodiu diante do Palácio a bomba de um atentado anarquista. Interrogado mais tarde sobre qual teria sido a sua reação, nosso viajante responde que havia imediatamente interpretado a explosão como o fato de que devia ser habitual em Paris honrar o discurso de um deputado com salvas de canhão.

É nessa interpretação, que colocou nosso bravo viajante ao abrigo de toda surpresa, que se deve ver o resultado do trabalho de despojamento da censura.

Sabemos que é graças a tal trabalho que alguns conseguem prosseguir a jornada que fazem aqui na terra, sem jamais se espantar com o que quer que seja, dado que não podem deixar de ter uma resposta para tudo: que o real troveje em volta deles, nem por isso se surpreenderão, pois vão recorrer imediatamente ao estoque de seu saber *já constituído* para não enfrentar o imprevisto, de vez que se trata para eles de apagar a própria possibilidade do imprevisto através do “já pronto”.

Vocês podem, assim, acreditar estarem habituados a falar do real porque falam dele com os algoritmos com os quais Lacan o escreve, sem saber, no momento mesmo em que falam, que o real é justamente aquilo com o que vocês não podem se habituar. Não podem, porque o hábito que se mantém graças à possibilidade de pôr cada coisa em seu lugar é precisamente o que falta no real: porque o real os desloca, vocês não estão em condição de lhe dar lugar. Se lhe derem um, não é mais do real que se trata, mas de um significante despojado de sua carga de real, quer dizer, um significante que não mais os afeta, um significante que se tornou, nas palavras de Freud, “indiferente”. A aquisição de tal benignidade é, segundo Freud, o próprio princípio do recalque, do qual um dos efeitos maiores é deslocar o afeto, transmutar o significante afetante, incomedível, num significante neutro, comestível com qualquer molho. O preço dessa comestibilidade é certamente elevado, posto que é o desse pensamento

falsificado pelo qual nosso bravo viajante da província interpreta a imprevisível detonação do real como uma detonação prevista pelo protocolo.

Vinte anos depois da *Traumdeutung* Freud dá, na *Verneinung*, uma idéia do que podem ser os mecanismos inconscientes que estão na origem dessa falsidade do pensamento: é um pensamento que distingue o falso do verdadeiro em função do critério do prazer e do desprazer — na medida em que é falso o que é mau e que deve ser expulso (*Ausstossung*), é verdadeiro o que é bom e se pode simbolizar. Chega-se assim a uma topologia onde o verdadeiro e o falso se repartem segundo a topologia esférica do bom de dentro e do mau de fora. O essencial desta distribuição simplista está ligado ao seu ponto crucial, pelo qual não é porque, em virtude do princípio do prazer, se concede a qualidade boa ou má, segundo um juízo atributivo, a um significante, que este significante é reconhecido, no entanto, como existente. Esta impossibilidade de juízo de existência é o que demonstra nosso viajante provinciano: incapaz de proceder a tal juízo sobre a explosão siderante da bomba, ele só pode fazer um juízo de atribuição quanto a essa explosão — a atribuição de que se trata é a do real, ou seja, aquilo que, neste caso, “não é bom” e portanto deve ser expulso, *Ausstossung*.

Se fizerem nosso bravo viajante provinciano falar, eis mais ou menos o que ele os fará ouvir quanto a esta expulsão: “Vocês não farão crer a alguém como eu, que sabe tantas coisas, que possa existir algo que desafie o meu saber por mais de um segundo; admito que nem sempre encontro na mesma hora a explicação para aquilo que detona, aquilo que não corre bem, mas reconheçam que finalmente tenho sempre a explicação para aquilo que lhes parece inexplicado: com tudo o que *já* sei, não me farão enganar-me redondamente, não me farão tomar o espanto passageiro daquilo que não sei no momento por outra coisa que não uma simples falta, bem humana, de informação. Vejam bem, a mim isso não se faz, não sou pato³ deste real que espanta a alguns.”

³ No original: “... je ne suis pas dupe...”. A palavra *dupe*, que significa *pato*, no sentido de vítima de um logro, faz alusão ao seminário de Lacan intitulado *Les non-dupes errent* (*Os não-patos erram*), que soa como *Les noms du père* (*Os nomes do pai*). (N. da T.)

Delenda est: "O Real"

É um fato, nosso bravo não-pato jamais poderá ser apanhado desprevenido, pois jamais poderá deixar de estar provido.⁴ Provido de quê? Do significante que, em sua vertente metonímica, presta-se sempre a dissimular a aparição da descontinuidade, da quebra, introduzindo um semblante de continuidade: lá onde isso detona, onde a cadeia significante alterada por esse alter absoluto que é o real se interrompe, o deslocamento metonímico reinstala um semblante de continuidade despojando de sua virulência o significante de alto valor psíquico e substituindo-o por um significante indiferente, ou seja, um significante que difere o encontro que poderia mudar o sujeito. O não-pato do real estará pois em posição de considerar que nada jamais impedirá o significante de continuar a remeter metonimicamente a um outro significante: a afirmação da permanência de tal continuidade é o meio pelo qual nosso bravo não-pato escapa ao reconhecimento da descontinuidade velada pelo deslocamento metonímico.

Se o não-pato erra⁵ é, decerto, porque ele é o último a poder saber que seu pensamento é falsificado por ser incapaz de mudar, de ser revertido por essa desarmonia, esta descontinuidade do real.

"Mas é assombroso! É incrível!", ouvimos tantos de nós, tantas vezes, de Lacan, após a entrevista que ele acabava de fazer, diante de nós, quando de sua apresentação de casos. Esta era a aptidão de Lacan de ser indefinidamente possível de se espantar, enquanto que a nós, ouvintes e alunos, poderia parecer que o que havíamos ouvido do doente em questão ilustrava precisamente o saber que a teoria de Lacan havia articulado quanto às questões que esse doente parecia precisamente haver levantado. Em que Lacan não lembra nosso bravo viajante? Como se dá que, ao ouvir daquele a quem escuta um significante que detona, ele testemunha não conseguir se habituar a isso?

Questão eminentemente enigmática: como compreender, com efeito, que um analista possa ser indefinidamente passível de se espantar na medida em que aquilo que ele ouve remete a alguma coisa que, do ponto de vista de seu saber conceitual, é da ordem do já

⁴ Trata-se de um jogo de palavras, no original, entre a expressão *pris au dépourvu*, apanhado de surpresa, onde a palavra *dépourvu* isoladamente significa *desprovido*, e *pourvu*, provido, que vem em seguida no texto. (N. da T.)

⁵ *Les non-dupes errent*, Lacan, seminário 1973-74.

sabido? Como se pode, com efeito, ficar espantado com aquilo que já se sabe? Como se pode ser mudado por um saber — o analítico — que não muda?

Antes de abordar teoricamente esta questão temerosa, vamos tomar um tempo para observar o principal efeito produzido num discurso pela ausência de tal questão: nesse sentido, vamos distinguir aquilo que torna imperativa a forclusão de tal questão dos efeitos localizáveis — aos quais nos atemos — que daí se deduzem no discurso-Delenda. Se, com efeito, nosso viajante não-pato se faz psicanalista, ele terá que justificar em termos psicanalíticos sua vontade, que é “vontade de não se espantar”, quer dizer, de não mudar: esta justificação passará, necessariamente, pela promoção de um significante amputado de seu alto valor psíquico de real, de corte, e reduzido desde então a uma concepção puramente metonímica. Assim, sem o lastro do real, a cadeia significante se oferece ao inquisidor-Delenda como algo benigno, incapaz de oferecer o menor acesso ao real. Este acesso se torna, nessa nova perspectiva, uma espécie de privilégio exclusivo do objeto, simplifica de forma caricatural o que ocorre com o encontro do real na cura.

Vamos precisar mais adiante os elementos dessa caricatura infantil que deriva de uma confusão — tornada inevitável pela excomunhão do significante do real — de conceitos psicanalíticos maiores, que são os do significante e do objeto, do princípio do prazer e do seu mais-além, da metáfora e da metonímia. Confusão que não deixa de ter um alcance ético, quando chega a colocar no mesmo plano esse X sem compromisso que é o desejo do psicanalista e esse compromisso que é o desejo metonímico.

Teoria do Significante Siderante e do Significante Afanísico

Voltemos à nossa interrogação sobre o saber e o espanto.

Lacan introduziu alguns elementos para abordar essa questão em seu seminário de 12 de fevereiro de 1977; ele opõe assim dois tipos de saber: um é o saber sustentado pela consistência da consciência, qualificado de anti-saber na medida em que não é simplesmente saber cuja falsidade se deve ao fato de ele ser sustentado pela consistência da consciência, mas sim a ser saber que é, antes de tudo, vontade de não mudar.

A este saber ele opõe o saber inconsciente enquanto seu contrário: aquilo que muda, que faz mudar, aquilo que pode reduzir o sintoma.

Não nos contentemos com essa oposição e coloquemos a seguinte questão: por que aquilo que muda é devido ao saber inconsciente? Em que a aquisição do saber inconsciente é mais que um simples acréscimo, um a mais que se ajuntaria àquilo que “eu já sei” sem no entanto ter a capacidade de me mudar?

Por essa razão: o encontro do saber inconsciente implica de fato um outro encontro, o do real. Dois encontros, pois, mas na medida em que são ligados num só, digamos que se trata de um só encontro de duas faces. A primeira face, escrita pelo significante S_2 , é aquela que Lacan não hesitou em qualificar (seminário *Mais, ainda*, 20 de março de 1973) de uma espécie de boa nova, já que ele imputa a Freud uma forma de caridade... cristã que “por ter permitido à miséria dos seres falantes de se dizer que há — pois que há inconsciente — alguma coisa que transcende verdadeiramente...”.

Mas há, nesse encontro, uma segunda face que não é mais a do saber recalcado (recalque secundário), mas a do recalque originário, que Lacan, curiosamente, escreve com a mesma letra S_2 ; esta segunda face que merece ser qualificada de má nova é a face do real, do real do inconsciente, ponto de anulação de toda a transcendência na medida em que é o ponto onde o *falesser*⁶ perde radicalmente seu latim: ponto “que permitiria especificar o ser humano como sendo, não a obra-prima da criação, o ponto de despertar da consciência, mas, ao contrário, a sede de um... *Unerkennung*, quer dizer... uma impossibilidade de conhecer o que diz respeito ao sexo” (Lacan, 26 de janeiro de 1975, resposta a Marcel Ritter).

A questão enigmática da qual é preciso tentar dar conta é a razão pela qual se justifica escrever com uma mesma letra (S_2), por um lado, este saber esquecido que é o saber inconsciente, e, por outro lado, aquilo que é radicalmente esquecido pelo saber esquecido: o real. Como compreender, em suma, que uma mesma escrita possa designar ao mesmo tempo uma coisa (o simbólico, o saber inconsciente) e seu contrário (o não-saber sexual, o real do recalçamento originário)? (Seminário 11, pp. 60-62, 207 e 236).

⁶ No original, *parlêtre*. Ver nota 4 do capítulo II. (N. da T.)

Digamos que, para conceber este inconcebível, seja necessária uma certa audácia, qualidade que Lacan reconhece, precisamente, em Freud, por tê-lo podido fazer (Lacan, 26 de janeiro de 1975): “A audácia de Freud é a de dizer que se tem, em alguma parte, a marca no próprio sonho de que um falesser se acha excluído de sua própria origem.” Há pois no simbólico uma marcação, por certos significantes, desse impossível de reconhecer que não cessa de não se inscrever, sentido que Lacan propõe dar, na mesma conferência, ao *Unerkannt*, enquanto *Urverdrangung*. Parece, assim, haver fundamento para interpretar o fato de que Lacan persista em designar pela mesma letra S_2 este ponto do real que faz a consistência do inconsciente e que é o recalque originário e este saber inconsciente do recalque secundário, pelo fato de que o real não é dissociável deste inconsciente, na medida em que, a nível de alguns significantes do simbólico, há entre o simbólico e o real uma articulação cujo efeito é fazer do significante um mensageiro do real, causa da possibilidade de mudança. Esta articulação, já entrevista por Freud com a demarcação, na *Traumdeutung*, do umbigo do real, foi retomada por ele vinte anos depois em *Mais além do princípio do prazer*. O passo dado por Freud nesse texto é a formulação de que os significantes que suportam a hiância umbilical: 1. são significantes não ligados, inacessíveis ao processo secundário, isto é, mais além do princípio do prazer; 2. que este mais-além é articulável à própria noção do recalque originário: “os traços mnêmicos recalcados das experiências vividas dos tempos originários”, diz Freud, “não estão presentes no sujeito em estado ligado e são, de fato, em certa medida, inacessíveis ao processo secundário. É também”, acrescenta ele, “a esta ausência de ligação que devem sua capacidade de formar... uma fantasia de desejo” (tradução inédita para o francês de J. Laplanche, revista por S. Hommel).

O que caracteriza, pois, esses significantes, é que eles não funcionam, precisamente, segundo a vertente metonímica: muito pelo contrário, em seu nível existe uma parada, uma interrupção significativa que arruína toda concepção do significante apoiada numa noção de infinito, de onde viria a idéia de que o significante remeteria, indefinidamente, a outro significante.

Ora, essa idéia que é, necessariamente, a do discurso-Delenda, se sustenta por excluir a dimensão pela qual o funcionamento significativo procede não do princípio do prazer, mas sim de seu mais-além: não do deslizamento infinito, mas, justamente, daquilo que lhe constitui obstáculo. Esta impossibilidade, esta barra, batizada por Lacan

com o nome de Real, designa a barra que não pode deixar de ser recalçada pelo discurso mestre que é o do inquisidor. A escrita desse recalque do real está inscrita por Lacan como $\frac{S_1}{\mathcal{S}}$, significando que o que barra o sujeito está sob a barra.

Se nos dermos ao trabalho de ler esta obra canônica que é a *Traumdeutung*, na qual se escreve como o inconsciente se revela a Freud, aprenderemos que a causa do sonho pode ser referida a um significante qualificado por Freud como representante de alto valor psíquico, porque é, precisamente, este significante que tem o poder de estancamento, de corte do deslizamento metonímico: o sonho é, com efeito, interpretado por Freud como a resposta dada durante o sono a um estado de sideração pelo qual o sujeito se viu atingido no dia anterior: sideração causada por um significante cujo poder de *fading* é poder de fazer sobressair no sujeito o ponto onde ele fica fundamentalmente sem resposta, sem saber, no mais extremo despojamento — nesse ponto em que a nudez do sujeito não é mais velada, o que aparece é esta aptidão fundamental do sujeito, não para o saber, mas para o não-saber sexual. O sonho é, assim, uma espécie de resposta gradual pela qual o sujeito produz uma fantasia de desejo no ponto em que, nele, o significante se mostra faltoso.

Sobre este ponto de interrupção radical pelo significante siderante de alto valor psíquico, é preciso dizer que ele é um estado de *fading* comparável, mas não idêntico, ao *fading* que se produz no reencontro com o objeto: quanto a essas duas maneiras de se ser interrompido pelo real — uma pelo viés do objeto, outra pelo significante — Lacan assinalou (Seminário de 15-4-1959) que era possível confundi-las: “confusão explicável”, diz ele, “pois o sujeito está, em ambos os casos, na posição de *fading*”; e se, como acrescenta Lacan, “há um grande inconveniente na confusão entre o objeto e o significante”, é porque esta confusão entre a instância do objeto e a do significante é aquela contra a qual ele se levantou, desde o começo de seu ensino.

Com relação ao *fading* causado pelo significante siderante, ele é o que se produz pela interpretação feliz que o analista tem, por vezes, a chance de poder articular: tal interpretação tem como efeito fazer surgir esse significante que Lacan qualifica de irreduzível (Seminário 11, p. 236), porque tal interpretação procede da estrutura do chiste cujo efeito, diz ele, é “a demarcação do osso do significante de recalque originário”. Por esse significante o $\mathcal{S}$ não é mais reenvia-

do a um outro significante, pois há, ao contrário, um ponto de parada nesse osso. Este termo lacaniano — osso do recalque originário — introduz aquilo que há de irredutível, para o sujeito, no reencontro com o que Lacan chama de significante afanísico (Seminário 11). Aqui surgem duas questões: 1. Como se dá esse reencontro? 2. Como o sujeito responde a ele?

À primeira questão, já estamos fundamentados para responder: este reencontro se dá na medida em que o sujeito é guiado até ele pelo encontro com o significante siderante que é, em suma, o significante passador do real. O caminho através do qual o sujeito é assim introduzido a este real é aquele da temerosa questão pela qual — se ele a ouve — é levado à privação e à privação mais total; esta questão é a que surge quando a censura, siderada pelo significante siderante, perde os meios de retirar dele seu alto valor psíquico, e deixa, por isso, lugar para uma problemática inteiramente outra do supereu, a do *chè vuoi?*, pela qual o sujeito se ouve perguntar: “estás à altura de teu desejo? Teus enunciados não desmentem tua enunciação?”

Na escrita lacaniana, o significante é siderante quando, do lugar da produção, a questão que é convocada ao lugar da verdade não é mais a do saber inconsciente, mas a do real do significante afanísico.

$S_2 \longleftarrow S(A)$

Será que estou aí?

Da maneira pela qual o sujeito responde à segunda questão depende aquilo que se pode chamar de seu destino, do qual, posto que é uma resposta, ele é responsável. Se o sujeito opta por não escutar a questão do *chè vuoi?*, ele não escolhe apenas não escutá-la, mas sim não ter que responder a ela. Tal opção será feita por aquele que, não querendo ser pato do real, vai se orientar na existência em virtude deste anti-saber que, procedendo dessa vontade de não mudar, está sob a influência da instância supereu-óica que é a censura, e cuja função não é a de questionar o desejo mas sim a de comprometê-lo, na medida em que o desejo, quando articulado pela censura, não é, como nos ensina Freud, outra coisa senão um compromisso pelo qual a posição do sujeito do inconsciente, representado pelo significante metonímico, não é, em caso algum, a de um sujeito

que se autoriza. Se o sujeito do deslocamento metonímico é o produto de um compromisso, é porque, como sabemos, ele serve a interesses antagônicos: ao mesmo tempo o desta vontade de não mudar e o do desejo inconsciente. Este S, este sujeito do autorizar-se, procede com efeito de uma coordenada inteiramente diversa da censura, já que é sobre aquela que aparece quando a censura está siderada pelo significante siderante (a saber, a questão do *ch'è vuoi?*) que ele se reguia: o sujeito se autoriza, efetivamente, na medida em que, vendo-se capaz de se surpreender pelo significante siderante, fica reduzido a esse significante afanístico a partir do qual — e apenas a partir do qual — será capaz de dar a justa palavra de passe à questão *ch'è vuoi?*. Esta palavra de passe é a dessa questão que é a de sua existência: será que estou aí?

Este será é, certamente, este sujeito, escrito S, cuja equivocidade fundamental necessita marcá-lo com uma barra (S barrado, $\bar{S}$) ou com um ponto de interrogação: será?

Na produção de tal sujeito, introduzido a um desejo que rompe com o compromisso estruturalmente inerente ao desejo metonímico, funda-se uma “ética toda outra”, diferente da do não-pato: ética do desejo do analista em virtude da qual o sujeito, cessando de se deslocar para não mudar, cessa de não ser deslocado, pelo fato de ceder ao real o lugar que é o seu.

Essa nova posição do sujeito é definível como a posição pela qual o sujeito, cessando de ser autorizado pela censura a se deslocar, autoriza-se a se colocar de outra maneira, a saber, no lugar do Outro. Isso significa que o mínimo de rigor exigível para que não se desonre esta grande formulação de Lacan, segundo a qual o analista só se autorizaria por si mesmo, implica distinguir pelo menos duas funções “sujeito”: uma função pela qual a produção do sujeito apenas pelo deslocamento metonímico não autoriza a declarar que, nesta produção, o sujeito se autorize no que quer que seja (pelo menos no sentido em que Lacan o entende para o analista).

A posição do sujeito ligado ao autorizar-se analista implica uma relação inteiramente outra com o significante que procede daquilo que Lacan nomeou de separação. Processo que porá fim à infinita vacilação do deslocamento, ou seja, à infinita oscilação que Lacan qualifica de alienação.

Quando o sujeito é assim privado desse apoio comum que é o princípio do prazer, exige-se dele que encontre uma outra forma de coordenada além da coalescência do $S(\bar{A})$ e do objeto *a* — essa

coalescência é a definição mais rigorosa dada por Lacan do princípio do prazer (Seminário *Mais, ainda*, p. 112) — para sustentar seu desejo.

Esta outra coordenada, que na maioria das vezes não é encontrada no sujeito, não é impossível de se encontrar: o sujeito, aliás, não a buscaria se não a tivesse encontrado em seu caminho, pois que se trata da metáfora paterna que é a autora de sua existência. Autora cujo paradoxo é o de residir num local cuja característica é a de não ser inacessível à sua criatura, já que esta criatura pode “autorizar-se”⁷ a chegar até lá.

Para poder prescindir da articulação metonímica e passar ao nível no qual vai se sustentar pela articulação da metáfora paterna, é necessário ao sujeito este significante passador do real pelo qual, ficando a censura siderada, se produz aquilo que Lacan chama de a travessia da fantasia, da qual uma das leituras possíveis é a separação do $S(A)$ e do a , isto é, separação do princípio do prazer. Então, e só então, o sujeito que supera esses mecanismos, que são os do deslocamento e da alienação, tem o passe para autorizar-se e encarnar, a partir daí, esta posição subjetiva que é, para todo inquisidor, o pecado mortal.

O Verdadeiro Católico: ele não está aí

Como Peña, em seu apaixonante manual, define o verdadeiro católico? Opondo-o ao herege que “escolhe segundo seu livre-arbítrio”. Ora, prossegue Peña: “não nos cabe escolher a fé católica, mas seguir o que nos é proposto por Deus.” Em outras palavras, espera-se do verdadeiro católico que ele siga, sem que haja de sua parte uma escolha de seguir. Que ele siga, que diga sim, mas sem ser enquanto \$ em seu ato de aquiescência. De seu engajamento na via da igreja o verdadeiro católico nada tem a dizer: ele não poderia seguir o que lhe é proposto por Deus e ao mesmo tempo dizer em quem ele é este seguidor.

⁷ No original, *s'auteurizer*, fundindo as idéias de autoria (*auteur*) e autorização (*autoriser*). (N. da T.)

Poder dizê-lo pressuporia, com efeito, a observação de um tempo lógico pelo qual o *X* é conduzido a optar no sentido do sim; o próprio fato de ter tido a possibilidade de optar pelo sim implica que ele teria podido não optar nesse sentido: este condicional passado negativo assinala o instante do movimento subjetivo pelo qual o sujeito do inconsciente responde que, se está presente em seu sim, é só ali, no fundo de que poderia não estar ali.

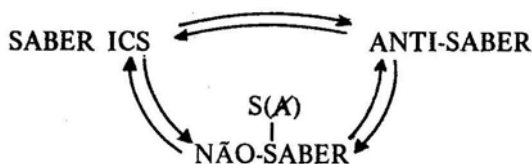
É mesmo porque ele *teria podido* não estar aí que o fato de que ali esteja procede de uma escolha que se autoriza, o que equivale a dizer, de uma escolha que, para o inquisidor, cheira bastante a enxofre para merecer a excomunhão. O perigo que representa para o inquisidor a presença deste S liga-se ao fato de que este S, que encarna a única resposta possível ao fato de que não há garantia no Outro, invalida os critérios de validação tanto do verdadeiro católico quanto do verdadeiro psicanalista. Pois, naturalmente, pela própria lógica de sua filiação, o discurso-Delenda foi levado a enunciar o que são os critérios do “verdadeiro” psicanalista.

Não se trata mais naturalmente, nesse caso, deste X pelo qual Lacan qualifica o desejo do analista para manter a dimensão da procura dessa incógnita, mas, ao contrário, da exposição de uma nova perspectiva pela qual é-lhes gravemente anunciado que não há mais desconhecido daqui por diante, não há mais X, quanto a essas questões: por esta boa nova, o inquisidor-Delenda vai-lhes ensinar, com efeito, que enfim “é tempo de se fazer um divisor de águas” graças ao qual não será mais preciso quebrar a cabeça — graças a esse novo critério, efetivamente, vocês terão a receita para poder, sem medo de se enganar, separar o joio do trigo, o verdadeiro psicanalista do falso. Por este alegre divisor de águas que opõe ao analista subjetivo e poeta o analista objetivo, é inútil, de certo, dizer de que lado o censor alinha o verdadeiro e o falso: terá ele escolha para optar por outra coisa além daquela pela qual ele se sente perseguido? Sua fúria contra esse herege que é, efetivamente, o sujeito do inconsciente, é aliás perfeitamente justificada: não terá ele as melhores razões para se sentir particularmente questionado por esse Sujeito que lhe recorda que a orientação do desejo pode ser outra coisa que não um compromisso? Que o semi-dizer pode ser outra coisa que não o efeito da difluência metonímica do saber, mas efeito de sua possível virulência?

A Nodulação do Saber Inconsciente, do Não-Saber Sexual e do Anti-Saber Cria a Virulência do Saber

Aquilo com que se compromete aquele que sustenta sua presença de Sujeito em seu saber é a impossibilidade de transmitir este saber sem um efeito muito particular: se o saber pode, com efeito, ser transmitido sem questão quando se trata da comunicação de uma lição de geografia, o mesmo não se dá com a transmissão de um saber que se acha parasitado pelo desejo inconsciente. Tal transmissão não pode ser feita sem um efeito detonador para o sujeito, porque ela exige o pagamento de um tributo muito pesado: o preço a ser pago para que o desejo do analista ex-sista a seu saber exige uma separação por meio da qual ele deixa cair uma parte de si mesmo. É ao preço dessa separação, dessa queda, que o saber do analista não é repetição alienante das palavras de Freud e de Lacan, mas efeito de encontrar em si esta metáfora paterna, este autor de suas palavras a partir do qual ele se *autoriza* a responder a esta temível questão: estás de conformidade com teu desejo?

Por que tal processo, pelo qual advém o sujeito do *autorizar-se*, produz naquele que se torna analista efeitos tão poderosos que, para conotá-los, Lacan teve que se apoiar em referenciais como os da destituição subjetiva, do desser, da tragédia grega? Porque este S que se separa do princípio do prazer, que se liberta da inocência sem no entanto se expor à culpa, se articula como um semi-dizer virulento. Por quê? Porque a operação realizada por este S é a de nodular, de manter reunidos o não-saber sexual, o saber inconsciente e o anti-saber, isto é, as três formas adquiridas pelo saber conforme este esteja sob a influência do real, do simbólico ou do imaginário: pelo significante assemântico no lugar da produção, o sujeito do desejo inconsciente que é representado tem o poder de semi-dizer tanto o anti-saber, quanto o saber inconsciente e o não-saber sexual. A razão pela qual tal semi-dizer é virulento se prende ao fato de que a barra pela qual o grande Outro é alterado introduz — quando é semi-dita com o que Lacan qualifica de sotaque de verdade — uma presença à qual não há como se habituar: se a primeira vez em que ocorre a um sujeito responder a esta barra autorizando-se a ser analista não é a fundadora de um hábito, é porque o poder do real que foi simbolizado uma primeira vez é o de não cessar de fazer falhar aquilo que *já* foi simbolizado para que só se faça ouvir o apelo daquilo que *ainda não* foi simbolizado.



A atração deste *ainda não* simbolizado não é senão o atrativo dessa ignorância evocada por Lacan (12 de maio de 1955) como “fecunda”, na medida em que o fato de se lhe “tomar a medida” tem como consequência “despertar a insistência do desejo”. Toda a trajetória de Freud caminha nesse sentido: seu apelo urgente aos analistas para que “não se deixem fascinar pelas definições” é testemunha de que, nele, o *já sabido* jamais constitui obstáculo ao *ainda não sabido*.

Este exemplo de Freud e de Lacan permite que formulemos esse paradoxo: é porque o analista não pode se habituar ao seu saber, nem ao ato pelo qual ele se autoriza, que seu desejo pode se transformar de desejo comprometido em desejo sem compromisso.

A Referência Trágica

Como sabemos, é na tragédia grega que, depois de Freud, Lacan observou — para grande irritação do inquisidor-Delenda, naturalmente muito desconfiado deste seminário sobre a ética da psicanálise — o que acontecia com essa estrutura de um desejo sem compromisso. Lacan insistiu o bastante nessa dimensão da separação trágica operante no passe, na transmissibilidade do saber analítico, para que eu me atenha ainda a ela.

Por outro lado, o que é novo e merece ser visto é a razão pela qual tal efeito de separação trágica pode afetar tanto o inquisidor-Delenda. Com efeito, o aspecto dramático ou passional que assumiu, por vezes, a transmissão analítica no passe deixa-o muito desconfiado: para ele, tais excessos estão deslocados, não correspondem à sobriedade de bom gosto que seria de se esperar de um candidato, ao qual só se pede, afinal, que retransmita simplesmente, higienicamente, o saber que adquiriu de forma meritória e elaborou durante sua análise: “Se o passe assumiu essa feição dramática”, diz o inquisidor-Delenda, “é porque alguma coisa não está correndo bem.”

O que é que não corre bem? Explica ele: “É que o passe não passa de um questionamento do saber do sujeito, um convite a que este faça uma elaboração de saber, e não constitui de modo algum um questionamento quanto ao ser do sujeito.”

Em suma, isso andaria bem se o saber do passante não se articulasse à própria questão de seu ser, ou, mais exatamente, a de seu destino subjetivo. Se, em suma, este saber não fosse um saber virulento, que por não ser infectado pelo desejo não produziria tantos efeitos nauseantes (o inquisidor se queixa, certamente, desse gotejamento afetivo), tantos exageros muito prejudiciais à seriedade da função analítica.

Esta linguagem tócente não data de hoje, evidentemente. Não é preciso dizer que a natureza daquilo que está em jogo no trágico jamais deixou em paz o inquisidor; mas que sejam as mesmas palavras que, atravessando os séculos e os milênios, lhe venham aos lábios sobre este assunto, é um fato que dá o que pensar, assim mesmo. Antes de nosso grande Bossuet, Platão observara que se podia imputar à tragédia a responsabilidade pela degenerescência dos costumes: o encantamento, a sedução, a paixão, a exaltação, o entusiasmo, o fervor, são tantas outras palavras que designam os efeitos de corrupção causados pelo trágico: Platão se refere aos estigmas feminilizantes nos maus cidadãos (a exaltação, a paixão são desprezíveis porque reservadas às mulheres), Bossuet (em carta ao padre Caffaro), nos maus católicos, e o inquisidor-Delenda nos psicanalistas extraviados e irresponsáveis.

Meu Deus, como a Psicanálise é Charmosa!

No que nosso Bossuet *new-look* considera o psicanalista como irresponsável? No fato de que, para tal psicanalista, a causa de seu interesse pela análise não tem nada de científico, de matemático, já que este interesse só é, efetivamente, suscitado porque a psicanálise adquiriu, por ser habitada pelo demônio sexual, todos os ouropéis da sedução com que o mundo pode se travestir, graças ao Maligno, para fazer com que o infeliz pecador se perca: o psicanalista vai se tornar assim este infeliz pecador corrompido quando a psicanálise reluzir para ele com esse fulgor charmoso, pelo qual ele se deixará levar, sem saber que por trás desta máscara adorável é, sem dúvida, Satã em pessoa, o mestre do desejo, que oficia.

É assim que, com três séculos de diferença, Bossuet tem as mesmas palavras para descrever a decadência do católico corrompido e a do psicanalista irresponsável: um e outro são, assim, sustentados em sua existência por essas categorias que são as do divertido, do exaltante, do sedutor, do charmoso.

Se o primeiro encontra o divertimento esquecendo-se da unidade divina, no sentido em que a diversidade dos prazeres profanos deixa refratar o desejo metonímico, o segundo (veja bem) encontrará o divertido no sintoma freudiano, na medida em que este último seria, em suma, desde Freud, o lugar mais na moda, mais *chic*, do desejo.

Nosso caro Bossuet não pára por aí: da mesma maneira que o católico transviado vai achar Racine ou Corneille sedutores, pela exaltação do desejo que suscitam, o psicanalista irresponsável será seduzido pelos aspectos da obra de Lacan que promovem a exaltação do desejo.

Este horror inteiramente católico do sujeito do desejo inconsciente dá à prédica de nosso bravo inquisidor acentos bem comoventes:

Saibam pois, infelizes psicanalistas, que são pecadores sem o saber, já que a atração que sentem pela psicanálise não é aquela, humilde e ingrata, do abjeto objeto: não apenas rejeitam frouxamente a abjeção, mas cedem ao apelo da sedução do sintoma, pois o que torna para vocês tão agradável uma psicanálise são “as cintilações do desejo, seus alinhavos de *passee-partout*, suas arlequinadas...” Aliás, seria bom que vocês admitissem a natureza problemática — para não dizer malsã — de seu interesse por Lacan, pois em verdade lhes digo, vocês não se interessam por Lacan pelo seu grave rigor; na verdade, não fazem senão se deixar encantar por ele, porque ele é para vocês este mestre do desejo que os conquistou e seduziu pelos aspectos poéticos de seu ensino no qual vocês encontraram “o desejo inapreensível fugindo sempre... indestrutível...”.

Deve-se apenas sorrir do que Bossuet ressuscita hoje entre os analistas? Não: é preciso levar as coisas a sério e dar conta, agora, daquilo que pôde perverter o discurso analítico a ponto de fazê-lo endossar este horror inteiramente católico do desejo inconsciente.

Vamos observar, então, os efeitos da excomunhão desse parasita que é o sujeito barrado do inconsciente.

A Benignidade e o Bendito-Sim-Sim⁸

A ética do semi-dizer produtora de um saber virulento, o discurso-Delenda substitui um semi-dizer que é simples sinônimo da metonímia e organizador, como tal, de um saber suficientemente benigno para cessar de produzir em sua transmissão esses efeitos de separação trágica que dão ao inquisidor-Delenda o sentimento penoso de que alguma coisa não corre bem.

A benignidade requerida pelo saber que é vontade de não mudar induz essas duas idéias principais pelas quais é guiado o inquisidor-Delenda.

O saber analítico deve poder se transmitir gentilmente, de forma a que esta transmissão seja desprovida desse caráter dramático que assumiu no passe inventado por Lacan.

A prova mais tangível dessa benignidade do saber analítico é que ele tem tão pouco a ver com o trágico que fica, ao contrário, divertido, prazeroso, charmoso, e que o ponto pelo qual o desejo do analista é solicitado por ele não é outro senão o da sedução e do encantamento.

O paradoxo no qual o inquisidor-Delenda tropeça é o seguinte: por um lado, ele coloca que o desejo que anima um analista tem todas as características da benignidade mais comum, já que o analista só seria atraído por sua tarefa pelo fato de ser por ela seduzido, divertido, encantado etc. . . ; por outro lado, esta benignidade se transmuta, de fato, em malignidade, porque nosso novo Bossuet vê nesse desejo metonímico a causa desse “pendor” fatal que vai desviar o infeliz perdido do caminho áspero e correto da sobriedade e da austeridade — austeridade que o matema ou o objeto devem ao seu santo despojamento. Assim seja. Amém!

Qualquer que seja o domínio do inquisidor, destacamos o que existe de invariante, necessariamente, em seu propósito — quer ele fale de psicanálise, de política ou de religião, na realidade ele só fala, sempre, de uma única e mesma coisa: por um lado, ele coloca um Outro mentiroso; por outro, um Outro que não mentiria jamais; isto é, num e noutro caso, ele tem a ver com um Outro que não se refere a nada que não esteja previsto, nada que possa ser surpreendente. O Outro não-enganador (bendito seja ele) é aquele que não

⁸ No original, *Le béni-oui-oui*. (N. da T.)

semi-diz e que permite, assim, ser citado para qualquer propósito, já que diz *toda* a verdade. Quanto ao Outro fundamentalmente enganador — o maldito, o maligno — bastará não se deixar trapacear por ele. Assim irá se orientar o não-pato que é o inquisidor. Graças ao estabelecimento de tal topologia, ele não poderia se enganar nem ser enganado: permitiria Deus que os não-patos errem? Em seu *Marteau des sorcières*,⁹ Institoris enuncia que, em matéria de feitiçaria, "... nunca ocorreu que um inocente tenha sido assim difamado nem condenado à morte por essa infâmia... Não há dúvida de que no futuro Deus não permitirá jamais que isso aconteça...".

⁹ *Le marteau des sorcières*, Institoris e Sprenger, Plon, 1973.

SOBRE O PASSE E OS TRES DESLOCAMENTOS DO SUJEITO

Corre um rumor, já há algum tempo, na Escola Freudiana: o resultado do passe, que está em exercício há quase dez anos, não corresponderia às esperanças que, por direito, se deveriam depositar nele.¹

Na medida em que o passe — e não designo com isto o procedimento institucional — me parece ser a dimensão pela qual o futuro da psicanálise pode ser preservado, tentei, deixando-me ensinar pelo *Seminário sobre a Carta Roubada*, tirar algumas conseqüências deste ensino: conseqüências que me parecem não deixar de ter efeitos sobre a inteligibilidade daquilo que está em jogo no passe.

Foi assim que me pareceu que se deveria, talvez, substituir o circuito do atual processo institucional por um outro circuito, tendo como função permitir que o curto-circuito, pelo qual o verdadeiro destinatário da carta em instância (o Rei) é atingido, não seja inexorável.

Não haveria, com efeito, alguma coisa no procedimento institucional do passe que faria com que os significantes do passante, devido a um curto-circuito articulável ao da carta em instância, não cheguem até seu verdadeiro destinatário? Foi da intenção de articular o problema do passe e o da carta roubada que me ocorreu uma ficção que submeto a vocês: se aquilo que contribui para manter o curto-circuito do significante em instância é atribuível à manutenção desta posição subjetiva que Lacan demarca como sendo o segundo tempo lógico dessa política do avestrouthem² na qual a Rainha, e em seguida

¹ Deste texto, enunciado em 8 de fevereiro de 1977 no seminário de Jacques Lacan, apenas os dois primeiros parágrafos foram reescritos.

² Em francês, *autruiche*. Ver nota 2 do capítulo II. (N. da T.)

o ministro e Dupin se revezam, o que aconteceria no conto de Poe se mediante uma nova ficção se introduzisse ali um novo personagem que, num dado momento da progressão dramática, não obedecesse à lei da política do avestrourem?

Minha hipótese, pois, vai consistir em examinar como se poderia dar a circulação da carta roubada se lhe acontecesse cair em mãos desse novo personagem o qual, se me permitem, vou batizar, para facilitar o relato, pelo nome de Bozeff.

Tentarei demonstrar de que forma, a partir do momento em que rompe com a política do avestrourem, Bozeff ficará, por não continuar preso a este lugar do segundo tempo lógico, apto a se deixar deslocar pelo significante: na medida em que este deslocamento de Bozeff será feito por saltos, três para ser exato, terei que escrever esses três saltos como os movimentos que o farão passar:

— de uma primeira posição subjetiva escrita B_1 (isto é, a do segundo tempo lógico) para uma segunda, escrita B_2 .

— em seguida, da segunda posição B_2 para uma terceira B_3 .

— e enfim, último salto, de B_3 para B_4 , ponto topológico de onde a carta em instância não mais poderá ser remetida a seu verdadeiro destinatário, o Rei. Última passagem que seremos levados a situar como o ponto onde se efetuou o passe.

Esta numeração de 1 a 4 marca a progressão das posições subjetivas do $\$$ Bozeff e será, como veremos, assujeitada à progressão articulada de R_1 a R_4 do Saber, tal como este se ordena a nível do Outro.

É, assim, um longo circuito em ziguezague que irá substituir o curto-circuito pelo qual, no conto de Poe, tudo se passa do princípio ao fim à revelia do Rei: a característica deste longo circuito é que terá um *termo*, e este termo será atingido quando, para Bozeff, o Rei encarnar esta presença que, após ter sido aquela à revelia de quem tudo se passava, deverá ser aquela com cujo conhecimento tudo se passa, antes de ser reconhecida como presença habitada por um não-sabido radical.

1.º deslocamento: $B_1 \longrightarrow B_2$

A primeira ruptura com o conto de Poe vai se produzir com o primeiro deslocamento de Bozeff de B_1 para B_2 . Mas, como no sonho, o deslocamento só pode se produzir com o apoio da presença de um resto diurno, e da mesma forma, em nossa ficção, somos obrigados

a introduzir uma segunda presença, cujo apoio é necessário para os dois primeiros deslocamentos de Bozeff.

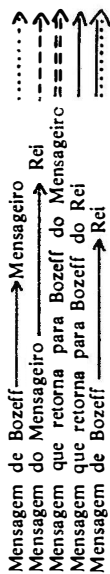
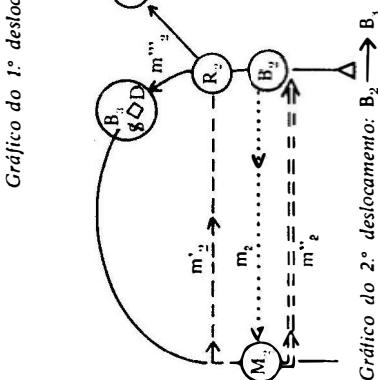
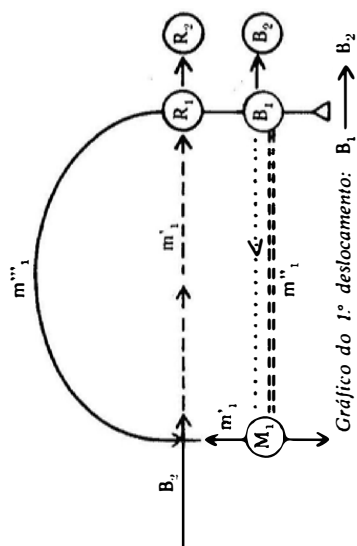
Esta presença, que me permitirei imajar, designando pelo nome de Mensageiro, vejamos-na um pouco como esse dentista regularmente diplomado pelo qual Freud exemplifica, em sua *Interpretação dos sonhos*, sua introdução da transferência: mais ou menos da mesma maneira pela qual o dentista americano pede ao dentista regularmente diplomado que cubra a irregularidade da situação ilegal que confessou, assim Bozeff, no movimento que o faz sair da fila de avestruzes, encontra a presença segunda do Mensageiro para lhe confiar, para lhe confessar sua trapaça. Trapaça que, nesse caso, pode se enunciar: o Rei não sabe que em meu bolso há uma carta que eu lhe deveria entregar, mas que guardo, embora seja ele o destinatário.

Por esta confissão, m_1 é o estado de duplicidade primeira do $\mathcal{S}$ Bozeff que se enuncia, duplicidade que se aproxima da simplicidade, na medida em que a posição denegadora na qual se apóia corresponde à dialética mais elementar da denegação.

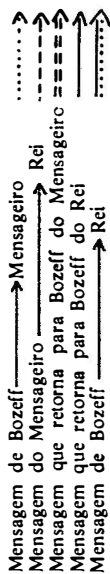
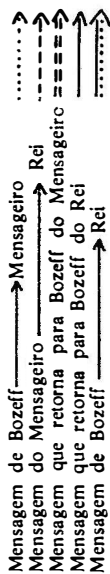
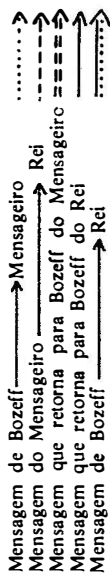
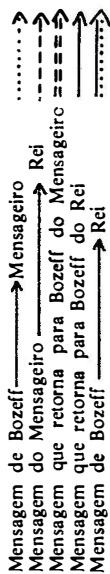
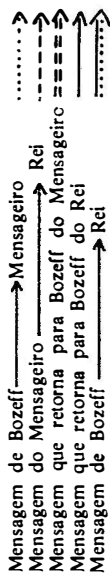
Em B_1 , de fato, Bozeff se caracteriza pelo fato de que ele sabe alguma coisa sobre o Rei, e que sabe que o Rei não sabe que ele sabe. Sustenta-se, pois, na posição subjetiva que é a seguinte: o Outro, o Rei não sabe. Não sabe o quê? Ora, simplesmente não sabe, pois pouco importa o conteúdo da carta, que o sujeito sabe alguma coisa de seu lugar. R_1 representa assim a ignorância radical do Rei, radical no sentido de que o Rei não se sabe ignorante.

Poderíamos dizer, desta posição B_1 , que ela apontaria para a posição do *cogito*: “Ele não sabe, logo, sou”, pela qual se observa que ao Rei já é suposto um saber que, se existisse, seria equivalente à abolição do Ser do Sujeito. É assim, pelo pressentimento da possibilidade de afânise do seu ser — se o Outro sabe, eu desapareço — que se funda esta trapaça inaugural do sujeito que é, com tanta frequência, a posição inaugural do analisando quando aquilo que o induz à escolha de seu analista é a idéia inconsciente “a este eu poderei enganar”. No caso, o que ele mais receia é, naturalmente, ver seu desejo realizado.

Voltemos ao Mensageiro, enquanto exposto ao olhar — em M_1 — da duplicidade de Bozeff. Na medida em que o que é inconscientemente visado por Bozeff é que aquilo que o Rei desconhece advenha ao sabido, o Mensageiro vai desempenhar o papel de traidor que dele se espera e transmitir ao Rei, pela mensagem m'_1 , a mensagem m_1 que recebeu de B_1 . Através da m'_1 o Rei sai, pois, da ignorância



Esquema dos Três Deslocamentos do 3

Gráfico do 3.º deslocamento: B_3

radical e acede ao lugar R_2 , lugar do qual é capaz de dizer: “Agora sei que Bozeff sabia que eu não sabia.”

Esta defasagem entre este presente (eu sei) e este imperfeito (ele sabia) será abolida na medida em que o Mensageiro, retornando, por uma nova mensagem m''_1 a Bozeff, lhe confessa: “Eu disse ao Rei que tu sabias que ele não sabia o que tu sabias dele.”

Por essa mensagem, Bozeff, aprende duas coisas:

— primeiro, que o Rei não está mais em R_1 , mas sim em R_2 , ou seja, é suportado por um saber cuja fórmula é que ele sabe, daí por diante, que Bozeff sabia que ele não sabia;

— em seguida, ponto mais grave, que entre as duas mensagens m'_1 e m''_1 , Bozeff estava num ponto de ignorância quanto ao saber a que havia chegado o Rei em R_2 . Que, em outras palavras, é-lhe revelado — na medida em que por m''_1 ele capta, reúne o que o Outro sabe — que não é impossível que ele perca, enquanto sujeito, a precedência do saber sobre o Outro: pelo fato da descoberta dessa perda possível — isto é, a descoberta daquilo que o Outro pode ter de indomável — Bozeff recebe a mensagem m'''_2 inscritível sobre a trajetória da subjetivação do gráfico de Lacan.

Recebendo, pois, e pela via deste *alter ego* que é o Mensageiro (m''_1) um duplo testemunho dessa dupla posição do Outro, Bozeff não pode mais permanecer no lugar B_1 e não pode deixar de se deslocar para B_2 , segundo um primeiro deslocamento inscritível sobre o gráfico de Lacan.

Sobre este novo lugar B_2 , digamos que se ele não é mais o da duplicidade, é o do semblante, no sentido em que Bozeff pode se sustentar nele pela seguinte posição denegadora: sim, o Outro sabe, mas daquilo que R_2 não tem conhecimento de m''_1 , ele não sabe que eu sei que ele sabe. Portanto: existo, ainda. Em outras palavras, em B_2 , Bozeff pode bem saber que o Outro sabe, nada o impede ainda de fazer como se não soubesse, isto é, manter com R_2 uma relação de semblante que não é de duplicidade, pois, pelo fato de que o saber de Bozeff tem um tempo de adiantamento com referência ao do Rei, a relação entre eles não é simétrica — se o Rei sabe que Bozeff o enganava, não sabe no entanto se Bozeff sabe este saber novamente adquirido, pois ele não sabe se o mensageiro interrompeu seu caminho em R_2 , após haver entregue seu m'_1 , ou se continuou seu movimento de vaivém, retornando a Bozeff para lhe entregar esta mensagem sobre a mensagem que é m''_1 .

É possível demonstrar que esta assimetria, necessária ao desdobramento do semblante, é também necessária ao desdobramento do espaço do jogo: o gozo que o jogo pode causar a um jogador não é estranho ao gozo que confere a Bozeff o lugar B_2 , pois nesse lugar ele goza com essa angústia do Outro em R_2 que todo jogo deve ser capaz de suscitar: a assimetria B_2-R_2 prende-se ao fato de que para o Rei, em R_2 , Bozeff é, devido ao indecível de seu saber, profundamente equívoco, enquanto que em B_2 Bozeff, sabendo o equívoco que encarna para R_2 , não é, por ser inquietador para o Rei, inquietado pelo saber do Rei, que não tem para ele nada de equívoco. Em R_2 , de fato, o Rei, advertido de que o sujeito o enganava sem que ele de nada soubesse, não pode senão se colocar a questão do desejo de Bozeff, naquilo que este tem de enigmático: se Bozeff deseja enganá-lo, o que quer dele então? Em suma, como em R_2 o Rei está no lugar do sujeito angustiado pela revelação do enigma do desejo do Outro, o Sujeito Bozeff encarna por esse motivo, para ele, o lugar do Outro como puramente enigmático, e goza com isso, com um gozo que não é, no fundo, muito diferente daquele dado pelo jogo de esconde-esconde à criança escondida, testemunha da angústia daquele que a procura, e não a encontra, ao mesmo tempo em que a pressente bem próxima.

2.º deslocamento: $B_2 \longrightarrow B_3$

O segundo deslocamento vai arrancar Bozeff da posição B_2 , para fazê-lo aceder a uma posição na qual o semblante não é mais sustentável. A passagem pela qual Bozeff vai do verossímil ao verídico será marcada pelo ponto de surgimento, em B_3 , da angústia: este termo do segundo deslocamento será obtido — como o do primeiro deslocamento — pela articulação de quatro mensagens.

Pela primeira mensagem m_2 , Bozeff mostra que não ficou sem resposta diante da mensagem m'_1 de M_1 : ao mensageiro que o fez saber por m'_1 que o Outro passara a saber, Bozeff responde com m'_2 : “Sim, ele sabe que eu sei, mas ele não sabe que eu o sei” (ou ele não sabe *se* eu o sei?).

A esta mensagem m_2 o mensageiro — em posição M_2 no esquema e no segundo gráfico — vai responder, assim como o havia feito para que se realizasse o primeiro deslocamento, por meio de um novo movimento de ida e volta: por seu movimento de ida, ele veicula

junto ao Rei, que de R_2 é levado por isso a R_3 , a mensagem m'_2 que encarna a função de mensagem sobre a mensagem. Este m'_2 é, então, enunciado: “Ele sabe que você sabe que ele sabe.”

Por seu movimento de volta, M_2 retorna a Bozeff, enunciando-lhe por m''_2 (mensagem sobre a mensagem (m'_2) da mensagem (m_2)): “Eu disse ao Rei que tu sabes que ele sabe que tu sabes.”

E outras palavras, para Bozeff, a fórmula do saber do Outro em R_3 se escreve, então: “Ele sabe que eu sei que ele sabe e que eu o sei.”

A ruptura fundamental introduzida por esta fórmula em quatro tempos consiste em que, com relação à fórmula do semelhante (eu sei que ele sabe que eu sei, mas ele não sabe que eu o sei e eu posso, por isso, fazer como se aquilo que ele sabe não existisse, isto é, posso denegar) esta possibilidade de denegação não é mais possível, precisamente, em B_3 , já que, ao se dizer “o Rei sabe que eu sei que ele sabe e que eu o sei”, Bozeff, por seu segundo eu sei, não denega, como em B_2 , mas confirma a existência daquilo que o Rei sabe ou mais precisamente, pelo fato de que o Rei saiba — não se trata mais, com efeito, nessa fórmula de quatro tempos, de uma objetivação do conteúdo do saber do Rei (o Rei não sabe *aquilo* que Bozeff sabe), mas de uma objetivação do fato de *que* o Rei saiba. À fórmula B_2 que dissocia, em dois ele diferentes, aquilo que o Rei sabe e aquilo que ele não sabe, a fórmula B_3 , em quatro tempos, introduz um Outro absoluto, não dissociável, único, qualificado univocamente, tanto pelo primeiro quanto pelo segundo ele da fórmula B_3 (*ele* sabe que eu sei que *ele* sabe que eu sei).

A fórmula B_3 opõe, assim, à precedência irredutível e à unicidade do saber do Outro, um saber do sujeito que é “arrastado” pelo saber do Outro, enquanto saber puramente secundário ao fato de que o Outro saiba. Saiba o quê? Que o sujeito, por seu segundo eu, renuncia à denegação (aquilo que o Outro sabe não existe) e admite reconhecer a existência daquilo que o Outro sabe. Poder-se-ia dizer que pelo primeiro eu o sujeito faz um juízo de atribuição sobre o saber do Outro, juízo de atribuição no sentido em que Freud o introduz na *Verneinung*, isto é, necessário mas não suficiente para que se possa fazer um juízo de existência: a própria possibilidade de denegar atualizada em B_2 , a nível do segundo eu, mostra bem como um juízo atributivo que não denega a qualidade, pode ser imediatamente seguido por um juízo que, por sua vez, denega a existência.

Mas o que acontece com o sujeito quando perde a possibilidade de denegar? Se o sujeito Bozeff só pode denegar na medida em que o Outro não sabe, podemos adiantar que a denegação não é impossível enquanto o Outro é barrado, isto é, contanto que o Outro seja reconhecido como faltoso, não dispondo do significante que falta ao sujeito: pode-se, de fato, considerar a denegação como a atividade pela qual, ao movimento que o fez atribuir a ausência a um significante especialmente qualificado para isso, o sujeito responde por um movimento inverso; movimento que consiste em negar — e não em desmentir ou rejeitar — a existência desse significante da ausência de significante. Se a negação, pelo sujeito, desse significante do impossível é possível quando o Outro não dispõe desse significante, isto é, quando o Outro nada sabe desse significante, essa negação se torna impossível se o Outro acede a um saber sobre este impossível, ou, mais precisamente, se o significante do impossível como tal surge no real. Se, pelo fato da encarnação do impossível num significante siderante, o impossível não é mais impossível, desaparece aquilo que constitui a própria consistência do inconsciente; no lugar dessa desapareição, mostra-se alguma coisa de monstruoso, mostra-se este novo objeto que é este significante do impossível que o Rei encarna em R_3 e diante do qual Bozeff, em B_3 , desaparece como sujeito falante — é a afânise do sujeito do inconsciente — e só aparece como dejetivo puramente dessubjetivado: o objeto através do qual Bozeff, em B_3 , aparece em cena não é, então, perdido para o Outro, sob o olhar do qual ele subsiste.

Este ponto de sideração onde o sujeito Bozeff subsiste como dejetivo sob o olhar do Outro não barrado, e que se escreve no gráfico do segundo deslocamento, pela sigla lacaniana $\S \diamond D$, designa o ponto de parada do segundo deslocamento onde o sujeito está verdadeiramente paralisado.

Enquanto tal, ele não pode mais se mexer, não pode mais se deslocar, pois um só lugar lhe é então conferido: o lugar de alguma coisa, de um objeto, que não pode deixar de se mostrar, atraindo desse modo não a presença de um Outro que escute mas sim a de um Outro do Olhar, cujo olhar estaria fixado sobre um — e um só — lugar. Pois o olhar — e é nisso que ele se opõe fundamentalmente à palavra, cuja natureza é de não cessar de se deslocar — se caracteriza por fixar e fixar-se: o nistagmo lhes oferece um exemplo clínico disso.

Se Bozeff em B_3 não pode mais se deslocar, sob o peso deste olhar R_3 , é porque ele descobre que, por este objeto a que ele encarna para o Outro, o que é revelado a este Outro não é o segredo que ele acreditava dissimular, mas um segredo de natureza inteiramente diversa, segredo do qual ele mesmo nada sabia, pois que não é senão esta incógnita pela qual — pelo S_2 da *Urverdrängung* — o sujeito se sustenta como sujeito não-sabedor, isto é, como sujeito que tem a profundidade do inconsciente. Ele descobre, pois, que escondendo voluntariamente uma mentira que podia designar, ele elidia, de fato, uma mentira pela qual era habitado, mentira impossível de designar.

Se este impossível falha em sua função devido ao olhar de um Outro absoluto, isto é, de um Outro para quem nada seria impossível — nem mesmo o incesto, pois é disso que se trata no incesto —, a estrutura simbólica da qual se sustenta o inconsciente desaba: como falante Bozeff, em B_3 , não existe mais. Ele deixa de existir, não pelo fato de que o Outro não seja mais suposto saber, mas sim porque ele se impõe enquanto o que sabe. E se este saber não é mais da ordem da suposição, mas da imposição, é por razões puramente topológicas: é porque este saber que olha se manifesta no Real.

Não se pode, de fato, adiantar que o retorno do recalque originário se produza no simbólico como o faria o recalque secundário, pois que, do simbólico, ele é a causa: se chega a retornar, isso só poderia se dar no real e é enquanto tal que este recalque originário — pelo olhar do Rei em R_3 — se manifesta no real sob a forma de um saber que deixa Bozeff, em B_3 , momentaneamente sem recursos. Tanto isto é verdade que a maior catástrofe que pode atingir o sujeito é que *o real lhe restitua aquilo que ele não cessa de demandar*: este significante S_2 da demanda, do qual foi privado simbolicamente.

Quando disse que em B_3 Bozeff estava momentaneamente sem recursos foi para diferenciar a natureza desse sem recursos do sem recurso psicótico que, por sua vez, não é momentâneo: ilustra-se, ao contrário, por esta dimensão intemporal que encarna o sujeito medusado, na medida em que o mito da Medusa o é para a eternidade, já que transformado em estátua.

Há, aí, a pista para uma articulação rigorosa a se produzir: em que o retorno no real do significante S_2 afanísico se distingue do retorno no real do significante foracluído? Outra maneira de se colocar a questão: em que o retorno no real do S_2 é reversível? Isto é, o

que é que, na forma pela qual se amarram os três anéis B.S.I., permite uma soltura suscetível de um possível reatamento?

Reatamento sobre o qual se pode adiantar que corresponde ao terceiro e último deslocamento de Bozeff, pelo qual a posição B_3 poderá ser abandonada; por ter sido colocado nessa posição onde não pode mais denegar, o sujeito deve encontrar nele outra coisa, outra fonte para sua fala — a da metáfora.

Diversas manifestações permitem ilustrar clinicamente o que definimos como este tempo $B_3 R_3$ de queda no real do significante do impossível. Por exemplo, o que a religião observa na perspectiva do Juízo Final, no sentido em que este ponto último corresponderia ao ponto no qual o sujeito cessaria de mentir, já que, por não poder mais denegar, por não mais poder esconder nada do Outro, ele se vê na obrigação de confessar que quando podia esconder seu segredo, sua incógnita, do Outro, não cessava de mentir. É, em suma, no instante em que o sujeito não pode mais ser acusado de mentir no presente que lhe é revelado, no só-depois, que antes desse instante ele não cessava, sem mesmo o saber, de mentir, no instante mesmo em que dizia uma palavra.

Outras direções de pesquisas assujeitadas à manifestação do saber enquanto caído no real podem ser articuladas — em particular no domínio daquilo que vem a ser o saber racista.

3.º deslocamento: $B_3 \longrightarrow B_1$

Para emergir da posição $B_3 R_3$, posição de *fading*, o $\mathcal{S}$ não tem mais que reencontrar a fala, tem que encontrar a *única* palavra que possa ser dita ao Outro: “És Tu.”

Se é pelo preço da verdade que se pagou esta palavra única é porque, pela primeira vez, a mensagem que o Outro recebe do $\mathcal{S}$ não lhe chega de *duas fontes diferentes*, diferenciadas num emissor e num mensageiro: pela primeira vez, o $\mathcal{S}$ renuncia a esta duplicidade, não apenas porque não tem mais nenhum recurso por parte de (i'a) mas porque daí por diante ei-lo contra a parede, obrigado a entregar pessoalmente, em mãos, a carta³ em instância a seu único destinatário.

³ No original, *lettre*, que significa também *letra*. (N. da T.)

rio — o Outro situado nesse ponto R_4 que o Rei do conto de Poe tem muito poucas chances de ocupar.

Na medida em que o $\mathcal{S}$, substituindo seu mensageiro, vai se fazer ao mesmo tempo emissor e transmissor, o lugar da duplicidade que funcionava até aí é substituído pela divisão do $\mathcal{S}$.

Pode-se, nesse sentido, dizer que a duplicidade é a melhor defesa contra a divisão e que esta divisão, que o $\mathcal{S}$ tanto receia, já que fez tudo para retardar sua chegada, é também o que ele receia não reencontrar, por pouco que seu analista tenha cedido às captações da duplicidade.

Que haja, assim, um balanceamento entre Uma palavra mantida pelo $\mathcal{S}$ e por aquele que não mantém sua palavra, é o que a língua nos ensina: aquele que é de palavra só pode ser aquele que só tem Uma. Assim se diz, do $\mathcal{S}$ dúplice, que se ele não é de palavra, se ele não mantém sua palavra, é porque ele não tem apenas Uma. É, aliás, porque vocês podem manter sua palavra que podem dá-la e é isso o que faz Bozeff entre B_3 e B_4 : ele só dá sua palavra ao Outro na medida em que a mantém e é mantido por ela. Se a manutenção dessa uma e única palavra é tão decisiva, é devido àquilo que está nesse gráfico, definível como o único ponto onde o enunciado se reúne ao $\mathcal{S}$ do inconsciente, e tiraremos disso consequências determinantes para o passe.

Mas nesse ponto de produção do $S(A)$, o $\mathcal{S}$ faz mais do que manter sua palavra, ele se torna capaz de poder sustentá-la. O que quer dizer isso?

Sustentar sua palavra não consiste em dizer: eu penso que... isso...aquilo... O próprio fato de que um $\mathcal{S}$ queira se assegurar de seu pensamento, pensando-o, prova alguma coisa? Tomemos o exemplo de um discípulo de Lacan: será que é porque ele pensa pensar que o inconsciente é estruturado como uma linguagem que ele o pensa realmente? Quero dizer, de um lugar, o do $S(A)$, onde o enunciado de seu pensamento se junta ao de sua enunciação? Um artigo de *Scilicet*⁴ prova que não é muito difícil demonstrar que aquilo que um analista pensa pensar não prova estritamente nada, e em particular, não prova que ele realmente o pensa. É preciso dizer

⁴ *Scilicet*, 6/7, *S'autorizer? Temps de impasse et de passe chez Freud*, Seuil, Paris, 1976.

que como o analista em questão não é, como se diz, lacaniano, este artigo tem o demérito de servir de tranquilizante, não questionando nomeadamente os lacanianos: podemos pensar, nós que nos dizemos tal, que pensamos realmente aquilo que pensamos pensar quanto ao ensino de Lacan? Em outras palavras, nossa enunciação nos acompanha, nos sustenta, em nossos enunciados lacanianos?

Não há, e felizmente, provas para isso; mas uma prova que é a do passe e que, por uma montagem topológica, permite comprovar se o analista pode sustentar o que diz, ou seja, não apenas dizer, mas demonstrar em quê está em posição de não se desdizer quando enuncia.

O ponto a ser examinado agora é o seguinte: se é apenas a partir do momento em que o $\$$ é despossuído, em B_3 , daquilo que ele pensa pensar, que ele pode aceder àquilo que passa dele em $S(A)$, isto é, nesse ponto onde é necessário reconhecer que emerge uma certeza, um desejo, do qual, paradoxalmente, ele não conhece o objeto, é preciso examinar se o procedimento institucional do passe responde a esta exigência.

Quanto a este ponto de desejo enigmático, observem este fato de experiência comum, que as pessoas que em geral lhes inspiram confiança são aquelas nas quais vocês reconhecem um desejo, mas um desejo cujo objeto é, muito precisamente, tão enigmático para aquele que por ele é animado quanto para vocês, que são testemunhas dele. Inversamente, é sobre aquele cujo objeto de desejo lhes é perceptível, que, portanto, lhe é perceptível, nomeável, que vocês serão levados a fazer um juízo ético de desconfiança: o desejo daquele lhes vai evocar termos como ambicioso, hipócrita, cauteloso, pouco importa... Trata-se de que, nesse último, a captação do desejo na fantasia não deixa nenhuma chance ao $\$(A)$.

Para que o analista mereça a confiança de seu analisando, temos o direito de esperar dele que seu desejo esteja colocado em outro lugar, isto é, que não sendo cativado por esse objeto que tapa este furo do qual é habitado, que ele dê a seu desejo um destino totalmente outro, posto que é o de acentuar, e não apagar, esta barra que o habita e que ele habita.

Em B_3 , então, o $\$$ faz a experiência da despossessão de seu saber, que se exprimia, quando tinha mestria sobre ele, por: eu sei que ele não sabe se eu sei que ele sabe. O que remete à posição do discípulo que, levado pelo saber de Lacan, pensa pensar os pensamentos desse

saber. Desse discípulo suposto, poderíamos dizer que ele mantém com a teoria analítica relações de possuidor, e que trata esta teoria como o avaro trata seu cofre: é preciso sustentar-se por ele, pois não encontrou lugar topológico de outro ponto de apoio. Ora, o próprio desse Outro ponto de apoio, $S(\bar{A})$, é que ele não pode ser encerrado em nenhum cofre, e é feito, antes, para quebrar tudo o que é cofre.⁵

Por que essa quebra? Porque um falesser⁶, falando do lugar B_4 R_4 , só pode ser herético, e só pode quebrar o dogma se houver inquisidor. Lacan se definiu o bastante como herético para que nos questionemos por um instante quanto ao sentido da paixão pela qual são animados, com relação a ele, seus inquisidores.

Para articular esse propósito, coloco na mesma perspectiva este termo herético, pelo qual se define Lacan, e o termo passante, pelo qual ele se designa igualmente: se ele não cessa de passar o passe, como nos lembrou nas jornadas da *Grande Motte*, é porque ele não se poupa, em nenhum momento, deste trabalho de divisão, trabalho de dupla inscrição pelo qual ele consegue, como nosso sujeito em B_4 , articular o que se inscreve proveniente da máquina impressora da verdade com o que se inscreve vindo da impressora do saber.

Se os discípulos de Freud e de Lacan se poupam deste trabalho de divisão, poderão, tanto quanto o queiram, pensar-se discípulos do mestre: o saber inconsciente deles irá desmenti-los algum dia.

Se só podemos esperar, hoje, graças ao passe, que o futuro não nos reserve esse gênero de desmentido, a lição do passado nos dá, em todo caso, a ilustração daquilo que ele pode ser: para compreender a posição da IPA com relação a Lacan, considerem um analista que não fundasse sua certeza sobre a fidelidade ao mestre senão nessa relação de apropriação integral de seu saber, que metaforizei pela imagem do avaro e seu cofre. Este discípulo, certamente, só vê nesse movimento de apropriação o seu ganho: ele não poderia, por definição, ver aquilo que aí perde, a saber, a dimensão mesma de seu ser inconsciente, dimensão puramente topológica do lugar de sua enunciação.

É nisso que ele se desmente: pode ele — sob pena de se clivar, como um feticlista — dizer sim ao saber e não ao lugar da verdade,

⁵ No original, *casser tout ce qui est cassette*. (N. da T.)

⁶ No original, *parlêtre*. Ver nota 4 do capítulo II. (N. da T.)

de onde pode nascer esse saber? Se esse discípulo não substituiu, pelo passe, essa clivagem por sua divisão, podem dizer que a espécie de verdade que o habita, daí por diante, por ter sido posta fora do circuito da fala, deixará nele uma nostalgia cruel que não deveria reacender: se porventura um falesser se puser a conversar com ele do lugar dessa verdade, ele não poderá, literalmente, suportá-lo e não terá outra saída senão tornar-se seu inquisidor.

A clivagem do § inquisidor vai se originar do fato de que ele será levado a oscilar entre um Outro que jamais enganaria e um Outro (o maligno) que o enganaria sempre. O inquisidor atua então, estruturalmente, em dois campos, e é nisso que lhe falta esta Uma palavra que sustenta o herético, o qual, por haver dividido seu $\mathcal{A}$, não o cliva: eis em que o inquisidor fica apaixonado e escandalizado por esse $S(\mathcal{A})$ produzido pelo passante que é o herético. Como — não se sustentando, como ele, por esta garantia inteiramente transmissível pelo Outro não enganador — pode esse §, sem esta garantia, pretender não se enganar em sua certeza?

O fato de que esta posição passional do inquisidor seja induzida pelo que indiquei, ou seja, o eco insuportável que produz sobre sua verdade deixada em instância, o $S(\mathcal{A})$ deste passante, é provado para mim pela espantosa perspicácia com a qual o inquisidor observa o herético: não é o enunciado do erro que preocupa o inquisidor — *errare humanum est* — mas sim sua perseverança — *perseverare diabolicum* — isto é, é esta presença segunda que, no §, responde ao eu do “eu digo”, o eu do “eu repito”.

Que este eu da enunciação seja considerado pelo inquisidor como diabólico é perfeitamente justificável. Como o diabo, que não pode ser apanhado (pois ele não mente sempre, senão diria sempre a verdade), o eu da enunciação é incapturável e no entanto está lá, diabolicamente lá: não apenas este herético é testemunha disso, mas tira dele — e aí está o escândalo, porque infelizmente ele não é louco — o apoio de um gozo e de uma certeza que se manifestam pelo fato de que ele sustenta bem o que diz, ele persevera. Se o inquisidor espera do herético não uma confissão, mas um desmentido, é porque dele recebe o reconhecimento inconsciente dessa des-confissão que, nele, está na origem de uma clivagem quase fetichista.

É, efetivamente, quando perdeu tudo que surge o único bem que resta ao passante: este $S(\mathcal{A})$, que, cessando de não se inscrever, coloca-o em posição de sustentar seu dizer que nenhum Outro garan-

te. Nesses escandalosos eu digo e eu repito há uma articulação rigorosa e fundamentada do eu do enunciado a um eu da anunciação que responde ao primeiro. Resposta que é precisamente a articulação inconsciente à qual, a nível do $S(A)$, o passante chegou: testemunho de um respondente que funda sua responsabilidade.

Não é raro — desde que sustentar essa responsabilidade não é assunto topográfico, mas topológico — ver-se um $\$$ em controle preferir deitar-se: pois, pensa ele, sobre o divã onde a regra é dizer qualquer coisa, ele não precisaria mais se sentir responsável por seu dizer. Depois vem um tempo em que ele descobre que também tem que responder pelos significantes que o dividem. Nesse dia, o passe se perfila para ele, no sentido em que não se reconhece mais apenas como discípulo de Freud ou de Lacan, mas como discípulo de seu sintoma: enquanto tal, enquanto deixando-se ensinar por seu saber inconsciente, ele não tem mais necessidade, para sustentar seu saber teórico, de se fazer o porta-voz do mestre, pois torna-se o portador, em outras palavras, o passante.

Nessa posição, o que ele redescobre é que a teoria analítica não poderia não ser. Esta descoberta é, a sua maneira, aquela que o autor do percurso de Rozeff fez ao constatar que esse encaminhamento, por complexo que fosse, seguia um caminho que fora traçado, antes mesmo que ele o soubesse ler, nos gráficos de um certo Dr. Lacan, pelo qual, só então, ele deve se considerar responsável.

Mas o que é que, nessa resposta, em $S(A)$, confere ao herético, ao passante, esta certeza, no momento preciso em que ele vem aceder à certeza de que o Outro não barrado não existe? A resposta em B_1 é correlativa da dissolução da transferência: vamos ver, mesmo, que é nessa dissolução que o $\$$ encontra a fonte da única certeza possível.

A primeira questão que devemos examinar é: como pode o $\$$ sair, ultrapassar a posição B_3 ($\$ \diamond D$)? Como pode o $\$$ se desprender da pregnância deste S que, do real, vem fixá-lo?

Se, dessa fixação, o $\$$ pode chegar a se desligar, lá onde o delirante fracassa, isso se deve à forma ritmada pela qual o inconsciente funciona: o fato de que em B_3 R_3 o recalque originário tenha sido suprimido, que o $\$$ inconsciente tenha caído no não-ser, não significa que esta capacidade para não-ser seja irreversível.

Se o $\$$ reencontra a palavra, é porque o saber do Outro vai, por uma última operação, inteiramente diferente das duas primeiras,

pois que se trata desta vez da do Nome-do-Pai, revelar-se metamorfoseado.

Digamos que este saber que havíamos definido como se movendo no real vai reintegrar, pela recolocação em perspectiva do recalque originário, sua posição simbólica: movimento fundador do ritmo pulsátil do inconsciente.

Se quisermos tentar pensar o impensável desse nascimento do $\mathcal{S}$, retomemos nosso $\mathcal{S}$ no ponto de afânise onde ele fica entregue, sem recurso momentâneo, à fixação do Outro que se impõe olhar. A dimensão deste sem recursos lhes é perfeitamente ilustrada pelos terrores noturnos da criança: na escuridão, com efeito, não há nenhum canto onde ela possa se esconder, se proteger do olhar que a fixa. É precisamente em resposta a isso que a função do Nome-do-Pai é de criar um *recanto* onde o $\mathcal{S}$ possa ser invisível ao Outro. O movimento de criação desse recanto seria, assim, o movimento mítico pelo qual o recalque originário subtrairia o $\mathcal{S}$ do Outro, mas não só do Outro: dele mesmo também, pois que é pela privação simbólica do canto mais representativo de si mesmo que ele se constitui como $\mathcal{S}$.

Digamos agora que, se o Outro reintegra o simbólico, é pelo fato da reposição em atividade deste *Fiat furo* pelo qual Lacan define o efeito do recalque originário (13-4-75). E é precisamente nesse tempo em que o furo do recalque originário deve se recriar que a arte do analista é situável: se os efeitos desta recriação são os de reintroduzir a possibilidade linguageira, é que, acedendo a um novo ponto de vista, o $\mathcal{S}$ descobre que não é porque o Outro reconhece que o $\mathcal{S}$ perdeu a chave de si mesmo que ele, no entanto, conhece alguma coisa quanto à chave perdida. Se o fato de que o Outro se revela como não conhecedor dessa chave, não podendo dispor dela para restituí-la ao $\mathcal{S}$, pode ser vivenciado por este último como desesperador, o fato de que ele possa reconhecê-la sem conhecê-la é, ao contrário, de molde a fazer renascer a esperança do $\mathcal{S}$, no sentido em que a dimensão do reconhecimento é portadora de promessa, de vez que presentifica a ausência de uma coisa perdida ininscrível, que poderia — e aí está a esperança — cessar de não se inscrever. Mas como pode um significante assumir esta impensável contradição de ser ao mesmo tempo aquilo que manteria aberta a hiância do que não cessa de não se inscrever, e um significante que, literalmente, poderia (por exemplo, uma nota, a nota azul da gama cromática) inscrever-se, ou mais exatamente, cessar de não se inscrever?

Esse desafio é, no entanto, o que se realiza quando chega nosso terceiro tempo, nesse ponto do $S(A)$, cuja produção é o resultado da última dialética do $\mathcal{S}$ e de $\mathcal{A}$, pela qual um e outro, colocando-se aí a dois, se ousa dizê-lo, ressuscitam literalmente, num movimento de reencontro, para o qual Lacan não hesita em empregar o termo *comunhão*,⁷ esta barra que alia o paradoxo de associá-los, dissociando-os.

As particularidades dessa comunhão com o Outro são, para nós, essenciais:

1. Trata-se de uma comunhão, não se trata de uma colaboração. Vimos de que o $\mathcal{S}$ é capaz quando se faz colaborador.

2. Nessa modalidade de comunhão, o $\mathcal{S}$ não recebe sua mensagem de forma invertida: nesse ponto preciso, com efeito, o saber do $\mathcal{S}$ e do Outro são durante um instante excepcional, sincrônicos. Não existe alienação, *fading* do $\mathcal{S}$.

3. Esta sincronia temporal provém de que o ponto de comunhão se articula em torno de uma falta de mesma estrutura, a barra do $\mathcal{S}$ e a do $\mathcal{A}$ são postas em comum e, se há comunhão, é a de duas faltas-a-ser que comemoram o nascimento do $\mathcal{S}$ do inconsciente. Inversamente, é de uma excomunhão do $\mathcal{S}$ do inconsciente, pela plenitude de um Outro emigrado no real, que se trataria no *fading* do $\mathcal{S}$. Pode-se dizer que aquilo que o $\mathcal{S}$ encontra nesse ponto do $S(A)$ é a incandescência da falta levada a seu limite extremo: o próprio fato de que ele faz um curto-circuito, então, na via da fantasia, acentua essa procura de uma experiência de falta que, em última instância, é acesso à própria existência em seu ponto mais puro.

Não é senão este acesso à existência que confere ao passante herético esta possibilidade de poder responder pelo que diz.

A característica dessa resposta é que ela é uma metáfora, isto é, um significante cujo peso todo provém, não tanto do enunciado, mas do lugar da enunciação: nessa história, o és tu que Bozeff em B_4 diz a R_4 tem valor metafórico, no sentido de que é emitido na presença do silêncio do Outro. Se Bozeff tivesse respondido: “Sim,

⁷ Este termo *comunhão* — criticado por Lacan — deve ser substituído pela expressão *colocação em comum* das faltas de sentido a partir das quais o processo da separação é introduzido no *Seminário II*, p. 202-3 da edição brasileira, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2.ª ed., 1985.

és tu”, a um Outro que lhe houvesse expressamente perguntado: “Então, sim ou não, tu me reconheces?”, esse és tu, por só surgir num contexto metonímico, não teria tido efeito algum de Passe. Tal como aquele afásico, citado por Jakobson, que, por carência metafórica, só podia enunciar o advérbio não se fosse intimado a dizer não. Pois então ele respondia: “Não! Pois se eu já lhe disse que não posso dizer...”, demonstrando bem que a palavra, cortada de sua pertinência topológica, é apenas um resto metonímico.

Tiremos agora as conseqüências do que fomos levados a formular quanto ao que ocorre com o passe, tal como é efetuado na Escola Freudiana. O que dá peso à palavra do passante é uma palavra, sobre a qual demonstramos bastante que sua ascendência lhe é conferida pelo lugar articulado de sua enunciação; a característica de semelhante lugar é que ele não pode ser senão um, na medida em que, no momento em que o $\mathcal{S}$ perdeu tudo, o $\mathcal{S}$ encontra aquilo que o salva: *uma* palavra que só poderia brotar de *um* lugar — a verdade não pode atuar em dois palcos.

Se alguma coisa pode ser fecunda para a exploração dos problemas cruciais colocados pela psicanálise, deve ser o passe, na medida em que ele consegue criar as condições de transmissibilidade da articulação entre o mensageiro enunciado em $S(\mathcal{A})$ e o lugar de emissão que responde a ele. O que nos traz o percurso de Bozeff quanto a este ponto crucial?

Suponhamos que Bozeff seja o passante: enquanto falecer, articulando uma mensagem que tem todo o seu alcance metafórico devido a sua emissão do ponto $B_1 R_1$, ele realiza, à primeira vista, aquilo que temos o direito de esperar de um passante; como o herético relapso, ele pode não apenas dizer este $S(\mathcal{A})$, mas também não se desdizer nele, isto é, sustentá-lo. Mas sustentá-lo em nome de uma verdade que ele experimenta, mas da qual nada sabe.

Em outras palavras, se Bozeff, de certa forma, está no passe, não diria, entretanto, que ele ocupe a posição de passante no sentido em que, estando colocado no lugar da verdade, nem por isso ele está colocado de modo a saber algo a seu respeito: será possível ao mesmo tempo falar desse lugar $B_1 R_1$ e dizer este lugar?

Se a característica deste $S(\mathcal{A})$ é a de não ser passível de ser receptado, damos agora o passo suplementar de dizer que, enquanto lugar, ele não se diz tal e qual.

Consideremos agora o ponto de vista do Rei em R₄: sua posição (a do analista) lhe permite escutar o lugar de onde a mensagem B₁ lhe é remetida, mas não é por acaso que o analista não constitui o júri de assentimento: o Rei, em R₄, poderia além disso dizer mais que Bozeff deste lugar de onde ele se comunica, na falta a ser, com o analisando? Deste lugar, adiantemos que ele é intransmissível por um dizer: quando vocês ouvirem um discípulo falar da teoria lacanianã, ou seja, do passante Lacan, pretendem ouvir, da boca desse passador, o lugar de onde fala Lacan? Deste lugar que lhes é sensível quando escutam Lacan, reparem (e coloco aí um marco para indicar o caminho a seguir) que é um dizer que se apóia sobre um escrito.

Imaginem, na mesma ordem de idéias, o que nos transmitiram os discípulos de Freud; tendo em vista o que aconteceu com a psicanálise antes que Lacan interferisse nela, vocês pensam que bastaria, para dar conta da situação, pôr em causa os passadores, ou o júri de assentimento, que eram então constituídos pelos primeiros discípulos e que concordaram com Freud de um modo por vezes bem frouxo?

Não é porque uma e outra interpretação fossem verdadeiras que a explicação seria suficiente; se Lacan foi o primeiro a recordar aos analistas que eles tinham coisa melhor a fazer do que ler Fenichel lendo Freud, isso equivalia a dizer-lhes que se queriam seriamente aquiescer a Freud, era-lhes necessário um passador que os pusesse a trabalhar seriamente, quero dizer, que os dividisse fazendo passar precisamente a divisão do falesser Freud: a exigência deste S(A) freudiano que lhes faz sentir que Freud não faz senão dizer — ele diz de um Lugar indivisível pelo que diz e que responde pelo que ele diz. Respondente herético, posto que sem garantia.

O escrito freudiano deveria então ser considerado — por poder transmitir não apenas o enunciado e a enunciação do §, mas sua estrita articulação — como o passador de Freud?

Pois o § do enunciado e o da enunciação podem estar presentes num escrito: se não são articulados, não fazem desse escrito o “passador” de uma presença segunda.

Ilustremos este ponto com aquilo que se produz durante a interpretação de um escrito dramático: não há dúvida de que determinado texto dá ao intérprete o trampolim para, mais além do enunciado do texto, deixar falar sua enunciação inconsciente — mas nada é menos certo de que, quanto ao choro e à emoção que vão animá-lo e que passarão diante deste júri que são os espectadores,

ele será capaz de vivê-los em sua vida se, por um acaso inesperado, fosse levado a encontrar na realidade o que encontrou e viveu em cena com todo o seu ser inconsciente. Achamos mesmo que, se esta situação ocorresse, não podendo mais tomar emprestados os significantes de um outro — o autor — ele se revelaria constrangido, pouco à vontade.

O que se pode dizer, senão que o intérprete não é o passador do texto escrito, mas que são os significantes do texto que lhe permitem fazer passar esta enunciação que, por habitá-lo sem ter podido encontrar o circuito de seus próprios significantes, permanece muda?

Diremos, por isso, deste escrito, que ele é o passador do intérprete? Não, pois é evidente que a enunciação que ele suscita em si mesmo não está em nada articulada ao próprio texto; a cada noite o ator poderá ser tão surpreendente, até mesmo surpreendido, e se encontrará fora de cena estritamente o mesmo, absolutamente ileso em sua posição subjetiva. Sobre esta posição subjetiva, digamos que ela testemunha que ele pode dizer não importa o quê, pois nada tem a sustentar.

Num caso extremo, suponhamos agora que seja o próprio autor que representa seu próprio texto (isso já aconteceu com grandes autores). Pois bem, se em cena no papel de seu personagem ele é de uma verdade gritante, nem por isso se mostraria, caso as peripécias da vida o fizessem encontrar exatamente a mesma situação em que colocou seu herói, menos constrangido que o intérprete que acabamos de evocar.

Esta ficção tem como único interesse colocar em evidência que não se poderia situar num mesmo plano o autor e seu personagem. Se se produziu uma articulação transmissível entre o eu do enunciado e o eu da enunciação, não é a nível do personagem que esta funciona. Neste nível, os dois eu estão lá mas, por serem desarticulados, não se produz nenhum efeito de passe, nenhuma transmutação subjetiva; aliás, nem é isto o que se pede de um ator profissional, senão não teríamos mais bons atores.

Mas porque tem-se o direito de esperar do analista que ele não esteja no mesmo semblante é que o analista tem que testemunhar a realização desta articulação entre os dois eu.

Se houve efeito de passe no autor (o que certamente não ocorre com muita frequência), não é enquanto identificável a um de seus personagens, mas enquanto presença escrevente.

Uma última reconsideração da história de Bozeff nos permite precisar as coisas: vimos que, se Bozeff está na posição de passante, ele não está mais em posição de dizer de onde ele diz. Em outras palavras, o que é que nos diz de onde diz Bozeff senão a escrita desse encadeamento de gráficos?

Este escrito, vejo-o como o único passador possível, pois é o único lugar topológico que dá conta ao mesmo tempo da mensagem e de seu lugar de emissão.

Mas, se ele é passador, de que o é, já que não é de Bozeff? Pois bem! Ele é o passador do “escritor” da história de Bozeff. Passador dessa presença segunda que, por trás do enunciado do percurso do analisando Bozeff transmite, para além da posição enunciativa, perfeitamente designada de Bozeff, uma presença enunciativa própria que, por não ser situável num gráfico, só passa nas entrelinhas.

Por aí mesmo se demonstra que o passante não poderia se produzir como tal se não produzir ao mesmo tempo (como quando Bozeff, renunciando ao Mensageiro, se faz ao mesmo tempo emissor e transmissor) as condições de estrutura topológica que devem encarnar seu passador: um escrito.

Tal escrito, naturalmente, nada poderia ter em comum com um relato qualquer dirigido a um júri: se o Outro ao qual o sujeito escreve é situável ao nível unívoco de um júri, o escrito não será um passador, mas uma produção, eventualmente excelente, mas universitária.

O Outro que se trata de invocar para a produção de tal escrito é este ~~A~~ cuja natureza própria é a de não cessar de fazer escrever o poeta, o artista, o falesser Lacan. Lacan cujo passe jamais terminará, pois que seu passador, ele o reclama indefinidamente, ele o recria, seminário após seminário, por um escrito que não foi feito — Deus seja louvado! — para receber qualquer amém de um júri.

Quanto à escrita desses gráficos — que não pretendem de forma alguma “garantir” uma possibilidade de transmissão de articulação dos dois eu, mas simplesmente substituir o impossível de sua transmissibilidade —, eu não sabia bem a quem poderiam ser destinados antes que o Dr. Lacan me pedisse para transmitir a vocês o seu testemunho.

VI

TERCEIRA PASSAGEM DE FREUD?

A mensagem de Freud que pôde passar uma primeira vez no início do século conseguiu ser repassada uma segunda vez, a partir dos anos 50, devido ao ensino de Lacan.

Poderá ela repassar uma terceira vez, hoje, agora que a voz de Lacan se calou?

Por que esta questão nos parece prevalecer absolutamente sobre os problemas institucionais que preocupam atualmente os seguidores de Lacan? Toda a história analítica está aí para nos ensinar que, quando as engrenagens institucionais não são mais temperadas e contestadas pela presença simbólica do ensino cotidiano vivo de Freud, ou de Lacan, essas engrenagens começam a obedecer a uma gravitação própria, que as inclina numa direção que não deixa mais lugar a esta questão da passagem da psicanálise freudiana.

Se tal passagem pode se tornar excessivamente problemática é porque o verdadeiro perigo que ameaça a psicanálise não é o fato de que se lhe possa dizer não, mas muito pelo contrário, é que a acolham com um sim cujo caráter benigno é de longe a arma mais eficaz contra a virulência da psicanálise: se a benignidade repetitiva do bendito-sim-sim¹ é, efetivamente, tão temível em seus efeitos, é porque ela põe em jogo um sim que, sob sua máscara benigna, detém, de fato, o poder de recalcar de forma insidiosa a causticidade da psicanálise.

Sob esse aspecto, por insistirmos em reconhecer na aquiescência que a psicanálise recebe de um psicanalista níveis que devem ser rigorosamente diferenciados, fomos levados a distinguir três espécies de sim, ou seja, três níveis pelos quais um sujeito pode ser conduzido a se engajar na psicanálise.

¹ No original, *Le béni-oui-oui*. (N. da T.)

Vamos assim explicitar de que maneira um analista pode — de acordo com o preço que está disposto a pagar à psicanálise — se situar diante dela, na perspectiva de uma aquiescência que pode ser a de um *sim*, a de um *sim-de-sim*, ou, ainda, a de um *sim-de-sim-de-sim*.

Será preciso lembrar que foi o enfraquecimento do Lacan ensinante e a interrupção de suas atividades de direção que deixaram aparecer um monstruoso desencadear de mecanismos institucionais na Escola Freudiana?

Hoje em dia os problemas não são mais os mesmos: não é mais este exagero maligno que conhecemos no último ano da Escola Freudiana de Paris que temos a temer, mas, ao contrário, aquilo que a institucionalização adocicada da psicanálise vai poder introduzir de benignidade, na falta da virulência que esse criador de problemas que era Lacan não se abstinha de relançar.

Virulência da Psicanálise e Desejo do Analista

Pela virulência analítica a descoberta freudiana tem uma chance de se transmitir, na medida em que ela consegue se dar como alguma coisa sempre nova, sempre tão surpreendente como se tratasse ao mesmo tempo de uma descoberta primeira e de uma primeira descoberta. Esta virulência analítica indica que aquilo que foi dito por Freud não pode se transmitir sem recalque, a menos que este *já dito* consiga ser transmutado em *inédito*: a ausência desta dimensão do inédito só deixa lugar para um re-dito, cujo efeito é, nem mais nem menos, o de desdizer Freud.

O que se requer de um analista, para que ele possa não ceder ao recalque da surpresa, para que ele possa manter esta dimensão do inédito apropriada para que Freud repasse uma terceira vez, não é nada menos que uma posição ética sem concessão que exige que seja pago este preço do inédito: preço do desejo do analista. Desejo enigmático, nomeado por Lacan de desejo X, no sentido de que tem o poder de conjugar o fato de ser sempre o mesmo com o de ser, ao mesmo tempo, sempre novo. Ele pode, com efeito, se repetir, mas tendo a capacidade de subtrair o sujeito à apreensão do repetitivo como base do hábito, confrontando-o com o fato de que o real da experiência analítica jamais é alguma coisa com a qual possamos nos habituar. O encontro deste real fez com que se redescubra que o recurso

ao saber “já” adquirido a seu respeito não é de ajuda alguma nesse sentido: o real coloca, assim, o sujeito em posição de esquecer aquilo que “já sabe” para articular-se ao que “ainda não” sabe. Esta capacidade de se pôr entre parênteses o já sabido chama-se espanto. Freud o coloca no princípio de sua ética quando preconizava aos analistas esquecer a cada novo caso tudo o que sabiam.

Quanto a isso, aqueles que viram Lacan trabalhar sabem que a ética de Freud não era para ele uma palavra vã, mas sim indissociável de cada instante de sua prática. Se, para um analista, um caso pode, então, nunca ser o mesmo, mas ser sempre inédito, é porque existe a mais estrita relação entre a estrutura do desejo do psicanalista, que é de ser sempre novo, e a aptidão para encontrar o real da experiência analítica enquanto presença que desafia radicalmente toda apreensão pelo hábito. É por não ser possível habituar-se ao real analítico e identificá-lo de uma vez por todas que a única medida desse real é o desejo-do-analista, na medida em que este desejo torna possível a abertura fulgurante da surpresa: se o preço a ser pago para que tal desejo seja articulado é antinômico ao preço exigido pelo desejo-da-instituição, é que o desejo do analista jamais é pago de uma vez por todas, dado que o real pelo qual é sustentado nunca autoriza o analista a encontrar uma identidade cujo preço ele poderia pagar de uma só vez.

Ao contrário, tal apaziguamento, tal repouso são oferecidos pela instituição na medida em que esta encarna um modo de presença através do qual o analista pode obter, mediante um tributo conveniente, uma identidade possuidora de todos os atributos da permanência: vamos ainda mais longe, e formulemos que o preço que se deve pagar à instituição para receber dela uma identidade de analista está na dependência daquilo que Freud definiu como as duas identificações procedentes do princípio do prazer (a primeira e a terceira), enquanto que aquele requerido pela articulação do significante sempre novo, a partir do qual se articula o desejo do analista, procede de mais além do princípio do prazer.

O Pensamento “Falsificado” e Preço do Real

Por que um pensamento guiado pela procura do prazer e o evitamento do desprazer é qualificado por Freud de pensamento falsificado? Porque este pensamento sabe seguir o caminho que lhe permite não

quitar sua dívida para com o real: tal caminho é o que toma, comumente, o recalque cotidiano; ele é aquilo que permite introduzir na vida cotidiana a dimensão do hábito, isto é, essa aptidão psíquica que subtrai o adulto — em oposição à criança — do campo do espanto, campo pelo qual é lembrado ao sujeito que, apesar de seu saber já constituído, ele continua em dívida para com o real.

Que acontece com a psicanálise, quando o psicanalista considera que não está mais em dívida com o real, sob o pretexto de que seu preço já teria sido pago por Freud ou por Lacan?

O analista, com efeito, deve considerar que se o preço do real já foi pago pelos significantes de Lacan, esses significantes teriam o poder de serem retomados por ele, dispensando-o de pagar por sua vez o preço devido? Consideraria ele, em suma, que poderia pagar com o que pagou o autor desses significantes, como se estes tivessem o poder de responder, em seu lugar, ao real?

A tal posição — que consiste em considerar que o respeito devido a Lacan, na medida em que este não teria cessado de quitar sua dívida para com o real, poderia ser transferido para o analista sem que o devido fosse pago por ele mesmo, e pondo-o, assim, na posição de se beneficiar de um respeito indevido — dizemos não.

Trata-se, neste nós que diz não, da relação singular de um-analista a um-analista, em sua relação singular ao traço unário de Freud.

O não desse nós que se opõe ao nós da multidão convencional está aí porque se eu não pagar o preço do significante que tomo emprestado ao Outro, esse significante sem provisão, não-simbolizado, não poderá deixar de voltar, como tal, no só-depois.

Um exemplo conhecido: o que Lacan demonstrou nos anos 50 não foi o fato de que um Hartmann pudesse, sem hesitar, julgar dizer sim ao inconsciente freudiano, sem saber ainda que, fazendo-o, não pagava o preço deste sim e que o não-pagamento desta dívida retornaria um dia, num tempo do só-depois, sob a forma de um desdizer. Deve-se com efeito compreender a teoria do eu² autônomo que Hartmann devia elaborar como uma negação pela qual a manifestação de sua dívida retornava no simbólico anos mais tarde. Exemplo

² No original, *moi*, utilizado por Lacan em composição a *je*, que designa o sujeito do inconsciente. (N. da T.)

caricatural que põe em evidência que não basta dizer sim ao mestre para, efetivamente, não lhe dizer não.

O que teria sido necessário para que o sim que o inconsciente freudiano recebeu de Hartmann se prestasse, verdadeiramente, a conseqüências? Teria sido preciso que fosse um sim que não distinguisse o verdadeiro e o falso em função do critério do prazer e do desprazer: efetivamente, na medida em que é julgado falso aquilo que é mau, e que deve ser expulso (*Ausstossung*), e verdadeiro aquilo que é bom, a ser simbolizado, desemboca-se numa topologia esférica do bom de dentro e do mau de fora. O ponto essencial desta distribuição simplista prende-se ao fato de que não é porque, em virtude do princípio do prazer, a qualidade boa ou má é conferida segundo o juízo atributivo a um significante, que este significante vai ser reconhecido como *existente*.

É assim que se pôde, na ex-Escola Freudiana, chegar a resultados bastante cômicos, consistindo em estratificar as contribuições de Lacan em função de juízos que não mais incidiam sobre o real dos conceitos, mas apenas sobre sua maior ou menor comestibilidade: na repartição de R.S.I. o real tornou-se, assim, aquilo que havia de melhor, o *nec plus ultra* do lacanismo, em oposição ao imaginário, que se transformou numa espécie de dejetos mais ou menos repugnantes, ficando a cota do simbólico bastante bem sustentada.

Se Lacan pôde extirpar essa tradição aristocrática nascente, demonstrando que não havia, no caso, nenhuma hierarquia de valor entre as categorias R.S.I., já que elas existiam de forma nodulada, foi porque ele sempre tentou servir de contrapeso à gravidade própria da instituição.

A Instituição, a Festa Totêmica e o Desmancha-Prazer³

Efetivamente, o movimento natural suscitado pela gravidade inerente à instituição é o de se sustentar, superficialmente, pela terceira identificação freudiana e, muito mais profundamente, pelo solo obscuro da primeira.

³ No original, *L'institution, la fête totémique et le trouble-fête*. (N. da T.)

Se a terceira identificação, enquanto identificação ao desejo do outro, abre caminho para o conformismo, permitindo aos eus⁴ assumirem a boa forma, isto é, a forma supostamente desejada pelo desejo da instituição, a primeira identificação abre caminho a uma dimensão inteiramente outra: a dimensão enigmática do rito, em seu relacionamento obscuro com o sacrifício e a dívida simbólica.

Pelo rito comunitário, a instituição permite a cada participante reencontrar esta delimitação sagrada pela qual fica nitidamente demarcado o bom de dentro e o mau de fora: a constituição do bom de dentro passa pela incorporação do significante do pai simbólico, identificação enigmática por seu poder de purificar o sujeito, de lhe devolver um estado de inocência pelo fato de fazê-lo quitar, por algum tempo, seu endividamento simbólico. Por algum tempo, apenas, pois — e aí está a outra face do enigma — esta quitação é só transitória, e necessita, assim, da repetição que está na origem do rito. O repetitivo está, pois, no princípio de toda instituição na medida em que permite aos sujeitos, agrupados, quitarem em comum sua dívida simbólica, poupando-lhes assim ter que pagar, um por um, o preço desse real que é o preço que custa o desejo do analista.

Esta colocação em comum do não-pagamento se faz reconhecer pela asserção que acentua a categoria do todo com relação à do um por um.

Se Lacan era, em sua escola, um desmancha-prazer, é porque ele não cessava — pelo menos até os últimos anos — de impedir que a festa totêmica se repetisse: o ato que consiste em amarrar borro-meanamente R.S.I. procedia, pois, de uma interrupção do banquete totêmico que a instituição realizava com seus significantes — subtraindo-os à incorporação, Lacan lhes devolvia uma chance de existir no princípio do prazer. Nesse sentido, quando se dissolveu o ensino desmancha-prazer de Lacan, as festas totêmicas puderam ser alegremente retomadas: por que, com efeito, é só por um tal banquete que se originam as diferentes instituições que vemos, sucessivamente, ser engendradas? Porque, quaisquer que sejam as modalidades de seu engendramento — autocrática ou democrática — elas têm em comum um ponto fundamental: o que consiste em ver o ensino de Lacan do ponto de vista do filho, isto é, o ponto de vista de quem está na posição de recolher, de consumir uma herança dessa forma direta

⁴ No original, *mois*. (N. da T.)

e imediata que é a da identificação substancial de ser a ser; o osso onde esbarra esta primeira identificação de ser a ser está ligado ao fato de que não há identificação sem reserva, sem resto. Uma coisa, com efeito, escapa radicalmente a esta incorporação, a essa aquiescência primordial aos significantes do Outro: um resto não simbolizável pelo rito e que só pode retornar no só-depois como uma assombração, como este mau espírito, que era, por exemplo, o eu autônomo de Hartmann.

Que a instituição, entregue a si mesma, seja antinômica ao analítico, deve-se a que, confrontada com semelhante resto, ela o trata segundo processos idênticos àqueles que lhe geraram o nascimento, isto é, trata-o como a uma espécie de impureza, de sujeira, da qual bastaria se desembaraçar, “delendendo-a”, para não ser mais embarçado por ela. Ela descarrega coletivamente cada um de seus membros do peso de ter que pagar, um por um, o preço desse resto, desse dejetos que encarna de certa maneira a vingança do pai simbólico quando não foi simbolizado. Assim, a rejeição de Lacan pela IPA constitui a rejeição de tal resto, na medida em que o retorno a Freud, por parte de Lacan, consistiu em afirmar aquilo que os analistas haviam deixado cair de Freud. Lacan não apenas escutou o apelo desse resto caído que reclamava o que lhe era devido, mas soube não ficar sem resposta a ele.

Se a resposta de Lacan ao apelo de Freud foi recebida como uma questão para os psicanalistas é porque, através dessa resposta, exigia-se deles que escutassem a *questão* de Freud que permanecia só com ele, devido à pregnância de uma identificação de ser a ser dos analistas.

Por que essa questão do inconsciente, escrita como será quê? ou *¿*, encarna esse ponto de indigestão fundamental para essa primeira identificação que se opera em toda instituição? Porque esse ponto do real de onde emerge a palavra do pai simbólico, sendo esse ponto a partir do qual ele é dividido, a partir do qual ele não pode, ao mesmo tempo, dizer e garantir a verdade do que diz, presentifica uma enunciação que não pode ser apreendida diretamente: é da alçada íntima dessa enunciação o fato de ser, por natureza, lateral, ser *ex*, ser o *extimo*⁵ evocado por Lacan, no qual ninguém pode pôr

⁵ Extimo, extime: em francês, *extime*, neologismo fabricado por Lacan que articula *ex* e *intime* (íntimo), para falar a respeito da articulação do dentro e do fora, da Coisa (*Das Ding*). (N. da T.)

a mão, ou os dentes, se não pagar um preço eminentemente específico à psicanálise.

Hoje em dia, por que os diferentes modos de institucionalização da psicanálise procedem do fato de não pagar este preço? Porque quaisquer que sejam tais modos, eles tendem a se apoiar na imbecilidade ingenuamente realista que está em cada um de nós e pela qual somos sempre levados a crer — devido à incessante atividade do recalque — que “*nada pode ser oculto*, já que, por mais longe que uma mão possa enterrá-lo nas entranhas do mundo, aí não estará jamais escondido, visto que uma outra mão pode aí encontrá-lo”. Por essas palavras, Lacan definia a posição subjetiva do corpo constituído pelos policiais, divididos entre seus conhecimentos topográficos da realidade — recortados, por eles, num fino esquadrinhamento — e seu desconhecimento do real topológico para onde deslizou a extime: a carta roubada.

Que acontecerá se o analista, tal como o policial do conto de Poe, pensar que, de Lacan, “nada ficaria escondido”, na medida em que bastaria tomar nas mãos a letra⁶ do ensino de Lacan para reunir-se ao próprio movimento de sua mão, ou seja, de sua enunciação?

Responder de modo pertinente a essa questão, que é a da enunciação, exige, evidentemente, que se oponha a imbecilidade realista que toma de assalto cada analista à trapaça voluntária daqueles que não hesitam — em nome de uma pretensa causa — em se utilizar conscientemente daquilo que se chama mentira. Desses, não diremos mais nada.

Operada esta distinção, devemos enunciar o ponto no qual as últimas instituições nascentes não se diferenciam umas das outras: cada uma delas age como se bastasse dizer sim ao ensino de Lacan para que este sim seja suficiente para fazer passar magicamente o desejo do analista. Ora, para que a enunciação do analista não desminta, no só-depois, o enunciado de sua primeira aquiescência, é preciso que o preço de seu desejo de analista seja pago sem cessar: não deve ocorrer, pois, que uma instituição lhe dê a possibilidade, como se propõe atualmente, de não pagar este preço, ou melhor, de pagá-lo *em seu lugar*.

⁶ No original, *lettre*, que significa tanto *letra* quanto *carta*. (N. da T.)

É, com efeito, este ponto que as últimas instituições nascentes têm em comum: o sim que elas exigem dos analistas é um sim que não requer mais o autorizar-se do desejo do analista. Não é o sim de um sujeito que “se engaja” que é requerido, mas o de um engajado, para o qual a dimensão subjetiva do risco que há em se dizer sim fica daqui por diante anulada: a solidão inalterável à qual remete todo verdadeiro engajamento não é mais admissível hoje. Por que seguir Lacan era um verdadeiro engajamento? Porque seu ensino tinha o poder de remeter cada analista, um por um, a uma solidão fundamental, freando assim sua tendência para o gregário. Como nenhum ensino hoje constitui contrapeso ao gregário, cada instituição renuncia deliberadamente a apelar para a dimensão do desejo do analista para apelar apenas à vontade — aliás, bem humana — que têm os analistas de estar juntos. Qualquer que seja o princípio de agrupamento, ele hoje não mais exige que se leve em conta o que Lacan chamou de ética analítica, a partir de agora situada como um componente dentre outros que só diria respeito ao analista a título estritamente particular. A partir de então, os princípios de agrupamento propostos aos analistas obedecem apenas às mais elementares leis do gregarismo: quando se trata de um agrupamento que passa por um acordo dado a estatutos jurídicos que abandonam necessariamente a questão do passe e do desejo do analista, a cisão que evocamos entre ética analítica e agrupamento gregário possui o mérito de não procurar ser mascarada.

Quando se trata de um recrutamento proposto por alguém que quer se oferecer como mestre, pois tal é seu desejo, é de outra maneira que se solicita o apelo gregário, na medida em que a solidão do autorizar-se só pede para ser abandonada diante de tal forma de autoridade. Trata-se da desistência do sujeito quanto a seu desejo singular para se situar coletivamente com relação ao desejo do Outro. Nesse sentido, lembremos que se Lacan não era um mestre no sentido comum do termo, é porque sua autoridade não procedia de ordens enunciáveis, mas sim da ordem de seu discurso: tal discurso, que procede da ordem da necessidade, é antinômico àquele que procede do desejo de ser mestre.

Quanto ao modo de reclassificação que apela para o princípio democrático da soberania de uma assembléia, este atija uma paixão gregária que tem o poder de apagar a dimensão do autorizar-se. Considerar que a psicanálise seja apreensível democraticamente passa

pelo fato de recortá-la em proposições e subproposições pacientemente submetidas a uma série de votos, aos quais é imputado o poder de obter pouco a pouco um *corpus* determinado pela vontade de uma assembléia soberana. Tal determinação cria problemas, pois não é evidente que a psicanálise se possa prestar a ser recortada em tantos pontos de vista quantos necessitados pela exigência democrática: por um lado, o próprio fato de substituir aquilo que faz UM na teoria psicanalítica por uma *série* de proposições submetidas ao assentimento de uma multidão tende a alterar o que há de único na psicanálise. Por outro lado, o retorno sistemático ao voto inverte as relações de autoridade simbólica: a teoria analítica não é mais detentora de uma autoridade com relação à qual cada um deve se autorizar ou não, na medida em que é a teoria que vem se curvar diante das conveniências da autoridade de uma multidão soberana.

O “Custo da Psicanálise”: Ai de Mim!

Isto dito, não nos situamos com referência às particularidades específicas que diferenciam cada uma dessas instituições, mas com relação ao ponto que cada uma delas têm em comum, ou seja, o fato de que seu modo de constituição implica deixar cair por terra alguma coisa que nos recusamos a ver tombar: o preço real que deve ser pago para estar à altura do custo da psicanálise.

Quanto a este real, esta barra sobre o Outro, Lacan — não cessando de fazê-la passar — não cessava de remeter cada analista ao fato de que este permanecia inexoravelmente em dívida para com o real. Apesar de seu saber constituído, o que deve fazer o analista para que esta dimensão da surpresa e do imprevisto não perca todas as suas chances? É tão difícil para o analista não deixar cair esta questão quanto é fácil para a instituição fazê-lo, pois sua tendência natural, quando privada de seu menos um que era Lacan, é, efetivamente, a de dissipar tudo aquilo que o estranho, ou o estrangeiro, introduz de imprevisto. Nesse sentido, a instituição tem o poder de acentuar a tendência do não-pato que erra⁷ por querer se considerar como estrangeiro àquilo que, nele, é estrangeiro. De onde provém esse poder?

⁷ No original, *le non-dupe qui erre*. (N. da T.)

Do fato de que o Outro ao qual a instituição se refere não é habitado por um real que a divide, mas por um real que a cliva. Por esse fato, este Outro clivado substitui um Outro dividido, cujas manifestações imprevistas tomam de assalto. Outro cuja divisão é então objetivada de maneira tal que o sujeito não é mais confrontado com uma verdade imprevisível (já que indissociavelmente entrelaçada à trapaça), mas a uma verdade e a uma mentira que se referem, por um lado, a um Outro que não mentiria nunca, e, por outro, a um Outro que não cessaria de ser enganador. Isso significa que, num e noutro caso, ela tem a ver com um Outro que não se refere a nada que não esteja previsto, nada que possa ser surpreendente. Com efeito, graças à disposição de um Outro não enganador no qual se pode confiar, e de um Outro enganador do qual bastaria que se desconfiasse, o sujeito institucionalizado poderá jogar nos dois times e gozar da garantia suprema: ele não se enganará mais do que será enganado; jamais será apanhado de surpresa pelo Outro enganador, na medida em que será sempre prevenido por este Outro não enganador que se presta a ser citado para qualquer fim. Esta duplicidade do Outro, efeito da identificação primária (*Bejahung-Ausstossung*), é o que é obtido pela gravitação própria de toda instituição, quando o contrapeso da segunda identificação deixa de contestá-la (por intermédio de um verdadeiro ensino da psicanálise).

Devido a isso, no campo de sua pequena instituição, qualquer um pode dizer praticamente qualquer coisa sem correr risco algum: por um lado, porque aquele que se reconhecia como tendo a possibilidade de contestar conscienciosamente não está mais ali para fazê-lo; por outro lado, porque as contestações, por virem de lugares exteriores à instituição, são recebidas automaticamente como mensagens provenientes do Outro enganador, como algo que não poderia surpreender, vindo de onde vem.

A que tipo de erro se expõe, hoje, quem não é o “bom pato” que paga o preço das palavras tomadas de empréstimo a Freud ou a Lacan? Tomemos como exemplo o que consiste em afirmar gravemente a existência de uma continuidade moebiana entre psicanálise intensiva e psicanálise extensiva. Com efeito, quando semelhante afirmativa é retomada, tal qual, do ensino de Lacan, por um analista que não crê precisar dar-se ao trabalho de manifestar *como conseguiu* fazer com que se mantenha unido o que as três identificações têm de antinômico, ela merece ser qualificada de afirmação indevida.

Deriva ética proveniente de uma confusão entre a autoridade do mestre e o autorizar-se que leva, no caso, a justificar não importa que paixão ou ação institucional, apresentando-a simplesmente como equivalente ao desejo do analista e a seu ato. Enquanto toda dificuldade consiste, ao contrário, em distinguir em que a fugacidade significativa do desejo do analista não deve ser confundida com a paixão que o Eu retira do sentimento de permanência que a instituição oferece.

Livre da exigência de seu desejo inconsciente, o analista é entregue, assim, a uma outra problemática despojada da especificidade analítica do autorizar-se por si mesmo.

Esta outra problemática é, com efeito, aquela que, induzida pelo amor da instituição, introduz ao “*autórisar-se por se me ama*”.⁸

Na medida em que se substitui, assim, a divisão própria ao desejo pela duplicidade do amor narcísico, é preciso lembrar que a fórmula inaugural de Lacan é um questionamento radical do Eu e que mereceria ser escrita: o analista só se autoriza por si mesmo — *Ai de mim!*

Esta afirmação não seria indevida se o sujeito deixasse passar o traço de sua presença no assentimento que pretende dar a Lacan. Vamos formular, nesse sentido, em que o *sim* do discípulo, ou o *sim-sim* do bendito-sim-sim pode não se prestar a conseqüências.

O Sim, o Bendito-Sim-Sim e o Sim-de-Sim-de-Sim

Que o desejo inconsciente de simbolização possa ser atraído por um primeiro *sim*, antes de ser repudiado por um *não*, evidencia que este *sim* inaugural é necessário, mas insuficiente para se prestar a conseqüências. A existência deste tempo de desdizer tem o interesse de ressaltar que é preciso um segundo tempo lógico — tempo de só-depois — para que o primeiro *sim* que havia sido enunciado pelo discípulo apareça como confirmação ou, ao contrário, infirmação. Em virtude desse segundo tempo, pode-se dizer que o *sim* do primeiro tempo nada mais é que uma simples promessa na medida em que o sujeito pode, então, ouvir-se dizer *sim*, sem saber ainda que ele já

⁸ No original, *s'autoriser de lui m'aime*. (N. da T.)

não pensa em função de um sim capaz de não desistir: é a própria possibilidade de sua desistência que confere ao desejo a profundidade de uma insistência necessária — necessária para que seja *com conhecimento de causa* que um discípulo aquiesce com o ensino de seu mestre. “É com conhecimento de causa que me dás tua aquiescência ou é levado pela argumentação e pelo hábito que te deixas conduzir a uma concordância tão rápida?”

Questão temível, colocada pelo mestre angustiado pela natureza daquilo que arrasta seu discípulo a segui-lo, e que é, talvez, a que Freud teria proposto a um Hartmann. Ela é de fato, literalmente, aquela colocada no *Sofista* (236-C) por Platão a seu discípulo: em que o sim que o jovem Teeteto confere a sua argumentação se distingue, precisamente, do sim que os sofistas sabiam, mediante sua argumentação, arrancar dos jovens?

Questão que não deixa de ter relações com a *do ch'è vuoi?* vinda do Outro, pois se refere ao que separa a inocência (é com conhecimento de causa que dizes sim?) do desconhecimento (ou é levado pela argumentação?). Uma ruptura vem fraturar o diálogo, pois nem o aluno nem o Estrangeiro se verificam aptos a responder. À angústia subitamente despertada no Mestre, deve responder uma espécie de sideração no aluno: não lhe havia ocorrido, manifestamente, a idéia de que sua aquiescência pudesse não ser *suficiente em si mesma* para ser reconhecida pelo Mestre como prestando-se necessariamente a conseqüências.

Como é que este caro analista dará o passo que Teeteto não dá? Como responderá ele ao questionamento de sua aquiescência?

Responder a isso implica que a estrutura de sua resposta tenha o poder de confirmar o primeiro sim sem ser no entanto uma repetição, pois se Teeteto não respondeu ao Estrangeiro: “digo-te sim porque te digo sim”, é porque este segundo sim não deu testemunho de qualquer informação nova com relação ao primeiro.

Dizer, segundo o automatismo de repetição, o sim e sim do bendito-sim-sim do qual cada um de nós é portador em potencial não é equivalente a *semi-dizer* um sim-de-sim cuja *insistência*, assumida em *perseverança*, merece ser escrita como sim-de-sim-de-sim.

Este sim-de-sim-de-sim é a enunciação de uma presença segunda, reduplicada, que, enquanto presença do § do inconsciente, deixa entender que não desdiz o primeiro sim e confirma o segundo: ao nível do sim-de-sim, o segundo sim se liga ao primeiro por essa pre-

sença que é a do desejo inconsciente. Por essa ligação, o que o *§* diz, quando diz concordar com a doutrina de Freud ou de Lacan, encontra-se em conformidade com seu desejo inconsciente de *§* falante. Conformidade que, para ser a da ética analítica, é estritamente contrária ao conformismo da moral tradicional: o conformismo é, muito pelo contrário, aquilo que se produz quando, na dialética entre o sujeito e o Outro, o sujeito não é mais sujeito do desejo do lugar de A, mas objeto conforme *ao desejo do Outro*.

Neste lugar de objeto, a separação entre o sujeito e o Outro não tem lugar, o que, no entanto, uma psicanálise tem por finalidade produzir.

Mas se o preço dessa separação se paga, o analista deve fazer questão de interrogar sua relação com os analistas?

Depois da dissolução, como é que ele o faz? Gregarismo? Esquiva à questão de seu desejo de analista? De outra maneira: por um lado, instituição de seu desejo, enquanto que, por outro lado, existe, precisamente, para tal desejo, a preservação de um laço insubmisso a todo agrupamento de analistas.

A submissão deste laço aos laços de grupo levou os analistas a não mais poderem discernir a política do analítico.

Não hesitemos, sobretudo, em ressaltar o paradoxo que é introduzido pela articulação reduplicada do real, pelo sim-de-sim-de-sim do autorizar-se. Não é, de fato, porque nos propomos a sustentar o real que estamos, por isso, garantidos de chegar a ele: o real faz mais do que apenas não atestar tudo aquilo que podemos dizer dele, ele *contesta*, fundamentalmente, tudo o que se enuncia a seu respeito.

Isso demonstra a posição eminentemente desconfortável à qual é introduzido quem quer que prefira, à tranqüilidade do elo institucional incontestável, assumir o risco de inovar um laço de natureza inteiramente outra.

A intervenção do significativo custo freudiano não se presta ao registro do institucionalizável: presta-se a conseqüências completamente outras — em particular para o *Passe* — das quais daremos conta num próximo artigo.

M. Assabgui, A. Didier-Weill, J. J. Moscovitz,
J. J. Rassial, J.-P. Winter

5 de novembro de 1982

VII

PRELIMINARES A TODAS AS TENTATIVAS DE DEFINIR UM NOVO ELO SOCIAL POSSÍVEL ENTRE ANALISTAS

É exigível que, como preliminar mínima a toda nova pesquisa quanto a um novo elo social entre analistas, seja avaliado, o mais rigorosamente possível, aquilo que contribuiu para conduzir a comunidade analítica dos discípulos de Lacan ao impasse.

Alguns mal-entendidos devem ser dissipados antes de se fazerem ouvir proposições concretas.

1. Dissipar um Mal-Entendido

Atribuo-me, para começar, a tarefa de dissipar uma confusão que corre geralmente em nosso meio, a saber, que a crise que hoje nos dispersa seria originada por um conflito entre o discurso psicanalítico e o discurso universitário.

Há nesta apreciação um erro, cujo efeito é o de impedir o reconhecimento da verdadeira causa desta crise. Tomo as coisas em seu começo e examino em que a trama do conflito entre esses dois discursos não é antinômica à ética psicanalítica.

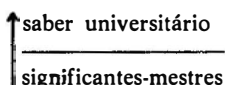
Primeiro ponto principal: deslocar a antipatia entre discurso analítico e discurso universitário para uma questão de antipatia entre pessoas elide o fato de que essa antipatia de que fala Lacan (12-1-79) é uma questão de estrutura de discurso. Estrutura não apenas intersubjetiva, mas intrassubjetiva: reconhecer este fato é de primordial importância, na medida em que ele implica reconhecer que esta antipatia entre saber inconsciente e saber universitário não remete a outra coisa que não à divisão pela qual sou habitado, por ser parasitado por dois saberes de estrutura diferente, cujo choque, se é antipático, é no entanto conforme ao princípio dessa enigmática instrução de Freud: “Esqueçam, a cada novo caso, tudo aquilo que já sabem!”

O enigma dessa formulação consiste num ponto que iremos explorar, pois Freud não o fez: como é possível esquecer um saber sem que esse esquecimento seja o do recalque? Questão que implica, imediatamente, as duas seguintes:

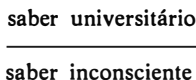
1. O que é um saber que não se presta ao esquecimento, que nada pode fazer mudar, que não pode deixar o campo daquilo que chamamos de consciência?

2. Qual é, inversamente, o lugar que se pode supor a um saber para que ele possa se prestar a advir como inconsciente, sem, no entanto, que esta inconsciência seja efeito do recalque secundário, ou seja, um recalque regido pelo princípio do prazer?

Este lugar, penso que podemos situá-lo, muito precisamente, com a ajuda dos tetrapodes de Lacan, no lugar do agente, o que permite reconhecer nele o saber qualificado por Lacan como universitário, na medida em que é um saber constituído a partir desses significantes-mestres que são os principais conceitos da psicanálise (inconsciente, pulsão...), colocados em lugar de verdade:



Sob a barra escrevo, no lugar da verdade, o saber nomeado por Lacan saber inconsciente:



Por que esses dois lugares são antipáticos um ao outro? Porque encarnam minha divisão inscrita de um lado e de outro da barra, através da qual eu sou o $\$$ barrado.

Esta barra encarna, como a censura, a falta de passagem de um saber a outro:

— embaixo: o saber inconsciente, habitado pelo não-saber sexual, está em posição de verdade sem poder se transmitir.

— no alto: o saber universitário não cessa de se transmitir, mas ao preço de uma deserção deste acento que a verdade deve ao não-saber sexual.

O problema é que, se essa barra encarna, de certo modo, a censura, ela pode se barrar, porquanto a censura é franqueável nos dois sentidos.

O primeiro sentido é aquele da descoberta de Freud: trata-se do saber inconsciente enquanto tendo a possibilidade de advir como consciente:



Quanto ao segundo sentido, ele é o da instrução freudiana: “Esqueçam tudo o que sabem.” Indica a hipótese de um possível esquecimento no outro sentido:



Na verdade, esta instrução de Freud não é uma ordem: tal esquecimento não pode se aplicar sob comando, não pode aparecer ao analista a não ser no só-depois, como sendo a condição necessária para lhe permitir ficar espantado pelo que escuta de seu analisando: como compreender, com efeito, que um analista possa ser indefinidamente passível de se espantar, na medida em que aquilo que ele escuta remete a alguma coisa que, do ponto de vista de seu saber conceitual (em cima, à esquerda) é da ordem do já sabido, do já constituído? Como se pode, efetivamente, ficar espantado por aquilo que já se sabe?

Pelo seguinte: é que existe uma coisa, uma só sem dúvida, à qual o saber constituído jamais poderá se habituar: é o saber inconsciente, na medida em que ele é habitado pelo real, por essa presença do impossível a saber que só pode lhes ser lembrado na experiência do *espanto*; ou seja, na experiência, sempre a ser renovada, a ser reexperimentada, daquilo que o encontro desse maldito real não autoriza o saber já constituído a ser chamado em socorro para enfrentá-lo: o espanto, implicando o esquecimento do saber constituído, permite não esquecer o real, na medida em que o real é, de certa forma, aquilo que é radicalmente esquecido pelo saber inconsciente.

Destaca-se desse fato que a antipatia entre esses dois saberes, pelos quais o analista é dividido, não é em si um obstáculo ao reconhecimento do real e que, ao contrário, desse encontro com o real, se ele acontece, nasce uma “possibilidade de renovação do ensino” (Lacan, 22-10-78): o esquecimento daquilo que foi já simbolizado pelo Outro que é Freud ou Lacan cria, com efeito, no espanto, as condições de possibilidade de simbolizar aquilo que ainda não foi simbolizado.

Atinjo agora o ponto central de meu objetivo, na medida em que, se reconhecemos que o saber universitário não impossibilita, por natureza, sua colocação entre parênteses nessa experiência de mudança induzida pelo espanto, convém saber que existe um outro tipo de saber consciente, além do universitário, um saber consciente que Lacan caracterizou (15-2-77) pelo fato de que este saber não era apenas saber, mas sim *vontade de não mudar*.

A esta vontade de não mudar Lacan opõe, no mesmo seminário, o saber inconsciente, no sentido em que este se caracteriza precisamente por sua aptidão para mudar, e, mais precisamente, para fazer mudar, para reduzir o sintoma.

A mudança devida ao saber inconsciente é, certamente, ligada a sua própria estrutura, desde que introduz à descontinuidade fundamental do sujeito do inconsciente, enquanto que o saber que não quer mudar é, ao contrário, da ordem da continuidade do eu e do sintoma.

A este saber que assim obedece a essa vontade do eu de não mudar, isto é, de não querer ser acessível a este esquecimento, a esta colocação entre parênteses que o espanto impõe ao saber universitário, daremos um nome: não é o saber que Lacan qualificou de antipático ao discurso da psicanálise, mas o saber que procede desse discurso qualificado por Lacan de avesso da psicanálise, o discurso do mestre.

A respeito deste saber do mestre Lacan se colocava, aliás, esta questão (26-11-69): “No fim das contas”, dizia ele, “há uma questão a ser colocada... o mestre tem vontade de saber?... ele deseja nada saber, ele deseja *que isso ande*.”¹

Que isso ande! que isso funcione! segundo uma lógica inversa e não antipática ao inconsciente, eis a verdadeira causa da crise em que nos encontramos hoje, na medida em que o saber não parece mais ser — para certos responsáveis pela causa freudiana — uma causa psicanalítica, mas um pretexto para que isso ande, para que isso funcione: a instituição.

Nesse ponto, é impossível evitar-se a questão: como diferenciar a posição do pequeno mestre — que cada um de nós pode representar, quando cedemos à tentação de nos sustentar, de maneira simplória e unívoca, por este significante boboca que o imperativo põe à nossa disposição: “Faça isso, faça aquilo a partir de segunda-feira

¹ O grifo é nosso.

ou *delenda!*"² — como diferenciar, pois, a posição de pequeno mestre daquela do Mestre que é um Freud ou um Lacan?

Dessa maneira: se Lacan é um mestre reconhecido como tal por nossa comunidade, é que o "é preciso que isso ande, que isso funcione!" é um significante-mestre que é dele aceito como tal em posição de agente na medida em que não é palavra de ordem, mas efeito da ordem de seu discurso: os significantes-mestres articulados por Lacan se inscrevem, com efeito, no mesmo tempo, segundo uma dupla inscrição: $\frac{S_1}{S_1}$, num segundo lugar, inverso, que é o do produto.

Vejam aí, nessa dualidade radical do lugar dos significantes-mestres lacanianos, a própria inscrição de sua divisão na medida em que ele fala *ao mesmo tempo* enquanto mestre e enquanto analisando.

Vejam, além disso, a operação que essa divisão de Lacan produz sobre os discípulos que somos: é a de nossa própria divisão, tal como lhes escrevi, pela coexistência antipática em nós do saber universitário e do saber inconsciente.

Com efeito, quando o significante-mestre se acha no lugar de produto, elaborado pelo Lacan-analisando, ele produz sobre o ouvinte, colocado no lugar do analista, um efeito-sujeito, no sentido de que S_1 remete ao saber inconsciente do analista-aluno no lugar da verdade:

$$\frac{\quad}{S_2} \quad \leftarrow \quad \frac{\quad}{S_1}$$

Porque este saber inconsciente é habitado pelo real (enquanto representando, também, o recalque originário), o aluno-analista se acha remetido a essa ignorância radical, ignorância fecunda, como diz Lacan, no sentido de que é por seu despertar surpreendente que vai se desencadear a insistência, que estava, talvez, adormecida, do desejo inconsciente. Isto não é outra coisa senão o reenvio a esta ignorância radical — testemunha do real — que faz com que o discurso analítico seja o *único* discurso a não querer pretender dizer "a" verdade — o infeliz só pode semi-dizê-la.

O principal efeito deste semi-dizer que é o de dividir o discípulo, remetendo-o ao impossível do saber inconsciente no lugar da

² Em francês, trata-se de um jogo de palavras: "*Fais ceci, fais cela, dès lundi ou delenda!*". (N. da T.)

verdade é, por definição, aquilo que escapa à estrutura do discurso do mestre, já que nesse discurso o significante-mestre no lugar de agente se caracteriza pelo fato de que o mestre, tomando-se pelo significante-mestre — já que há a impossibilidade de que o S_1 remeta a S_2 —, se crê, por essência, unívoco. É por isso que ele não pode mudar, enquanto que, certamente, para a psicanálise, o sujeito só pode ser multívoco.

O que dá o princípio da constituição no discípulo-analista do outro termo de sua divisão, no caso, seu saber antipático ao saber inconsciente, é o seguinte: quando os S_1 — que são os conceitos maiores da psicanálise articulados por Freud e Lacan — são recebidos, não mais como produto, mas no lugar de agentes do discurso, são então recebidos pelo discípulo, não mais no quadro do discurso analítico, mas no do discurso universitário, na medida em que o S_1 é colocado então no lugar da verdade, de onde se vai deduzir seu

saber de estrutura universitária $\frac{S_2}{S_1}$

Vocês vêem, assim, como a divisão do analista $\frac{S_2}{S_2}$ se deduz da divisão de Lacan $\frac{S_1}{S_1}$

2. *Por que a Substituição de Dois Discursos por um Discurso Único é Prejudicial à Psicanálise?*

Porque a chance de renovação do ensino induzida pela possível confrontação com o real, enquanto suscitada pelo choque entre os dois discursos antipáticos (o analítico e o universitário), desaparece totalmente assim que se faz a reorganização dos significantes da doutrina no contexto de um discurso único (o do mestre), cujo princípio é o de evacuar o real.

Desta evacuação deduzem-se no mínimo quatro conseqüências:

1) DISSOCIAÇÃO DA ÉTICA ANALÍTICA E DA DOCTRINA ANALÍTICA

Do fato de que o real não é apenas nomeado por Lacan, mas habita seu ensino, na medida em que este prova ser, como tal, perfurado

pela privação real de significante, deduz-se inevitavelmente uma consequência de peso: a relação à doutrina psicanalítica procede de nada menos que uma relação ética, se reconhecermos, como Lacan na ética analítica, um efeito do posicionamento do analista com referência ao real. A relação que o analista mantém com esta má nova que é o Real será definível na forma de resposta pela qual ele escolherá ser sustentado em face deste real que faz existir os significantes de Lacan.

A questão é a seguinte: como pagarei, como analista, o empréstimo feito aos significantes de Lacan? A esses significantes que fazem existir o real?

Devo considerar que, como o preço do real já foi pago pelos significantes do Outro, esses significantes têm o poder de serem retomados dispensando-me de pagar por minha vez o preço devido? Vou considerar, em suma, que poderia pagar *com* o preço que pagou o autor desses significantes, como se eles tivessem o poder de responder *em meu lugar* pelo horror do real, na medida em que o preço *já* teria sido pago pelo Outro?

Sustentar semelhante posição — que consiste em considerar que o respeito devido ao mestre (já que ele quitou sua dívida para com o real) possa ser transferido para mim, sem que este devido seja por mim pago — iria me colocar na situação de me beneficiar de um respeito indevido. Eu não poderia receber este benefício sem ser perseguido por um sentimento de impostura, que se seguiria automaticamente.

A esta impostura, cuja interrogação subjetiva é apenas uma das faces da questão que recebo do supereu, articula-se um segundo ponto estritamente objetivo e situável como tal:

2) O TEMPO DO DESDITO

Por que, com efeito, tal postura não poderia com o tempo revelar-se enquanto tal? Porque se não pago o preço do significante que tomo emprestado do outro, este significante sem provisão, não simbolizado inconscientemente, não poderá deixar de retornar como tal, no só-depois.

Se tais exemplos de só-depois já são observados nos tempos atuais, vamos escolher um deles para que seu aspecto muito clássico ofereça possibilidades de compreensão a todos: o que Lacan demons-

trou, nos anos 50, não foi o fato de que um Hartmann podia, sem pestanejar, pensar dizer sim ao inconsciente freudiano e pensar que não lhe dizia não por suas especulações sobre o eu autônomo. Hartmann não podia, por definição mesmo, saber conscientemente que seu eu autônomo demonstrava no só-depois não apenas que ele desdizia a aquiescência que dera, 20 anos antes, ao inconsciente freudiano, mas que essa própria aquiescência deveria ser contestada pelo só-depois de suas articulações. O só-depois permite formular tranqüilamente que a aquiescência inicial não era, de fato, uma aquiescência, ou, em todo caso, não era uma que se prestasse a conseqüências.

O que teria sido necessário para que o sim que o conceito do inconsciente freudiano recebera de Hartmann se prestasse a conseqüências? Seria necessário que fosse um sim que não procedesse apenas de uma simples *Bejahung*, mas de um juízo de existência, isto é, de um processo de simbolização pelo qual o preço a ser pago, uma vez efetuado, deixasse ao real uma chance de existência.

Se o preço do desejo inconsciente não for pago, não é possível que o só-depois não venha testemunhar, algum dia, de que não é porque o $\$$ pode dizer sim com autoridade que ele se autoriza a fazê-lo.

Esta negação pela qual um $\$$ é levado a não se autorizar corresponde muito exatamente ao que acontece com o recalque deste $\$$ no discurso do mestre, na medida em que Lacan o escreve sob a barra: $\frac{S_1}{\$}$.

3) DESDIZER O DESDITO

É evidente que um discípulo de Lacan não pode, conscienciosamente, recalcar a categoria do real: se há este recalque, isso só pode ocorrer à sua revelia e, portanto, se poderia evocar uma espécie de inteligência do recalque, que faz com que seja pelo ponto mais inesperado que esta aptidão para não saber que é o recalque possa se imiscuir.

Para ser operante, o recalque deve, por exemplo, saber abrir mão dos ouropéis pelos quais ele foi, nos anos 50, identificado por Lacan: seria possível hoje, para mim, recalcar o inconsciente freudiano voltando à doutrina do eu eutônomo? Não, certamente: se quiser ter alguma chance, o recalque deve ser bastante inovador para desviar a atenção. O que pode induzir eficazmente tal desvio da aten-

ção do mestre se não o fato de proclamar este real, de não cessar de escrevê-lo sob sua forma matemizável, no quadro-negro?

Todo mestre tem, necessariamente, uma concepção realista do real: se é psicanalista, ele acreditará segurar o real nas mãos, porque suas mãos seguram um matema. Se é chefe de polícia, acreditará, se procurar a carta roubada, que “por mais longe que uma mão possa enterrá-lo nas entranhas do mundo, aí não estará jamais escondido, visto que uma outra mão pode aí encontrá-lo...” (*Escritos*, p. 32).

4) FAZER O OUTRO PAGAR

Exorcizar o real utilizando os próprios significantes que o fizeram existir não basta, absolutamente, para a tranquilidade do Mestre, já que, em suma, é à tranquilidade de um saber que não quer mudar que ele responde.

Ele não poderá deixar de se enfurecer contra quem quer que ouse perturbar sua tranquilidade, recordando-lhe de um ponto de vista antipático — se for uma histérica —, ou de um ponto de vista inverso — se for um analista —, a instância deste real.

Naturalmente, está na lógica das coisas que aquele que não paga quer fazer o outro pagar. É por isso que o Mestre tem uma necessidade tão vital de inimigos de quem suspeitar ou a quem desmascarar; que se lhe acontecer, por infelicidade, de achar um instante de pausa durante o qual não houver mais ninguém de quem desconfiar, será preciso que ele encontre o meio de não se desarmar: é assim que o signifiante delenda, uma vez cumprido seu contrato (dissolução jurídica da Escola Freudiana de Paris) não pôde deixar de persistir, embora ainda não houvesse, pelo menos nessa data, conflitos.

VIII

O PASSE DE FREUD

Qual é a inovação da psicanálise freudiana? É que ela nos introduz ao fato de que o sujeito do inconsciente está numa dependência tão radical do significante que a noção da dívida, na qual a tradição sempre reconheceu que o sujeito se encontrava em relação a seus genitores, aos quais deve a existência, é renovada. Freud nos faz descobrir, com efeito, que, além do autor dos seus dias, o sujeito do inconsciente está em dívida para com um autor muito mais inapreensível: o significante.

Proponho-me hoje a tentar demonstrar que, se o inconsciente pôde ser nomeado de modo transmissível por Freud, é que esta nomeação é o efeito da resposta trazida por ele, quando levado a reconhecer a dimensão da dívida simbólica: se, ao fazer este ato de nomeação, Freud corta radicalmente com todos os discursos existentes até então, é que ele efetivamente encontra o meio de responder à questão da dívida simbólica de uma outra maneira, diferente daquela, universal, do princípio do prazer, pela qual cada sujeito busca responder num sonho ou num sintoma. Adiantemos, então, que é o fato de pagar um *outro preço*, que não o do sonho ou do sintoma, que põe Freud em posição de nomear o inconsciente: é o que lhe custa não responder segundo o princípio do prazer a esta dívida simbólica que requer dele este custo *inteiramente outro*, que é o do só-depois significante, e que faz com que, entre custo e só-depois significante, Freud nos passe a psicanálise.

Quanto a isso, este trabalho se propõe a demonstrar que Lacan não inventou o passe: ele só fez nomear certos tempos lógicos, que são marcos na trajetória pela qual Freud é levado, a partir de um sintoma singular, a tornar transmissível, universalizável, o conceito de inconsciente. A característica deste passe por que Freud — não menos que Lacan — não cessa de repassar é a de não ser deduzido

de nenhuma exigência senão aquela imposta pela estrutura própria do significante. A fecundidade desse passe pelo qual Freud não cessa de repassar atém-se a essa dimensão, sempre renovável, do “não cessa de...”

Hoje, mais do que nunca, temos que meditar sobre o contraste que opõe o fracasso do passe institucionalizado numa escola ao sucesso do passe de Freud.

Na medida em que este passe freudiano é instituinte e não instituído, insistente e não institucionalizado, que consequência tiraremos do fato de que a institucionalização de Nomes de passantes tenha o poder de substituir a insistência dos significantes que passam a psicanálise?

Antes de abordar como, e por que caminho, Freud é levado a demonstrar o que custa o reconhecimento da dívida simbólica, vamos ver, rapidamente, quais são as diferentes posições pelas quais um sujeito se sustenta por um “não estou em dívida para com o significante”.

Percebemos que esta negação se deduz de três dialéticas diferentes entre o sujeito e o Outro: se a dialética introduzida por Freud entre o sujeito do inconsciente e o Outro é a de um “não há um sem Outro”, aquela que dá origem à negação desta dívida simbólica pode proceder:

- ou de um “um e Outro”,
- ou de um “ou um ou Outro”,
- ou de um “nem um nem Outro”.

Estas três relações organizam o que Lacan qualificou de discurso universitário, discurso histérico e discurso do mestre.

A posição do um e Outro consiste em situar o endividamento com relação a um mestre frente ao qual a quitação da dívida seria acessível: é, por exemplo, a posição do militante, quer dizer, daquele que renuncia a ser levado por sua palavra para só se anunciar enquanto porta-voz do Outro. A fúria do militante em defesa do Outro deve se compreender como ligada ao sofrimento que implica o fato de ter que renunciar, de ter que fazer o luto de sua própria palavra.

Da posição do ou um ou Outro se deduz o discurso da histérica:

Ou o sujeito se faz pura subjetividade e mantém um discurso exaltado, habitado por um sotaque de verdade que não atinge a transmissibilidade pelo fato de não saber o que diz: a inocência quanto

a este saber é o nome da maneira pela qual a dívida simbólica não é assumida. A esta inocência se opõe, com efeito, de acordo com uma nova duplicidade, a mestria avisada de um mestre que recupera, capitaliza o saber que não se sabe da histérica. Nisso, vê-se em que o casal histérica-mestre define uma duplicidade diferente da dupla mestre-militante “universitário”.

Ou o sujeito se faz Outro: aí estaria ele em posição de dizer verdades, mas verdades que não se prestam a consequências, pois não são conseqüentes com o sujeito falante. É a posição do bufão com o rei, seu mestre: tudo o que ele diz é verdade, mas dito de um lugar tal que esta verdade não atenta contra o rei, que dela ri: a dívida simbólica é aí elidida: com efeito, uma palavra de verdade que não corre risco não paga o preço da verdade que não poderia ser senão arriscada.

Ainda aí existe a duplicidade entre um sujeito que não leva a sério a verdade e aquele que, no lugar do Outro, enuncia a verdade por um pequeno preço. É o fato de que o preço desta verdade seja pago que faz com que o discurso analítico faça uma ruptura, instaurando, no lugar de uma duplicidade de discurso (um e outro, um ou outro), um único discurso dividido: não há um sem outro.

A terceira forma de negar a dívida simbólica é a mais radical, na medida em que é a daquele que não se quer nem sujeito da palavra, nem Outro da palavra: o mestre se coloca, de fato, como autor de sua própria palavra.

Quero agora chamar a atenção para a forma de ruptura com que Freud corta esses diferentes modelos pelos quais o discurso pode prorrogar a dívida simbólica. Esta ruptura, vamos referenciá-la num tempo lógico de só-depois pelo qual Freud *cessa de responder ao significante da dívida simbólica por um sonho, para elevar sua resposta a um nível no qual ele se faz o passante da psicanálise*. Por que o tempo do passe é necessariamente um tempo de só-depois? Porque o discurso analítico, não dominando o significante, acha-se na sua dependência: dependência que exige um encaminhamento próprio à lei do significante. Quando o sujeito não é mais tributário dessa dependência, pode avançar segundo a linha reta do discurso universitário, na medida em que este desconhece a sujeição própria do significante. É esta sujeição significativa que Freud vai encontrar, antes de se achar em posição de deixar passar a psicanálise no só-depois: vamos ver como, devido a esta sujeição, ele é obrigado a passar, segundo um caminho ziguezagueante, por um certo número de lugares

significantes que correspondem, cada um deles, a uma das maneiras específicas a partir das quais o sujeito pode encontrar a questão da dívida simbólica. Esses lugares, que são em número de quatro, desenhavam uma espécie de matematização do passe de Freud.

Digamos, do primeiro desses lugares, que ele designa o ponto no qual o sujeito é ultrapassado pela dívida simbólica.

Do segundo, que é aquele onde o sujeito é colocado num impasse.

Do terceiro, enfim, que é o passe de mágica pelo qual o sujeito acerta suas contas, ao preço do princípio do prazer, quanto à dívida simbólica.

De que maneira Freud rompe este círculo vicioso passando por esses três pontos, introduzindo um quarto lugar que é um retorno, não inocente, à dívida simbólica, é o que vamos ver especialmente.

Eu poderia — já que pretendo que este percurso seja sempre o mesmo, qualquer que seja o sonho da *Traumdeutung* — dar apenas o esqueleto matematizado desses lugares constantes, mas prefiro, para não tornar a exposição muito descarnada, encarnar este percurso num dos sonhos sobre os quais Freud mais se estendeu: o sonho dito da monografia botânica.

1.º tempo lógico: o sujeito é ultrapassado

Freud, à noite, discute com seu amigo Koenigstein, o qual lhe solta, no decorrer da discussão, uma palavra que o faz perder as estribeiras, que lhe tira o fôlego, deixa-o brutalmente sem resposta: esta palavra corresponde, no caso, a uma censura feita a Freud quanto a ceder demais às suas fantasias. Ela corresponde ao que Freud vai nomear, vários dias depois, quando analisa em sua mesa de trabalho o sonho da monografia botânica, de *representante psíquico de alto valor psíquico*. Este representante de alto valor aparece então para Freud como o significante que constituiu a “verdadeira causa do sonho”. Nesta perspectiva, Freud é levado a situar o sonho como a retomada de uma mensagem que foi interrompida pelo “significante causa do sonho” que tem, de certa maneira, a função de um significante traumático. Esta noção de retomada foi negligenciada pelos analistas, na medida em que permanecem geralmente presos à noção do sonho como realização de um desejo sexual, quando, se o sonho mobiliza o desejo sexual, não é como um fim em si, mas como um meio graças ao qual o sujeito responderá em seu sonho — algumas horas após

o encontro com o significante traumático — lá onde ele foi interrompido.

Numa primeira aboragem, o poder enigmático que tem o “significante de alto valor psíquico” de interromper o discurso é o do efeito que produz sobre um sujeito falante a lembrança angustiante de que, apesar de tudo o que fez, ele não pode crer que tudo lhe seja permitido, pois, fundamentalmente, permanece dependente do significante, continua em dívida para com ele. Aí está a censura geral de Koenigstein — que remete Freud ao fato de que ele se crê, um pouco, alguém a quem tudo é permitido, que ele não deve ceder às suas fantasias: o que, por esta via, é pedido a Freud é um reconhecimento de dívida: dívida simbólica com relação à qual, quanto mais ele se engaja na via do significante, mais se torna um devedor que se desconhece como tal. Se este significante da dívida simbólica adquire, assim, um tal “valor psíquico”, “carregado de emoção”, é porque, apesar dos argumentos de mestria que estão à sua disposição (eu não estou em dívida, sou eu quem está na origem da descoberta das propriedades anestésicas da cocaína, graças às quais meu pai foi operado), a lembrança desta dívida persiste, como se ela deixasse a entender que não se deixaria situar no terreno deste tipo de barganha.

O problema fundamental é que, nesta lembrança, Freud encontra a dimensão do impossível: com efeito, ele verifica que o “tu estás em dívida” de Koenigstein se revela — pelo menos, num primeiro tempo — impossível de recusar, impossível de se negar, impossível de se recalcar.

Nesse sentido, como devemos compreender que o jogo do princípio do prazer — que é o de evitar o desprazer pelo recalque e pela denegação — seja tornado assim impossível pela ação, em suma, soberana, do significante de alto valor psíquico? De fato, se o princípio do prazer desempenhasse seu papel, a questão angustiante, até mesmo traumática, da dívida simbólica seria reduzida ao silêncio. Ora, esta questão não é emudecida pelo princípio do prazer: bem ao contrário, é ela quem emudece o sujeito, cortando-lhe a palavra.

2.º tempo lógico: o sujeito no impasse

A este primeiro tempo pelo qual o sujeito se descobre ultrapassado pelo poder de corte do significante da dívida simbólica vai se suceder um segundo tempo que confirmará o impasse no qual o sujeito está

quanto a sua palavra. Este impasse se revela a Freud na medida em que sua palavra não foi apenas cortada pelo significante de alto valor psíquico: ela se encontra igualmente na impossibilidade — pelo menos transitória — de renascer de suas cinzas.

1.º) Por exemplo, ela não consegue nem mesmo renascer no contexto banal, autorizado pelo princípio do prazer, da reação paranoíca que teria permitido a Freud dizer qualquer coisa da ordem do “não sou eu, é você”, ou então: “mas o senhor não sabe com quem está falando”.

2.º) Ela não consegue tampouco renascer pela utilização daquilo que já sabe: com efeito, o saber já adquirido se revela não servir para nada quando se trata de fazer frente à questão do significante de alto valor psíquico. Quanto a isso, na medida em que Freud se encontra, por este significante do real, desprovido daquilo de que podia se achar provido, pode-se adiantar que este significante que tem o poder de colocar entre parênteses o saber constituído é um significante passador do real. Passador dessa hiância significante que se abre nele sob a forma de uma boca aberta. Essa hiância de saber é uma falha de saber, uma falta de significante que nada mais é do que a falta: nesse sentido, a culpa ligada ao fato de ficar boquiaberto prende-se ao fato de que aquilo de que o sujeito é culpado é do real.

3.º) Este impasse do sujeito falante poderia ceder se o sujeito Freud encontrasse, para a questão da dívida simbólica, a resposta de um novo significante, significante X por meio do qual seria metaforizado, segundo a estrutura do chiste, o desejo simbólico de Freud. Mas este significante novo não é encontrado. Por isso, o real, pelo qual Freud é habitado, não podendo mais ser suportado pelo simbólico ($\frac{R}{S}$), torna-se insuportável e insuportante para o imaginário

($\frac{I}{R}$), que quebra a cara. Clinicamente, isso se traduz pelo fato de

que o sujeito, transitoriamente despojado de sua imagem especular, vê-se como que posto a nu, transparente, sob o olhar absoluto deste convidado de pedra que é o significante da dívida simbólica.

Ocorre que Freud não pode se manter indefinidamente nesta posição de dessubjetivação: a partir da subtração de significante de onde o sujeito não pode ser representado como eu, vai aparecer um empuxo para que o sujeito mude de lugar e não permaneça fixado para sempre sob o olhar do convidado de pedra. Sob este empuxo, o sujeito vai se deslocar e esquivar-se, desta feita, da questão do

significante de alto valor psíquico: esta fuga se fará com o concurso da censura e do princípio do prazer que retomam seus direitos, após sua passageira saída do circuito, constituindo um sonho ou um sintoma: por este passe de mágica, será dado novamente a Freud o suporte significativo, metonimicamente articulado, do sonho da monografia botânica.

3.º tempo lógico: o passe de mágica¹

O passe de mágica que vai se operar consiste em substituir o “estou em dívida” por um “não estou em dívida”. O recalçamento assim realizado é um compromisso do desejo de simbolização que desiste diante do significante de alto valor psíquico. Se não fosse este o caso, Freud não teria tido a necessidade de fazer um sonho algumas horas depois, para retomar o discurso no ponto em que ele havia sido interrompido. Ocorre que a função deste sonho é a de fornecer os meios para fugir do significante traumático. Esta fuga assume a forma de um deslocamento que substitui uma resposta metafórica por uma resposta metonímica: é por isso que Freud dirá do sonho que ele é um chiste malogrado.

Na medida em que observei que o instante de dessubjetivação pelo significante traumático acarretava um desnodulamento do real, do simbólico e do imaginário, proponho-me a compreender o sonho como um renodulamento de RSI, mas renodulamento a quatro, com a ajuda de um significante que Freud qualifica de meio-termo, e que será, neste caso, “planta de espécie indeterminada”. Deste significante meio-termo, Freud dirá também (premonição, diria Lacan?...) que ele é o significante *nó* do sonho.

Para avaliar esta hipótese, reencontremos Freud neste ponto de *fading* onde, por não ser sustentado pelo significante, ele vai voltar a achar o meio de se sustentar nele, pelo achado de um significante novo: o significante botânica.

Deixamos Freud com a palavra interdita frente a Koenigstein, que encarna para ele, durante esse tempo de destituição subjetiva, a instância do *chê vuoi?*. Como esta interdição será suspensa?

¹ Em francês, *tour de passe-passe*, assim como das outras vezes em que surgir a expressão. (N. da T.)

Na ocasião da interrupção do diálogo entre os dois amigos pela chegada inesperada do Sr. Gardner e da bonita Sra. Gardner, que Freud cumprimenta por sua aparência “florescente”. Foi aí, com essa palavra aparentemente anódina, florescente, que Freud renodulou com a palavra e encontrou, sem sabê-lo conscientemente, a idéia graças à qual o desejo que o havia abandonado pôde se rearticular sob forma de um desejo sexual. O que, na seqüência “florescente Sra. Gardner”, desperta o desejo sexual, é menos a Sra. Gardner que sua aparência florescente, ou seja, o significante flor do qual ela é a portadora.

Por este significante flor, Freud encontrou um meio de responder ao significante de alto valor psíquico: esta resposta consiste num deslocamento que vai lhe permitir abandonar a questão da dívida simbólica, suprimindo-a por um significante que articula o fato de que o sujeito Freud não está em dívida. Ele não está em dívida posto que uma flor (a cocaína) foi para ele a ocasião de uma descoberta importante (a de suas propriedades anestésicas), graças à qual seu pai pôde ser operado de glaucoma.

Além disso, as flores e a botânica são aquilo que sustenta seu desejo sexual infantil: evocação do desejo incestuoso através da alcachofra desfolhada, através das traças de biblioteca que roem os livros etc.

Há, assim, quatro categorias de significantes heterogêneos neste sonho:

1. O significante da dívida simbólica que compreendemos como o significante passador do real;
2. O significante botânica do desejo inconsciente, que nos aparece como significante da cadeia simbólica inconsciente;
3. O significante indiferente, resto diurno que traz a idéia do sonho: a dupla florescente-ciclâmen.

A razão pela qual a “idéia do sonho” não poderia ser tratada senão por um reencontro *fortuito* feito na véspera do sonho me intrigou durante muito tempo: por que, com efeito, o sujeito não poderia encontrar a idéia com a qual ele irá constituir um sonho dentre seus próprios significantes? Aqui, Freud é categórico, ele afirma que um significante só pode desempenhar sua tarefa de empreendedor quando não teve tempo de se articular à cadeia inconsciente: o resto diurno não pode fazer parte dos significantes inconscientes porque, diz Freud, ele deve ser *indiferente*. Eis por que ele deve ter menos “de

um dia”, sem o que perderia seu frescor. Esta argumentação de Freud, que distingue o resto diurno do significante de alto valor psíquico (o resto diurno deve ser indiferente, quer dizer, de baixo valor psíquico) e do significante inconsciente (ele não deve fazer parte da cadeia inconsciente), nos leva a pensar que este significante introduz àquilo que Lacan nomeou de imaginário: o apoio desta identificação vem ainda do fato de que este significante tem por função não ser assemântico, mas sim trazer a *idéia* do sonho.

Nossa hipótese, segundo a qual o nó do sonho seria assim um significante que, no sentido próprio, nodularia os três elos RSI desnodulados, se apóia no fato de que não há nenhum laço comum entre os três se não houver um — e apenas um — significante, que é o significante nó ou meio-termo (planta de espécie indeterminada) com o qual os significantes estão em dívida (real), ciclâmen (imaginário) e cocaína (simbólico) estão, cada um deles, articulados.

Com efeito, para este significante meio-termo, monografia botânica de espécie indeterminada, podem convergir os significantes que suportam o real, o simbólico e o imaginário. Parece-me que aquilo em que consiste o que Freud chama de *idéia* do sonho, é como encontrar a *idéia* para que possam ser colocados em relação uns com os outros esses significantes heterogêneos: esta colocação em relação pelo significante meio-termo não será ela que permite sua nodulação no sonho? A esse respeito, R, S e I mantêm relações de metonímia ou de metáfora com o significante planta indeterminada.

1. Por deslocamento metafórico, são os significantes do desejo inconsciente (cocaína, alcachofra, folha de livro) que convergem para o significante planta de espécie indeterminada.

2. Por deslocamento metonímico, são:

— por um lado, o resto diurno que é o significante ciclâmen, que se articula ao significante planta indeterminada: o significante ciclâmen não se encontra, de fato, tal e qual no conteúdo manifesto do sonho que introduz não uma *idéia* de planta, mas a literalidade de um significante: planta de espécie indeterminada;

— por outro lado, o significante da dívida simbólica, causa do sonho, na medida em que o passe de mágica consistiu em que, por deslocamento metonímico, e com a ajuda deste capitalista do desejo sexual infantil despertado expressamente por isso, o sujeito Freud conseguisse recalcar o significante de alto valor psíquico, deslocando-se num terreno mais benigno: na medida em que Freud não podia

se deslocar, por falta de achar um novo significante que pudesse simbolizar o real suportando-o ($\frac{R}{S}$), ele reencontrou a possibilidade

de se deslocar graças a um significante nó, que vai suportar o real (significante meio-termo), sem que por isso tenha havido verdadeiramente simbolização deste real: razão pela qual Freud diz, do sonho, que se trata de um chiste malogrado.

4.º tempo lógico: o *Passe de Freud*

Mas Freud descobre que não passa de um sonhador: alguma coisa o empurra, no dia seguinte do sonho, a se sentar à mesa de trabalho, analisar seu sonho e operar neste tempo de só-depois² um retorno sobre si mesmo do qual nascerá, com uma ruptura de discurso, o reconhecimento transmissível do inconsciente. Devido a esse retorno sobre si mesmo, onde descobre que a abundância de significantes relacionados com a botânica é o efeito de um passe de mágica que tem por função velar, recalcar o significante causa do sonho, Freud não mais se furta, desta vez, ao olhar do significante de alto valor psíquico. Pelo contrário, é ele quem o vai olhar, mas com um olhar inteiramente novo.

Nisso, não se trata de um puro e simples retorno ao ponto de partida, que seria uma mera repetição, na medida em que ele se volta para si mesmo (lá onde isso estava, ele retorna) com uma outra posição subjetiva.

Por que pode ele, neste tempo de só-depois, encarar este significante de alto valor psíquico sem desta vez morrer de vergonha? Porque desta vez não é com vergonha e tremores que ele reencontra o real, mas com espanto. Por que a vergonha e o espanto são, a esse respeito, tão antinômicos?

A vergonha é esse movimento de *fading* que o sujeito experimenta quando, pelo olhar do Outro, ele é remetido ao fato do que, nele, deixa de ser radicalmente oculto (o não saber sexual), de tal maneira que o sujeito se vê então como desmascarado e transparente. Se este tempo de desmascaramento é tão doloroso para o sujeito, é porque ele se dá como uma espécie de confissão do fato de que o sujeito escondia que vivia numa impostura. Que impostura?

² O significante custo freudiano é a questão do que “custa” este só-depois.

Justamente o sujeito não o sabe, uma vez que se esqueceu do fato de que estava em dívida para com o significante, e que é este esquecimento que ele paga, subjetivamente, com o sentimento persecutório de ser um impostor.

O sujeito espantado está numa posição inversa, na medida em que, aceitando ser reconhecido como estando em dívida frente ao real, não recalca o significante do real e aquilo que, em consequência, é dele exigido: que esqueça o que já sabe para que advenha o que ainda não sabe: esse advento acarreta um retorno da situação que corresponde ao retorno da pulsão através do qual, por se aceitar como reconhecidamente em dívida com relação ao real, o sujeito se transmuta em sujeito reconhecedor do significante: reconhecendo uma dívida que ele renegocia sem medo, rompe neste momento com a moral da censura, que é uma moral do temor do significante. Por esse caminho, aceita endividar-se ainda mais com o significante, respondendo com um novo significante, com um significante diferente.

O que é um *significante diferente*? É um *significante que não difere a dimensão assemântica do real*, e que nisso *difere do significante do resto diurno*, cuja função é sempre a de responder a essa pergunta: como diferir a dívida simbólica?

A articulação de tal significante diferente requer um desejo que é diferente do desejo do sonho e que introduz o desejo do analista Freud: o preço desse desejo diferente é o que há para pagar para que o desejo do sujeito não seja estruturado senão pelo princípio do prazer.

Fazer-se uma idéia desse desejo implica reconhecer que há no analista uma presença que aquiesce ao reconhecimento do significante de alto valor psíquico. Esta aquiescência não caminha por si só: vimos, com efeito, que Freud podia dizer ao significante do real um sim de reconhecimento que não se prestava a consequências, na medida em que esse sim era seguido por uma desistência, por um recalque.

Mas a aquiescência que o significante do real recebe de Freud em seu retorno não é um simples sim, nem o sim-sim do bendito sim-sim, mas um *sim-de-sim que indica, pelo hífen, que o retorno do só-depois é uma aquiescência segunda*, pela qual a enunciação do sujeito Freud cessa de estar separada de seu enunciado.

É a articulação de tal desejo diferente que permite a Freud olhar, no tempo do só-depois, o significante de alto valor psíquico sem ficar por ele fascinado: Freud vai operar neste momento um terceiro e

último deslocamento, que vai colocá-lo em posição de dar um passo a mais, além daquele que consiste em olhar sem desfalecer para o significante de alto valor psíquico: ele vai produzir um significante que transmuta *a insistência do sim-de-sim em perseverança de um sim-de-sim-de-sim*: neste nível, pode-se dizer que Freud, *que em nosso primeiro tempo lógico se fizera o passador do real, faz-se aí o passante*.

A novidade do significante que seu desejo inconsciente lhe permite então articular liga-se ao fato de que Freud é, por uma terceira e última vez, deslocado para um quarto lugar (lugar do Outro barrado no gráfico de Lacan), a partir do qual ele consegue tornar a psicanálise transmissível, na medida em que um saber sobre o inconsciente se transmite, se este saber deixa passar no mesmo tempo (como no chiste) *o lugar quarto de onde ele fala*.

Deste *novo lugar*, Freud, reconhecendo sua dívida simbólica, está *em posição de nomear os lugares heterogêneos* que ele percorreu e reconheceu. São eles:

- o significante de alto valor psíquico;
- o significante de baixo valor psíquico (resto diurno);
- o significante meio-termo.

Quanto ao conceito de deslocamento que aparece como o movimento que empurra Freud a percorrer os quatro lugares subjetivos que diferenciamos, ele é o conceito-chave da ciência dos sonhos, tornado transmissível pela interpretação do sonho da monografia botânica. O poder de transmissibilidade que Freud soube dar a esta palavra — que faz com que ela tenha chegado até nós — liga-se à virulência do saber que ela transmite. Esta virulência lhe é conferida pelo fato de que, em seu nível, são noduladas *as três organizações que o saber recebe do real, do simbólico e do imaginário: saber consciente, saber inconsciente e não-saber sexual*.

O passe de Freud é este movimento que o faz passar de um primeiro para um quarto lugar, do qual seu saber sobre o inconsciente se encontra nodulado de maneira tal que pode passar até nós: a virulência desta passagem está ligada ao fato de que o saber transmitido tem a estrutura de um *meio-dizer*: *ele diz meio-simbólico, meio-real, meio-imaginário*. Se Freud é o passante da psicanálise é porque seu meio-dizer é de natureza a receber de seu bom entendedor um efeito de simbolização de só-depois (notemos a analogia com o

emissor que recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida).

Nessa perspectiva, é passante da psicanálise aquele cujo desejo inconsciente X (desejo do analista) está de tal forma nodulado à sua elaboração significante que ele tem — como o chiste — o poder de induzir, naquele que o recebe, um efeito de simbolização.

É a partir deste efeito, localizável no só-depois a nível do Outro, que se está fundamentado para reconhecer que houve sujeito passante.

julho de 1983

IX

O LUGAR (X)

Depois de dezoito meses de trabalho, guardou-se o seguinte: quem se põe à prova para estar no passe desencadeia a entrada em ação de um procedimento que põe para trabalhar o lugar (X), cujo estilo ele poderá, igualmente, influenciar.

Concretamente, a novidade do procedimento se estende, com o objetivo de redefini-las, a cada uma das três instâncias do passe tal como este funcionava na Escola Freudiana de Paris.

1. O Passante

O paradoxo do analista prende-se ao fato de que a primeira passagem para a posição de analista não pode implicar, para quem quer que seja, a permanência de um advento do analista.

Desta impossibilidade, deduz-se que o trabalho de passe nunca é feito de uma vez por todas: não dizia Lacan que ele não cessava de passar o passe?

Com efeito, a necessidade de re-tornar-se analista exigia para ele um trabalho de simbolização comparável ao requerido pelo ato de tornar-se analista. Nesse sentido, o lugar (X) não é um lugar onde se oporiam dois passes: “todo” analista — tornando-se ou re-tornando-se — pode ser convocado por este trabalho de passe e receberá como resposta algo diferente da permanência de uma nomeação: ou seja, um trabalho de simbolização que os ouvintes, um a um, serão capazes de tornar transmissível.

2. *Os Passadores*

Não há, atualmente, definição teorizada para a designação dos passadores.

A escolha de dois passadores é até hoje, nesse procedimento, confiada à responsabilidade do passante, que se autoriza a este ato.

A pesquisa no próprio lugar (X) permitirá, talvez, esclarecer e explicitar a natureza da escolha e da posição dos passadores.

Isso se dá, notadamente, no que se refere, para uma mesma pessoa, à eventual incompatibilidade de lugares de passadores de um passe e ouvintes de um outro, ao mesmo tempo.

3. *Os Ouvintes*

O termo júri é recusado na medida em que implica uma resposta coletiva que só extrai sua consistência do acordo quanto a um nome próprio.

Inversamente, nesse procedimento, os ouvintes não terão que responder por um sim ou um não àquilo que terão escutado dos passadores; por isso, não terão que se fundir numa resposta de grupo, nem que votar.

Esta resposta não será produzida imediatamente após a escuta dos passadores, mas depois de um prazo que respeite o trabalho de só-depois do inconsciente.

O passante poderá então recolher, junto a cada ouvinte, o efeito do trabalho de só-depois que seu passe terá induzido.

Vai-se experimentar, então, em troca — e se houver lugar para tal — seu poder espantoso de transmissibilidade e a perfuração do código.

Dois ouvintes são sorteados pelos dois passadores, dentre os 26 nomes da lista daqueles que participaram do trabalho de constituição do lugar (X) entre setembro de 1983 e março de 1985.

Os outros ouvintes são escolhidos dentre os 26 ou fora deles: o passante escolhe dois deles, e cada passador, um.

Um direito de recusa é reservado a todo ouvinte solicitado, após ter discutido sobre isso com os dois passadores.

Esta lista de 26 não é fechada: todo ouvinte — que não faça parte dela — e que tiver sido escolhido por um passante, ou por um

passador, pode se juntar aos 26 se desejar perseverar neste trabalho que questiona o que diz respeito à didática.

Não há outro meio para que esta lista possa aumentar.

Inversamente, todo ouvinte que não se sentir mais envolvido nessa experiência cessa, a seu pedido, de fazer parte da lista.

Lista dos 26 ouvintes, sorteáveis até hoje (em 26 de março de 1985):

Michel Malandrin, Claude Poncin, Marie-Emanuelle Didier-Weill, Alain Didier-Weill, Jean-Jacques Moscovitz, Michel Guibal, Jean-Pierre Winter, Françoise Louka, Jean-Michel Louka, Pierre Delaunay, Moufid Assabgui, Mathilde Troper, Olivier Grignon, Claude Rabant, Christian Simatos, Eric Didier, Laurence Bataille, Jean-Claude Aguerre, Jacques Hassoun, Pascale Hassoun, Ninette Succab-Glisant, Dominique Simonet, Paul Alérini, Philippe Kreibich, Alice Cherki, Liliane Zolty.

(19-4-85).

X

PAI NO REAL

PAI SIMBÓLICO — PAI REAL

O fato de que a sede do saber seja o inconsciente, este lugar simbólico descoberto por Freud, leva geralmente a esquecer que o saber pode cair num outro lugar, que Lacan chamou de real: “Há saber no real”, lembra ele em 15 de fevereiro de 1977, introduzindo, algumas linhas mais adiante, este paradoxo que vai nos deter: “O real diz a verdade mas não fala... é isto que chamei de saber absoluto.”

Esta dimensão de um saber no real é algo que Freud não pôde deixar de reencontrar, em muitas passagens de seu desbravamento, sem que tenha, no entanto, sido capaz de localizar, sob a disparidade de suas manifestações, a constância de uma manifestação.

Pode-se supor, quanto a isso, que se Freud tivesse sido levado a nomear o real como tal, teria sido capaz de discernir o fio que reata, por exemplo (essa lista está longe de ser completa) as cinco modalidades pelas quais ele descobre que um significante pode se manifestar: o significante de alto valor psíquico em sua função de causa do sonho (*A interpretação dos sonhos*), o significante em sua função de *Verblüffung* (*O chiste e suas relações com o inconsciente*), o significante em estado de *Verwerfung* (*O homem dos lobos e Totem e tabu*), o significante em estado de *Werfung* (*A denegação*) e, enfim, o estado de excitação não ligada introduzido em *Mais além do princípio do prazer*.

Antes de tentar abordar a maneira pela qual o significante vem cair no real proponho-me a observar e definir qual é o efeito que induz num sujeito esse encontro com o saber absoluto que é o saber no real.

Numa primeira abordagem, direi que este saber tem um efeito traumático sobre o sujeito. Utilizo o termo traumático para indicar que o saber no real tem, como o trauma freudiano, um poder de penetração, de invasão, em relação ao qual o sujeito não tem resposta.

Este saber não se dá, efetivamente, como um saber suposto que tem o poder de causar a palavra, mas, ao contrário, como um saber que impõe o silêncio ao sujeito. Pode nos acontecer todos os dias de encontrar, de modo fulgurante, tal saber. Pode se tratar de uma palavra surgida no discurso de nosso interlocutor e que se carrega, subitamente, de um poder espantoso, diante do qual ficamos sem resposta, na medida em que ele condensa, por algum tempo, a capacidade de suspender nossa aptidão a recusá-lo, a contradizê-lo, até mesmo a denegá-lo. A função de tal palavra, que foi definida por Freud como o significante de alto valor psíquico causa do sonho, pode se encarnar, no momento mais inesperado, num significante que advém, então, como traumático.

O exemplo mais caricato de tal significante traumático é o insulto. Ele se apresenta a nós, com efeito, como um saber absoluto, incontestável, indiscutível, irrevogável. O enigma do insulto está ligado à seguinte questão: em que é o sujeito fundamentalmente insultável? Isto é, em que uma parte dele mesmo está pronta, contra toda a lógica, a dar um assentimento obscuro ao saber veiculado pelo insulto? Digamos provisoriamente que é, entre outros motivos, porque o insulto se apreende como um saber absoluto, quer dizer, como um saber sobre o que escapa à simbolização: cagão, remelento, seboso. . . são outras tantas palavras que se dão como um saber sobre o dejetto da simbolização.

Para ficar nos exemplos comuns, a aparição do saber absoluto pode se dar a partir de uma palavra que, no discurso próprio do sujeito, se emancipa de repente condensando sobre ele os poderes que definimos como da ordem do incontestável, do irrecusável. É o exemplo superconhecido do esquecimento de um nome: Signorelli, causado pelo surgimento no discurso de Freud do significante de alto valor psíquico: *Herr*. O que evidencia que este significante se dá a Freud como um saber no real é que ele funciona um pouco como essas excitações não ligadas do trauma que, incapazes de serem ligadas pelo princípio do prazer, requerem a intervenção de um mais-além deste princípio.

A paralisia que acomete Freud ao se deparar com este significante candente que o interdita da fala não deixa de nos evocar a paralisia do sujeito Moisés ao encontrar o fogo de Deus: é na medida em que o saber absoluto diz A verdade sem falar (Lacan) que ele aniquila a dimensão da fala que só pode semi-dizer a verdade. Qual é, então, A verdade dita *silenciosamente* pelo significante *Herr*? Esta

dimensão do silêncio, inerente ao saber absoluto, é fundamental: ela é, entre outras coisas, aquilo que confere aos animais seu estranho poder sobre o sujeito falante.

Nesse sentido, o seguinte sonho é esclarecedor: “Devo deixar meu apartamento por uma razão urgente, mas meu gato me olha e seu olhar silencioso me diz para ficar. Não consigo contradizer esta mensagem muda e fico.” Associando sobre seu sonho, o analisando faz esta observação decisiva: “Se fosse por uma palavra que ele me dissesse para ficar, eu teria podido discutir, fazer valer as razões que exigem que eu saia. Mas diante do silêncio desta mensagem, só pude obedecer sem discutir e ficar.”

O que faz com que o sujeito não possa resistir ao saber silencioso do saber absoluto? Que, à fixidez do saber observador do real, ele só possa responder cessando de se deslocar (pelo corpo e pela fala) para permanecer fixado no lugar. Esta requisição do fixo no sujeito é, certamente, a requisição daquilo que volta sempre ao mesmo lugar: o real. Este lugar único é o que resta ao sujeito, proibido de permanecer na fala, quando é levado a encontrar o saber absoluto, isto é, um saber que sabe *tudo* sobre ele, que, silenciosamente, o adivinha em absoluto. Se, sob o olhar de seu gato o sujeito não pode se deslocar é porque, sob este olhar observador, o sujeito se descobre espoliado, roubado de uma intimidade, de uma incógnita radical pela qual ele não se sabia habitado no instante precedente a sua adivinhação.

Esse roubo nos introduz ao paradoxo da culpa, na medida em que se, geralmente, o ladrão é culpado, aqui é o contrário que se produz, pois acontece que é o ser roubado, espoliado de sua incógnita radical, que se descobre estranhamente culpado aos olhos do saber observador. Quanto a isso, Lacan indicou várias vezes que aquilo de que o sujeito é culpado é, certamente, do real.

O que leva, pois, o sujeito adivinhado a enrubescer de vergonha? O que se mostra quando um sujeito mostra suas cores (seja a do enrubescimento ou a palidez do desmaio) é que este sujeito não pode mais esconder alguma coisa. Mas o quê?

A estrutura desse escondido não é simples, porque procede de um triplo nível.

Num primeiro nível, o sujeito adivinhado descobre que “ele” escondia alguma coisa. Este primeiro nível se decompõe, de fato, num segundo, na medida em que o sujeito descobre então: que ele (2) escondia que a ele (1) alguma coisa era escondida.

A articulação desses dois ele de natureza diferente remete a este ponto que o sujeito é conduzido a descobrir: ele tinha, em suma, preferido substituir o fato de que alguma coisa lhe era escondida, da qual ele nada poderia saber, pelo fato de que era ele quem escondia essa coisa escondida. Por essa substituição, o sujeito salva o Outro e preserva a transferência: no ponto onde, no Outro, há uma falta de saber, o sujeito responde colocando que é ele quem está em falta, em falta de saber: essa falta, fundamentalmente escondida, é aquilo que a religião chamou *A* falta.

É assim, por um esquecimento de esquecimento, que o sujeito consegue esquecer (recalque originário) que há um esquecimento de saber no Outro (o não-saber sexual). É a revelação desse esquecimento do sujeito que introduz, no instante da adivinhação, pelo saber do real do qual nada pode ser escondido, à perda de uma inocência primeira: essa perda é a primeira componente do enrubescimento de vergonha.

Mas na perda dessa inocência intervém um segundo nível, na medida em que o sujeito deve esquecer seu primeiro esquecimento¹ (o do recalque originário) mediante um segundo (recalque secundário). Aí está o terceiro nível da estrutura daquilo que está escondido no sujeito e que faz intervir um terceiro ele (3), de sorte que a fórmula completa do que estava escondido, antes da irrupção traumática do saber absoluto, é um esquecimento de esquecimento de esquecimento, que se escreve: ele (3) não sabia (que ele (2) escondia (que a ele (1) era escondida alguma coisa)).

Esta fórmula é uma das escritas da estrutura do inconsciente, na medida em que escreve a maneira como o sujeito só pode ser desejante se tiver a profundidade de um sujeito que esquece e que se esquece. Quando este triplo esquecimento se torna impossível (pelo fato de ser sabido pelo saber absoluto), o inconsciente e o real se desatam e o sujeito tomba como um farrapo humano. Nessa queda, o sujeito se vê como transparente, invisível ao olhar do Outro: sua imagem especular aniquilada evidencia que, além do desatamento do real e do simbólico, há um desatamento do real e do imaginário. Quanto a seu corpo, este adquire uma nova consistência, pelo fato de tornar-se exclusivamente submisso à lei do real, que é, por exce-

¹ Com efeito, é possível não esquecer um esquecimento: pode-se, por exemplo, acordar de manhã sabendo-se que se esqueceu um sonho.

lência, a lei da queda dos corpos: pelo fato de não ser mais esquecida esta lei — pois que não há mais inconsciente —, o corpo não é mais apreendido senão ao nível de seu peso, e esta dimensão do corpo que pesa — isto é, a dimensão do cadáver que todos portamos, à nossa revelia — cessa de ser esquecida. Por isso, a atração que recebe da gravidade se torna tão perceptível que a lei da queda dos corpos tende a fazer este corpo cair por terra: então, o $\$$ passa a pesar uma tonelada ou, mais simplesmente, a experimentar a maior fadiga para se mover: este sintoma maior da depressão está, assim, ligado à percepção da pressão que o corpo recebe da gravidade.

Existem numerosos termos pelos quais Freud introduziu, durante suas descobertas, o processo cujo efeito de rejeição do significante está na origem da constituição do real. Só retenho, neste momento, os termos *Verwerfung*² e *Werfung*,³ na medida em que me permitem introduzir ao fato de que o significante que, de modo privilegiado, é convocado a tombar no real é o pai simbólico. Esses dois termos têm o interesse de criar um par significante que opõe à idéia primeira da rejeição radical e sem esperança de retorno (*Verwerfung*) uma segunda idéia que introduz a uma rejeição de outra natureza, que não ficaria sem esperança de retorno: a supressão do prefixo *ver* confere, efetivamente, ao termo *werfung*, o sentido de uma rejeição que não é marcada pela irreversibilidade característica da forclusão psicótica. É assim que o lugar onde o significante é *werfen* (e não *verwerfen*) introduz a uma topologia na qual a reversibilidade entre real e significante não é impossível, e portanto questiona as condições de possibilidade dessa reversibilidade.

São estas condições que tentarei situar, o que me obriga a colocar algumas questões quanto à dialética que liga a incorporação primordial à castração primordial. A trama dessa problemática não é delgada, já que desde que Lacan foi levado a interpretar a psicose como efeito da *Verwerfung* do significante do Nome-do-Pai há entre os analistas uma tendência a fazer equivaler o saber no real e a forclusão psicótica. É contra essa tendência objetivante da psicose que devemos nos opor, demonstrando que fundamentar o diagnóstico de psicose implica reconhecer que o significante do Nome-do-Pai, antes de ser simbolizado, segue o caminho necessário de uma queda no

² Cf. S. Freud, *O homem dos lobos e Totem e tabu*.

³ S. Freud, *A denegação*.

real. A compreensão dessa queda permite entender que a foraclusão psicótica é, de fato, uma recaída.

Numa primeira aproximação, a diferença entre uma aparição e uma alucinação se dá como uma das vias que podem permitir distinguir a queda do significante no real daquilo que se poderia chamar de recaída psicótica.

O que devemos guardar, por ora, quanto aos efeitos de uma aparição sobre um sujeito é que ela introduz àquilo que nomeamos de o saber absoluto: a aparição encarna, com efeito, um modo de presença à qual o sujeito nada poderia ocultar, um olhar com relação ao qual ele fica essencialmente transparente. Sob este olhar, aquilo que, do sujeito, é da ordem do impossível de se saber (recalque originário), cessa de ser impossível.

Ponto decisivo: este saber absoluto do espectro incide tanto sobre o impossível que barra o sujeito quanto sobre o impossível pelo qual ele é barrado como Outro. É assim que o espectro não é como o pai do famoso sonho, um ser que, estruturalmente, não sabe que está morto. Muito ao contrário, o espectro sabe que está morto. Quanto a isso, o horror que habita Hamlet depois de seu encontro com o espectro está ligado mais ao efeito que produz nele a revelação de um saber sobre o impossível do que ao efeito do conteúdo propriamente dito desse saber.

Compreender a execração geralmente induzida pela aparição de um mau espírito exige que se saiba situar esta execração com referência à veneração suscitada pelo espírito do ancestral, este, um bom espírito. A forma pela qual o par execração-veneração foi abordado por Freud em *Totem e tabu* deu lugar a mal-entendidos ligados ao fato de que, em seu trabalho de decifração, ele utiliza de modo um pouco confuso a noção de ambivalência para com o pai. Sem entrar em detalhes — o que farei num trabalho posterior —, a ambivalência que ele descreve parece ter sua origem numa postura afetiva do filho. É o fato de ater-se a esta aparência que justifica a crítica que Lévi-Strauss dirige à concepção freudiana de uma teoria afetiva do sagrado.

Parece-me que, se alguém como Lévi-Strauss não reconheceu que *Totem e tabu* não estava organizado em torno do problema do afeto introduzido pelo sagrado, mas pelo reconhecimento de um significante (o significante do Nome-do-Pai), é porque Freud colocou a dimensão de um dualismo afetivo — a ambivalência — em substituição a um dualismo topológico: execração pelo demônio e veneração

pelo ancestral são apenas, nesse sentido, efeitos induzidos no sujeito pelo significante do Nome-do-Pai conforme este resida no real ou no simbólico.

O mau espírito, que é sempre um espírito que permanece de maneira flutuante e vadia próximo ao lugar em que deixou o cadáver na hora da morte, se opõe ao espírito ancestral na medida em que este não fica vagando aqui embaixo, já que ganhou um outro lugar: lugar simbólico que está mais-além e de onde não mais retornará. A idéia do retorno é, com efeito, um dos poderes do demônio. Nesse sentido, o real delineado por este lugar onde ele aparece, onde ele é aparição.

Seria instrutivo fazer um trabalho de recenseamento sobre a complexidade de movimentos pelos quais as almas dos defuntos devem freqüentemente passar antes de ganhar um estado de estabilidade definitiva. A título de exemplo, esta observação trazida por Strelhow (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim, p. 357) — e que Freud deve ter manuseado — é significativa na medida em que descreve não menos que cinco idas e voltas entre o real e o simbólico: *primeira ida*, a alma deixa o corpo para se dirigir à Ilha dos Mortos. *Primeira volta*: ela retorna aos vivos e desempenha o papel de gênio protetor junto aos filhos e netos de tenra idade deixados pelo morto. *Segunda ida*: retorna ao país das almas. *Segunda volta*: retorna, uma segunda vez, à terra. *Terceira e última ida*: ela é enfim obrigada a retomar — e desta vez sem espírito de retorno — o caminho da Ilha dos Mortos, onde será fulminada por um raio.

É assim que, para não retornar aos vivos, será preciso deixá-los não menos de três vezes.

O que nos interessa reter é a reversibilidade que existe, durante um certo tempo, entre o real, onde a alma do defunto permanece ou retorna, e o simbólico para onde é expatriada. Passado este tempo — que é tempo de trabalho de simbolização da morte — cessa a reversibilidade: a alma, transmutada em espírito ancestral, não mais retorna.

O ponto fundamental é o seguinte: o movimento de desaparecimento pelo qual a alma quer não mais permanecer entre os vivos segue necessariamente um primeiro tempo lógico, segundo o qual o espírito desce e aparece entre os vivos. Aparição, pois, primordial, que nos autoriza a dizer que o mau espírito está numa antecedência lógica com referência à constituição do espírito ancestral.

Podemos ver, antes de ir mais longe, em que é fecundo abordar a ambivalência afetiva como efeito secundário, induzido no vivo pela ascendência que tem sobre ele o lugar topológico do pai morto, em vez de situar essa ambivalência como um movimento que nasce de forma primária do filho edipiano em direção ao pai.

Não podemos, agora, fugir a esta questão: por que a forma inaugural pela qual aparece a alma do defunto se dá como espírito fundamentalmente mau, como demônio, causa de terror?

Esta questão nos obriga a levar em conta uma hipótese formulada por Freud em *Totem e tabu* e que merece que nos detenhamos por mais de um motivo.⁴ Inicialmente, ela abre uma perspectiva absolutamente inovadora quanto à estrutura da consciência enquanto causada pelo real. O fato de que esta inovação não seja, tanto quanto sei, conservada pelos psicanalistas, demonstra que persistem, no caminho aberto por Freud, pontos de densidade que ainda não foram reconhecidos e que deverão advir.

A hipótese de Freud parte da insatisfação que lhe proporciona a primeira interpretação dada por ele da execração na qual é tido o espectro. Esta primeira interpretação consiste em dizer que este afeto negativo viria de uma agressividade recalcada contra o pai e projetada sobre seu espectro.

Mas essa noção de projeção não satisfaz Freud⁵. Por um lado, porque a projeção é um processo de defesa patológico e ele não reconhece na constituição do mau espírito uma formação defensiva comparável, por exemplo, a uma fobia. Por outro lado, Freud afirma que haveria uma diferença radical entre a projeção neurótica (na medida em que ela é retorno do recalcado) e o mecanismo psíquico que dá nascimento à aparição do espectro. Deste mecanismo, que permanece enigmático, Freud diz⁶: “Em condições ainda insuficientemente elucidadas, nossas percepções internas do processo intelectual e afetivo são como percepções sensoriais projetadas para o exterior.”

É preciso que se distingam nessa frase dois elementos: em primeiro lugar, a idéia de uma enigmática percepção interna que captaria um certo processo intelectual e afetivo. Esta percepção interna e

⁴ S. Freud, *Totem e tabu*, Edição Standard Brasileira, vol. XIII, Imago, Rio de Janeiro, 1974, págs. 81 a 96.

⁵ S. Freud, *op. cit.*, p. 85.

⁶ *Ibid.*

este processo intelectual e afetivo se esclarecem, quatro páginas adiante⁷, quando Freud afirma que “a consciência moral é a percepção interna da *Verwerfung* de certos desejos que experimentamos”.

Em outras palavras, o enigmático processo intelectual e afetivo, na origem da percepção sensorial projetada para o exterior do mau espírito, corresponde a uma *Verwerfung* do desejo de incorporação do pai.

Segundo ponto: esta *Verwerfung* faria o objeto de uma percepção interna causa da consciência.

Nessa perspectiva, aquilo a que se chama consciência seria o efeito da persistência no \$ de um significante especial, posto que especialmente inapto para ser recalcado: inaptidão ligada ao fato de que, enquanto *Verwerfen*, escapa ao poder do princípio do prazer. Inacessível ao esquecimento, esse significante tem o poder de ser inesquecível e, portanto, de impedir o sujeito de esquecer, de se esquecer, de dormir. Nesse ponto, ele é o significante que mantém o despertar e que, no ponto extremo, impede que se adormeça: quaisquer que sejam as idéias que nos tornam insones, existe, velada por detrás delas, a presença de uma idéia fixa, oriunda de uma fixação destituída de qualquer sentido, na medida em que é a própria fixação do real, isto é, daquilo que, no sujeito, permanece no mesmo lugar devido a um deslocamento tornado impossível.

Parece-me que esta *Verwerfung*, pela qual Freud qualifica este significante em *Totem e tabu*, se transforma, sete anos mais tarde (na denegação), em *Werfung*, ou seja, numa possibilidade de reversibilidade entre real e simbólico. Uma idéia clínica desta reversibilidade pode ser dada se meditarmos sobre o que distingue a insônia banal da insônia psicótica: no primeiro caso, o que mantém o sujeito acordado consegue se inverter e atingir o esquecimento trazido pelo princípio do prazer. No segundo caso, onde se observam insônias absolutamente rebeldes, o advento à inconsciência é impossível, o real tem a última palavra.

Chegamos, assim, a interpretar aquilo a que se chama a consciência como a má consciência, ou seja, como efeito do mau espírito cuja função seria, pois, arrancar o sujeito do sonho do princípio do prazer e despertá-lo. Nessa perspectiva, o mais-além do princípio do prazer seria, talvez, aquilo que se exigiria para sustentar este des-

⁷ *Ibid*, p. 90.

pertar sem voltar a adormecer. No é impossível, nesse sentido, que a tensão dialética que opõe o princípio do prazer a seu mais-além seja aquela que opõe a incorporação à castração.

Abordar a relação entre incorporação e castração implica enfrentar esta questão: a que se deve o fato de que os efeitos da incorporação se prestem tão particularmente à usura do tempo? Por que a regeneração das forças vitais induzida pelo festim totêmico, ou pela comunhão cristã, é seguida de uma degeneração da energia incorporada, que requer uma nova festa totêmica? Em suma, o que faz com que a enigmática substância paterna não tenha o poder de persistir em seus efeitos quando é comunicada ao filho por via da incorporação?

Sem pretender esgotar essa questão, minha tese é que a castração é uma certa resposta à corruptibilidade dos efeitos da incorporação.

Esta corruptibilidade provém do desconhecimento em que está o sujeito, enquanto querendo açambarcar a potência fálica do pai: desconhecendo o fato de que esta potência fálica é o efeito de uma metáfora, à qual ele só poderia aceder por uma mediação metafórica, ele tenta incorporar, de forma imediata, o fato paterno por este processo metonímico que é a incorporação, na medida em que a absorção de uma parte do corpo do pai é suposta conferir “todo” o seu poder. O que ele não prevê é que alguma coisa de imprevisível sobrevém, depois que o pai é incorporado.

Esta coisa imprevisível é que uma parte do pai escapa à incorporação e é expulsa (*Ausstossung*) para o exterior. Nesse exterior — que é um dos nomes do real — este significante do pai vai, daí por diante, persistir introduzindo ao fato de que o pai morto surge enquanto inquebrantável. O ponto crucial prende-se ao fato de que a forma pela qual o pai morto surge nessa primeira operação é como pai não simbolizado. É enquanto tal que este pai indestrutível, este morto-vivo, não cessará de retornar no real, isto é, nesse lugar onde ele está em instância e de onde clama por vingança para esta falta de simbolização. Quanto a isso, o rito funerário é o primeiro trabalho de simbolização cujo efeito é permitir ao morto-vivo poder morrer aqui embaixo para poder reviver alhures, como este vivo morto que é o espírito ancestral: significante do Nome-do-Pai.

Se o pai no real é este mau espírito tão temível, é porque ele persiste em reclamar vingança, em reclamar o ato simbólico que não

pôde ser executado a seu respeito. E se o filho se reconhece, nesse ponto, faltoso, é porque ele percebe (é essa a famosa percepção interna do foracluído) em si este impossível de ser simbolizado que é a mola de sua culpa para com o real. Esta dívida simbólica se liga, assim, ao fato de que o $\$$ alija o simbólico na medida em que o significante paterno aparece primordialmente — com todas as características da aparição — como expulso da simbolização. Assim, é pela negativa, pelo que pode ser um ente não advindo à existência (o espectro está do lado da essência, ele não existe), que o significante do pai, enquanto não-ser-simbólico, faz surgir pela falta a presença do simbólico como por-vir.

Essa vinda do Outro é o que será posto em perspectiva com o processo da castração pela qual vai-se substituir o sacrifício do pai pelo sacrifício ao pai.

É, com efeito, extremamente redutor situar-se a castração como um processo pelo qual o $\$$ se separa solitariamente de uma parte de si mesmo. Se o que o $\$$ perde com angústia na castração é absolutamente diferente daquilo que ele perde no pavor, quando encontra o morto-vivo, é porque ele não tem com o morto-vivo nenhuma troca simbolizada, enquanto que o que é perdido na castração volta a entrar num circuito de troca simbólica com um outro, cuja presença é convocada — até mesmo invocada — pelo $\$$ quando se separa de uma parte de si mesmo.

A separação castradora implica um terceiro-outro em presença do qual se produz uma negativização simbólica do falo — este outro não é mais o outro que pode ser posto à disposição do $\$$, por pouco que tenha sido mortificado (incorporação metonímica), mas um outro à disposição do qual o $\$$ reenvia esta parte de si mesmo com a qual ele só pode reatar metaforicamente se ela lhe vier, num só-depois, do lugar do Outro.

A transmutação pela qual um $\$$ pode passar da incorporação à castração primordial supõe, pois, a transmutação desse morto-vivo que é o significante do pai no real nesse vivo-morto que é o significante do Nome-do-Pai.

Devido a essa transmutação de um inomeável-inomeante para um não-nomeante, o anonimato do pai real⁸ é remanejado por seu patronímico.

⁸ “Nenhum ser consciente sabe o que é um pai” (Lacan, 12 de fevereiro de 1964).

XI

OS DOIS ÓDIOS

Vamos tratar de duas formas de ódio que podem aparecer na análise.

O primeiro desses ódios, o amódio¹ é, como seu nome indica, ligado ao amor: o que direi sobre ele levará em conta as últimas formulações de Lacan sobre o amor, feitas no Seminário *Mais, ainda*.

Com referência ao seminário sobre *A transferência*, ele introduz, efetivamente, uma outra dimensão além da do *agalma* oculto no corpo do amado, mostrando que a análise deve saber separar este *a* do S(A).

O saber sobre esta separação cria as condições de um saber sobre dois tipos de amor e dois tipos de ódio dessimétricos.

Compreender como, no amódio, o ódio pode nascer do amor, requer compreender aquilo que, *no nascimento do amor*, já é portador da semente da qual germinará o ódio.

Esta semente, vamos situá-la no caráter temível da hipótese feita pelo Outro, na medida em que esta o faz supor um sujeito do inconsciente naquele que lhe fala. Por que esta hipótese é temível para o sujeito suposto?

Por um lado, porque ele não pode compreender de onde vem o poder dessa suposição, porquanto ele está na origem de seu advento. Por outro lado, porque ele só pode constatar a eminente precariedade de seu estatuto de sujeito: se cessasse a enigmática suposição do Outro, o sujeito advindo perseveraria por si mesmo ou seria aniquilado?

O que é este cessar? Qual é seu sentido? Eis a questão que o sujeito se coloca e que vai levá-lo pelo caminho de uma interpretação praticamente delirante de onde se engendrará o ódio. Nossa fraternidade com a psicose é tecida por nossa aptidão para produzir tal

¹ Em francês, *Hainamoration*. Mantivemos a versão introduzida por MDMagno na edição brasileira de Lacan, J., *Mais, ainda*, Jorge Zahar, Rio, 1985.

interpretação, sobre a qual é preciso que se compreenda como e em que ela é engendrada pelo amor.

O afeto de amor que acompanha a emergência do sujeito suposto pelo Outro é o primeiro tempo lógico pelo qual o sujeito reconhecido advém como reconhecedor.

O problema é que este reconhecimento do Outro pelo sujeito não é simétrico ao reconhecimento do sujeito pelo Outro, na medida em que o modo de reconhecimento do sujeito é desprovido dessa parte de suposição, a qual permanece sempre no modo pelo qual o Outro reconhece o sujeito. A dessimetria que há entre esses dois reconhecimentos consiste no fato de que o sujeito reconhecido pelo Outro permanece uma hipótese, uma suposição, ao passo que o *Outro reconhecido* de volta *pelo sujeito não é suposto: ele é posto* como uma tese que irá daí por diante sustentar, defender no sentido em que se defende uma tese, em que se a sustenta porque se crê nela.

A palavra-chave foi lançada: crença. Deixando que seu reconhecimento do Outro derive para a crença, o sujeito que acreditou encontrar dessa maneira a certeza de que era algo além de uma hipótese se engaja no caminho de uma decepção, à qual ele não conseguirá, na maioria das vezes, fazer face a não ser com o suporte do ódio. Aparentemente, esta decepção nasce quando o Outro cessa de responder presente à demanda do sujeito. De fato, a decepção não é mais que um tempo lógico segundo: ela já é, de fato, o efeito da interpretação delirante dada pelo sujeito à não-resposta do Outro. Essa interpretação consiste em dar um sentido ao ponto onde o Outro não tem resposta: não posso mais acreditar nele, deixando-me acreditar nele, em sua presença, ele me enganou. Ele não é confiável, é um enganador.

Esta interpretação é delirante pelo fato de substituir um Eu por um Ele, um “Eu me enganei”, e até mesmo um “Eu o engano” por um “Ele me enganou”.

Em que consiste, nesse sentido, o erro de interpretação do sujeito?

Este erro provém da relação mantida pelo sujeito com o não-saber: com efeito, quando o sujeito se encontra de modo insistente com a não-resposta, a não-presença do Outro, ele não compreende, não compreende mais que este Outro que ele pôs como certo — porque foi suposto por ele — não esteja mais lá. O sujeito não pode sustentar por um tempo demasiadamente longo o fato de não compreender a ausência do Outro: ele não resistirá a produzir, após um

certo tempo de latência, essa interpretação que vai substituir a ausência de sentido (não há Outro) pela presença de um sentido: sim, há um Outro, mas ele rompeu o contrato celebrado entre nós: ele é enganador.

Dessa maneira, o Outro é salvo: sua ausência se explica por sua má fé. O efeito desse salvamento é a preservação de uma transferência possível: transferência fundamentalmente amodiosa, que consegue clivar o Outro em um Outro confiável, bendito, que não poderia mentir, e um Outro maldito, fundamentalmente enganador. O amódio é, quanto a isso, a origem da transferência religiosa que opõe àquele que não poderia maldizer (bendito seja ele) o maldito, que odeia a Deus.

Mediante essa operação a divisão do Outro é substituída pela duplicidade do Outro: Deus e diabo.

A introdução do Outro enganador dá ao sujeito a possibilidade de se posicionar como não-pato: vai lhe bastar, daí por diante, ser não-pato deste enganador para não mais expor sua demanda de amor à inevitável frustração de uma não-resposta. Neste sentido, ser não-pato equivale a antecipar, prevenir a traição do Outro. É, em suma, fazer-se o mais maligno dos dois, tornar-se aquele “a quem isso não se faz”.

Qual é o erro profundo a que está destinado aquele que, não-pato, erra?

É o modo de erro ao qual está destinado aquele que só se orienta no sentido de repudiar a dimensão do não-senso próprio do significante, de dessupor, até mesmo de *delendar* a existência do sujeito do inconsciente.

Dito isso, o que implica o fato de se sustentar como o bom pato do Outro? Eis aí uma posição que não se sustenta por si só, na medida em que requer o apoio de um paradoxo que estabelece uma identidade entre presença e ausência, entre presença significativa do Outro e ausência de significante no Outro.

Pode o sujeito, efetivamente, encontrar em manifestações tão antinômicas quanto as do ser e do não-ser a noção de uma permanência do Outro?

Se, a partir do momento em que fala, o sujeito cessa de ser o descrente que ele só é, possivelmente, no ato sexual, como é possível se falar sem a crença no lugar do Outro? Como pode o sujeito sustentar sua presença com relação a uma alteridade cujo ser é exata-

mente a mesma coisa que sua negação? Esta questão, que é a do fim da análise, deveria ser mencionada aqui.

Volto às estratégias que estão à disposição do sujeito para salvar o Outro:

A primeira delas, já a vimos, é o ódio do Outro. Por este ódio substitui-se o fato de que há uma falta de saber no Outro pelo fato de que isso é por culpa dele e se pode recriminá-lo: “É verdade que a falta é dele”, ironiza Lacan (13-2-73), “porque se o ser não existisse, ficaríamos bem tranqüilos com esta questão do não-ser.”

Esta negação conhece uma outra variante: a que consiste em imputar a falta não mais ao Outro, mas ao sujeito. Quanto a isso, o ódio dirigido contra o sujeito na culpa inconsciente participa da mesma finalidade. Como? Introduzindo o fato de que, se um saber é subtraído do Outro, é porque esta subtração é feita pelo sujeito que, como sujeito que esconde aquilo que é, é o único responsável pelo fato de que o Outro não saiba. Por isso, basta que o sujeito cesse de esconder a verdade, cesse de ser enganador, para que o Outro reencontre sua onisciência — é o que se passa no instante doloroso da confissão de culpa: a vergonha é o instante no qual o sujeito, descobrindo que nada mais pode esconder do Outro, descobre que ele não cessava, antes do instante desse desvelamento, desse desnudamento, de esconder do Outro. De esconder o quê? Seu sexo, na medida em que o tapa-sexo é o véu primordial que o sujeito instaura entre ele e o Outro. O fato de esconder o sexo cria as condições para que se confesse ao Outro que ele *lhe* havia escondido algo: por essa confissão, que é confissão de amor, o Outro é restaurado.

O ódio que acabamos de explorar decorre de uma figura do ódio que é o efeito de um tempo lógico da análise. A arte do analista é a de manter este ódio no campo da dialética analítica e saber evitar sua degradação numa segunda forma que, quando aparece, tem todas as chances de acarretar a interrupção do processo analítico. Esse deslizamento para o ódio primário de que se vai tratar agora pode ser feito se o analista presentificar aqui a função do não-todo de uma maneira que pode ser mortífera.

Compreender o que esta repetição tem de fundamentalmente mortal para o sujeito implica evocar aquilo que se produz na relação ao Outro primordial, à mãe arcaica, quando este Outro arcaico é remetido por seu produto a este ponto de não-todo que, nela, é o ponto de interrupção do saber inconsciente. Por este ponto de falha simbólica, ela não ficará embaraçada caso tenha encontrado o cami-

nho de seu desejo. Mas se ocorrer a ela perder-se desse caminho, a percepção interna desta barra pode se tornar para ela a fonte de um sofrimento extremo, causa de ódio.

A maneira pela qual este embaraço se impõe, então, à mãe, é muito particular: manifesta-se geralmente por um sentimento de exasperação por seu produto, que se dá a ela como algo do qual, literalmente, ela não sabe o que fazer, na medida em que lhe é necessário perceber o ponto onde, nela, a simbolização se interrompeu. Este produto se mostra, então, a ela como algo que está a mais, já que prova que foi excedida a sua possibilidade significativa. O ódio de que este a mais será objeto se deduz do horror ao qual ele a remete, fazendo-a reencontrar a dimensão do não-todo que a parasita.

Antes de ir mais adiante, dando um exemplo singular, observemos que a língua põe à nossa disposição palavras especiais que nos ocorre usar para nomear o outro quando, precisamente, não conseguimos mais, devido ao nosso inconsciente não-todo, subjetivar o outro. Essas palavras especiais são os palavrões, os insultos: o que é que eu faço do outro, quando o trato de mijão, cagão, melequento, senão qualificá-lo por uma palavra que de súbito deixa de representá-lo como sujeito para apresentá-lo como objeto, como este dejetto da simbolização que é o *a*?

Se o insulto produz o efeito de dessubjetivação é porque ele introduz o corte na suposição de um sujeito, propondo um saber absoluto sobre o ser do insultado. O que mortifica, em todo insulto, é a pretensão ontológica que faz com que, por cagão, ou imbecil, se atinja o ser: “tu és cagão, tu és um imbecil” significa essencialmente tu és, e até mesmo, tu só és isso, ou seja: nada mais.

Esta referência ao insulto só tem como objetivo nos reconduzir a este trauma particular observável numa cura, no qual é no ponto onde o Outro arcaico não tem resposta significativa que ele produz uma resposta comparável ao insulto, isto é, a essa palavra feita para fazer aparecer no real o dejetto da simbolização. A questão que requer nossa atenção é a seguinte: qual é o destino deste dejetto do Outro barrado?

Qual é, por exemplo, o destino da filha desta mãe qualificada por ela de adocicada, na medida em que por esta palavra lhe era expresso todo o horror que a mãe podia sentir de uma aparição no real? O que significou para esta mãe que sua filha se tenha dado a ela como aparição? Essencialmente, que esta criança não tinha aparência especular e que permanecia para ela, por isso, entre as

sombras, como uma sombra. Quando o pequeno *a* cessou de ser assim velado, revestido pelo imaginário que o coloca entre parênteses, i (*a*), ele tomba no real como objeto *não-perdido*, nele permanecendo de uma maneira que merece nossa atenção, pois esta aparição pode se produzir na cura analítica se houver uma falta simbólica maior por parte do analista. Essa falta simbólica pode ser o efeito de um horror ou de um ódio inconsciente que leva o analista a produzir o equivalente de um insulto: um saber absoluto sobre o *ser* do analisando.

A parte do sujeito que persiste como aparição no real é o duplo que portamos em nós. Que é este duplo? É a parte de nós que não pôde aceder à vida, na medida em que não pôde aceder à morte, de tal forma é verdade que a entrada na vida só é possível com a subjetivação da morte. Este não-acesso à morte se manifesta pelo fato de que o morto-vivo que é o duplo sofre, essencialmente, de não poder morrer, de ser indestrutível, e seu ódio pelos vivos fá-lo gritar por vingança, como o espectro de Hamlet: vingança contra os vivos responsáveis por haverem falhado para com ele no plano simbólico, condenando-o a errar indefinidamente entre as sombras.

É este ódio do duplo pelo Outro que designei como este ódio primário que, se aparecer na análise devido a uma manifestação radicalmente dessubjetivadora do analista, pode definitivamente interromper o processo analítico. Quem não viu certos analisandos — às vezes tornados analistas — cuja existência de duplo é, assim, dedicada a reclamar vingança?

Quando um tal ódio se desenvolve contra o analista, a parte analítica fica comprometida, pois este ódio deixou de atuar no simbólico: ele está no real e exige outra coisa que não uma palavra para encontrar sua resolução. É preciso pelo menos a violência de uma separação real.

Opus dois tipos de ódio que podem sobrevir numa transferência no simbólico (amódio) ou numa transferência no real (ódio primário).

A questão na qual vamos ficar é a da difícil definição que convém dar de um terceiro tipo de transferência que pode vir em suplência, no final da análise, aos dois precedentes.

XII

ELE SABE QUE (EU SEI QUE (ELE SABE QUE (EU SED)))

Jean Allouch me perguntara, para essas jornadas, se eu poderia retomar a dialética do redobramento do “Eu sei que ele sabe”, de que Lacan me pedira para falar em seu seminário *L’Insu que sait de l’une bévue s’aile a mourre*.

Aceitei, com um pouco de precipitação, na medida em que é de costume, nos colóquios *Littoral*, que as exposições tenham o aspecto final de produto destinado à escrita, e que essa tensão conflitual do ele e do eu permanece ainda por demais enigmática para mim para que eu deseje lhe conferir a forma estável, estabilizada de uma conferência escrita.

Em princípio é, pois, sob a forma de uma comunicação oral, em discussão com Jean e Erik, que as coisas devem se desenrolar.

A dialética para a qual se abre essa história é a da estrutura do segredo, tal como ele é promovido pela psicanálise. Veremos que se tem o direito de opor a um segredo consciente, que tem a ver com o eu, um segredo que é o do saber inconsciente, e um segredo de uma natureza outra, que não é desvendado, mas antes se revela como o re-velamento de alguma coisa que permanece fundamentalmente velada: esses três tipos de segredos, folheados, remetem aos três tipos de saber que Lacan opôs como anti-saber, saber inconsciente e não-saber (15-2-1977).

Na época, o que Lacan me pedira para dar conta era de tentar tornar transmissível em que o tempo dito de destituição subjetiva, encontrado por um analisando nesse tempo dito de final de análise, permitiria isolar uma objetivação *verdadeira* do inconsciente. Esta objetivação necessita passar do “Eu sei que ele sabe”, que lhe é uma objetivação objetivante,¹ para um redobramento dessa fórmula.

¹ Lacan, Seminário de 15-2-1977.

Este redobramento do “Ele sabe que eu sei que ele sabe que eu sei” é um tempo lógico específico, introduzido por essa pontuação específica que é a introdução, pelo analista, de um significante siderante, permitindo, num segundo tempo, ao analisando, introduzir por sua vez um significante do corte: este $S(A)$ no qual Lacan situa a posição do passante.

Este ponto de vista permanece válido para mim, só que eu não me tinha dado conta, na época, de que este “Eu sei que ele sabe que eu sei que ele sabe” não é específico, em si mesmo, da destituição subjetiva; a maneira pela qual ele é introduzido pelo analista é que é operante na medida em que ele deve, para ser eficiente, substituir uma outra topologia pela qual eu e ele estão amarrados no sintoma.

Não tenho a pretensão, nesta manhã, de introduzir profundamente o fato de que esta dialética de quatro tempos é situável, para mim, nos três tempos lógicos da análise; pretendo consagrar a isso o trabalho de um ano, mas gostaria de tentar fazer valer qual a leitura que nos pode permitir a identificação desses quatro termos redobrados, e qual a questão que se deduz daí quanto ao saber no real.

Mantemos, em geral, de Lacan, a idéia de que o saber no real é alguma coisa que designa o saber psicótico. Quanto a isso, gostaria de mostrar que temos, talvez, o direito de falar de outros saberes no real. Pelo menos três.

Discutindo tudo isso com Jean, na semana passada, porque fizemos uma pequena sessão de trabalho preliminar, eu me dei conta de que da forma pela qual eu formulara as coisas não estava evidente para ele que isso ficasse só em quatro tempos: por que, com efeito, isso não iria bem mais longe? Procurei um viés para tentar tornar este assunto mais transmissível e espero tê-lo encontrado; não fui muito longe: a atualidade me deu, coíno faz o resto diurno para fabricar um sonho, a idéia que permitiu alcançar meus propósitos. Falo da atualidade política, na medida em que ela nos introduz atualmente à presença daquilo a que se chama um escândalo. Não é o significado que faz escândalo, o que constitui escândalo é uma certa confrontação do saber do sujeito escandalizado com o saber do sujeito escandaloso.

Para que haja escândalo é preciso, necessariamente, pelo menos três presenças em jogo. Há o público, há a presença de alguém que mantém uma relação com o público (relação de poder) e há um intermediário entre os dois, ao nível do qual se produz aquilo que se

chama um vazamento; o intermediário tem o poder de transmitir ao público um saber sobre o fato do qual o alto funcionário escondeu alguma coisa.

O que gostaria de acentuar imediatamente é que, quando tal vazamento acontece, anunciando que o outro mentiu, isso não basta para produzir um escândalo; isso produz cólera, produz emoção, mas ainda não é o escândalo. Neste momento, sintaticamente falando, o alto funcionário está em posição de dizer: “Eu sei que o outro (o público) sabe que eu menti.” Por que esta formulação ainda não produz o escândalo? Porque é preciso um *segundo vazamento*.

Para compreender o que é este segundo vazamento, sou obrigado a passar por um tempo intermediário. Este tempo intermediário, permito-me ilustrá-lo com uma lembrança de infância.

Na quinta série, acredito, um professor nos havia dado como redação: “conte suas férias”. Quando devolveu os trabalhos, guardou um deles e disse: “Devo lhes dizer que há um trabalho que é absolutamente exemplar e que vou ler para vocês, que é completamente notável.” E o professor nos leu as férias contadas pelo menino em questão — nós o apelidávamos Mostarda — e o que leu foi uma das *Cartas de meu moinho*, de Alphonse Daudet. Loucas risadas na sala, todo mundo reconhece a carta do meu moinho. Qual é a situação criada?

Era evidente; aos olhos de todos, que Mostarda estava em posição de poder se dissesse: “Eu sei que ele (o público) sabe que menti, que colei do caro Alphonse.”

O problema começa com o fato de que Mostarda, resolutamente, negou o fato de que tinha copiado. Admitiu que, efetivamente, havia uma coincidência, que ele reconhecia ser extraordinária, mas não deixou de manter, contra tudo e todos, que era ele o autor do texto devolvido: “Reconheço”, dizia ele, “que este acaso é incrível, que seria preciso no mínimo uma chance em um milhão para que uma coisa como esta acontecesse, mas todas as semanas, na loteria nacional, há alguém a quem acontece um acaso tão inacreditável.”

O interessante, nessa situação, é que Mostarda estava em posição de dizer a si mesmo “o Outro sabe que eu sei que ele sabe que eu menti”, recusando-se, ao mesmo tempo, a confessar o fato.

A partir de então, Mostarda foi instado por cada um de nós com a questão seguinte: “Mas enfim, para nós, colegas, diga que você copiou, porque todos sabem e sabem que você sabe que todos sabem.” Mas ele nunca confessou, sempre insistiu tenazmente em

que todo o texto era obra sua, por mais estupefaciente que isso pudesse parecer.

Qual seria a razão, se nós já sabíamos, para que cada um de nós quisesse tanto que Mostarda confessasse? Qual é — eu poderia perguntar — a natureza dessa inquietude do inquisidor que fica num verdadeiro estado de angústia se o outro não confessa aquilo que ele *já* sabe? Naturalmente, o que esperava o inquisidor que todos nós éramos não era que Mostarda nos desse uma informação que já sabíamos; tratava-se, pois, de uma coisa completamente diferente de uma informação, tratava-se de obter de Mostarda uma confissão. Nesta posição, que era a nossa, de querer conseguir essa confissão, pude reconhecer (isso me atingiu alguns anos mais tarde quando li o manual dos inquisidores, que é um livro que lhes recomendo muito) a estratégia do inquisidor para fazer o herético confessar. Há uma série de conselhos dados aos inquisidores iniciantes, mas a idéia geral é a de transmitir ao herético que esconde o fato de sê-lo: “Mas eu *já* sei, então, diga, já que eu já o sei.”

Por que a confissão da verdade é a confissão de uma mentira? Não existe, já, na simples prova que representa para qualquer um a confissão de seu amor, o fato de que ele confessa que, não tendo confessado *antes*, escondia que tinha uma confissão a fazer! Razão estrutural, pois não é possível se falar, no momento, daquilo que está se passando; o tempo do só-depois introduz, assim, essa dimensão da retenção do saber a ser confessado posteriormente.

Um autor como Marivaux explorou esta situação onde se encontram nossos quatro tempos na declaração de amor: a bela sabe por um intermediário (agente do primeiro vazamento) que o amado a ama. Segundo tempo: o amado é informado, pelo agente do vazamento, que ela sabe que ele sabe que ela sabe. Isso não basta, porém, para que ele o confesse, pois ele pode permanecer em silêncio, e a história da peça mostra que, contanto que ele não tome a palavra, contanto que ele não diga o que todo mundo sabe, *nada* acontece. A confissão não é o reconhecer que “eu sei que você sabe”, é chegar a introduzir uma reduplicação desses dois eu e desses dois ele. O que há de doloroso em toda confissão, que faz com que alguns jamais cheguem a confessar, por exemplo, o amor, é poder sustentar “eu sei que (você sabe que (eu sei que (você sabe))). O que conta é a estrutura gramatical, naquilo que ela introduz de reconhecimento, e não de conhecimento. Se Mostarda se recusava a confessar, é porque ele se recusava ao reconhecimento do conhecimento que nós

tínhamos. O reconhecimento implica, pelo prefixo *re*, que o eu_1 é o mesmo que o eu_2 . Mas não estamos ainda na dimensão do escândalo, pois o estatuto que Mostarda tinha adquirido entre nós era o de um mentiroso obstinado, que nos surpreendia pela sua obstinação, por seu topete em desafiar a evidência. Não houve o que eu chamaria de escândalo.

Teria havido escândalo se Mostarda tivesse confiado a um de nós, por escrito, “sim, eu reconheço, eu escondi que escondia”, e se este intermediário executasse aí um terceiro vazamento, isto é, se houvesse voltado ao grupo e mostrado a carta na qual Mostarda confessava. Teria havido escândalo no momento em que o grupo mostrasse a Mostarda que sua carta fora divulgada. Por quê?

Porque o saber do qual teríamos sido depositários seria um saber cuja transmissão não teria sido assumida por ele. Por este saber que nos teria sido transmitido pelo terceiro vazamento, Mostarda teria ficado em posição de dizer “eu sei (que eles sabem (que eu sei (que eles sabem)))”. Esta situação teria sido escandalosa, porque nos colocaria numa posição daquilo a que Lacan chamava de saber absoluto; saber no real, cuja característica é que, com relação a ele, o sujeito despojado do que chama de seu segredo fica como que posto a nu, nada mais podendo esconder ao Olhar do Outro. Este saber, efetivamente, se tornaria um saber não ouvinte, mas sim um saber que adquiriu as características do olhar.

Um saber é escandaloso quando toma emprestada a via de um saber observador, isto é, um saber fundamentalmente silencioso.

Para se ter uma idéia do que seja tal saber, eis um sonho: um $\$$ vê seu alojamento íntimo, sua casa íntima em praça pública diante da Prefeitura; quer dizer, aquilo que é da ordem do privado desaparece sob a publicidade de um saber, saber anônimo que vem de toda parte e de parte alguma, que faz com que ela seja absolutamente transparente, que não tenha mais nenhuma tela interior que possa interromper o olhar público. Isso coloca a questão da nudez, como se o saber pudesse aceder à nudez, quando o próprio da nudez é precisamente furtar-se ao saber para só se oferecer ao desejo.

A posição feminina demonstra que ela é extremamente sensível a esta dimensão do olho que cria menos o desnudamento que a privação: muitas vezes vê-se aí a razão pela qual uma mulher, mais do que um homem, tem uma certa dificuldade de falar em público, pelo fato de que isso representa para ela a provação de suportar o olhar do outro quando este é anônimo. Peço-lhes que meditem sobre o

que é este saber silencioso. Sugiro, de passagem, que é por esta mesma razão que os animais têm tamanha importância em nosso inconsciente: eles se manifestam para nós por uma presença que se apresenta como um saber observador silencioso; o fato de que eles não tenham fala não é recebido como uma diminuição pelo inconsciente.

Sonho de um analisando: ele está em seu quarto, deve sair. Ora, seu gato está lá, olhando-o, e o olhar do gato lhe diz fica, e ele fica, não pode sair.

A questão que se coloca para ele, em suas associações, concerne à natureza do poder desse saber observador: com efeito, ele é tamanho que não pôde contradizê-lo, não pôde deixar de obedecê-lo. Nesse sentido, se o gato tivesse falado, se tivesse dito “fica” falando, teria podido discutir com ele e contradizê-lo.

Esta função da contradição é abolida, efetivamente, quando surge o saber absoluto. A outra característica desse saber absoluto é que ele associa a dimensão de um saber tudo à de uma ignorância, de um não-saber radical. Como se dá que um saber tudo possa ser acompanhado por uma ignorância estrutural? Trata-se, no caso, da ignorância descrita no seminário sobre a carta roubada, do ministro com relação à rainha. Textualmente, Poe descreve assim a estrutura do saber em quatro tempos, ao evocar a posição de mestre absoluto que tem o ministro sobre a rainha: “A ascendência que o raptor tem sobre a vítima liga-se ao conhecimento que ele tem do conhecimento que ela tem de seu raptor.” Podem observar aí os quatro tempos e o fato de que nenhuma palavra é trocada entre os dois. Nesse silêncio, só há um olhar. Qual é o ponto cego deste olhar? Vocês sabem, o ponto cego é que ele não vê mais a carta roubada. Não vê mais o inconsciente. O saber que sabe tudo não sabe o não-todo.

Um outro exemplo pode nos dar uma idéia da estrutura desse saber: o dos lapsos. Um professor quer fazer análise porque é perseguido pela idéia de cometer lapsos. Seu medo é o de ser posto a nu por seus lapsos públicos. Um dia ele comete o seguinte lapso: vê uma mulher atravessar a rua atrapalhada com sua valise, ele se aproxima dela, que é muito sedutora, e quer dizer: “você parece muito embaraçada, deixe-me ajudá-la”, mas diz: “você parece muito abraçada”.

A questão que surge para ele é a seguinte: por que enrubescou no instante em que cometeu o lapso, quando teria podido considerar que se tratava de um chiste; pois poderia ter sido um chiste. O que

é que faz com que uma mesma palavra possa ser um lapso ou um chiste?

Se ele enrubescer depois de ter feito o lapso é porque foi levado a vivenciar o Outro não como escutando o que ele diz, mas como um outro que o observa fundamentalmente, como um outro que tem acesso ao saber absoluto. Saber sobre o quê? Saber sobre o fato de que ele nada mais pode ocultar, como se, enrubescendo, ele fosse aquele que mostra, que mostra o quê? Esta posição subjetiva que reúne nossos quatro tempos, e que poderia ser dita assim: "Eu não sabia que eu escondia que alguma coisa em mim estava escondida." Três esconderijos, onde se pode reconhecer no primeiro eu, o do desconhecimento próprio ao eu; no segundo eu, a presença do recalque secundário; e no terceiro eu a do real, do não-saber, isto é, daquilo que está radicalmente escondido.

Se tivesse havido um chiste, a diferença é que o sujeito não se teria vivenciado como duplamente desvelado: seria, pelo contrário, reconhecido como desvelando seu desejo, isto é, como desvelando o fato de que algo de radicalmente secreto pode ser exposto em plena luz e continuar totalmente enigmático ao saber do outro.

Aí está uma transferência totalmente diferente, isso implica uma transferência para um outro que é bom ouvinte, enquanto no lapso a transferência implica num outro observador: o ponto cego, aí, é necessário, porque quando o sujeito comete o lapso de que lhes falo, ele impõe ao Outro um saber absoluto que passa por uma ignorância radical sobre o fato de que há nele o não apenas isso, que há nele alguma coisa da ordem do invisível, que é a carta roubada, o inconsciente; ou seja, ele requer um outro que não sabe o que é o sujeito do inconsciente, e, requisitando-o, encontra-o.

Discutiu-se com Jean essa história que todo mundo conhece e que me parece exemplar: a história do louco e da galinha. O louco se toma por um grão de milho, fica curado e o diretor do hospício o felicita: "Senhor Dupont, pode sair, está tudo bem, o senhor está curado, já sabe que não é um grão de milho." Chegando à saída do hospital psiquiátrico, o ex-louco encontra uma galinha que o encara. Aterrorizado, faz meia-volta e pede para ser reinternado. O psiquiatra, naturalmente, lhe diz: "Mas enfim, meu caro, isso não é sério, o senhor está curado, já sabe que não é um grão de milho", e ele responde: "Evidentemente, eu sei, mas, e ela?..." Reencontramos, aí, a estrutura do saber absoluto, o sujeito sabe que ele "não é isso", mas o que ele sabe importa pouco; ele não pode contradizer em

nada o fato de que, no lugar onde isso sabe, ele é “só isso”, objeto de um saber para cujo gozo ele se presta totalmente. Ele se salva para preservar o desconhecimento do Outro.

Há escândalo quando acontece que não podemos ser habitados por este saber absoluto observador que faz com que o $\$$ se torne só isso. É escandaloso, porque não apenas o sujeito cai (ele não passa disso, desse grão de milho), mas porque, enquanto Outro eu caio igualmente: eu caio porque não sou mais o lugar simbólico onde o $\$$ pode encontrar significante, caio porque não me torno mais do que o objeto olhar.

Um outro exemplo, se quiserem, entre mil: vocês são espectadores, assistem a um espetáculo de dança. A alegria que experimentam quando vêem dançar diante de vocês um ser é devida a que, diante desse movimento, eu diria que ficam aliviados porque em vocês a dimensão do olho maléfico, do saber absoluto que — vocês bem o sentem — tem uma relação profunda com o supereu, cessa momentaneamente de habitá-los.

O que é que se passa se de repente, diante de vocês, o dançarino se estatela e cai? Bem, eu diria que ainda aí, se há escândalo, é porque este saber do qual vocês tinham sido despojados volta a habitá-los. Por isso, o lugar simbólico no qual estavam situados pelos movimentos do dançarino decai. Decadência apontada pelas suas risadas, pois por que é que vocês riem quando vêem alguém se estatelar? Essa risada, que eu diria do supereu, é a dimensão em quatro tempos do saber: ele sabe que eu sei que ele sabe que eu sei que ele é só isso, essa coisa que tomba, em direção à morte, em direção à tumba.

Quando o sujeito tomba, não é uma confissão que ele faz, mas sim um desmentido do sujeito do inconsciente. Nesse sentido, o ponto sobre o qual o analista tem que intervir é conseguir substituir este saber absoluto pelo qual o $\$$ é perseguido por um saber de outra natureza: este Outro saber é articulável pela introdução de um significante que introduz igualmente a dimensão dos quatro tempos, mas sem a dimensão intemporal do olhar. Trata-se da introdução de um significante que faz corte, pontuação pela transmissão da pura presença de um ele em tudo o que ele tem de radicalmente impensável, assemântico.

Este ele assemântico é o significante causa do sonho. Freud reconhece, a esse respeito, que o sonho não tem essencialmente por função realizar um desejo sexual inconsciente, mas que tem por função retomar uma mensagem que, na véspera, ficou interrompida, não

tendo o sujeito podido responder a um significante siderante que o deixou sem voz. Não é possível para o ser falante permanecer numa tal interrupção da fala e, não tendo podido responder de cabo a rabo, não tendo podido elevar a nível metafórico o que tinha a dizer à questão recebida do significante siderante, ele utiliza, à falta de voz metafórica, a voz metonímica para introduzir, num sonho, na noite seguinte, uma maneira de responder lateral, deslocada. Vocês verão que em todos os sonhos da *Traumdeutung* existe a dimensão da resposta a um significante que Freud qualifica de significante causa do sonho, e que este significante causa do sonho é o significante que tem o poder de cortar a palavra: é o significante da escansão que um analista deve saber introduzir numa pontuação de sessão, na medida em que existe uma analogia entre o fim da análise e o fim de uma sessão analítica. Se o fim da análise tem um sentido, é que neste fim o analisando é levado a poder responder ao significante siderante, articulando-o e produzindo com ele um chiste, em vez de um lapso.

O analisando não pode introduzir, como $\mathcal{S}$, o significante do corte, a menos que o analista tenha sabido, como Outro, introduzir este significante siderante da pontuação. Articular essa presença asemântica do ele é isso o autorizar-se: esta é a maneira de testemunhar, nos fatos, que não está fascinado pelo saber absoluto que habita o analisando pelo qual o próprio analisando está fascinado.

Concluo com esta questão, que coloco para mim e para vocês. Parti do escândalo; tentei mostrar-lhes que para que haja escândalo é preciso que haja dois vazamentos e, portanto, a presença de um intermediário que produz os vazamentos com referência ao ele, isto é, com referência àquele a quem é verdadeiramente destinada a mensagem. A questão que lhes coloco é, pois, a seguinte: em sua prática, vocês observam esta distinção que o analista deve saber fazer entre o fato de ocupar o lugar onde, um dia, na vida do analisando, houve vazamentos, e o fato de tomar o lugar do Outro a quem a verdadeira mensagem é destinada?

XIII

SOBRE O CONTROLE¹ E O AUTORIZAR-SE

O que me interessou no relatório de M. Safouan foi a articulação proposta por ele entre análise didática e análise de controle: é disso que tenho vontade de lhes falar hoje, mas, devo dizer, por um viés inteiramente outro, e centrando esta articulação sobre o que é o autorizar-se analista. Pois isto não é fácil. Todo mundo na Escola Freudiana está de acordo com esta fórmula, “autorizar-se por si” para ser analista. Mas a questão que lhes coloco de saída é a seguinte: o que quer dizer “estar de acordo” com alguma coisa, em particular com isto, com esta fórmula? Por exemplo, se digo que estou de acordo com a fórmula de Galileu, o que é que isso prova? Quero dizer, pois, que se não sou um impostor, isso me coloca na obrigação de testemunhar que não estou dizendo uma coisa qualquer.

Se falo a vocês, neste caso, em Galileu, é que me ocorre uma lembrança sobre o assunto. Evocava, um dia, com um amigo, o obscurantismo dos perseguidores de Galileu quando o amigo em questão me fez observar que acabava de me expor a famosa história do quilo de chumbo e do quilo de penas (o que é que cai mais depressa, um quilo ou dois quilos?) e espontaneamente eu havia res-

¹ Em francês, *contrôle*. Mantivemos aqui a tradução por *controle*, uma vez que no texto o termo se liga a outra série de significação, *controlador de trem*. Cabe aqui uma precisão terminológica: Lacan criticou efetivamente a utilização do termo *contrôle*, chamando-o de *sinistro* e apontando a vantajosa substituição feita na língua inglesa pelo termo *supervision*. Cf. Lacan, J., *Écrits*, Seuil, 1966, p. 253. Em nossa língua, também consagrou-se o termo *supervisão*, cuja pertinência, entretanto, não deixa de ser passível de crítica uma vez que, a rigor, privilegia o pólo do olhar e, assim, ainda aí o eco do sentido de *controle* se faz ouvir de forma inadequada. Com efeito, radicalmente falando, trata-se aqui de uma *superaudição*, termo sugerido por MDMagno. (N. da T.)

pondido que dois quilos caem mais depressa do que um quilo; em outras palavras, eu bem podia pensar estar de acordo com Galileu, mas o teste de minhas associações provava que isso não significava absolutamente nada, desmentindo inteiramente aquilo com o que eu julgava estar de acordo.

Este curto preâmbulo introduz a dimensão da complexidade linguageira que implica o fato de se autorizar a dizer. E esta complexidade, quando se trata não somente de se autorizar a dizer, mas de se autorizar a dizer que se autoriza a ser analista, ela é ainda de uma dimensão inteiramente diferente.

O que eu desejaria tentar fazê-los sentir se refere a este momento de passagem daquele que se torna analista no divã para aquele que se tornou analista no controle. Esse momento de passagem que pode se dar no silêncio, como se faz em muitos lugares, vou tentar não passar por ele em silêncio, e para fazê-lo concretamente irei abordar as coisas através de um fragmento de experiência clínica.

O fragmento que lhes ofereço em primeiro lugar é um sonho; é o sonho de um analisando.

Devo dizer antes de mais nada que o sonho deste analisando se inscreve numa modalidade muito particular de transferência que ele experimentava, e que obedecia à seguinte fórmula: o que é que me prova que você, meu analista, não é um impostor?

Dito isto, o sonho é o seguinte (chamarei a este analisando Jean-Claude). Jean-Claude está num trem, não comprou sua passagem, e entra o controlador. Este não diz uma palavra, mas dirige a Jean-Claude um olhar tão penetrante, tão particular que o que lhe sucede é algo da ordem do desfalecimento — ele perde a fala, não pode mais iniciá-la, perde o espírito; o termo que lhe ocorre, o melhor para traduzir isso que lhe acontece, é que ele está envergonhado.

Depois disso, durante dois meses Jean-Claude vai se preocupar, questionar-se sobre este controlador: quem é este homem que pôde olhá-lo, reduzi-lo dessa maneira ao silêncio com seu olhar?

Devo dizer que, de minha parte, não entendi realmente este significativo controlador, senão no próprio instante em que falava deste sonho ao controlador a quem eu referia este caso já há vários anos. Vocês pressentem aí, desde já, a dimensão da transferência, e entendo por isso a transferência do analista. Terei ocasião de voltar a este ponto.

Mas, quanto aos qualificativos que Jean-Claude utiliza para expressar o efeito nele produzido por este olhar, já lhes disse, são termos como aterrado, siderado, petrificado, envergonhado. Ele insiste na vergonha.

E isto mede — eis o ponto importante — a falência da fala na qual ele está mergulhado. Enquanto envergonhado, ele não tem literalmente nada a dizer a este controlador, nada pode lhe dizer, e no entanto não cessa, de modo insistente, em sua análise, de falar cada vez mais desse controlador. A tal ponto que cheguei a me perguntar se ele não estava fazendo realmente sua transferência para com este controlador.

Isto dito, devo dizer que o analista que eu era permanecia numa posição de impostor: nada provava que eu não fosse um impostor, ao passo que este controlador, pelo fato de ser capaz de lhe lançar aquele olhar, não era, certamente, um impostor.

Mas o que havia de tão traumático para Jean-Claude nesse olhar? De fato, não era tanto o fato de que o controlador soubesse que Jean-Claude não havia comprado sua passagem, mas que Jean-Claude mentia. Pois se o controlador, no sonho, lhe houvesse dito “eu sei que você mente”, imagino que Jean-Claude teria negado ou reconhecido a verdade, mas em ambos os casos teria falado. (Trata-se, certamente, de uma hipótese, mas que me parece sustentável.) Ele não teria perdido a fala. Em outras palavras, creio que a situação criada pelo controlador, pelo fato de não dizer que sabe, é uma situação na qual Jean-Claude justamente não tem a ver com um sujeito que sabe, mas verdadeiramente com aquilo a que se pode chamar de um sujeito suposto saber, e é aí que reside o efeito traumático.

E o que o sujeito suposto saber exige dele, finalmente, não é tanto que Jean-Claude reconheça a verdade, mas sim que a confesse. Porque a verdade, pode-se reconhecê-la ou pode-se confessá-la, e com a confissão há uma dimensão inteiramente nova que aparece, a dimensão de um questionamento profundo, conotado por esses sentimentos tão enigmáticos que são a vergonha ou o pudor.

O que aparece aí é, pois, um questionamento profundo pela dimensão da confissão. Mas a pergunta é: o que se tem para confessar? Se pelo menos houvesse um segredo que se pudesse confessar, após o que se estaria quite, quite com o sujeito suposto saber, tudo bem. Mas, precisamente, um segredo, isso não se confessa; um segredo, isso se confia. Se uma confidência é mais agradável de se fazer, é porque ela é, entre outras coisas, suposta acarretar no ouvinte

uma certa surpresa, uma surpresa que não é, justamente, o que acarreta a confissão, pois que esta é alguma coisa que o outro espera, já conhece; porque a confissão, justamente — é o que procuro fazê-los sentir —, é destinada ao sujeito suposto saber.

Mas, então, tentemos compreender o que é este questionamento produzido por uma confissão.

Observemos inicialmente que quando se confessa trata-se sempre de uma mentira. A criança, por exemplo, a quem se pede que confesse a verdade. Mesmo quando se confessa amor, quando se faz uma declaração de amor, é uma mentira que se confessa. Por que uma declaração de amor é tão difícil de se fazer? Há diversas razões para isso, mas, entre outras, creio que é por causa da mentira da declaração de amor; quando se o confessa, confessa-se que, enquanto não se confessava, mentia-se: mentia-se por não ter confessado mais cedo. Efetivamente, se se confessasse o amor no próprio instante em que ele nascesse, isto não seria uma confissão: não haveria aí o efeito de só-depois necessário à introdução desta dimensão da mentira.

Mas isto não é tudo, pois como se deve compreender o risco que representa a confissão do amor falada? Afinal, a confissão pode ser feita por meio de um olhar: uma olhada amorosa transmite uma mensagem que seu destinatário entende perfeitamente. Bem sabe disso, aliás, a mulher que toma como uma homenagem este tipo de olhar. Mas se a confissão é falada, ela é posta contra a parede de uma maneira completamente diversa. E por quê? Ela é posta contra a parede porque, devido à confissão ser dita, falada, ela se confronta com alguma coisa que não aparece na olhada: o risco inerente à palavra produzida pelo homem que confessou.

Que risco é esse? Em duas palavras, direi que quando se confessa, o risco que se assume é que o outro nos barre. Se confesso, o outro me barra. E no sentido próprio. Então, realmente, sou barrado, dividido. E é isso o que se passa na confissão. É a revelação da divisão.

Existe uma cena em *Cyrano de Bergerac* que me parece encenar esta situação de forma genial. Há, de um lado, Cyrano, e, do outro, Christian, que são os dois apaixonados de Roxane, e nem um nem outro podem confessar. Então, juntam-se os dois para confessar seu amor por Roxane, ou seja, na sombra da noite. Cyrano empresta sua voz a seu companheiro, e a dois eles se associam e produzem uma declaração de amor. Se efetivamente, por esta associação, a declara-

ção de amor se torna possível é que então a divisão do sujeito é anulada.

Voltemos a Jean-Claude para colocar esta questão crucial: se esse analisando introduziu em sua análise, pelo viés de um sonho, a presença de um sujeito suposto saber, não se deve admitir que ele fez aí uma tentativa bem-sucedida de ser posto em causa, de ser reconhecido enquanto impostor, isto é, de ser reconhecido ao nível de sua divisão de sujeito?

O que acontece, efetivamente, numa análise, para que um sujeito possa ser questionado? Porque eu penso que existem análises onde um questionamento desta ordem pode não ocorrer.

De minha parte — Lacan falou ontem de uma certa direção a tomar — é nesse sentido que a direção lacaniana me interessa, sentido do que acontece com o questionamento tanto do analisando quanto do analista, e com a articulação desses dois questionamentos.

Direi que um questionamento ao nível da divisão do sujeito do analisando é possível se o analista for alguém capaz de testemunhar uma certa relação com a sua palavra; poder-se-ia dizer, em última instância, para testemunhar esse fato, que os silêncios dos analistas não fazem todos o mesmo ruído. Quero dizer que o silêncio de um analisa que se cala não faz o mesmo ruído que o silêncio de um analista que está calado; porque se um analista está calado, direi que é porque ele obedece a uma regra do jogo e que se é uma regra do jogo que preside ao silêncio ou à palavra, será que se está, então, na dimensão da análise? A regra do jogo é algo que ordena o jogo. Ora, o que é o jogo? Numa primeira aproximação, é uma atividade tornada possível pela existência de uma regra do jogo graças à qual todo não-senso, todo absurdo é banido: o que sustenta as palavras trocadas no decorrer de um jogo é justamente esta ausência de não-senso. Mesmo que essas palavras sejam cada vez mais complexas, cada vez mais inteligentes, como no bridge ou no xadrez, o que não é questionado é o próprio fundamento da palavra. Por exemplo, se eu jogo xadrez, só faço jogar xadrez: realizo o desejo daquele que inventou o jogo de xadrez. Em outras palavras, minha fala é sustentada, neste momento, pela dele. O jogo, em outras palavras, não é “para valer”. A regra é fingir. E se quisermos nos interrogar sobre a razão pela qual o jogo, para os homens, tem algo de tão fascinante, de aprazível, que muitos homens chegam mesmo a encontrar em situações de jogo mais interesse, mais excitação do que na própria vida, que lhes parece apagada, eventualmente, em comparação a

ele, podemos talvez nos indagar se justamente isso não se deve ao fato que no jogo, na medida em que a regra é fingir, o jogador em caso algum é obrigado por um sujeito suposto saber a provar que ele não finge, pois que é esta a regra do jogo.

Dito isto, uma análise será levada a seu termo se o analisando não puder encontrar nela o suporte de tal regra do jogo; creio que aí está a arte do analista, porque, afinal, se o analisando toma a análise como regra do jogo, ele vai falar porque vai se dizer “estou aqui para isso, porque esta é a regra do jogo”; um analisando que não diz uma palavra na vida vai, assim, se pôr a falar porque terá o sentimento de que este é o desejo evidente de seu analista: a regra do jogo. Se o analista não for então capaz de introduzir, pelo *chè vuoi?*, o fato de que o desejo do Outro é essencialmente enigmático e angustiante, como recordava agora há pouco M. Safouan, creio então que uma análise pode ser absolutamente interminável, ou em todo caso não encontrar, delimitar a zona de absurdo ou de não-senso a partir da qual a palavra do analisando deve realmente se originar num dado momento.

Quando este momento de virada se produz na análise, de minha parte tenho a impressão de que o entendo como este momento em que a análise vira didática, e em que o analisando está se tornando analista. E quanto a mim, compreendo que é neste momento que o controle adquire um sentido, porque neste momento o analisando em questão experimenta a necessidade de ser recolocado em causa, de ser questionado, mesmo que o que ele receie seja o fato de ser posto em causa, o que ele teme ainda mais é o fato de não ser posto em causa por seu analista e enganá-lo.

É aí que, no controle, se reencontra este problema. Em outras palavras, se o controle se desenvolve, mais uma vez, sob os auspícios de uma regra do jogo, ou seja, se o desejo do controlador é visível, se seu desejo é o de sustentar a instituição psicanalítica, ou se seu desejo é o de criar analistas, então todos os jogos de engano são possíveis aí. O controlado poderá empregar todo seu talento em observar o desejo do Outro, pois que ele é observável, e em seguida, em tornar-se semelhante ao objeto do desejo desse analista. O problema é que, ao tornar-se semelhante do semelhante, o que é que lhe assegura, então, que ele não finge? O problema que se coloca então para ele é: o que distingue o verdadeiro semblante do verídico?

Vou dar um exemplo de um analisando que me pareceu, um dia, colocar muito bem este problema: esse sujeito se espantava com

o fato de que, durante seus estudos secundários, ele, que tinha sido sempre o primeiro aluno de sua classe em Latim, de um dia para outro tornara-se o último; isso permaneceu enigmático para ele até o dia em que colocou o problema em termos diferentes e disse: afinal, quando eu era o primeiro, o que é que provava que eu era realmente bom, o que é que me provava que eu não fingia ser o melhor? Diante deste dilema que não podia ser compreendido pelo professor de Latim, a saída que ele encontrou para fazê-lo entender alguma coisa foi tornar-se o último.

Volto aí a Jean-Claude, nesse ponto onde finalmente eu mesmo, seu analista, fui posto em causa, porque a questão é bem a seguinte: se ele convocou num sonho este controlador para assumir a posição do sujeito suposto saber, o que se pergunta é por que seu analista não foi posto por ele nessa posição? Em outras palavras, ele duvidava — com ou sem razão, eu não sei, mas ele devia saber bem — ele duvidava que este questionamento ao qual queria ser submetido, o reconhecimento de sua divisão de sujeito, ele duvidava que pudesse ser realizado por seu analista. E se duvidava, talvez fosse porque seu analista, preso na transferência, ou seja, obrigado a testemunhar que não era um impostor, se sentira talvez de tal forma questionado ele mesmo nesse nível que não se autorizou a ter o direito de olhar que Jean-Claude queria que alguém tivesse sobre ele.

O que é muito surpreendente no que Jean-Claude formula quanto ao olhar desse controlador é que é um olhar que “ousa” olhá-lo; é um olhar que não tem medo de olhar aquilo que mostra o olhar de Jean-Claude, um olhar que não tem vergonha. Como se, para ele, o analista tivesse tido vergonha de olhar seu olhar.

Devo dizer aí que pensei, ao ver este filme, aliás, muito ruim que foi o *Exorcista*, percebendo o medo que consegui sentir em algumas seqüências em que se vê o Diabo aparecer, que o que havia talvez de tão assustador na mímica careteira do Diabo não era tanto a careta em si quanto talvez o terror que o próprio Diabo sente ao ver o que há no olhar do espectador pousado nele. É um parêntese, mas é o que me ocorreu ao ver este filme.

Vou terminar com esta história de Jean-Claude da seguinte maneira: penso poder dizer que este sonho que ele teve é uma certa resposta que deu ao fato de que seu analista, em alguma parte, talvez não se autorizasse a este direito de olhar de que lhes falo. E, aliás, talvez tivesse sido por isso que eu tinha tomado, precisamente para este caso, um controle.

Efetivamente, se foi um controlador que Jean-Claude convocou para ocupar esta posição de sujeito suposto saber, era justamente a própria transferência do analista para o sujeito suposto saber que estava questionada aí. Poder-se-ia dizer, em última instância, que este analisando sonhou no lugar de seu analista. O analista teria podido, talvez, ter o mesmo sonho.

Não tenho conclusões a tirar daquilo que lhes formulei. Simplesmente o seguinte: para mim, este fragmento clínico me parece testemunhar que o autorizar-se analista não é, certamente, um processo intelectual, e que não basta pensar que se o faz para fazê-lo. Se realmente o autorizar-se significa alguma coisa, a prática não deve ser senão um efeito da teoria, uma colocação em prática da teoria. É mesmo, unicamente, porque o analista deve poder articular, inventar o elo de articulação entre prática e teoria, que ele pode, justamente, não ter que corar de vergonha se é questionado como impostor. Ou, então, eu diria que, se ele cora de vergonha, tem razão em fazê-lo, porque se o homem cora, se o homem pode se envergonhar, enfim, é porque se desvela, ao olhar do sujeito suposto saber, o fato de que ele finge. E se ele finge, se ele quer ser conforme, isso confirma o fato de que na realidade ele não acredita no que faz, ele não sabe o que faz, ele não se autoriza.

XIV

A APARENCIA E A APARIÇÃO

Dou-me a possibilidade de começar, de saída, por um paradoxo — o teatro oferece muitos deles — que me permitirá explorar um certo número de caminhos pelos quais se pode mostrar que existe toda uma série de dialéticas, de cenas diferentes que eu desejaria situar para conferir sua especificidade à cena teatral, e vocês verão que serei levado a formular a hipótese da existência de três cenas diferenciáveis e a lhes propor a cena teatral como uma espécie de quarta dimensão.

O sujeito fica de quatro, como diz a língua. O paradoxo de que falo é o seguinte: como devemos nos dar conta desta divisão do homem consigo mesmo, de tal forma que, com tanta freqüência, ele tem o sentimento angustiante de que a vida que ele leva, bem como a que vê ser levada por seus semelhantes, é apenas um semblante, uma comédia, que lhe parece ser representada numa cena com relação à qual ele se situa como espectador? É penoso para ele subir nesse palco e, ao subir nele, experimenta o sentimento de se pôr a tartamudear, de ficar constrangido quando tem que falar com suas próprias palavras. Assim, na maioria das vezes, ele se contenta como espectador a observar com um olho crítico, acerbo.

Vejamos agora a outra face do paradoxo: como devemos compreender aquilo de que os atores dão testemunho, a saber, que nesta cena de teatro que é uma cena de ficção onde se trata de fingir e falar com as palavras de um outro, o sujeito descobre paradoxalmente ter o sentimento de não estar mais embaraçado, de ser natural, de esposar um sentimento de verdade que está nele — ora, o que é o verdadeiro? — e além disso, de fazer passar este sentimento de verdade ao nível dos espectadores que, efetivamente, têm a aptidão de receber este sentimento de despertar no teatro. Há uma anedota de infância, que vou lhes contar, que jamais esqueci. Quando mais jo-

vem, saía de... não sei mais qual era a peça. Tratava-se das agruras de um mendigo. No final, ao se levantar a cortina, todo mundo tinha lágrimas nos olhos e soluçava com a experiência do mendigo, que era perturbadora. E, criança, fiquei completamente consternado de ver que havia, na saída, um mendigo que pedia esmolas e que ninguém, manifestamente, dentre os espectadores que saíam de olhos vermelhos, o via. É uma questão que continua viva: o que faz com que a cena teatral tenha o poder de despertar os sujeitos que dormem na vida de vigília? Quando é que este despertar se presta a consequências? Deixo esse ponto para discussão. Já vêem que, por este paradoxo, coloca-se uma questão, que não é: o que é a verdade?, mas sim, onde está a verdade?

E esta questão, penso que é colocada tanto para a psicanálise quanto para o homem de teatro.

É um fato que o psicanalista recebe com muita frequência alguém que vem vê-lo por esta razão, alguém que sofre — estou generalizando, desculpem-me — mas, enfim, alguém que sofre, diria eu, do sentimento de ser o espectador de sua própria vida. Ele tem o sentimento de ver a vida se desenrolar sobre uma espécie de palco onde ele não chega a subir, e, se o faz, acontece-lhe encontrar um certo número de impossibilidades. Então vejam, existe aí uma dialética entre o ato e o olhar, o ator e o espectador, de onde se deduz o fato de que na existência cotidiana que é a nossa, esta cena, para a qual somos sensibilizados pela psicanálise, é uma cena que esboça alguma coisa da qual o sujeito espectador se sente excluído.

Vou tentar demonstrar sucintamente que há três tipos de exclusão, mas o que deixo à meditação de vocês, enquanto isso, é que, paradoxalmente, a quarta cena — chamo de quarta cena aquela que nos interessa por ser a cena de teatro — é inovadora no sentido em que introduz uma dialética outra, entre olhar e ato, entre cena e espectador, posto que dialetiza de outra maneira esta relação olhar-fala de tal modo que não há este vel exclusivo entre ator e espectador, mas um nó, de uma natureza que espero poder transmitir, se for possível.

Vou me estender mais especialmente sobre um primeiro tipo de exclusão. Diria que se trata de uma exclusão pela qual o sujeito é excluído por seu próprio olhar, pela maneira que ele tem de olhar a vida em torno de si. Esta exclusão demanda que nos detenhamos um pouquinho na natureza deste olhar. Este olhar tende a justificar esta exclusão, e é fundamentalmente ambivalente. Por um lado, é um

olhar que se dá como fascinado pelos códigos sociais que regem as relações desta comédia humana que ele percebe como falsa, mentirosa, como um jogo, um simulacro, tudo o que se quiser. Nesse sentido, Proust é bastante fascinante em sua leitura. Mas observem que, enquanto o sujeito estiver fascinado pelo código social do qual se sente excluído, não pode penetrar nele, tomar a palavra. Quando é o caso de um escritor como Proust, e, enfim, de toda uma série de escritores moralistas, é no só-depois, eu diria, que ele consegue tomar a palavra, mas por escrito. Eu lhes dizia: esse olhar é ambivalente; ambivalente, pois, devido a essa fascinação com referência a esse código social que regula — isso que parece ser para o sujeito que se sente excluído —, então, a comédia humana, e, por outro lado, este olhar é um olhar carregado, eu diria, de malignidade, de perspicácia, de uma extrema lucidez e que tem o poder absoluto de esvaziar, como a uma bola de encher, tudo o que é da ordem da vaidade, dos falsos semblantes, do blefe. É um olhar, pois, impiedoso para com tudo aquilo que é da ordem da aparência e que mostra que o “verdadeiro” deserta desta comédia, e é por esse motivo que o misantropo não quer jogar este jogo onde não existe verdade. Mas, então, onde está a verdade? Ela está alhures, mas onde? O olhar não o diz, nessa primeira forma de dialética.

Vamos permanecer um pouco mais nesse olhar, se quiserem. Digo-lhes que este olhar cuja lucidez consiste em que, se ele percebe alguma coisa de real, é porque o poder deste olhar é aquele que a tradição reconheceu no que se chama de o *mau olhado*. O olho mau, o que é isso? Cada um tem a experiência, além das tradições religiosas, do que seja o mau olhado, na medida em que cada um tem a experiência da possibilidade de enrubescer diante de um olhar. O que faz um sujeito quando cora, quando empalidece, quando fica verde sob um olhar, digamos, quando ele mostra suas cores? Pois bem, eu direi que ele empalidece, que ele cora assim quando se trata de um olhar que tem essas características do olho mau. O que é o olho mau? Direi que o olho mau é uma presença observadora que se dá enquanto sabendo alguma coisa sobre o sujeito. Sabendo o quê? Pois bem, sabendo que o sujeito esconde alguma coisa. Esconde o quê? Precisamente, aí é que começa a questão. É que, no momento em que o sujeito cora, tudo se passa como se ele confessasse que escondia alguma coisa, já que o demonstra com essas cores, que escondia. Mas mostra o quê? Mostra que escondia, no imperfeito, reconhece que escondia alguma coisa. Isto é, no momento do enrubescimento poder-

se-ia dizer que *lhe* é revelado que ele não sabia que escondia. No entanto, ele não sabe o que esconde. Vocês vêem que se alcança alguma coisa bastante completa. É que o olho mau, no fundo, se dá como um saber, sobre um esconderijo de três gavetas, na medida em que — desmontei rapidamente o que se passa no enrubescimento — o sujeito se sente, nesse momento, completamente desnudado e este desnudamento, ou privação, que ele vive é vivenciado por ele — se quisermos escrever estritamente a fórmula no quadro — como aquilo que *lhe* é revelado no presente: que *ele* não sabia que *ele* escondia que alguma coisa *lhe* era oculta. Vêem aí que há um ajuntamento de três eles. Três eles diferenciáveis, e quando esses três eles são desmontados, absorvidos pelo poder a que chamo o olho mau, passa-se esta espécie de catástrofe psíquica a que se pode denominar morrer de vergonha, e, se pensarem nisso, verão que esta catástrofe psíquica, há pessoas que preferem morrer sua morte biológica do que afrontá-la.

Lembro que a primeira exclusão de que falo é que o sujeito está excluído por seu próprio olhar, que é o olho mau pelo qual cada um de nós é habitado e, quando portamos este olho mau, somos excluídos daquilo que olhamos finalmente.

Pode ocorrer que o sujeito ~~queira~~ cessar de ser espectador e entrar em cena para agir. Direi que este caso é o que se passa em *Cyrano* e no par *Cyrano-Christian*, na medida em que um e outro (trata-se de dois bravos rapazes que estão apaixonados por uma dama e querem fazer uma declaração de amor) não conseguem fazê-lo, como sabemos, é preciso que os dois se juntem para produzi-la. Se vocês refletirem — por que esta trapaça, por que se juntarem dois para produzir uma declaração? — verão que é esta história de desnudamento ou privação que está em jogo, na medida em que, quando um sujeito se vê desnudado, isso remete todo o tempo ao fato dramático de que se sente feio.

Quando um sujeito se sente desnudado no plano mental, isso remete ao sentimento de ser tolo ou babaca.

A dialética *Cyrano-Christian* é que um tem inspiração, espírito, e se vê como feio, e o outro tem beleza mas se vê como idiota, como incapaz de falar. Esta distinção que o autor explora dissociando a imagem da fala faz-nos sentir, efetivamente, como um sujeito, diante do olho mau (que, no caso, seria o de Roxane), se decompõe, ao entrar em cena, em “ser feio” ou “ser babaca”; isso, em ambos os casos, priva-o da palavra. Nos dois casos, a palavra feiúra ou burrice é o nome que colocou a exclusão.

A terceira cena de exclusão que um sujeito pode encontrar em sua vida — passo rapidamente por ela, indicando-a apenas de memória porque não posso esquecê-la —, é a aptidão que temos em nós mesmos de nos sentir excluídos ao encontrar uma cena em que outros gozam e, mais particularmente, gozam sexualmente. Freud chamou a isto cena primitiva, isto é, a cena pela qual a criança excluída de sua própria origem é levada a fantasiar ou a encontrar no real o gozo sexual da mãe e do pai; o que faz com que, para o sujeito, não seja possível conceber o gozo da mãe? Isso implica ainda, necessariamente, um terceiro sentimento de exclusão.

Chego agora, pois, ao teatro, e proponho esta primeira definição desta quarta dimensão introduzida pela cena de teatro: é que a cena teatral, por razões que teremos que elucidar, tem o poder de os “desarmar”, de aliviá-los de seu olho mau. Quando estão diante de uma cena de teatro — não falo do teatro de revista, evidentemente — diria que isso de que vocês são aliviados, o uff! que soltam, é devido a que a dimensão do olho venenoso que está em vocês cede, tomba¹ e um outro olhar pode se acender em vocês, o que a vida cotidiana requer muito mais dificilmente. Assim, quando estão diante de uma cena de teatro, aquilo que é da ordem da dialética platônica da aparência e da verdade oculta desaparece, ou seja, cessa essa oposição entre a superficialidade — onde estaria a aparência — e a profundidade — onde estaria a verdade, uma verdade que é de tal modo excluída que, neste processo de Platão, só se pode encontrá-la no céu. Assim, a novidade que emerge no teatro não é mais a dialética da aparência, mas a da *aparição*. O ator é alguma coisa que introduz à dialética da aparição.

Algumas palavras, então, sobre como devemos definir uma aparição. O primeiro passo que farei é dizer que uma aparição, efetivamente, *não tem aparência*. Isso não deixa de ter conseqüências, isso quer dizer que uma aparição, se o ator é realmente da ordem da aparição, que a aparição posta diante de um espelho não tem imagem especular.

¹ É preciso ler a este respeito a análise feita por Lacan do olhar diante de um quadro. Cf. Lacan, J., *Seminário II, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 2.ª parte, *Do olhar como objeto a*, Jorge Zahar Editor, Rio, 1985.

Isso significa que a aparição é alguma coisa que é apreendida, diria eu, por aquilo que em nós é da ordem não do *voyeur*, mas do *voyant*, do vidente. E é isso, talvez, que pode explicar o fato de que os cegos vão ao teatro. Conheço alguns deles, e conheço atores que me falaram várias vezes do que representa para eles uma audiência de teatro na qual há cegos. Escutam os atores que lhes falam daquilo que representa para eles o olhar de um cego sobre suas pessoas. Não vou me estender sobre isso. Voltaremos aí na discussão, mas vocês ouvirão desses atores que eles apreendem a dimensão de que alguma coisa de seus corpos é capturada a um nível de radicalidade que não percebiam sob o olhar de pessoas cuja vista mascara o fato de sermos videntes: o fato de sermos videntes demonstra que a aparição tem algo de perceptível e de tornado sensível pelo enigma da voz, da tomada da palavra. Por que, efetivamente, os cegos vão menos ao cinema do que ao teatro? Isto nos introduz à diferença entre teatro e cinema: eu diria que o teatro é uma dimensão na qual a presença que é posta em jogo tem o poder de evocar para o espectador uma ausência que é tornada sensível; uma ausência, uma terceira dimensão que aparece, é tornada sensível e produz nos espectadores alguma coisa da ordem de um despertar, que não é forçosamente agradável, mas um despertar. Pessoalmente, prendo-me a esse termo porque penso que o teatro está mais próximo do despertar do que de fazer sonhar, como se diz. Em minha opinião, é antes o que nos tira de nosso sonho, porque nos torna acessíveis à dimensão da ausência presentificada pela aparição, isto é, a aparição no sentido mais tradicional, o do espectro de Hamlet, por exemplo. É efetivamente uma presença que encarna diretamente a morte. Vocês sabem o uso que faz alguém como Kantor dos manequins em seu teatro. Se pensarem nisso, verão, ao contrário, que no cinema acontece algo de inverso, isto é, um ator ausente é tornado presente pela imagem: sob um modo de presença tal que é uma presença maciça, que não evoca a dimensão terceira da ausência. Há por isso entre o espectador e a imagem cinematográfica uma relação onde não há terceiro, onde não há três: é uma relação *a dois*, e observem que esta relação dual é absolutamente exacerbada pelo simples dispositivo de qualquer sala de cinema, onde cada espectador fica, de mais a mais, afundado numa poltrona, isolado dos outros. Para mostrar até que ponto ele está só em relação com a imagem, jamais se colocariam no cinema, como no teatro, bancos ou arquibancadas que introduzem a dimensão possível do *terceiro*.

Qual é esta ausência de ausência que existe no cinema? É preciso nomeá-la: é a da cena. É que a cena do teatro introduz a esta dimensão da ausência.

Por que a cena é este lugar que tem este poder de despertar sobre o espectador, de despertar que pode mesmo ser angustiante? Quando se fala, por exemplo, no medo dos atores, e explica-se este medo por motivos psicológicos, emotivos, a explicação é débil. É débil porque é não reconhecer que o medo é o que põe o dedo nesse encontro temível que se dá quando um sujeito se encontra com a cena. É um encontro que não se passa de modo algum no domínio do prazer e da facilidade, é um encontro temível que tem, pois, este poder de despertar angustiante que o próprio espectador pode perceber. Além disso, gostaria de assinalar um fato, narrado por um amigo comediante — infelizmente, não encontrei as fontes — que me parece esclarecer a famosa idéia do medo a uma luz interessante. Os atores do teatro grego, antes de entrar em cena, ao que parece, na meia-hora anterior à representação, eram acometidos por uma espécie de estado de possessão pela divindade, de tal forma que eram considerados como em estado de poder profetizar.

Então, eu desejaria agora dizer uma palavra sobre este terror sagrado chamado pânico do palco. Sumariamente, como devemos interpretar este terror ligado à cena? Sou obrigado, muito sucintamente, a fazer uma pequena observação histórica. Pois este terror tem uma história. Diria que ele corresponde ao momento em que o homem grego libertou-se de uma certa forma de religiosidade para transpor do altar ao palco, não o renascimento do deus, mas o *renascimento do sujeito*. O que quero dizer é que não é possível compreender o que é a cena se não se concebe que ela é um lugar nascido de uma separação arcaica, que nos remete àquilo que há de mais arcaico, que foi genialmente encenado um dia, no século VI, na Grécia. Este vazio que se abre e que cria uma separação entre atores e espectadores é, de fato, o produto de uma separação mais originária ainda, que é a separação criadora do vazio que é a cena, que é a separação entre o ator e o coro. Então, o que quer dizer a separação entre o ator e o coro? Hoje em dia esquece-se esta dimensão, porque o coro abandonou a cena, mas mesmo que o ator o esqueça, o coro está lá. Está lá de uma forma estrutural, porque é esta ruptura entre o coro e o ator que delineia esta abertura no real, que cria esta simbolização e faz surgir o que se chama de cena, quando ela não é *obscura*.

Ela é obscena quando, justamente, esta separação não é mais reconhecida e respeitada.

Então, o que se passava antes da separação entre o ator e o coro? O que se passava é que antes da emergência deste dois, desta ruptura, havia um. Este um era um grupo, um grupo ritual, que constituía ritualmente, digamos assim, um grupo de oficiantes, que eram os oficiantes de um deus muito privilegiado, que vocês sabem, era o deus Dionísio. E o rito que soldava este grupo em um é um rito que pode fazer fremir, mas que de fato, como verão, está extremamente próximo do rito que solda a comunidade dos cristãos, na medida em que o rito que solda a comunidade dos cristãos é aquele que consiste em comungar na absorção de um fragmento do corpo de Cristo. O rito que solda as primeiras comunidades dos oficiantes de Dionísio é um rito que consiste em dilacerar — isso é narrado longamente na peça de Eurípedes *As bacantes* — um animal, desmembrá-lo em tantos pedaços quantos forem as ménades ou bacantes. O animal dilacerado é suposto simbolizar, reproduzir o deus Dionísio que em sua origem, como sabem, foi ele mesmo dilacerado, rasgado pelos Titãs. Trata-se, pois, da idéia de uma paixão, de um deus sofredor. Através do animal espedaçado, a comunidade de bacantes se reunia em atos excessivos, e neste rito cada uma das bacantes — uma vez que originalmente os primeiros oficiantes eram mulheres —, reincorporava um pedaço do animal dilacerado, do deus dilacerado, de tal modo que quando todos os pedaços são reincorporados, o múltiplo, o esparso que era espalhado pela dispersão do animal, o um se refaz. O deus renasce através da comunidade, através do futuro coro, através, digamos, do grupo ritual que incorpora um pedaço da divindade. Vocês vêem que todo o problema é que a unidade do grupo é assegurada pelo fato de que todo mundo está lá reunido e que o deus renasce através de cada um. da mesma maneira, se quiserem, que a comunhão permite este renascimento. . .

Fico por aqui, então, para assinalar o ato principal pelo qual o ator se separa deste grupo inicial: o que ele introduz é algo de absolutamente novo, isto é, ele remete este grupo inicial ao fato de que não há mais a possibilidade de presentificar a divindade. Isso, a idéia de tornar presente a divindade, que é a função do rito, é contestado radicalmente pela aparição do sujeito falante que é o ator.

Diria então, para concluir, sobre este conflito inerente entre o coro fundamentalmente inocente e o ator fundamentalmente culpado.

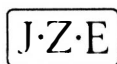
que ele opõe à indeterminação do coro, a determinação da aparição do sujeito falante: o ator.

Quando ocorre a um sujeito advir, bem, eu diria que é um ato que esquecemos, que é impossível de se rememorar, e se somos reconhecidos ao ator é porque seu surgimento neste lugar vazio que é a cena — e que foi produzido pelo despedaçamento do um original e indistinto que era o coro — permite-nos *comemorar* aquilo que não é mais rememorável: o surgimento em nós da fala.



Transmissão da Psicanálise

- 1 A Exceção Feminina**
os impasses do gozo
Gérard Pommier
- 2 Gradiva**
uma fantasia pompetana
Wilhelm Jensen
- 3 Lacan**
a formação do conceito de sujeito
Bertrand Ogilvie
- 4 A Criança Magnífica da Psicanálise**
o conceito de sujeito e objeto na teoria de Jacques Lacan
Juan David Nasio
- 5 Fantasia Originária, Fantasias das Origens,
Origens da Fantasia**
Jean Laplanche e J.-B. Pontalis
- 6 Inconsciente Freudiano e Transmissão
da Psicanálise**
Alain Didier-Weill
- 7 Sexo e Discurso**
em Freud e Lacan
Marco Antonio Coutinho Jorge
- 8 O Umbigo do Sonho**
por uma prática da psicanálise
Laurence Bataille
- 9 Psicossomática na Clínica Lacaniana**
Jean Guir



Jorge Zahar Editor