Jacques Lacan
O SEMINÁRIO

livro 11
os quatro conceitos fundamentais da psicanálise

Texto estabelecido por
Jacques-Alain Miller

Para nós, a dimensão geometral nos permite entrever como o sujeito que nos interessa é preso, manobrado, captado, no campo da visão. No quadro de Holbein, logo lhes mostrei — sem mais dissimular, do que tenho o hábito de fazer, a outra face das cartas — o singular objeto flutuando no primeiro plano, que está lá para olhar, para pegar, quase diria, para *pegar na armadilha,* aquele que olha, quer dizer, nós. É, em suma, um modo manifesto, sem dúvida excepcional e devido a não sei que momento de reflexão do pintor, de nos mostrar que, enquanto sujeito, estamos para dentro do quadro literalmente chamados, e aqui representados como pegos. Pois o segredo desse quadro, de que lhes lembrei as ressonâncias, o parentesco com as *vanitas,* desse quadro fascinante por apresentar, entre dois personagens paramentados e fixados, tudo que relembra, na perspectiva da época, a vaidade das artes e das ciências — o segredo desse quadro é dado no momento em que, afastando-nos ligeiramente dele, pouco a pouco, para a esquerda, e depois nos voltando, vemos o que significa o objeto flutuante mágico. Ele nos reflete nosso próprio nada, na figura do crânio de caveira. Utilização, portanto, da dimensão geometral da visão para cativar o sujeito, relação evidente ao desejo que, no entanto, resta enigmático.

Mas qual é ele, o desejo que se pega, que se fixa no quadro? — mas que, também, o motiva a impulsionar o artista a pôr algo, e o quê, na obra? Este é o caminho em que vamos tentar avançar hoje.

(Capítulo VIII)

ISBN 85-7110-317-8
9 788571 103177

J·Z·E Jorge Zahar Editor

livro 11 Jacques Lacan O SEMINÁRIO os quatro conceitos fundamentais da psicanálise

J·Z·E

Jacques Lacan
O SEMINÁRIO

livro 11 os quatro conceitos fundamentais da psicanálise

Jorge Zahar Editor

O SEMINÁRIO

Livro 1
Os escritos técnicos de Freud*

Livro 2
O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*

Livro 3
As psicoses*

Livro 4
A relação de objeto*

Livro 5
As formações do inconsciente

Livro 6
O desejo e sua interpretação

Livro 7
A ética da psicanálise*

Livro 8
A transferência*

Livro 9
A identificação

Livro 10
A angústia

Livro 11
Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*

Livro 12
Problemas cruciais para a psicanálise

Livro 13
O objeto da psicanálise

O SEMINÁRIO DE JACQUES LACAN

Marcelo A. Checchia

Campo Freudiano no Brasil

Coleção dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller
Assessoria brasileira: Angelina Harari

ques Lacan
Seminário
vro 1: Os escritos técnicos de Freud
vro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise
vro 3: As psicoses
vro 4: A relação de objeto
vro 7: A ética da psicanálise
vro 8: A transferência
vro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise
vro 17: O avesso da psicanálise
vro 20: Mais, ainda

Complexos Familiares
Formação do Indivíduo
levisão

ques Lacan et al.
Querela dos Diagnósticos

P
mo Terminam as Análises
Poderes da Palavra

ge André
mpostura Perversa
que Quer uma Mulher?

l Bercherie
Fundamentos da Clínica

ge Cottet
ud e o Desejo do canalista

IA (Fundação do Campo Freudiano)
nica Lacaniana

Alain Juranville
Lacan e a Filosofia

Éric Laurent
Versões da Clínica Psicanalítica

Serge Leclaire
O País do Outro

Rosine e Robert Lefort
Marisa *(em preparação)*

Dominique e Gérard Miller
Psicanálise às 18:15h

Gérard Miller (org.)
Lacan

Jacques-Alain Miller
Percurso de Lacan
Matemas I

Judith Miller (org.)
A Criança no Discurso Analítico

Catherine Millot
Freud Antipedagogo

Antonio Quinet
As 4+1 Condições da Análise

Stuart Schneiderman
Jacques Lacan - a morte de um herói intelectual

Michel Silvestre
Amanhã, a Psicanálise

Patrick Valas
Freud e a Perversão

Roger Wartel e outros
Psicossomática e Psicanálise

Jacques Lacan
O SEMINÁRIO

livro 11
os quatro conceitos fundamentais da psicanálise

Texto estabelecido por
Jacques-Alain Miller

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Título original:
Le Séminaire de Jacques Lacan.
Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)

Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na coleção Champ Freudien, dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (021) 240-0226 / fax: (021) 262-5123

[Edição para o Brasil]
Segunda edição brasileira, corrigida: 1985
Reimpressões da segunda edição: 1988, 1990, 1993, 1995, 1996

Impressão: Tavares e Tristão Ltda.

ISBN: 85-7110-317-8

Livro 11

os quatro conceitos fundamentais da psicanálise

1964

Versão brasileira de
M.D. Magno

ÍNDICE

RESTO A CONCLUIR

I

A EXCOMUNHÃO

Em que estou autorizado?
O elemento cômico puro.
O que é uma praxis?
Entre ciência e religião.
A histérica e o desejo de Freud.

Senhoras, Senhores,

Na série de conferências de que estou encarregado pela sexta seção da Escola Prática de Altos Estudos, vou lhes falar dos fundamentos da psicanálise.

Hoje, queria apenas indicar a vocês o sentido que pretendo dar a esse título, e o modo pelo qual espero dar conta dele.

Contudo, preciso primeiro me apresentar a vocês – ainda que a maioria aqui, mas não todos, me conheça – pois as circunstâncias fazem com que me pareça apropriado introduzir uma questão prévia ao tratamento desse tema – *em quê estou eu autorizado?*

Estou autorizado a falar aqui, desse tema, diante de vocês, pelo ouvir-dizer ter eu feito durante dez anos o que chamavam um seminário que se dirigia a psicanalistas. Como alguns sabem, eu me demiti dessa função – à qual havia verdadeiramente dedicado minha vida – em razão de acontecimentos sobrevindos no interior do que chamam uma sociedade psicanalítica e, nominalmente, justo aquela que me havia confiado essa função.

Poder-se-ia sustentar que minha qualificação não está sendo entretanto questionada, por preencher, em outro lugar, esta mesma função. Entretanto, considero provisoriamente suspensa a questão. E se estou hoje em condições de poder, digamos apenas, *dar continuação* a esse ensino que foi o meu, a mim se impõe, antes de abrir o que então se apresenta como uma

nova etapa, começar pelos agradecimentos que devo ao Sr. Fernand Braudel, presidente da seção de Altos Estudos, que aqui me delega diante de vocês. O Sr. Braudel, impedido, me disse lamentar não poder estar presente no momento em que lhe rendo esta homenagem – assim como ao que chamarei a nobreza com a qual ele quis amparar, nessa ocasião, a situação de falta em que eu estava, para um ensino do qual, em suma, não lhe havia chegado nada mais que o estilo e a reputação – a fim de que eu não fique, pura e simplesmente, reduzido ao silêncio. Nobreza é mesmo o termo, quando se trata de acolher quem estava na posição em que estou – a de um refugiado.

Ele o fez também depressa por ter sido incitado pela vigilância de meu amigo Claude Lévi-Strauss, cuja presença me regozijo que ele tenha mesmo querido me dar hoje, e pelo que ele sabe como é precioso para mim esse testemunho de atenção que ele chama para um trabalho, o meu – para o que nele se elabore em correspondência com o seu.

Juntarei a isto meus agradecimentos a todos aqueles que, nesta ocasião, me emprestaram sua simpatia, até chegar à condescendência com que o Sr. Robert Flacelière, diretor da Escola Normal Superior, quis mesmo pôr à disposição da Escola de Altos Estudos esta sala, sem a qual não sei como eu teria podido recebê-los, por terem vindo tão numerosos, pelo que lhes agradeço do fundo do coração.

Tudo isto concerne *à base*, no sentido local, militar mesmo, desta palavra, a base do meu ensino. Abordo agora o de que se trata, os fundamentos da Psicanálise.

1

Sobre o que é dos fundamentos da Psicanálise, meu seminário, desde o começo, estava nisto, se assim posso dizer, *implicado*. Era um elemento seu, pois contribuía para fundá-la *in concreto* – pois fazia parte da própria praxis – pois lhe era interior – pois era dirigido para algo que é elemento dessa praxis, isto é, a formação de psicanalistas.

Pude, há algum tempo, ironicamente – provisoriamente talvez, mas também por não ter nada de melhor, no embaraço em que podia estar – definir um critério do que é a psicanálise, isto é, o tratamento dispensado por um psicanalista. Henry Ey, que está aqui hoje, se lembrará do artigo em questão, pois foi publicado nesse tomo da enciclopédia que dirige. Será bem mais fácil para mim evocar, pois ele está presente, o verdadeiro encarniçamento com que se quis fazer retirar da dita enciclopédia o dito artigo,

a ponto de ele mesmo, de quem todos conhecem as simpatias que tem para comigo, ter sido, em suma, impotente para interromper essa operação concebida por uma comissão diretora em que se encontravam precisamente psicanalistas. Esse artigo será recolhido na edição que tento fazer de um certo número de meus textos, e vocês poderão, penso, julgar se ele perdeu sua atualidade. Eu creio tanto menos nisto quanto todas as questões que ali levanto são as mesmas que agito diante de vocês, e que são presentificadas pelo fato de que estou aqui, na postura que é a minha, para sempre introduzir esta mesma questão – *o que é a psicanálise?*

Sem dúvida, encontra-se nela mais de uma ambigüidade, e essa questão talvez seja sempre – segundo o termo com que a designo nesse artigo – uma questão-morcego. Examiná-la ao claro é ao que me propunha então, e ao que devo retornar, de algum lugar de onde eu a deva propor a vocês hoje de novo.

O lugar de onde reabordo este problema é, com efeito, um lugar que mudou, que não está mais todo do lado de dentro, e sobre o qual não se sabe se ele está do lado de fora.

Esta chamada não é anedótica. E é por isso mesmo que penso que vocês não verão, de minha parte, nem recurso à anedota, nem qualquer tipo de polêmica, se aponto para o seguinte, que é *um fato* – que meu ensino, designado como tal, sofre da parte de um organismo que se chama *Comissão Executiva* de uma organização internacional que se chama *International Psychoanalytical Association*, uma censura que não é de modo algum ordinária, pois que se trata de nada menos do que proscrever esse ensino – que deve ser considerado como *nulo*, em tudo que dele possa vir quanto à habilitação de um psicanalista, e de fazer dessa proscrição a condição da afiliação internacional da sociedade psicanalítica à qual pertenço.

Isto ainda não é bastante. Está formulado que essa afiliação só será aceita se derem garantias de que, *jamais*, meu ensino possa, por essa sociedade, voltar à atividade para a formação de analistas.

Trata-se portanto de algo que é propriamente comparável ao que se chama, em outros lugares, excomunhão maior. Esta, ainda, nos lugares em que este termo é empregado, jamais é pronunciada sem possibilidade de retorno.

Ela só existe desta forma numa comunidade religiosa designada pelo termo indicativo, simbólico, de *sinagoga*, e propriamente disto é que Spinoza foi objeto. A 27 de julho de 1656 primeiro – singular bicentenário, pois corresponde ao de Freud – Spinoza foi objeto do *kherem*, excomunhão que corresponde mesmo à excomunhão maior; depois, ele esperou

algum tempo para ser objeto do *chammata*, o qual consiste em acrescentar àquela a condição de impossibilidade de retorno.

Não creiam, também aí, que se trate de um jogo metafórico que seria pueril agitar, diante do campo, meu Deus, tão vasto quanto sério, que temos a cobrir. Creio – e vocês verão – que não só pelos ecos que evoca, mas pela estrutura que implica, este fato introduz algo que está no princípio de nossa interrogação concernente à praxis psicanalítica.

Não estou querendo dizer – mas isto não seria impossível – que a comunidade psicanalítica é uma Igreja. Contudo, incontestavelmente, surge a questão de saber o que nela pode mesmo fazer eco a uma prática religiosa. Também não teria enfatizado este fato, no entanto em si mesmo de muito relevo para carregar não sei que bafo de escândalo, se, como para tudo que adiantarei hoje, vocês não pudessem estar seguros de para ele reencontrar, no prosseguimento, utilização.

Não é dizer com isto que eu seja em tais conjunturas um sujeito indiferente. Não creiam também que, para mim – não mais, suponho, que para o intercessor cuja referência, o precedente mesmo, não hesitei há pouco em evocar –, se trate de matéria para comédia, no sentido de matéria para rir. Entretanto, gostaria de lhes dizer, de passagem, que não me escapou algo de vasta dimensão cômica nesse contorno. Ela não pertence ao registro do que se passa no nível da formulação que chamei excomunhão. Liga-se mais à posição que foi a minha durante dois anos, por saber que eu estava sendo – e muito exatamente por aqueles que estavam, em relação a mim, na posição de colegas, de alunos mesmo – que eu estava sendo o que se chama *negociado*.

Pois, o de que se tratava, era saber em que medida as concessões feitas relativamente ao valor habilitante do meu ensino podiam ser balanceadas com o que se tratava de obter por outro lado, a habilitação internacional da sociedade. Não quero deixar passar a ocasião de indicar – nós reencontraremos isto – que aí está, propriamente falando, algo que pode ser vivido, quando se está na dimensão do cômico.

Isto só pode ser compreendido, plenamente creio, por um psicanalista.

Sem dúvida, ser negociado não é, para um sujeito humano, uma situação rara, contrariamente à falação que diz respeito à dignidade humana, senão aos Direitos do Homem. Qualquer um, a todo instante e em todos os níveis, é negociável, pois o que nos dá qualquer apreensão um pouco séria da estrutura social é a troca. A troca de que se trata é a troca de indivíduos, isto é, de suportes sociais, que são ademais o que chamamos sujeitos, com o que eles comportem de direitos sagrados, diz-se, à autonomia. Todos sabem que a política consiste em negociar e, desta vez, por atacado, aos pacotes, os mesmos sujeitos, ditos cidadãos, por centenas de milhares. A situação não tinha, portanto, quanto a isto, nada de excepcional, exceto que, ser negociado por aqueles que chamei há pouco de colegas, alunos mesmo, tem às vezes, visto de fora, um outro nome.

Mas, se a verdade do sujeito, mesmo quando ele está em posição de mestre, não está nele mesmo, mas, como a análise o demonstra, num objeto, velado por natureza – fazê-lo surgir, esse objeto, é propriamente o elemento de cômico puro.

Aí está uma dimensão que creio oportuno apontar, e desde onde posso testemunhar, porque, depois de tudo, talvez ela fosse, em semelhante ocasião, objeto de uma moderação indevida, de uma espécie de falso pudor, se alguém a testemunhasse de fora. Do lado de dentro, posso dizer-lhes que essa dimensão é perfeitamente legítima, que ela pode ser vivida do ponto de vista analítico, e mesmo a partir do momento em que é percebida, de maneira que a supera – isto é, sob o ângulo do humor, que não é aqui senão o reconhecimento do cômico.

Esta nota não está fora do campo do que eu trago, no que concerne aos fundamentos da psicanálise, pois *fundamento* tem mais de um sentido, e eu não precisarei de modo algum evocar a cabala para lembrar que ali ele designa um dos modos da manifestação divina, que é propriamente, neste registro, identificado ao *pudendum*. Seria do mesmo modo extraordinário que, num discurso analítico, fosse no *pudendum* que parássemos. Os fundamentos tomariam, sem dúvida, aqui, a forma do *em baixo*, se esses fundilhos já não estivessem um tanto à mostra.

Alguns, do lado de fora, podem espantar-se de que, nessa negociação, e de maneira muito insistente, tenham participado alguns de meus analisados, se não analisados ainda em curso. E se interrogarem – como uma coisa dessas é possível, a não ser que haja, no nível das relações dos seus analisados com você, algum desacordo que põe em questão o valor mesmo da análise? Muito bem, é justamente por partir do que pode ser aqui matéria para escândalo, que podemos cerrar de maneira mais precisa o que se chama *análise didática* – essa praxis, ou essa etapa da praxis, deixada, por tudo que se publica, completamente na sombra – e trazer alguma luz concernente a seus fins, seus limites, seus efeitos.

Não é mais uma questão de *pudendum*. É questão de saber o que, da psicanálise, se pode, se deve esperar, e o que se deve homologar como freio, senão como impasse.

É por isso que acreditei não dever arranjar nada, mas colocar aqui um *fato*, como um objeto, do qual espero que vocês verão mais claramente ao mesmo tempo os contornos e o manejo possível, colocá-lo na entrada mesma do que tenho agora a dizer, no momento em que, diante de vocês, eu interrogo – *o que são os fundamentos*, no sentido amplo do termo, *da psicanálise?* O que quer dizer – *o que é que a funda como praxis?*

2

O que é uma praxis? Parece-me duvidoso que este termo possa ser considerado como impróprio no que concerne à psicanálise. É o termo mais amplo para designar uma ação realizada pelo homem, qualquer que ela seja, que o põe em condição de tratar o real pelo simbólico. Que nisto ele encontre menos ou mais imaginário tem aqui valor apenas secundário.

Esta definição da praxis se estende, portanto, até muito longe. Não vamos, como Diógenes, nos pôr a procurar não um homem, mas nossa psicanálise, em diferentes campos, muito diversificados, da praxis. Levamos, de preferência, nossa psicanálise conosco e, imediatamente, ela nos dirige para pontos bem localizados, denomináveis, da praxis.

Sem mesmo introduzir por qualquer transição os dois termos entre os quais pretendo sustentar a questão – e de modo algum de maneira irônica –, coloco primeiro que, se estou aqui, diante de um auditório tão grande, num tal meio, e com tal assistência, é para me perguntar *se a psicanálise é uma ciência*, e para examiná-la com vocês.

A outra referência, a religiosa, já a evoquei há pouco, precisando bem que é de religião no sentido atual do termo que eu falo – não de uma religião ressecada, metodologizada, repelida para o longínquo de um pensamento primitivo, mas a religião tal como a vemos se exercer, ainda viva, bem viva. A psicanálise, quer seja ou não digna de se inscrever num desses dois registros, pode mesmo nos esclarecer sobre o que devemos entender por uma ciência, mesmo por uma religião.

Gostaria, imediatamente, de evitar um mal-entendido. Vão me dizer – de qualquer modo, a psicanálise é uma pesquisa. Muito bem, permitam-me enunciar, e mesmo me dirigindo aos poderes públicos para quem este termo pesquisa, há algum tempo, parece servir de senha[1] para muitas coisas – o termo pesquisa, eu desconfio dele. Para mim, jamais me considerei um pesquisador. Como disse uma vez Picasso, para o maior escândalo das pessoas que o rodeavam – *Eu não procuro, acho.*

Há, aliás, no campo da pesquisa dita científica, dois domínios que podemos perfeitamente reconhecer: aquele em que se procura, e aquele em que se acha.

Coisa curiosa, isto corresponde a uma fronteira muito bem definida quanto ao que se pode qualificar de ciência. Também há, sem dúvida alguma, afinidade entre a pesquisa que procura e o registro religioso. Diz-se ali correntemente – *não me procurarias se já não me tivesses achado*. O *já achado* está sempre por trás, mas atingido por algo da ordem do esquecimento. Não é assim uma pesquisa complacente, indefinida, que se abre então?

Se a pesquisa, nesta ocasião, nos interessa é pelo que, deste debate, se estabelece no nível do que se chama em nossos dias ciências humanas. Com efeito, vê-se aí como surgir, sob os vôos de quem quer que ache, o que chamarei a *reivindicação hermenêutica*, que é justamente a que procura – que procura a significação sempre nova e jamais esgotada, mas ameaçada de ter suas asinhas cortadas por aquele que acha.[2]

Ora, essa hermenêutica, nós analistas estamos interessados nela, porque a via do desenvolvimento da significação que a hermenêutica se propõe, confunde-se, em muitos espíritos, com o que a análise chama *interpretação*. Acontece que, se esta interpretação não deve de modo algum ser concebida no mesmo sentido que o da dita hermenêutica, a hermenêutica, ela mesma se aproveita disto de bom grado. Por esta vertende vemos pelo menos um corredor de comunicação entre a psicanálise e o registro religioso. Nós o acharemos a seu tempo.

Assim, para autorizar à psicanálise chamar-se uma ciência, exigiremos um pouco mais.

O que especifica uma ciência é ter um objeto. Podemos sustentar que uma ciência é especificada por um objeto definido, pelo menos, por um certo nível de operação, reprodutível, que chamamos *experiência*. Mas devemos ser muito prudentes, porque esse objeto muda, e singularmente, no curso da evolução de uma ciência. Não podemos de modo algum dizer que o objeto da física moderna é agora o mesmo do momento de seu nascimento, o qual, lhes digo logo, eu dato do século XVII. E o objeto da química moderna é o mesmo do momento de seu nascimento, que eu dato em Lavoisier?

Talvez essas indicações nos forcem a um recuo, pelo menos tático, e partindo de novo da praxis para nos perguntar, sabendo que a praxis delimita um campo, se é no nível desse campo que se acha especificado o cientista da ciência moderna, que não é mais um homem que sabe tudo de tudo.

Não mantenho a exigência de Duhem, de que cada ciência se refira a um sistema unitário, dito sistema do Mundo – referência sempre, em suma, mais ou menos idealista, pois referência à necessidade de identificação. Eu chegaria mesmo a dizer que podemos dispensar o complemento transcendente implícito na posição do positivista, o qual se refere sempre a uma unidade última de todos os campos.

Nós nos abstrairemos disto, tanto mais que, depois de tudo, isto é discutível, e pode mesmo ser tido por falso. Não é de modo algum necessário que a árvore da ciência tenha apenas um tronco. Não penso que ela tenha muitos. Tem talvez, pelo modelo do capítulo primeiro da *Gênese*, dois diferentes – não que eu de algum modo dê importância excepcional a esse mito mais ou menos marcado de obscurantismo, mas por que não esperaríamos da psicanálise um esclarecimento sobre isso?

Se nos ativermos à noção de experiência, entendida como o campo de uma praxis, veremos bem que ela não basta para definir uma ciência. Com efeito, essa definição se aplicaria muitíssimo bem, por exemplo, à experiência mística. É mesmo por esta porta que lhe devolvemos consideração científica, e que chegamos quase a pensar que podemos ter, dessa experiência, uma apreensão científica. Aí há uma espécie de ambigüidade – submeter uma experiência a um exame científico, sempre se presta a deixar entender que a experiência tem por si mesma uma subsistência científica. Ora, é evidente que não podemos fazer caber na ciência a experiência mística.

Uma indicação ainda. Esta definição da ciência a partir do campo que determina uma praxis, aplicá-la-emos à alquimia para autorizá-la a ser uma ciência? Eu relia recentemente um volume muito pequeno que não foi mesmo recolhido nas *Obras Completas* de Diderot, mas que parece certamente ser dele. Se a química nasceu com Lavoisier, Diderot não fala de química, mas, de ponta a ponta nesse opúsculo, da alquimia, com toda a finura de espírito que vocês sabem ser a dele. O que nos faz dizer imediatamente, malgrado o caráter cintilante das histórias que através dos tempos ele nos situa, que a alquimia, afinal, não é uma ciência? Alguma coisa, a meus olhos, é decisiva, que a pureza da alma do operador era, como tal, e de modo determinado, um elemento essencial no negócio.

Esta indicação não é acessória, como vocês percebem, pois talvez vai-se levantar algo de análogo no que concerne à presença do analista na Grande Obra analítica, e sustentar que é talvez isto que procura nossa psicanálise didática, e que, talvez, mesmo eu tenha o ar de dizer a mesma

coisa em meu ensino nesses últimos tempos, quando viro direto as velas para o vento e, de maneira confessa, para esse ponto central que ponho em questão, isto é – *qual é o desejo do analista?*

3

O que há de ser do desejo do analista para que ele opere de maneira correta? Pode esta questão ser deixada fora dos limites de nosso campo, como o é de fato nas ciências – as ciências modernas do tipo mais garantido – em que ninguém se interroga sobre o que é, por exemplo, do desejo do físico?

É preciso verdadeiramente que haja crises para que Oppenheimer interrogue todos nós sobre o que é do desejo que está no fundo da física moderna. Ninguém, aliás, dá atenção a isto. Crê-se que é um incidente político. Será esse desejo algo da mesma ordem do que é exigido do adepto da alquimia?

O desejo do analista, em cada caso, não pode de modo algum ser deixado fora de nossa questão, pela razão de que o problema da formação do analista o coloca. E a análise didática não pode servir para outra coisa senão para levá-lo a esse ponto que designo em minha álgebra como o desejo do analista.

Ainda, quanto a isto preciso por enquanto deixar a questão aberta. Que vocês se encarreguem de sentir que eu os conduzo, por aproximação, a uma questão como a seguinte – é a agricultura uma ciência? Responderão que sim, responderão que não. Este exemplo só é dado para lhes sugerir que façam, de algum modo, diferença entre a agricultura definida por um objeto e a agricultura definida, é o caso de dizer, por um campo – entre a agricultura e a agronomia. Isto me permite fazer surgir uma dimensão garantida – estamos no b.a. ba, mas, enfim, é preciso mesmo estar nele – a da *formulação*.

Será que isto é o bastante para definir as condições de uma ciência? Não acredito nisso. Uma falsa ciência, assim como uma verdadeira, pode ser posta em fórmulas. A questão, portanto, não é simples, uma vez que a psicanálise, como suposta ciência, aparece com características que podemos dizer problemáticas.

A que dizem respeito as fórmulas na psicanálise? O que é que motiva e modula esse deslizamento do objeto? Existem conceitos analíticos de uma vez por todas formados? A manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud para estruturar a experiência analítica, a que se remete

ela? Tratar-se-á de um fato muito surpreendente na história das ciências – o de que Freud seria o primeiro, e permaneceria o único, nessa suposta ciência, a ter introduzido conceitos fundamentais? Sem esse tronco, sem esse mastro, esse piloti, onde amarrar nossa prática? Poderemos dizer mesmo que se tratam, propriamente falando, de conceitos? Serão conceitos em formação? Serão conceitos em evolução, em movimento, a serem revistos?

Creio que aí está uma questão sobre a qual podemos afirmar que algum avanço já foi feito, numa via que só pode ser de trabalho, de conquista, visando resolver a questão de *se a psicanálise é uma ciência*. Na verdade, a manutenção dos conceitos de Freud no centro de toda discussão teórica nessa cadeia fatigante, fastidiosa, ingrata – que ninguém lê além dos psicanalistas – que se chama literatura psicanalítica, não impede que se fique muito por fora em relação a eles que, na maioria, são falseados, adulterados, rompidos, e que os que são muito difíceis sejam pura e simplesmente engavetados – que, por exemplo, tudo que se elaborou em torno da frustração relativamente aos conceitos freudianos, de que deriva, seja nitidamente retrógrado e preconceitual.

Do mesmo modo, ninguém se preocupa mais, salvo raras exceções que estão entre os que me acompanham, com a estrutura ternária do complexo de Édipo, nem do complexo de castração.

Não basta, de modo algum, para garantir um estatuto teórico para a psicanálise, que um escritor do tipo de Fenichel faça retornar todo o material acumulado pela experiência ao nível do achatado por uma enumeração do tipo grande coletor. Seguramente, uma certa quantidade de fatos foi reunida, não é sem importância vê-los agrupados em alguns capítulos – pode-se ter a impressão de que, por todo um campo, tudo é explicado de antemão. Mas à análise não cabe encontrar, num caso, o traço diferencial da teoria e querer explicar, com ele, por quê sua filha é muda – pois, o de que se trata é de *fazê-la falar*, e este efeito procede de um tipo de intervenção que não tem nada a ver com a referência ao traço diferencial.

A análise consiste justamente em fazê-la falar, de modo que poderíamos dizer que ela se resume, em último termo, na suspensão do mutismo, e foi isto que se chamou, num certo momento, com o nome de análise das resistências.

O sintoma é, de começo, o mutismo do sujeito suposto falante. Se ele fala, está curado de seu mutismo, evidentemente. Mas isto não nos diz de modo algum por que ele começou a falar. Isto nos designa apenas um traço diferencial que, no caso da menina muda, é, como era de se esperar, o da histérica.

O traço diferencial da histérica é precisamente este – é no movimento mesmo de falar que a histérica constitui seu desejo. De modo que não é de espantar que tenha sido por esta porta que Freud entrou no que eram, na realidade, as relações do desejo com a linguagem, e que ele tenha descoberto os mecanismos do inconsciente.

Que essa relação do desejo com a linguagem como tal não lhe tenha permanecido velada, é um traço do seu gênio, mas isto não é dizer que ela tenha sido plenamente elucidada – mesmo, e não sobretudo, pela noção maciça de transferência.

Que, para curar a histérica de todos os seus sintomas, a melhor maneira seja satisfazer seu desejo de histérica – que é para ela o de colocar aos nossos olhos seu desejo como desejo insatisfeito –, deixa inteiramente fora de campo a questão específica do *por quê* ela só pode sustentar seu desejo como desejo insatisfeito. Também é que a histérica nos põe, eu diria, na pista de um certo pecado original da análise. É preciso mesmo que haja um. O verdadeiro é talvez apenas uma coisa, é o desejo do próprio Freud, isto é, o fato de que algo, em Freud, não foi jamais analisado.

Era aí exatamente que eu estava no momento em que, por uma singular coincidência, fui posto em posição de ter que me demitir do meu seminário.

O que eu tinha a dizer sobre os Nomes-do-Pai não visava outra coisa, com efeito, senão pôr em questão a origem, isto é, por qual privilégio o desejo de Freud tinha podido encontrar, no campo da experiência que ele designa como o inconsciente, a porta de entrada.

Retornar a essa origem é absolutamente essencial se queremos colocar a análise de pé.

O que quer que ele seja, tal modo de interrogar o campo da experiência, no nosso próximo encontro, vai ser guiado pela referência seguinte – que estatuto conceitual devemos dar a quatro dos termos introduzidos por Freud como conceitos fundamentais, nominalmente *o inconsciente*, *a repetição*, *a transferência* e *a pulsão*?

Considerar o modo pelo qual, em meu ensino passado, situei estes conceitos em relação a uma função mais geral que os engloba, e que permite mostrar seu valor operatório neste campo, isto é, a função do significante enquanto tal, subjacente, implícita – aí está o que nos fará, em nosso próximo encontro, dar o passo seguinte.

Eu me prometi, este ano, interromper minha exposição às vinte para as duas, de modo a deixar, em seguida, a todos que possam permanecer aqui, não tendo mesmo que procurar, logo em seguida, em outro lugar, en-

gatar numa outra ocupação, o lazer de me propor as questões que lhes tenham sugerido nesse dia os termos de minha exposição.

RESPOSTAS

M. TORT: – *Quando o Senhor relaciona a psicanálise ao desejo de Freud e ao desejo da histérica, não poderíamos acusá-lo de psicologismo?*

A referência ao desejo de Freud não é uma referência psicológica. A referência ao desejo da histérica não é uma referência psicológica.

Coloquei a seguinte questão – o funcionamento do Pensamento selvagem, posto por Lévi-Strauss na base dos estatutos da sociedade, é *um* inconsciente, mas será suficiente para albergar o inconsciente como tal? E se ele consegue isto, será que albergará o inconsciente freudiano?

O caminho do inconsciente propriamente freudiano, foram as histéricas que o ensinaram a Freud. É aí que faço entrar o desejo da histérica, ao memo tempo que indico que Freud não ficou nisto.

Quanto ao desejo de Freud, coloquei-o num nível mais elevado. Eu disse que o campo freudiano da prática analítica permanecia na dependência de certo desejo original que tem sempre papel ambíguo, mas prevalecente, na transmissão da psicanálise. O problema desse desejo não é psicológico, tanto quanto não o é aquele, não resolvido, do desejo de Sócrates. Há toda uma temática que tem a ver com o estatuto do sujeito quando Sócrates formula nada saber, a não ser o que diz respeito ao desejo. O desejo não é posto por Sócrates em posição de subjetividade original, mas em posição de objeto. Muito bem! É também do desejo como objeto que se trata em Freud.

15 de janeiro de 1964

O INCONSCIENTE E A REPETIÇÃO

II

O INCONSCIENTE FREUDIANO E O NOSSO

Pensamento Selvagem.
Só há causa daquilo que manca.
Hiância, tropeço, achado, perda.
A descontinuidade.
Signorelli.

Para começar na hora, vou encetar minha fala de hoje com a leitura de um poema que, na verdade, não tem nenhuma relação com o que lhes vou dizer – mas sim com o que disse o ano passado, em meu seminário, sobre o objeto misterioso, o objeto mais oculto – o da pulsão escópica.

Trata-se do curto poema que na página 73 de *Fou d'Elsa*, Aragon intitula *Contracanto.*

É em vão que tua imagem chega ao meu encontro
E não me entra onde estou, que mostra-a apenas
Voltando-te para mim só poderias achar
Na parede do meu olhar tua sombra sonhada.

Eu sou esse infeliz comparável aos espelhos
Que podem refletir mas que não podem ver
Como eles meu olho é vazio e como eles habitado
Pela ausência de ti que faz sua cegueira.[3]

Dedico este poema à nostalgia que alguns podem sentir daquele seminário interrompido, daquilo que nele eu desenvolvia sobre a angústia e sobre a função do objeto *a* minúsculo.

Eles sacarão,[4] eu acho, esses tais, – desculpo-me por ser tão alusivo – eles sacarão o sabor do fato de Aragon, – nessa obra admirável onde me orgulho de encontrar o eco dos gostos de nossa geração, que faz com

que eu seja forçado a me reportar a meus camaradas da mesma idade que eu, para poder ainda me entender sobre esse poema – Aragon faz seguir seu poema com esta linha enigmática – *Assim disse uma vez An-Nadî, quando o convidaram para uma circuncisão.*

Ponto em que aqueles que ouviram meu seminário do ano passado reencontrarão a correspondência das formas diversas do objeto *a* com a função central e simbólica do *menos-fi* [(– φ)] – aqui evocado pela referência singular, e certamente não casual, que Aragon confere à conotação histórica, se assim posso dizer, da emissão, por seu personagem, o poeta louco, desse contracanto.

1

Há algumas pessoas aqui, eu sei disso, que se estão introduzindo ao meu ensino. Elas se introduzem através de escritos que já fizeram época. Eu gostaria que elas soubessem que uma das coordenadas indispensáveis para apreciar o sentido desse primeiro ensino deve ser encontrada no seguinte: que elas não podem, onde estão, imaginar até que grau de desprezo, ou simplesmente de desconhecimento para com seu próprio instrumento, podem chegar os praticantes. Que elas saibam que, durante alguns anos, foi preciso todo o meu esforço para revalorizar aos olhos deles esse instrumento, *a fala* – para lhe devolver sua dignidade, e fazer com que ela não seja sempre, para eles, essas palavras desvalorizadas de antemão que os forçavam a fixar os olhos em outra parte, para lhes encontrar um fiador.

Assim é que passei, pelo menos por algum tempo, por ser obsedado por não sei que filosofia da linguagem, mesmo heideggeriana, quando se tratava apenas de uma referência propedêutica. E não é porque eu falo nessas coisas que eu tenha que falar como filósofo.

Para me defrontar com algo diferente, que aqui estarei efetivamente mais à vontade para nomear, o de que se trata é algo que não chamarei de outra coisa senão a recusa do conceito. É por isso que, como anunciei no fim da minha primeira aula, é aos conceitos freudianos principais – que isolei como sendo em número de quatro, e mantendo propriamente esta função – que tratarei hoje de introduzir vocês.

Essas palavras que estão aí no quadro-negro sob o título de conceitos freudianos, são os dois primeiros – o inconsciente e a repetição. A transferência – eu a abordarei, assim espero, da próxima vez – nos introduzirá diretamente aos algoritmos que acreditei dever adiantar na prática, especialmente para os fins do nosso manejo da técnica analítica como tal. Quanto à pulsão, ela é de acesso ainda tão difícil – a bem dizer, tão

inabordado – que não creio poder fazer mais, este ano, do que só tornar a ela depois que tivermos falado da transferência.

Veremos então apenas a essência da análise – especialmente o que tem, nela, de profundamente problemático, e ao mesmo tempo diretor, a função da análise didática. Só depois de passar por esta exposição é que poderemos talvez, pelo fim do ano – sem que nós mesmos minimizemos o lado movente, se não escabroso, da aproximação desse conceito – abordar a pulsão. Isto em contraste com os que nisto se aventuram em nome de referências incompletas e frágeis.

As duas flechinhas que vocês estão vendo indicadas no quadro depois de *O inconsciente* e de *A repetição* visam o ponto de interrogação que segue. Ele indica que nossa concepção do conceito implica ser este sempre estabelecido numa aproximação que não deixa de ter relação com o que nos impõe, como forma, o cálculo infinitesimal. Se o conceito se modela, com efeito, por uma aproximação da realidade que ele foi feito para apreender, só por um salto, por uma passagem ao limite, é que ele chega a se realizar. Daí somos requisitados a dizer no que pode dar – direi, sob forma de quantidade finita – a elaboração conceitual que se chama o inconsciente. Igualmente para a repetição.

Os outros dois termos inscritos no quadro no fim da linha, *O sujeito* e *O real*, é em relação a eles que seremos levados a dar forma à questão posta da última vez – pode a psicanálise, sob seus aspectos paradoxais, singulares, aporeicos, ser considerada entre nós como constituindo uma ciência, uma esperança de ciência?

Tomo primeiro o conceito de inconsciente.

2

A maioria desta assembléia tem noção de que já adiantei isto – *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* – o que se relaciona com um campo que hoje nos é muito mais acessível do que no tempo de Freud. Ilustrarei com algo que é materializado num plano seguramente científico, com esse campo que explora, estrutura, elabora Claude Lévi-Strauss, e que ele rotulou com o nome de *Pensamento selvagem*.

Antes de qualquer experiêcia, antes de qualquer dedução individual, antes mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais. É a função que Claude Lévi-Strauss nos mostra ser a verdade totêmica, e que reduz sua aparência – a função classificatória primária.

Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam.

O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador. Lembremos a topada ingênua em que o medidor de nível mental se esbalda com sacar o homenzinho que enuncia – *Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu*. Mas é muito natural – primeiro são contados os três irmãos, Paulo, Ernesto e eu, e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir o primeiro eu, quer dizer, o eu que conta.

Hoje em dia, no tempo histórico em que estamos, de formação de uma ciência, que podemos qualificar de humana, mas que é preciso distinguir bem de qualquer psicossociologia, isto é, a lingüística, cujo modelo é o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva – é esta estrutura que dá seu estatuto ao inconsciente. É ela, em cada caso, que nos garante que há sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável. Quando incito os psicanalistas a não mais ignorarem este terreno, que lhes dá um apoio sólido para sua elaboração, quer isto dizer que eu penso manter os conceitos introduzidos historicamente por Freud sob o termo de inconsciente? Muito bem, não!, eu não penso assim. O inconsciente, conceito freudiano, é outra coisa, que eu gostaria de tentar fazer vocês apreenderem hoje.

Certamente não basta dizer que o inconsciente é um conceito dinâmico, pois isto é substituir a ordem do mistério mais corrente por um mistério particular – a força, isto serve em geral para designar um lugar de opacidade. É à função da causa que me referirei hoje.

Bem sei que entro por aí num terreno que, do ponto de vista da crítica filosófica, não deixa de evocar uma porção de referências, o bastante para me fazer hesitar entre elas – apenas sofreremos para escolher. Há pelo menos uma parte do meu auditório que vai mesmo ficar sem matar a fome se eu simplesmente indicar que no *Ensaio sobre as Grandezas Negativas* de Kant, podemos sacar como é bem aproximada a hiância que, desde sempre, a função da causa oferece a todo saque conceitual. Neste ensaio, quase se diz tratar-se de um conceito, no fim das contas, inanalisável – impossível

de compreender pela razão – se é que a regra da razão, a *Vernunftsregel*, é sempre alguma *Vergleichung*, ou equivalente – e que sobra essencialmente na função da causa uma certa *hiância*, termo empregado nos *Prolegômenos* do mesmo autor.

Eu não vou querer lembrar que o problema da causa foi sempre o embaraço dos filósofos, e que ele não é tão simples quanto se pode crer ao ver equilibrarem-se em Aristóteles as quatro causas – pois não estou aqui filosofando, e não pretendo me desincumbir de uma tarefa tão pesada com essas poucas referências que bastam para tornar sensível, simplesmente, o que quer dizer isto sobre quê insisto. A causa, para nós, qualquer que seja a modalidade com que Kant a increva nas categorias da razão pura – mais exatamente ele a inscreve no quadro das relações, entre a inerência e a comunidade – a causa não é por isso racionalizada.

Ela se distingue do que há de determinante numa cadeia, dizendo melhor, da *lei*. Para exemplificar, pensem no que se figura na lei de ação e reação. Só existe aqui, se quiserem, apenas um titular. Um não anda sem o outro. Um corpo que se esborracha no chão, sua massa não é a causa de ele receber de volta sua força viva, sua massa é integrada a essa força que a ele retorna para dissolver sua coerência por um efeito de retorno. Aqui, nenhuma hiância, a não ser no final.

Ao contrário, cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anticonceitual, de indefinido. As fases da lua são a causa das marés – quanto a isto, é claro, sabemos nesse momento que a palavra causa está bem empregada. Ou ainda, os miasmas são a causa da febre – isto, também, não quer dizer nada, há um buraco, e algo que vem oscilar no intervalo. Em suma, só existe causa para o que manca.[5]

Muito bem, o inconsciente freudiano, é nesse ponto que eu tento fazer vocês visarem por aproximação que ele se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação.[6] O importante não é que o inconsciente determina a neurose – quanto a isto, Freud fez de bom grado o gesto pilático de lavar as mãos. Mais dia menos dia, vão achar talvez alguma coisa, determinantes humorais, pouco importa – para ele dá na mesma. Pois o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real – real que bem pode, ele sim, não ser determinado.

Nessa hiância, alguma coisa acontece. Essa hiância, uma vez cosida sua boca, estará curada a neurose? Antes de mais nada, a questão está sempre aberta. Só que a neurose se torna outra coisa, às vezes simples enfermidade, *cicatriz*, como diz Freud – não cicatriz da neurose, mas do inconsciente. Esta topologia, não a estou arrumando muito cientificamen-

te para vocês, porque não tenho tempo – estou entrando direto nela, e creio que vocês poderão sentir-se guiados pelos termos que introduzo quando forem aos textos de Freud. Vejam de onde ele parte – de *A Etiologia das Neuroses* – e o que é que ele acha no buraco, na fenda, na hiância característica da causa? Algo que é da ordem do *não-realizado*.

Fala-se de recusa. É ir depressa demais nessa matéria – aliás, há algum tempo, quando se fala em recusa, não se sabe mais do quê se está falando. O inconsciente, primeiro, se manifesta para nós como algo que fica em espera na área, eu diria algo de *não-nascido*. Que o recalque derrame ali alguma coisa, isto não é de se estranhar. É a relação da fazedora de anjos com os limbos.

Esta dimensão seguramente deve ser evocada num registro que não é nada de irreal, nem de desreal, mas de não-realizado. Nunca é sem perigo que se faz remexer algo nessa zona de larvas, e talvez seja mesmo a posição do analista – se ele a ocupa de verdade – dever ser sitiado – quero dizer, *realmente* – por aqueles em quem ele evocou esse mundo de larvas sem ter podido sempre trazê-las à luz. Nem todo discurso é aqui inofensivo – o discurso mesmo que pude manter esses dez anos encontra nisso alguns desses efeitos. Não é à toa que, mesmo num discurso público, se visem os sujeitos, e que se os toque naquilo que Freud chama o umbigo – *umbigo dos sonhos*, escreve ele para lhe designar, em último termo, o centro incógnito – que não é mesmo outra coisa, como o próprio umbigo anatômico que o representa, senão essa hiância de que falamos.

Perigo do discurso público, no que ele se dirige justamente ao mais próximo – Nietzsche sabia que um certo tipo de discurso só pode dirigir-se ao mais longínquo.

A bem dizer, essa dimensão do inconsciente, que eu evoco, *estava esquecida*, como Freud havia previsto perfeitamente bem. O inconsciente se havia refechado sobre sua mensagem graças aos cuidados desses ativos ortopedeutas em que se tornaram os analistas da segunda e da terceira geração, que se dedicam, no que psicologizando a teoria psicanalítica, a suturar essa hiância.

Podem crer que, eu mesmo, eu não a reabro jamais sem precaução.

3

Estou certamente, agora, na minha data, na minha época, em posição de introduzir no domínio da causa a lei do significante, no lugar onde essa hiância se produz. Nem por isso deixa de ser preciso, se queremos

compreender o de que se trata na psicanálise, tornar a evocar o conceito de inconsciente nos tempos em que Freud procedeu para forjá-lo – pois não podemos completá-lo sem levá-lo ao seu limite.

O inconsciente freudiano nada tem a ver com as formas ditas do inconsciente que o precederam, mesmo as que o acompanhavam, mesmo as que o cercam ainda. Abram, para compreender o que quero dizer, o dicionário Lalande. Leiam a enumeração muito bonita que fez Dwelshauvers num livro publicado há uma quarentena de anos por Flammarion. Lá ele enumera oito ou dez formas de inconsciente que não ensinam nada a ninguém, que simplesmente designam o não-consciente, o mais ou menos consciente e, no campo das elaborações psicológicas, encontram-se mil variedades suplementares.

O inconsciente de Freud não é de modo algum o inconsciente romântico da criação imaginante. Não é o lugar das divindades da noite. Sem dúvida que isto não deixa totalmente de ter relação com o lugar para onde se volta o olhar de Freud – mas o fato de Jung, relé dos termos do inconsciente romântico, ter sido repudiado por Freud, nos indica bastante que a psicanálise introduz outra coisa. Do mesmo modo, para dizer que o inconsciente tão intrometido, tão heteróclito, que durante toda a sua vida de filósofo solitário Eduardo Von Hartmann elaborou, não é o inconsciente de Freud, também não seria preciso ir muito longe, pois Freud, no sétimo capítulo de *A Ciência dos Sonhos*, refere-se, ele próprio, a isto, em nota – quer dizer que é preciso olhar isso mais de perto para designar o que, em Freud, se distingue.

A todos esses inconscientes sempre mais ou menos afiliados a uma vontade obscura considerada como primordial, a algo de antes da consciência, o que Freud opõe é a revelação de que, ao nível do inconsciente, há algo homólogo em todos os pontos ao que se passa ao nível do sujeito – isso fala e funciona de modo tão elaborado quanto o do nível consciente, que perde assim o que parecia seu privilégio. Estou sabendo das resistências que ainda provoca esta simples chamada, no entanto sensível no mínimo texto de Freud. Leiam, sobre isto, o parágrafo desse sétimo capítulo intitulado *O Esquecimento nos Sonhos*, a propósito de quê Freud só faz referência aos jogos do significante.

Não me contento com essa referência maciça. Eu lhes soletrei, ponto por ponto, o funcionamento do que nos foi produzido primeiro por Freud como fenômeno do inconsciente. No sonho, no ato falho, no chiste – o que é que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem.

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente.

Um achado que é, ao mesmo tempo uma solução – não forçosamente acabada, mas, por mais incompleta que seja, tem esse não-sei-o-quê que nos toca com esse sotaque particular que Theodoro Reik tão admiravelmente destacou – apenas destacou, pois Freud tinha muito bem chamado a atenção para ele – *a surpresa* – aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado, pelo que ele acaba achando ao mesmo tempo mais e menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação ao que ele esperava, de um valor único.

Ora, esse achado, uma vez que ele se apresenta, é um reachado, e mais ainda, sempre está prestes a escapar de novo, instaurando a dimensão da perda.

Para me deixar levar por uma metáfora, Eurídice duas vezes perdida, esta a imagem mais sensível que poderíamos dar, no mito, do que é a relação de Orfeu analista com o inconsciente.

Com o que, se vocês me permitem acrescentar alguma ironia, o inconsciente se acha na margem estritamente oposta à de que se trata no amor, do qual todo mundo sabe que é sempre único e que a fórmula *quem perde um encontra dez* encontra nele sua melhor aplicação.

A descontinuidade, esta então a forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como fenômeno – a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação. Ora, se essa descontinuidade tem esse caráter absoluto, inaugural, no caminho da descoberta de Freud, será que devemos colocá-la – como foi em seguida a tendência dos analistas – sobre o fundo de uma totalidade?

Será que o *um* é anterior à descontinuidade? Penso que não, e tudo que ensinei esses últimos anos tendia a revirar essa exigência de um *um* fechado – miragem à qual se apega a referência ao psiquismo de envólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade. Vocês concordarão comigo em que o *um* que é introduzido pela experiência do inconsciente é o *um* da fenda, do traço, da ruptura.

Aqui brota uma forma desconhecida do *um*, o *Un* do *Unbewusste*. Digamos que o limite do *Unbewusste* é o *Unbegriff* – não o não-conceito, mas o conceito da falta.[7]

Onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio.

Se guardarem na mão esta estrutura inicial, vocês se conterão de se livrar a tal ou tal aspecto parcial do que se trata no que concerne ao inconsciente – como, por exemplo, de que é o sujeito, enquanto alienado na sua história, no nível em que a síncope do discurso se conjuga com seu desejo. Vocês verão que, mais radicalmente, é na dimensão de uma sincronia que vocês devem situar o inconsciente – no nível de um ser, mas enquanto pode se portar sobre tudo, isto é, no nível do sujeito da enunciação, enquanto segundo as frases, segundo os modos, se perdendo como se encontrando, e que, numa interjeição, num imperativo, numa invocação, mesmo num desfalecimento, é sempre ele que nos põe seu enigma, e que fala, – em suma no nível em que tudo que se expande no inconsciente se difunde, tal o micelium, como diz Freud a propósito do sonho, em torno de um ponto central. Trata-se sempre é do sujeito enquanto que indeterminado.

Oblivium, é *lévis* com *e* longo – polido, unido, liso. *Oblivium*, é o que apaga – o quê? – o significante como tal. Aí está onde reencontramos a estrutura basal que torna possível, de modo operatório, que alguma coisa tome a função de barrar, de riscar uma outra coisa. Nível mais primordial, estruturalmente, do que o recalque de que falaremos mais tarde. Muito bem, este elemento operatório do apagamento, é isto que Freud designa, desde a origem, na função de censura.

É a podagem com tesouras, a censura russa, ou ainda a censura alemã, confira Heinrich Heine no começo do *Livro da Alemanha. Senhor e Senhora Fulano têm o prazer de lhes participar o nascimento de um filho belo como a liberdade.* – o Doutor Hoffmann, censor, corta a palavra *liberdade.* Seguramente, podemos nos interrogar sobre o que se torna o efeito dessa palavra pelo fato dessa censura propriamente material o que é um outro problema. Mas é sobre isso mesmo que age, da maneira mais eficiente, o dinamismo do inconsciente.

Para retomar um exemplo nunca bastante explorado, aquele que foi o primeiro sobre que Freud apoiou sua demonstração, o esquecimento, o tropeço da memória, concernente à palavra *Signorelli* após sua visita às pinturas de Orvieto, será possível não ver surgir do texto mesmo, e se impor, não a metáfora, mas a realidade do desaparecimento, da supressão, da *Unterdrückung*, da passagem por baixo? A palavra *Signor, Herr*, passa por baixo – o senhor absoluto, eu disse uma vez, a morte, para dizer tudo, desaparece ali. E também, será que não vemos, lá detrás, perfilar-se tudo que Freud necessita para encontrar nos mitos da morte do pai a regula-

ção de seu desejo? Antes de mais nada, ele se reencontra com Nietzsche para enunciar, no mito dele, que Deus está morto. E é talvez sobre o fundo das mesmas razões. Pois o mito de que *Deus está morto* – do que eu estou, de minha parte, bem menos convencido, como mito entendam bem, do que a maioria dos intelectuais contemporâneos, o que não é de modo algum uma declaração de teísmo nem de fé na ressurreição – este mito talvez seja apenas o abrigo que se achou contra a ameaça de castração.

Se vocês souberem ler, vocês o verão nos afrescos apocalípticos da catedral de Orvieto. Se não, leiam a conversa de Freud no trem – trata-se apenas do fim da potência sexual, da qual seu interlocutor médico, o interlocutor precisamente diante de quem ele não lembra o nome de *Signorelli*, lhe conta o caráter dramático para aqueles que são ordinariamente seus pacientes.

Assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde ressurge um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado.

Quanto a Freud e à sua relação ao pai, não esqueçamos que todo o seu esforço só o levou a confessar que, para ele, essa questão permanecia inteira, ele disse a uma de suas interlocutoras – *O que quer uma mulher?* Questão que ele nunca resolveu, confira o que foi efetivamente sua relação com a mulher, seu caráter uxorioso, como se exprime pudicamente Jones a seu respeito. Diremos que Freud teria dado seguramente um admirável idealista apaixonado se não se tivesse consagrado ao outro, na forma da histérica.

Decidi parar sempre às vinte para as duas em ponto meu seminário. Vocês vêem que hoje não fechei a questão do que seja a função do inconsciente.

Faltam questões e respostas.

22 de janeiro de 1964

III

DO SUJEITO DA CERTEZA

Nem ser, nem não-ser.
Finitude do desejo.
O evasivo.
O estatuto do inconsciente é ético.
Que tudo está por refazer na teoria.
Freud cartesiano.
O desejo da histérica.[8]

A semana passada, minha introdução do inconsciente pela estrutura de uma hiância ofereceu ocasião a um de meus ouvintes, Jacques-Alain Miller, para um excelente traçado do que, nos meus escritos precedentes, ele reconheceu como a função estruturante de uma falta, e ele a reuniu, por um arco audacioso, com o que pude designar, falando da função do desejo, como falta-a-ser.

Tendo realizado essa sinopse que certamente não foi inútil, ao menos para aqueles que já tenham algumas noções do meu ensino, ele me interrogou sobre minha ontologia.

Não lhe pude responder dentro dos limites impostos ao diálogo pelo horário, e ficou combinado que eu obtivesse dele, antes de mais nada, a precisão daquilo com que ele cerca o termo ontologia. Entretanto, que ele não pense que eu de modo algum achei a questão inapropriada. Direi mesmo mais. Ela bateu particularmente em cheio, no sentido de que é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância, pelo que acreditei dever introduzir, como lhe sendo a mais essencial, a função do inconsciente.

1

A hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la *pré-ontológica*. Insisti nesse caráter demasiado esquecido – esquecido de um modo que não deixa de ter significação – da primeira emergência do inconsciente, que

é de não se prestar à ontologia. O que, com efeito, se mostrou de começo a Freud, aos descobridores, aos que deram os primeiros passos, o que se mostra ainda a quem quer que na análise acomode por um momento seu olhar ao que é propriamente da ordem do inconsciente, – é que ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado.

Evoquei a função dos limbos; poderia também falar do que, nas construções da Gnose, se chamam os seres intermediários – silfos, gnomos, mesmo formas mais elevadas desses mediadores ambíguos. Também, não esqueçamos que Freud, quando começou a remoer este mundo, articulou este verso, que parecia cheio de inquietantes apreensões quando o pronunciou, e cuja ameaça é muito notável que tenha sido, depois de sessenta anos de experiências, completamente esquecida – *Flectere si nequeo superos Acheronta movebo*. É notável que o que se anunciava como uma abertura infernal tenha sido, na seqüência, também notavelmente assepticizado.

Mas é igualmente indicativo que o que se anunciava tão deliberadamente como abertura para um mundo inferior, não tenha feito em parte alguma, salvo raríssima exceção, aliança séria com tudo que existiu – ainda existe agora, menos porém do que na época da descoberta freudiana – de pesquisa metafísica, como se dizia, se não de prática espírita, espiritista, evocatória, necromântica, tal como a psicologia gótica de Myers, que se restringia a seguir à risca do fato da telepatia.

Certamente que, de passagem, Freud toca nesses fatos, no que pôde lhe chegar, trazido por sua experiência. Mas é claro que é no sentido de uma redução racionalista, e elegante, que sua teorização se exerce. Pode-se considerar como excepcional, se não aberrante, o que, no círculo analítico de nossos dias, se prende ao que foi chamado – e de maneira bem significativa, para esterilizá-los – fenômenos *psi* (Ψ). Alusão às pesquisas de um Servadio, por exemplo.

Seguramente não é neste sentido que nossa experiência nos dirigiu. O resultado de nossa busca do inconsciente vai, ao contrário, no sentido de um certo ressecamento, de redução a um herbário, cujo escantilhonamento é limitado a um registro tornado catálogo racionalizado, a uma classificação que se quereria de bom grado natural. Se, no registro de uma psicologia tradicional, de bom grado se adianta sobre o caráter não amestrável, infinito, do desejo humano – vendo-se nele a marca de não sei que sabugo divino que ali se teria impresso – o que a experiência analítica nos permite enunciar, é bem mais a função limitada do desejo. O desejo, mais do que qualquer outro ponto do quinhão humano, encontra em alguma parte seu limite.

Retornaremos a tudo isto, mas aponto que eu disse o *desejo*, e não o *prazer*. O prazer é o que limita o porte do quinhão humano – o princípio do prazer é o princípio de homeostase. O desejo, este, encontra seu cerne, sua proporção fixada, seu limite, e é em relação a esse limite que ele se sustenta como tal, franqueando o limiar imposto pelo princípio do prazer.

Não é um traço pessoal de Freud esse repúdio, para o campo da sentimentalidade religiosa, do que ele designou como aspiração oceânica. Nossa experiência está aí para reduzi-la, essa aspiração, a uma fantasia, para nos garantir em outra parte bases firmes, e remetê-la para o lugar do que Freud chamava, a propósito da religião, de ilusão.

O que é ôntico, na função do inconsciente, é a fenda por onde esse algo, cuja aventura em nosso campo parece tão curta, é por um instante trazida à luz – por um instante, pois o segundo tempo, que é de fechamento, dá a essa apreensão um caráter evanescente. Retornarei a isto, que será talvez mesmo o passo que poderei dar agora, não podendo mais do que evitá-lo até o presente, por razões de contexto.

Contexto ardente, como vocês sabem. Nossos hábitos técnicos se tornaram – por razões que teremos que analisar – tão suscetíveis às funções do tempo que, querendo introduzir aqui distinções tão essenciais que até se desenham por toda parte fora de nossa disciplina, parecia que eu tive que me engajar no caminho de uma discussão mais ou menos pleiteante.

É sensível, ao nível mesmo da definição do inconsciente – só para se referir ao que Freud, de maneira forçosamente aproximativa, só tendo podido de começo servir-se disso por toques, por tentativas, a propósito do processo primário – que o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espácio-temporal, bem como à função do tempo.

Ora, se o desejo não faz mais do que veicular para um futuro sempre curto e limitado o que ele sustenta de uma imagem do passado, Freud o diz no entanto *indestrutível*. O termo indestrutível, aqui está justamente que é pela realidade de todas a mais inconsistente que ele é afirmado. O desejo indestrutível, se ele escapa ao tempo, a que registro pertence na ordem das coisas? – pois o que é uma coisa senão aquilo que dura, idêntica, um certo tempo? Não haverá aqui lugar para se distinguir ao lado da duração, substância das coisas, um outro modo do tempo – um tempo lógico? Vocês sabem que eu já abordei este tema num escrito.

Reencontramos aqui a estrutura escandida desse batimento da fenda cuja função lhes evoquei da última vez. O aparecimento evanescente se

faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, desse tempo lógico – entre um instante de ver em que algo é sempre elidido, se não perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que, precisamente, a apreensão do inconsciente não conclui, em que se trata sempre de uma recuperação lograda.

Onticamente então, o inconsciente é o evasivo – mas conseguimos cercá-lo numa estrutura, uma estrutura temporal, da qual se pode dizer que jamais foi articulada, até agora, como tal.

2

Foi de desdém que a continuação da experiência analítica depois de Freud fez prova a respeito do que aparece na hiância. As larvas que dali saem – segundo uma comparação que Freud emprega numa passagem de *A Ciência dos Sonhos* – não as temos *nutrido de sangue*.

Nós nos interessamos por outra coisa, e estou aqui este ano para lhes mostrar por qual via esses deslocamentos de interesse foram sempre mais no sentido de destacar estruturas, de que se fala mal, na análise, de que se fala quase como profeta. Muito freqüentemente, lendo os melhores testemunhos teóricos que os analistas dão de sua experiência, tem-se o sentimento de que é preciso interpretá-los. Eu lhes mostrarei no devido tempo, quando se tratar do que é o mais vivo, o mais ardente de nossa experiência, isto é, a transferência, sobre a qual vemos coexistir testemunhos os mais fragmentários e esclarecedores, dentro de uma total confusão.

É isto que lhes explica que eu só chegue lá passo a passo, pois, também, o que tenho a tratar para vocês – o inconsciente, a repetição – outros lhes falariam no nível da transferência, dizendo que é disso que se trata. É moeda corrente ouvir-se, por exemplo, que a transferência é uma repetição. Não digo que isto seja falso e que não haja repetição na transferência. Não digo que não tenha sido a propósito da transferência que Freud abordou a repetição. Digo que o conceito de repetição nada tem a ver com o de transferência. Sou forçado, por causa disso, a fazê-lo entrar primeiro em nossa explicação, a lhe dar o passo lógico. Pois seguir a cronologia seria favorecer as ambigüidades do conceito de repetição, que vêm do fato de sua descoberta ter sido feita no curso dos tateamentos necessitados pela experiência da transferência.

Quero marcar agora, por mais espantosa que a fórmula lhes possa parecer, que seu estatuto de ser tão evasivo, tão inconsistente, é dado ao inconsciente pelo encaminhamento de seu descobridor.

O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético. Freud, em sua sede de verdade diz – *O que quer que seja, é preciso chegar lá* – porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra. E isto ele diz dentro de sua experiência daquilo que era para o médico, até então, a realidade mais recusada, mais coberta, mais contida, mais rejeitada, a da histérica, no que ela é – de algum modo, de origem – marcada pelo signo do engano.

É certo que isto nos levou a muitas outras coisas no campo aonde fomos conduzidos por esse encaminhamento inicial, pela descontinuidade que constitui o fato de que um homem descobridor, Freud, tenha dito – *Aí está o país para onde levo meu povo*. Por muito tempo, o que se situava nesse campo pareceu marcado pelas características de sua descoberta de origem – o desejo da histérica. Mas logo se impôs coisa completamente diversa que – à medida que ele era anteriormente descoberto – era sempre formulada com retardo, de arrastão. É que a teoria só tinha sido forjada para as descobertas precedentes. De modo que tudo está por refazer, inclusive o que concerne ao desejo da histérica. Isto nos impõe uma espécie de salto retroativo se queremos marcar aqui o essencial da posição de Freud no que toca ao que se passa no campo do inconsciente.

Não é de modo impressionista que quero dizer que aqui seu encaminhamento é ético – não penso numa famosa coragem do cientista que não recua diante de nada, imagem a ser temperada, como todas as outras. Se formulo que o estatuto do inconsciente é ético, e não ôntico, é precisamente porque o próprio Freud não adianta isto quando dá seu estatuto ao inconsciente. E o que eu disse da sede de verdade que o anima é aqui uma simples indicação do traço das abordagens que nos permitirão perguntar-nos aonde foi a paixão de Freud.

Freud sabe de todas as fragilidades dos furtacores do inconsciente no que concerne a esse registro, quando introduz o último capítulo de *A Ciência dos Sonhos* com aquele sonho que, de todos os que são analisados no livro, tem um modo à parte – sonho suspenso em torno do mistério mais angustiante, o que une um pai ao cadáver de seu filho mais próximo, de seu filho morto. O pai sucumbido ao sono vê surgir a imagem do filho, que lhe diz – *Pai, não vês que estou queimando?* Ora, está para pegar fogo no real, na peça ao lado.

Por que então sustentar a teoria que faz do sonho a imagem de um desejo, com este exemplo em que, numa espécie de reflexo flamejante, é justamente uma realidade que, quase decalcada, parece aqui arrancar o sonhante de seu sono? Por que, se não para nos evocar um mistério que não

é outra coisa senão o mundo do além, e não sei que segredo partilhado entre o pai e esse filho que lhe vem dizer – *Pai, não vês que estou queimando?* Do que é que ele queima? – senão do que vemos desenhar-se em outros pontos designados pela topologia freudiana – do peso dos pecados do pai, que carrega o fantasma no mito de Hamlet com que Freud duplicou o mito de Édipo. O pai, o Nome-do-Pai, sustenta a estrutura do desejo com a da lei – mas a herança do pai é aquilo que nos designa Kierkegaard, é seu pecado.

O fantasma de Hamlet surge de onde? – senão do lugar de onde ele nos denuncia que é na flor de seu pecado que ele foi surpreendido, ceifado – e longe de dar a Hamlet as proibições da Lei que podem fazer subsistir seu desejo, é de uma profunda dubitação desse pai ideal demais que se trata a todo instante.

Tudo está à mão, emergindo, nesse exemplo que Freud coloca ali para nos indicar de algum modo que não o explora, que o aprecia, que o pesa, o degusta. É desse ponto mais fascinante que ele nos desvia, para entrar numa discussão concernente ao esquecimento do sonho e ao valor de sua transmissão pelo sujeito. Esse debate gira todo em torno de certo número de termos que convém sublinhar.

O termo maior, com efeito, não é a verdade. É *Gewissheit*, certeza. O encaminhamento de Freud é cartesiano – no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza. Trata-se daquilo de que se pode estar certo. Para este fim, a primeira coisa a fazer é superar o que conota tudo que seja do conteúdo do inconsciente – especialmente quando se trata de fazê-lo emergir da experiência do sonho – de superar o que flutua por toda parte, o que pontua, macula, põe nódoas no texto de qualquer comunicação de sonho – *Não estou certo, tenho dúvidas.*

E quem não duvidaria a propósito da transferência do sonho, quando, com efeito, o abismo é manifesto entre o que foi vivido e o que é reportado?

Ora – é aí que Freud enfatiza com toda a sua força – a dúvida, é o apoio de sua certeza.

Ele motiva essa dúvida – há justamente ali, diz ele, signo de que há algo a preservar. E a dúvida é agora signo da resistência.

A função que ele dá à dúvida resta contudo ambígua, pois esse algo que deve ser preservado pode ser também o algo que tem que se mostrar – pois, de qualquer modo, o que se mostra só se mostra sob um *Verkleidung*, disfarce e postiço também, que pode não se agüentar. Mas o que quer que seja, eu insisto é em que há um ponto em que se aproximam, convergem, os dois encaminhamentos, de Descartes e de Freud.

Descartes nos diz – *Estou seguro, porque duvido, de que penso*, e – diria eu, para me manter numa fórmula não mais prudente que a sua, mas que nos evita debater o *eu penso* – *Por pensar, eu sou*. Notem, de passagem, que eludindo o *eu penso*, eludo a discussão que resulta do fato de que esse *eu penso*, para nós, não pode certamente ser destacado do fato de que ele só pode formulá-lo *dizendo*-o para nós, implicitamente – o de que ele se esquece. Isto deixamos de reserva, por enquanto.

De maneira exatamente analógica, Freud, onde duvida – pois enfim são *seus* sonhos, e é ele que, de começo, duvida – está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer, – a menos que, este é o salto, alguém pense em seu lugar.

É aqui que se revela a dissimetria entre Freud e Descartes. Ela não está de modo algum no encaminhamento inicial da certeza fundada do sujeito. Ela se prende a que, nesse campo do inconsciente, o sujeito está em casa. E é porque Freud lhe afirma a certeza que se faz o progresso pelo qual ele muda o mundo para nós.

Para Descartes, no *cogito* inicial – os cartesianos convirão comigo neste ponto, mas eu o adianto à discussão – o que visa o *eu penso* no que ele bascula para o *eu sou*, é um real – mas o verdadeiro fica de tal modo de fora que é preciso que Descartes em seguida se assegure, de quê? – senão de um Outro que não seja enganador e que, por cima de tudo, possa garantir, só por sua existência as bases da verdade, possa lhe garantir que há em sua própria razão objetiva os fundamentos necessários para que o real mesmo de que ele vem de se assegurar possa encontrar a dimensão da verdade. Posso apenas indicar a conseqüência prodigiosa que teve esta recolocação da verdade entre as mãos do Outro, aqui Deus perfeito, cujo negócio é a verdade, pois o que quer que ele tenha querido dizer, sempre será verdade – mesmo que ele dissesse que dois e dois são cinco, isto seria verdade.

O que é que isto implica? – senão que nós, nós vamos poder começar a brincar com as letrinhas de álgebra que transformam a geometria em análise – que a porta está aberta para a teoria dos conjuntos – que nós podemos nos permitir tudo como hipótese de verdade.

Mas deixemos isso, que não é nosso negócio, já que sabemos que o que começa no nível do sujeito não é jamais sem conseqüência, com a condição de que saibamos o que quer dizer esse termo – o sujeito.

Descartes não sabia, a não ser que fosse o sujeito de uma certeza e rejeição de todo saber anterior – mas nós, nós sabemos, graças a Freud, que o sujeito do inconsciente se manifesta, que isso[9] pensa antes de entrar na certeza.

Temos isso no colo. É mesmo este o nosso embaraço. Mas em todo caso, é daí por diante um campo a que não nos podemos recusar, quanto à questão que ele coloca.

3

Quero acentuar agora que, daí, o correlativo do sujeito não é mais então da ordem do Outro enganador, mas da do Outro enganado. E isto, tocamos com o dedo da maneira mais concreta desde que entramos na experiência da análise. O que o sujeito mais teme é nos enganar, nos colocar numa pista falsa ou, mais simplesmente, que nós nos enganemos, pois, antes de mais nada, é bem claro, vendo nossa cara, que nós somos pessoas que podemos nos enganar como todo mundo.

Ora, isto não perturba Freud, porque – é justamente o que é preciso que se compreenda, especialmente quando se lê o primeiro parágrafo desse capítulo referente ao esquecimento dos sonhos – os signos se entrecruzam, será preciso levar tudo em conta, será preciso liberar-se, se *frei machen*, de toda a escala de apreciação que ali se busca, *Preisschatzung*, de apreciação do que é certo e do que não é certo. A mais tênue indicação de que algo entra no campo deve fazê-lo manter, para nós, um igual valor de traço quanto ao sujeito.

Mais tarde, na observação célebre de uma homossexual, ele zomba daqueles que, a propósito dos sonhos da cuja, possam lhe dizer – *Mas agora, onde está esse famoso inconsciente que nos devia fazer aceder ao mais verdadeiro, a uma verdade*, iro...zam eles, *divina? Eis que sua paciente se ri do senhor, pois ela teve, na análise, sonhos expressamente para persuadi-lo de que se voltava para o que lhe era pedido, gostar dos homens.* Freud não vê nisto nenhuma objeção. *O inconsciente*, nos diz ele, *não é o sonho.* Isto quer dizer em sua boca que o inconsciente pode ser exercer no sentido do engano e que isto não tem para ele nenhum valor de objeção. Com efeito, como não haveria a verdade da mentira? – essa verdade que torna perfeitamente possível, contrariamente ao pretenso paradoxo, que eu afirme – *Minto*.

Simplesmente Freud, nessa ocasião, deixou de formular corretamente o que era o objeto tanto do desejo da histérica quanto do desejo da homossexual. Foi por isso – diante de umas como de outras, diante de Dora como da famosa homossexual – que ele se deixou ultrapassar, e que o tratamento foi rompido. A respeito de sua interpretação ele próprio ainda está hesitante, um pouco cedo demais, um pouco tarde demais. Freud ainda não podia ver – na falta de referenciais de estrutura que são os que espero destacar para vocês – ver que o desejo da histérica – legível de maneira explosiva na observação – é sustentar o desejo do pai – no caso de Dora, de sustentá-lo por procuração.

A complacência tão manifesta de Dora para com a aventura do pai com aquela que é a mulher do Sr. K., que ela o deixe fazer-lhe a corte, é exatamente o jogo pelo qual é o desejo do homem que lhe é preciso sustentar. Também a passagem ao ato, a bofetada da ruptura, logo que um deles, o Senhor K., lhe diz, não – *Eu não me interesso por você*, mas – *Eu não me interesso por minha mulher*, mostra que lhe é preciso que esse laço seja conservado preso a esse elemento terceiro que lhe permita ver subsistir o desejo, de todo modo insatisfeito – também o desejo do pai que ela favorece enquanto impotente, como o desejo dela mesma, de não poder se realizar enquanto desejo do Outro.

Do mesmo modo, justificando mais uma vez a fórmula que dei, originada na experiência da histérica para fazê-la situar em seu justo nível – *o desejo do homem, é o desejo do Outro* – é para o desejo do pai que a homossexual acha uma outra solução – esse desejo do pai, desafiá-lo. Releiam a observação e verão o caráter de provocação evidente que oferece toda a conduta dessa jovem que, apegando-se aos passos de uma semimundana, bem notada na cidade, não cessa de ostentar os cuidados cavalheirescos que ela lhe dá, até o dia em que, encontrando-se com o pai – o que encontra no olhar do pai é a escapadela, o desprezo, a anulação do que se faz diante dele – imediatamente se precipita por cima da balaustrada de uma pontezinha de estrada de ferro. Literalmente, ela não pode mais conceber, senão abolindo-se, a função que tinha, a de mostrar ao pai como se é um falo abstrato, heróico, único, e consagrado ao serviço de uma dama.

O que faz a homossexual em seu sonho, enganando Freud, é ainda um desafio concernente ao desejo do pai – *O senhor quer que eu ame os homens, o senhor terá isto quanto quiser, sonhos de amor pelos homens.* É o desafio em forma de derrisão.

Só levei tão longe esta abertura para lhes permitir distinguir o que é a posição do encaminhamento freudiano com relação ao sujeito – na medida em que é o sujeito que está interessado no campo do inconsciente. Distingui assim a função do sujeito da certeza em relação à procura da verdade.

Da próxima vez abordaremos o conceito de repetição, perguntando-nos como concebê-lo, e veremos como é pela repetição, como repetição de decepção, que Freud coordena a experiência, enquanto que decepcionante, com um real que será daí por diante, no campo da ciência, situado como aquilo que o sujeito está condenado a ter em falta mas que essa falta mesmo revela.

RESPOSTAS

X. – *Tempo lógico e tempo-substância das coisas não são idênticos?*

O tempo lógico é constituído por três tempos. Primeiro, o *instante de ver* – que não é sem mistério, se bem que bastante definido nessa experiência psicológica da operação intelectual que é o *insight*. Depois, o *tempo para compreender*. Enfim, o *momento de concluir*. Isto é apenas uma recordação.

Para apreender o que é o tempo lógico é preciso partir do seguinte, que, de saída, a bateria significante é dada. Sobre esta base, dois termos devem ser introduzidos, de que a função da repetição, como veremos, necessita – *Willkür*, o acaso, e *Zufall*, o arbitrário.

É assim que Freud considera, para a interpretação dos sonhos, quais as conseqüências do acaso da transcrição e do arbitrário das aproximações – por que reportar isto àquilo mais do que a qualquer outra coisa? É certo que Freud nos leva assim ao coração da questão que põe o desenvolvimento moderno das ciências, no que elas demonstram o que podemos fundar sobre o acaso.

Nada, com efeito, pode ser fundado sobre o acaso – cálculo das probabilidades, estratégias – que não implique de saída uma estruturação limitada da situação, e isto em termos de significantes. Quando a teoria moderna dos jogos elabora a estratégia dos dois jogadores, cada um deles se encontrará com as probabilidades máximas de ganhar, com a condição de, cada um, raciocinar como o outro. O que é que dá valor a uma operação desta espécie? – senão que, o mapa já está feito, os pontos de referência significantes do problema estão inscritos nele, e a solução não irá além deles.

Muito bem, no que diz respeito ao inconsciente, Freud reduz tudo que chega ao alcance de sua escuta à função de puros significantes. É a partir dessa redução que isso opera, e que pode aparecer, diz Freud, um momento de concluir – um momento em que ele sente a coragem de

julgar e de concluir. Aí está algo que faz parte do que chamei seu testemunho ético.

A experiência lhe demonstra depois que, no que diz respeito ao sujeito, ele encontra limites, que são a não-convicção, a resistência, a não-cura. A rememoração comporta sempre um limite. E, sem dúvida, podem obtê-la mais completa por outras vias que a da análise, mas elas são inoperantes quanto à cura.

É aqui que é preciso distinguir o porte dessas duas direções, a rememoração e a repetição. De uma a outra, não há mais orientação temporal como não há mais reversibilidade. Simplesmente não são comutativas – não é a mesma coisa começar pela rememoração para lidar com as resistências de repetição, ou começar pela repetição para ter um começo de rememoração.

É o que nos indica que a função-tempo é aqui de ordem lógica, e ligada a uma colocação do real em forma significante. A não comutatividade, com efeito, é uma categoria que só pertence ao registro do significante.

Aí apreendemos aquilo pelo que aparece a ordem do inconsciente. A que o refere Freud? Qual é o seu avalista? É o que ele chega a resolver, num segundo tempo, elaborando a função da repetição. Veremos mais tarde como podemos, nós, formulá-la, remetendo-nos à *Física* de Aristóteles.

P. KAUFMANN: *O senhor formulou ano passado que a angústia é aquilo que não engana. O senhor pode pôr este enunciado em relação com a ontologia e a certeza?*

A angústia é, para a análise, um termo de referência crucial, porque, com efeito, a angústia é o que não engana. Mas a angústia pode faltar.

Na experiência é necessário canalizá-la e, se ouso dizer, dosá-la, para não ser por ela submerso. Aí está uma dificuldade correlativa da que há em conjugar o sujeito com o real – termo que tentarei cercar da próxima vez a fim de dissipar a ambigüidade que persiste a seu propósito entre muitos de meus alunos.

O que é que pode mesmo, para o analista, ratificar no sujeito o que se passa no inconsciente? Freud, para localizar a verdade – eu mostrei a vocês quando estudei as formações do inconsciente – se remete a uma certa escansão significante. O que justifica essa confiança é uma referência ao real. Mas o mínimo que se pode dizer é que o real não se entrega a ele facilmente. Tomemos o exemplo do *Homem dos lobos*. A importância excepcional dessa observação, na obra de Freud, é de mostrar que é em relação

ao real que funciona o plano da fantasia. O real suporta a fantasia, e a fantasia protege o real. Para elucidar para vocês esta relação, tomarei da próxima vez a cogitação spinoziana, mas pondo em jogo um outro termo para substituir o atributo.

29 de janeiro de 1964

IV

DA REDE DOS SIGNIFICANTES

Pensamentos do inconsciente.
O colofão da dúvida.
Subversão do sujeito.
Introdução à repetição.
O real é o que se retorna sempre ao mesmo lugar.

Meu hábito é de me ausentar a cada dois de meus seminários, para ir a esse mundo de repouso ritual, que entrou em nossos hábitos, que chamamos esportes de inverno. Tenho o prazer de lhes anunciar que isto não acontecerá este ano, a ausência de neve tendo me dado pretexto para renunciar a essa obrigação.

O acaso das coisas fez com que, por isso, eu possa igualmente lhes anunciar um outro acontecimento que me sinto feliz de levar ao conhecimento de um público maior. Acontece, com efeito, que no momento em que eu declinava junto à agência de viagem a ocasião de lhes enviar algum numerário, eles me agradeceram muito, pois haviam recebido um pedido de viagem de oito membros da *Sociedade Francesa de Psicanálise.*

Devo dizer que este acontecimento, tenho ainda maior prazer em trazê-lo ao conhecimento de vocês porquanto se trata do que chamamos uma verdadeira boa ação, aquela de que o Evangelho diz – *A mão esquerda deve ignorar o que faz a direita.*

Oito dos mais eminentes membros do ensino estão portanto em Londres para discutir os meios de riscar os efeitos do meu. Aí está um cuidado muito louvável, e a dita *Sociedade* não recua diante de nenhum sacrifício para cuidar de seus membros, a menos que talvez, por reciprocidade, a *Sociedade* inglesa tenha pago as despesas dessa viagem, como tínhamos o hábito de cobrir as das viagens de seus membros quando eles vinham interessar-se muito de perto pelo funcionamento da nossa.

Acreditei dever fazer esta declaração de modo que os cantos de reconhecimento possam encobrir alguns sinaizinhos de nervosismo que apareceram provavelmente em relação com essa expedição.

1

Da última vez, eu lhes falei do conceito de inconsciente, cuja verdadeira função é justamente estar em relação profunda, inicial, inaugural, com a do conceito de *Unbegriff* – ou de *Begriff* do *Un* original, isto é, o corte.

Esse corte, eu o liguei profundamente à função do sujeito como tal, do sujeito em sua relação constituinte ao próprio significante.

É justo que pareça novo que eu me tenha referido ao sujeito, quando é do inconsciente que se trata. Acreditei ter conseguido fazer vocês sentirem que tudo isto se passa no mesmo lugar, no lugar do sujeito que – da experiência cartesiana, reduzindo a um ponto o fundamento da certeza inaugural – tomou um valor arquimédico, se é que foi esse mesmo o ponto de apoio que permitiu a direção inteiramente outra que tomou a ciência, nominalmente a partir de Newton.

Não cessei de acentuar em minhas exposições anteriores a função de algum modo *pulsativa* do inconsciente, a necessidade de desvanecimento que lhe parece ser de algum modo inerente – tudo que, por um instante, aparece em sua fenda, parecendo ser destinado, por uma espécie de preempção, a se cicatrizar, como o próprio Freud empregou a metáfora, a escapulir, a desaparecer. Formulei ao mesmo tempo a esperança de que fosse por isso que se renovasse a cristalização incisiva, decisiva, que já se produziu na ciência física, e desta vez numa outra direção que chamaremos *ciência conjetural do sujeito*. Há muito menos paradoxo do que parece à primeira vista.

Quando Freud compreendeu que era no campo do sonho que devia encontrar confirmação do que lhe havia ensinado sua experiência com a histérica, e que começou a se adiantar com uma audácia verdadeiramente sem precedente, o que nos disse então do inconsciente? Afirma-o constituído, essencialmente, não pelo que a consciência pode evocar, estender, discernir, fazer sair do subliminar, mas pelo que lhe é, por essência, recusado. E como é que Freud chama isto? Com o termo mesmo com que Descartes designa o que chamei há pouco seu ponto de apoio – *Gedanken*, pensamentos.

Há pensamentos nesse campo do mais-além da consciência, e é impossível representar esses pensamentos de outro modo que não dentro da

mesma homologia de determinação em que o sujeito do *eu penso* se acha em relação à articulação do *eu duvido*.

Descartes apreende o seu *eu penso* na enunciação do *eu duvido*, não em seu enunciado que ainda carrega tudo desse saber a pôr em dúvida. Eu diria que Freud dá um passo a mais – que nos designa bastante a legitimidade de nossa associação – quando nos convida a integrar ao texto do sonho o que chamarei o *colofão da dúvida* – o colofão, num texto antigo, é aquela mãozinha indicativa que se imprimia na margem, no tempo em que ainda se tinha tipografia. O colofão da dúvida faz parte do texto. Isto nos mostra que Freud coloca sua certeza, *Gewissheit*, somente na constelação dos significantes, tal como eles resultam da narrativa, do comentário, da associação, pouco importando a retratação. Tudo vem a fornecer significante, com o que ele conta para estabelecer sua própria *Gewissheit* – pois eu sublinho que a experiência só começa com o encaminhamento dela. É por quê eu comparo com o encaminhamento cartesiano.

Não digo que Freud introduz o sujeito no mundo – o sujeito como distinto da função psíquica, a qual é um mito, uma nebulosa confusa – pois é Descartes quem o faz. Mas direi que Freud se dirige ao sujeito para lhe dizer o seguinte, que é novo – *Aqui, no campo do sonho, estás em casa. Wo es war, soll Ich werden.*

O que não quer dizer, como anuncia não sei que porcaria de tradução – *O eu deve deslocar o isso.* Vejam como se traduz Freud em francês, enquanto que uma fórmula como a dele iguala em ressonância a dos pré-socráticos. Não se trata do eu nesse *soll Ich werden*, trata-se daquilo que o *Ich* é na pena de Freud, do começo até o fim – quando se sabe, é claro, reconhecer seu lugar, – o lugar completo, total, da rede dos significantes, quer dizer, o sujeito, *lá onde estava*, desde sempre, o sonho. Nesse lugar, os antigos reconhecem toda espécie de coisas, e por ocasião das mensagens dos deuses – e por que estariam errados? Eles faziam alguma coisa das mensagens dos deuses. E depois, talvez vocês entreverão na seqüência de minha exposição, não é, excluso que eles estejam sempre aí – a menos que isto nos seja indiferente. O que nos interessa é o tecido que engloba essas mensagens, é a rede na qual, eventualmente, algo se deixa pegar. Talvez a voz dos deuses se faça ouvir, mas há muito que, a seu respeito, nossas orelhas voltaram ao seu estado original – todo mundo sabe que elas não são de modo algum feitas para ouvir.

Mas o sujeito está aí para ser reencontrado, *aí onde estava* – eu antecipo – o real. Já justificarei o que disse aqui, mas aqueles que me ouvem

há algum tempo sabem que emprego de bom grado a fórmula – *os deuses são do campo real.*

Lá onde estava, o *Ich* – o sujeito, não a psicologia – o sujeito deve advir. E para saber que se está lá, só há um método, que é de discriminar a rede e, uma rede se discrimina como? É voltando, retornando, cruzando seu caminho, que ela se cruza sempre do mesmo modo, e não há nesse capítulo sete da *Ciência dos Sonhos* outra confirmação para sua *Gewissheit* senão esta – *Falem de acaso, meus senhores, se isto lhes agrada, eu, em minha experiência, não constato aí nenhum arbitrário, pois isso se entrecruza de tal modo que escapa ao acaso.*

Reevocarei, para aqueles que já ouviram minhas aulas sobre este tema, a carta cinqüenta e dois a Fliess, que comenta o esquema que será dito, mais tarde, na *Traumdeutung*, ótico. Este modelo representa um certo número de camadas permeáveis a algo análogo à luz, cuja refração mudaria de camada para camada. Aí está o lugar em que se joga a questão do sujeito do inconsciente. E não é, diz Freud, um lugar especial, anatômico, se não, como concebê-lo tal como nos é apresentado? – imenso desdobramento, espectro especial, situado entre percepção e consciência, como se diz entre couro e carne. Vocês sabem que esses dois elementos formarão mais tarde, quando se tratar de estabelecer a segunda tópica, o sistema percepção-consciência. *Wahrnehmung-Bewusstsein,* mas não se deve esquecer então o intervalo que os separa, no qual está o lugar do Outro, onde o sujeito se constitui.

Muito bem, a nos atermos à carta a Fliess, os *Wahrnehmungszeichen,* os traços de percepção, como funciona isso? Freud deduz de sua experiência a necessidade de separar absolutamente percepção e consciência – para que isso passe para a memória, é preciso primeiro que seja apagado na percepção, e reciprocamente. Ele nos designa agora um tempo em que esses *Wahrnehmungszeichen* devem ser constituídos na simultaneidade. O que é isto – se não é a sincronia significante? E, por certo, Freud diz isto tanto mais quanto ele não está sabendo que o diz cinqüenta anos antes dos lingüistas. Mas nós, nós podemos de imediato lhes dar, a esses *Wahrnehmungszeichen*, seu verdadeiro nome de *significante.* E nossa leitura se garante ainda de que Freud, quando retorna a esse lugar na *Traumdeutung*, designa ainda outras camadas, onde os traços se constituem dessa vez por analogias. Podemos reencontrar aí as funções de contraste e de semelhança tão essenciais na constituição da metáfora, que se introduz, esta, por uma diacronia.

Não insistirei, pois hoje tenho que ir adiante. Digamos somente que encontramos nas articulações de Freud a indicação, sem ambigüidade, de que não se trata apenas, nessa sincronia, de uma rede formada de associações de acaso e de contigüidade. Os significantes só se puderam constituir na simultaneidade em razão de uma estrutura muito definida da diacronia constituinte. A diacronia é orientada pela estrutura. Freud indica bem que, para nós, ao nível da última camada do inconsciente, lá onde funciona o diafragma, lá onde se estabelecem as pré-relações entre o processo primário e o que dele será utilizado no nível do pré-consciente, não poderia haver milagre. *Isso* diz ele, *tem que ter relações com a causalidade.*

Todas as indicações se entrecruzam e, também a nós, esses entrecruzamentos garantem que tornamos a nos encontrar com Freud – sem que pudéssemos saber se é de lá que nos vêm nossos fios de Ariane, porque, por certo, nós o lemos antes de dar nossa teoria do significante, mas sempre sem poder, a cada instante, compreendê-lo. Sem dúvida, pode ter sido pelas necessidades próprias de uma experiência que pusemos no núcleo da estrutura do inconsciente a hiância causal, mas ter achado sua indicação enigmática, inexplicada, no texto de Freud, é para nós a marca de que progredimos no caminho de *sua* certeza. Pois o sujeito da certeza está aqui dividido – a certeza, é Freud quem a tem.

2

É nesta perspectiva que se mostra o que está no núcleo do problema que levanto. Será a Psicanálise, de uma vez por todas, uma ciência? O que distingue a ciência moderna da ciência em sua aurora, de que tanto se discute no *Teeteto*, é que quando a ciência se levanta, sempre está presente um mestre. Sem dúvida alguma, Freud é um mestre. Mas se tudo que se escreve como literatura analítica não é puro e simples jogo de palavras, funciona sempre como se o fosse – o que põe a questão de saber se esse pedículo poderá ser, um dia, diminuído.

Face à sua certeza, há o sujeito, de quem lhes disse há pouco que está aí esperando desde Descartes. Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, por isso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural.

É desse passo que depende que se pudesse chamar o sujeito de volta para casa, no inconsciente – pois de qualquer modo, importa mesmo saber *quem* a gente chama. Isso não é a alma de sempre, nem mortal, nem

imortal, nem sombra nem duplo, nem fantasma, nem mesmo psicosfera em pretensa carapaça, lugar das defesas e outros esquematismos. É o sujeito que é chamado, não há outro, portanto, senão ele, que possa ser escolhido. Há talvez, como na parábola, muitos chamados e poucos escolhidos, mas não haverá certamente outros além dos que são chamados.

É preciso, para compreender os conselhos freudianos, partir desse fundamento de que é o sujeito que é chamado – o sujeito da origem cartesiana. Este fundamento dá função verdadeira ao que chamamos, em análise, rememoração. A rememoração não é a reminiscência platônica, não é o retorno de uma forma, de uma impressão, de um dos eidos de beleza e de bem que nos vem do além, dum verdadeiro supremo. É algo que nos vem das necessidades de estrutura, de algo humilde, nascido no nível dos mais baixos encontros e de toda a turba falante que nos precede, da estrutura do sifnificante, das línguas faladas de modo balbuciante, tropeçante, mas que não podem escapar a constrangimentos cujos ecos, cujo modelo, cujo estilo, são curiosamente de serem encontrados, em nossos dias, nas matemáticas.

Vocês viram como a noção de entrecruzamento, a função do retorno, *Wiederkehr*, é essencial. Não é apenas o *Wiederkehr* no sentido do que foi recalcado – a constituição mesma do campo do inconsciente se garante pelo *Wiederkehr*. É aí que Freud garante sua certeza. Mas é bem evidente que não é daí que ela lhe vem. Ela lhe vem de que ele reconhece a lei do seu desejo, dele Freud. Ele não teria podido ir avante com essa aposta de certeza se não tivesse sido guiado, como os textos nos atestam, por sua auto-análise.

E o que é sua auto-análise – senão o mapeamento genial da lei do desejo suspensa ao Nome-do-Pai? Freud avança sustentado por certa relação a seu desejo e pelo que é seu ato, isto é, constituição da psicanálise.

Não me estenderei mais, ainda que eu hesite em deixar este terreno. Se insistisse, lhe mostraria que a noção, em Freud, de alucinação, como processo de investimento regressivo sobre a percepção, implica necessariamente que o sujeito deve nele ser completamente subvertido – o que ele só é, com efeito, em momentos extremamente fugazes.

Sem dúvida, isto talvez deixa inteiramente aberta a questão da alucinação propriamente dita, na qual o sujeito não crê, e onde ele não se reconhece como implicado. Sem dúvida, isto não passa de um empacotamento mítico – pois não é seguro que se possa falar do delírio da psicose alucinatória de origem confusional como o faz Freud, muito rapidamente, vendo nela a manifestação da regressão perceptiva do desejo estancado. Mas que ali haja um modo em que Freud possa conceber como possível a subversão

do sujeito, isto mostra até que ponto ele identifica o sujeito ao que é originalmente subvertido pelo sistema do significante.

Deixemos portanto esse tempo do inconsciente, e avancemos para a questão do que é a repetição. Isto valerá mais de um de nossos encontros.

3

O que tenho a lhes dizer agora é tão novo – ainda que evidentemente garantido pelo que articulei sobre o significante – que acreditei dever formular para vocês, desde hoje, sem guardar nenhuma das minhas cartas nas mangas, como entendo a função da repetição.

Esta função, em todo caso, nada tem a ver com o caráter aberto ou fechado dos circuitos que chamei há pouco *Wiederkehr*.

Freud, eu não digo que o introduz, mas, pela primeira vez o articula, no artigo de 1914, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, que é mesmo o texto sobre o qual se fundou, na análise, a maior estupidez, para ir dar no capítulo cinco de *Jenseits des Lustprinzips*.

Tratem de lê-lo numa outra língua que não o francês, esse capítulo cinco, linha por linha. Aqueles que não sabem alemão, que o leiam na tradução inglesa. Se vocês lerem esta última, diga-se de passagem, se divertirão bastante. Vocês verão, por exemplo, que a tradução de *Trieb* por *instinct*, e de *Triebhaft* por *instinctual*, tem tais inconvenientes para o tradutor que, embora seja mantida por toda parte de maneira uniforme – o que institui essa edição inteirinha no plano do constrasenso absoluto, pois nada há de comum entre *Trieb* e *instinct* – lá naquele texto, o desacordo aparece tão impossível que não se pode nem mesmo levar a frase até o fim traduzindo-se *Triebhaft* por *instinctual*. É preciso uma nota escrita – *At the beginning of the next paragraph, the word Trieb... is much more revealing of the urgency than the word instinctual.* O *Trieb* os futuca mais, meus amiguinhos, é toda a diferença para com o instinto, o assim dito. Aí está como se transmite o ensino psicanalítico.

Vejamos então como o *Wiederholen* se introduz. *Wiederholen* tem relação com *Erinnerung*, a rememoração. O sujeito em sua casa, a rememorialização da biografia, tudo isso só marcha até um certo limite, que se chama o real. Se eu quisesse forjar diante de vocês uma fórmula spinoziana concernente ao de que se trata, diria – *cogitatio adaequata semper vitat eamdem rem.* Um pensamento adequado enquanto pensamento, no nível em que estamos, evita sempre – ainda que para se reencontrar em tudo – a

mesma coisa. O real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra.

Toda a história da descoberta por Freud da repetição como função só se define com mostrar assim a relação do pensamento com o real. Foi bom no começo, pois se tratavam de histéricas. Como o processo de rememoração era convincente entre as primeiras histéricas! Mas o de que se trata nessa rememoração, não se podia saber de saída – não se sabia que o desejo da histérica era o desejo do pai, a ser sustentado em seu estatuto. Nada de espantoso que, em benefício daquele que toma o lugar do pai, a gente se rememore das coisas até o fundinho.

Nessa ocasião, eu lhes mostro que, nos textos de Freud, repetição não é reprodução. Jamais qualquer oscilação sobre este ponto – *Wierderholen* não é *Reproduzieren*.

Reproduzir, é o que se acreditava poder fazer no tempo das grandes esperanças de catarse. Tinha-se a cena primitiva em reprodução como se têm hoje os quadros dos grandes mestres por nove francos e cinqüenta. Só que, o que Freud nos indica quando dá os passos seguintes, e ele não demora muito para dá-los, é que nada pode ser pego, nem destruído, nem queimado, senão de maneira, como se diz, simbólica, *in effigie*, *in absentia*.

A repetição aparece primeiro numa forma que não é clara, que não é espontânea, como uma reprodução, ou uma presentificação, *em ato*. Aí está por quê coloquei *O Ato* com um grande ponto de interrogação na parte de baixo do quadro, a fim de mostrar que esse ato ficará, enquanto falarmos das relações da repetição com o real, em nosso horizonte.

É bastante curioso que nem Freud, nem nenhum de seus epígonos, jamais tenha tentado rememorar-se do que está, no entanto, ao alcance de todo mundo no que diz respeito ao ato – acrescentemos humano, se quiserem, pois de nosso conhecimento não há ato senão de homem. Por que um ato não é um comportamento? Fixemos os olhos, por exemplo, nesse ato que é, sem ambigüidade este, o ato de abrir o próprio ventre em certas condições – não digam *hara-kiri*, o nome é *sepuku*. Por que eles fazem isso? Porque crêem que isso chateia os outros, porque, na estrutura, é um ato que se faz em honra de alguma coisa. Esperemos. Não nos apressemos, antes de saber, e notemos isto, que um ato, um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente.

Wiederholen. Nada se torna maior enigma – especialmente a propósito dessa bipartição, tão estruturante de toda a psicologia freudiana, do

princípio do prazer e do princípio de realidade – nada se torna maior enigma do que esse *Wiederholen* que está muito perto, no dizer dos etimólogos, do *haler* francês, do *sirgar* – como se faz nas trilhas de sirgagem – muito perto do *sirgar* do sujeito, o qual puxa sempre seu trem[10] por um caminho de onde não pode sair.

E por que, de primeiro, a repetição terá aparecido ao nível do que chamamos neurose traumática?

Freud, contrariamente a todos os neurofisiólogos, patologistas e outros, frisou bem que, se é problema para o sujeito reproduzir em sonho a lembrança do bombardeio intenso, por exemplo, de onde parte a neurose – isto não lhe parece, em estado de vigília, nem feder nem cheirar. Qual é então essa função de repetição traumática, se nada, muito pelo contrário, pode parecer justificá-la do ponto de vista do princípio do prazer? Dominar o acontecimento doloroso, lhes dirão – mas quem domina, onde está aqui o senhor, para dominar? Por que falar tão depressa quando, precisamente, não sabemos onde situar a instância que se entregaria a essa operação de domínio?

Freud, ao termo da série de escritos de que eu lhes dei os dois essenciais, indica que só podemos aqui conceber o que se passa nos sonhos da neurose traumática ao nível do funcionamento mais primitivo – aquele em que se trata de obter a ligação da energia. Então, não presumamos por antecipação que aí se trata de um desvio qualquer, ou de uma repartição de função tal que possamos encontrá-la a um nível de início infinitamente mais elaborado do real. Ao contrário, vemos aqui um ponto que o sujeito só pode aproximar dividindo-se a si mesmo, num certo número de instâncias. Poder-se-ia dizer o que se diz do reino dividido que aí perece qualquer concepção de unidade do psiquismo, do pretendido psiquismo totalizante, sintetizante, ascendendo para a consciência.

Enfim, – nesses primeiros tempos da experiência em que a rememoração, pouco a pouco, se substitui a si mesma, e se aproxima cada vez mais de uma espécie de foco, de centro onde todo acontecimento parece dever livrar-se – precisamente nesse momento, vemos manifestar-se o que também chamarei – entre aspas, pois é preciso mudar também o sentido das três palavras que vou dizer, é preciso mudá-lo completamente para lhes dar seu peso – *a resistência do sujeito* que se torna, nesse momento, repetição em ato.

O que vou articular da próxima vez lhes mostrará como nos apropriarmos, para este propósito, dos admiráveis quarto e quinto capítulos da *Física* de Aristóteles. Este, gira e manipula dois termos que são absoluta-

mente renitentes à sua teoria, no entanto a mais elaborada que jamais foi feita sobre a função da causa – dois termos que se traduzem impropriamente por acaso e fortuna. Tratar-se-á então de revisar a relação que Aristóteles estabelece entre o *autômaton* – e sabemos, num certo ponto em que estamos da matemática moderna, que é a rede dos significantes – e o que ele designa como a *tiquê* – que é para nós o encontro do real.

Faltam questões e respostas.

5 de fevereiro de 1964

V

TIQUÊ E AUTÔMATON

A psicanálise não é um idealismo.
O real como trauma.
Teoria do sonho e do despertar.
A consciência e a representação.
Deus é inconsciente.
O objeto a *minúsculo no* fort-da.

Hoje vou prosseguir o exame do conceito de repetição, tal como ele é presentificado pelo discurso de Freud e pela experiência da psicanálise.

Ouço frisar que a psicanálise é, à primeira vista, propícia a nos dirigir para um idealismo.

Deus sabe que se lhe tem reprochado isto – ela reduz a experiência, dizem alguns, que nos solicita a achar nos duros choques do conflito, da luta, mesmo da exploração do homem pelo homem, as razões de nossa deficiência – ela conduz a uma ontologia das tendências, que tem por primitivas, internas, já dadas pela condição do sujeito.

Basta nos reportarmos ao traçado dessa experiência depois de seus primeiros passos, para vermos, ao contrário, que ela não nos permite de modo algum nos resolvermos por um aforismo como *a vida é um sonho*. Nenhuma praxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real.

1

Esse real, onde o encontramos? É, com efeito, de um encontro, de um encontro essencial, que se trata no que a psicanálise descobriu – de um encontro marcado, ao qual somos sempre chamados, com um real que es-

capole. É por isso que pus no quadro algumas palavras que são para nós, hoje, referências do que queremos avançar.

Primeiro a *tiquê* que tomamos emprestada, eu lhes disse da última vez, do vocabulário de Aristóteles em busca de sua pesquisa da causa. Nós a traduzimos por *encontro do real*. O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do *autômaton*, e do qual é evidente, em toda a pesquisa de Freud, que é do que ele cuida.

Lembrem-se do desenvolvimento, tão central para nós, do *Homem dos Lobos*, para compreender qual é a verdadeira ocupação de Freud à medida que se destaca para ele a função da fantasia. Ele se empenha, e de modo quase angustiado, em interrogar qual é o encontro primeiro, o real, que podemos afirmar haver por trás da fantasia. Este real, sentimos que, através de toda essa análise, arrasta consigo o sujeito, e quase o força, dirigindo de tal modo a pesquisa que, depois de tudo, podemos hoje nos perguntar se essa febre, essa presença, esse desejo de Freud, não é o que, em seu doente, pôde condicionar o acidente tardio de sua psicose.

Assim, não há como confundir a repetição nem com o retorno dos signos, nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida. A repetição é algo que, em sua verdadeira natureza, está sempre velado na análise, por causa da identificação da repetição com a transferência na conceitualização dos analistas. Ora, é mesmo este o ponto a que se deve dar distinção.

A relação ao real de que se trata na transferência foi exprimida por Freud nestes termos, que nada pode ser apreendido *in effigie*, *in absentia* – e, no entanto, não nos é dada a transferência como efígie, em relação à ausência? Esta ambigüidade da realidade em causa na transferência, só podemos chegar a desembrulhá-la a partir da função do real na repetição.

O que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz – a expressão nos diz bastante sua relação com a *tiquê – como por acaso*. É no que nós, analistas, não nos deixamos jamais tapear, por princípio. No mínimo, apontamos sempre que não é preciso nos deixarmos pegar quando o sujeito nos diz que aconteceu alguma coisa que, naquele dia, o impediu de realizar sua vontade, isto é, de vir à sessão. Não há que tomar as coisas ao pé da declaração do sujeito – na medida em que aquilo com que precisamente temos que trabalhar é com esse tropeção, esse fisgamento, que reencontramos a todo instante. É este o modo de apreensão por excelência que comanda a nova decifragem que demos das relações do sujeito com o que faz sua condição.

A função da *tiquê*, do real como encontro – o encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso – se apresenta primeiro, na história da psicanálise, de uma forma que, só por si, já é suficiente para despertar nossa atenção – a do traumatismo.

Não é notável que, na origem da experiência analítica, o real seja apresentado na forma do que nele há de *inassimilável* – na forma do trauma, determinando toda a sua seqüência e lhe impondo uma origem na aparência acidental? Encontramo-nos aí no cerne do que pode nos permitir compreender o caráter radical da noção conflitual introduzida pela oposição do princípio do prazer ao princípio da realidade – é por isso que não se poderia conceber o princípio da realidade como tendo, por sua ascendência, a última palavra.

Com efeito, o trauma é concebido como devendo ser tamponado pela homeostase subjetivante que orienta todo o funcionamento definido pelo princípio do prazer. Nossa experiência nos põe então um problema, que se atém a que, no seio mesmo dos processos primários, vemos conservada a insistência do trauma a se fazer lembrar a nós. O trauma reaparece ali, com efeito, e muitas vezes com o rosto desvelado. Como pode o sonho, portador do desejo do sujeito, produzir o que faz ressurgir em repetição o trauma – senão seu rosto mesmo, pelo menos a tela que o indique ainda por trás?

Concluamos que o sistema de realidade, por mais que se desenvolva, deixa prisioneira das redes do princípio do prazer uma parte essencial do que é, no entanto, e muito bem, da ordem do real.

É isto que temos que sondar, essa realidade, se podemos dizer, cuja presença é por nós suposta como exigível, a fim de que o motor do desenvolvimento, tal como uma Melanie Klein por exemplo o representa, não seja redutível ao que chamei ainda há pouco *a vida é um sonho*.

A esta exigência respondem esses pontos radicais no real que chamo de encontros, e que nos fazem conceber a realidade como *unterlekt*, *untertragen*, o que em francês se traduziria pelo termo mesmo, em sua soberba ambigüidade na língua francesa, de *souffrance*[11]. A realidade está lá em *souffrance*, lá esperando. E o *Zwang*, o constrangimento, que Freud define pelo *Wiederholung*, comanda as voltas mesmas do processo primário.

O processo primário – que não é outra coisa senão o que tentei definir para vocês, nas últimas lições, em forma de inconsciente – é preciso mesmo, uma vez mais, que o apreendamos em sua experiência de ruptura, entre percepção e consciência, nesse lugar, eu lhes teria dito, intemporal, que constrange a colocar o que Freud chama, homenageando Fechner,

die Idee einer anderer Lokalität – uma outra localidade, um outro espaço, uma outra cena, *o entre percepção e consciência.*

2

Esse processo primário, podemos apreendê-lo a cada instante.

Outro dia, não fui de modo algum despertado, de um curto sono em que procurava repouso, por alguma coisa que batia à minha porta desde antes que eu não me despertasse? É que, com essas batidas apressadas, eu já formava um sonho, um sonho que me manifestava outra coisa que não essas batidas. E quando me desperto, essas batidas – essa percepção – se delas tomo consciência, é na medida em que, em torno delas, reconstituo toda a minha representação. Sei que estou ali, a que horas dormi, e o que buscava com aquele sono. Quando o barulho da batida acontece, não ainda para minha percepção, mas para minha consciência, é que minha consciência se reconstitui em torno dessa representação – de que sei que estou sob a batida do despertar, que estou *knocked.*

Mas aí é preciso me interrogar sobre como estou naquele momento – no instante tão imediatamente anterior e tão afastado que é aquele em que comecei a sonhar sob essa batida que é, em aparência, o que me desperta. Eu estou, que eu saiba, *antes de que eu não me desperte* – esse *não* dito expletivo, já designado em um dos meus escritos, é o modo mesmo de presença desse *eu sou* ou *eu estou* de antes do despertar. Ele não é expletivo, ele mais é a expressão de minha impleância, de cada vez que ela tem que se manifestar. A língua, a língua francesa bem o define no ato do seu emprego *Aurez-vous fini avant qu'il ne vienne?*[12] – o que me importa é que você tenha acabado, queira Deus que ele não chegue antes. *Passerez-vous avant qu'il vienne?*[13] – pois, então, quando ele chegar, você não estará mais lá.

Vejam para o que eu os dirijo – para a simetria dessa estrutura que me faz, depois da batida do despertar, só poder me sustentar, em aparência, nùma relação para com minha representação, a qual, em aparência, faz de mim apenas consciência. Reflexo, de algum modo, involutivo – em minha consciência, é apenas minha representação que eu reapreendo.

Será que é só isto? Freud nos disse bastante que precisava – ele jamais o fez – retomar a função da consciência. Talvez vejamos melhor do que se trata apreendendo o que é que motiva o surgimento da realidade representada – a saber, o fenômeno, a distância, a hiância mesma, que constitui o despertar.

Para acentuá-lo, retornemos àquele sonho – feito por inteiro também sobre o ruído – que dei tempo a todos vocês de reencontrar na *Ciência dos Sonhos.* Lembrem-se daquele pai infeliz, que foi, no quarto vizinho ao em que seu filho morto repousava, repousar um pouco – deixando o filho à guarda, nos diz o texto, de um velhote, de um outro velho – e que é atingido, despertado por algo que é o quê? – não apenas a realidade, o choque, o *knocking*, de um ruído feito para tornar a chamá-lo ao real, mas aquilo traduz, precisamente no seu sonho, a quase-identidade do que se passa, a realidade mesma de uma vela tombada e que vai pegar fogo na cama em que seu filho repousa.

Aí está uma coisa que parece pouco adequada para confirmar a tese de Freud na *Traumdeutung* – que o sonho é a realização de um desejo.

Vemos surgir aqui, quase que pela primeira vez na *Traumdeutung,* uma função do sonho que é, aparentemente, secundária – o sonho aqui não satisfaz à precisão de prolongar o sono. O que quer então dizer Freud quando coloca ali, naquele lugar, precisamente aquele sonho, e acentuando que ele é em si mesmo plena confirmação de sua tese quanto ao sonho?

Se a função do sonho é prolongar o sono, se o sonho, afinal de contas, pode se aproximar tanto da realidade que o provoca, não podemos dizer que, a essa realidade, ele poderia ter respondido sem sair do sono? – existem as atividades sonambúlicas, afinal de contas. A questão que se coloca, e que de resto todas as indicações precedentes de Freud nos permitem produzir agora, é – *O que é que desperta?* Não será, *no* sonho, uma outra realidade? – aquela realidade que Freud nos descreve assim – *Dass das kind an seinem Bette steht*, que a criança está perto de sua cama, *ihn am Arme fasst,* pega-o pelo braço e lhe murmura em tom de reproche *und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst du denn nicht,* Pai, não vês, *dass ich verbrenne*, que estou queimando?

Há mais realidade, não é, nesta mensagem, do que no ruído pelo qual o pai também identifica a estranha realidade do que se passa na peça vizinha. Não será que nessas palavras passa a realidade faltosa que causou a morte da criança? O próprio Freud não nos diz que, nesta frase, é preciso reconhecer o que perpetua para o pai essas palavras para nunca mais separadas do filho morto que lhe terão sido ditas, talvez, supõe Freud, por causa da febre – mas, quem sabe, talvez que essas palavras perpetuem o remorso do pai, de que aquele que ele colocou perto da cama de seu filho a ser velado, o velhote, não estaria talvez à altura de bem desempenhar sua tarefa, *die Besorgnis dass der greise Wächter seiner Aufgabe nicht gewachsen sein dürfte*, ele não estará, talvez, à altura de sua tarefa. Com efeito, ele dormiu.

Esta frase dita a propósito da febre – não será que ela lhes evoca aquilo que, num dos meus últimos discursos, chamei a causa da febre? A ação, por mais pressurosa que ela seja, conforme toda verossimilhança, de acodir ao que se passa na peça vizinha – não é ela talvez, também, sentida como de todo modo, agora, tarde demais – em relação ao de que se trata, à realidade psíquica que se manifesta na frase pronunciada? O sonho prosseguido, não é ele, essencialmente, se assim posso dizer, a homenagem à realidade faltosa – a realidade que não pode mais se dar a não ser repetindo-se infinitamente, num infinitamente jamais atingido despertar? Que encontro pode haver daí por diante com esse ser inerte para sempre – mesmo a ser devorado pelas chamas – senão aquele que se passa justamente no momento em que a chama, por acidente como por acaso, vem se juntar a ele? Onde está ela, a realidade, neste acidente? senão que algo se repete, mais fatal em suma, *por meio* da realidade – de uma realidade em que aquele que estava encarregado de velar junto ao corpo ainda permanece dormindo, mesmo aliás quando o pai acode depois de ter acordado.

Assim, o encontro, sempre faltoso, se deu entre o sonho e o despertar, entre aquele que dorme ainda e cujo sonho não conheceremos e aquele que só sonhou para não despertar.

Se Freud, maravilhado, vê aqui confirmada a teoria do desejo, isto é mesmo sinal de que o sonho não é apenas uma fantasia preenchendo uma aspiração.

Pois não é que, no sonho, se sustente que o filho vive ainda. Mas o filho morto pegando seu pai pelo braço, visão atroz, designa um mais-além que se faz ouvir no sonho. O desejo aí se presentifica pela perda imajada[14] ao ponto mais cruel, do objeto. É no sonho somente que se pode dar esse encontro verdadeiramente único. Só um rito, um ato sempre repetido, pode comemorar esse encontro imemorável – pois que ninguém pode dizer o que seja a morte de um filho – senão o pai enquanto pai – isto é, nenhum ser consciente.

Pois a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* – mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassínio, Freud protege o pai – a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*.

O despertar nos mostra o acordar da consciência do sujeito na representação do que se passou – o deplorável acidente da realidade, ao qual não se pode fazer mais do que acorrer! Mas o que era então esse acidente? – quando todo mundo dorme, ao mesmo tempo aquele que quis repousar um pouco, aquele que não pôde manter a vigília, e aquele de quem, sem dúvida, diante de seu leito, alguém bem intencionado poderia dizer – *Pare-*

ce até que está dormindo, quando dele só sabemos uma coisa , que nesse mundo inteiramente sonolento, apenas sua voz se fez ouvir – *Pai, não vês, estou queimando*. Esta frase, ela própria é uma tocha – ela sozinha põe fogo onde cai – e não vemos o que queima, pois a chama nos cega sobre o fato de que o fogo pega no *Unterlegt*, no *Untertragen* no real.

É mesmo isto que nos leva a reconhecer, nessa frase do sonho, destacada do pai em seu sofrimento, o avesso do que será quando ele acordar, sua consciência, e a nos perguntarmos o que é correlativo, no sonho, da representação. Esta questão é tanto mais contundente quanto aqui, o sonho, nós o vemos verdadeiramente como o avesso da representação – é a imagética do sonho, é oportunidade para nós de sublinhar o que Freud, quando fala do inconsciente, designa como o que o determina essencialmente – o *Vorstellungsrepräsentanz*. O que quer dizer, não o representante representativo como se traduziu monotonamente, mas o lugar-tenente da representação. Veremos sua função no que segue.

Espero ter conseguido fazê-los apreender o que, do encontro como para sempre faltoso, aqui é nodal e sustenta realmente, no texto de Freud, o que lhe parece, neste sonho, absolutamente exemplar.

O lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição – aí está o que precisamos demarcar agora. Aí está, de resto, o que, para nós, explica ao mesmo tempo a ambigüidade da função do despertar e da função do real nesse despertar. O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, por outro lado, essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o *Trieb*, nos diz Freud.

Cuidado! ainda não dissemos o que é o *Trieb* – e se por falta de representação, ele não está lá, qual é esse *Trieb* de que falamos – podemos ter que considerá-lo como sendo apenas *Trieb* por vir.

O despertar, como não ver que ele tem duplo sentido – que o despertar, que nos restitui a uma realidade constituída e representada, tem duplo emprego? O real, é para além do sonho que temos que procurá-lo – no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. Lá está o real que comanda, mais do que qualquer outra coisa, nossas atividades, e é a psicanálise que o designa para nós.

3

Assim Freud consegue dar solução ao problema que, para o mais agudo dos questionadores da alma antes dele – Kierkegaard – já estava centrado na repetição.

Convido vocês a relerem o texto que tem esse título, radiante de leveza e de jogo irônico, verdadeiramente mozartiano em seu modo donjuanesco de abolir as miragens do amor. Com agudeza, sem réplica possível, é acentuado esse traço que, em seu amor, o jovem de que Kierkegaard nos faz o retrato ao mesmo tempo comovido e irrisório só a si se dirige por intermédio da memória. Verdadeiramente, não haverá ali algo mais profundo do que a fórmula de La Rochefoucauld – de que quão pouco provariam do amor se não se lhes explicassem os modos e os caminhos? Sim, mas quem começou? E não será que tudo começa essencialmente pela tapeação do primeiro a quem se dirigia o encantamento do amor – que fez passar esse encantamento por exaltação do outro, fazendo-se o prisioneiro dessa exaltação, de sua perda de fôlego, – quem, com o outro, criou a demanda mais falsa, a da satisfação narcísica, quer ela seja do ideal do eu, ou do eu que se toma pelo ideal?

Não mais que em Kierkegaard, não se trata em Freud de nenhuma repetição que se assente no natural, de nenhum retorno da necessidade. O retorno da necessidade visa o consumo posto a serviço do apetite. A repetição demanda o novo. Ela se volta para o lúdico que faz, desse novo, sua dimensão – isto Freud nos diz também no texto do capítulo de que lhes fiz referência da última vez.

Tudo que, na repetição, varia, modula, é apenas alienação de seu sentido. O adulto, se não a criança mais desenvolvida, exige, em suas atividades, no jogo, a novidade. Mas este deslizamento vela aquilo que é o verdadeiro segredo do lúdico, isto é, a diversidade mais radical que constitui a repetição em si mesma. Vejam-na na criança, em seu primeiro movimento, no momento em que se forma como ser humano, manifestar-se como exigência de que a estória contada seja sempre a mesma, que sua realização narrada seja ritualizada, isto é, textualmente a mesma. Esta exigência de uma consistência distinta dos detalhes de sua narrativa significa que a realização do significante não poderá jamais ser bastante cuidadosa em sua memorização para chegar a designar a primazia da significância como tal. É então evasão, aparentemente, o fato de desenvolvê-la variando as significações. Esta variação faz esquecer a visada da significância ao transformar seu ato em brinquedo e lhe propiciando felizes descargas em relação ao princípio do prazer.

Quando Freud percebe a repetição no brinquedo de seu neto, no *fort-da* reiterado, pode muito bem sublinhar que a criança obstrui o efeito do desaparecimento de sua mãe fazendo-se o agente dele – este fenômeno é secundário. Wallon sublinha, não é de saída que a criança vigia a porta por onde saiu sua mãe, indicando assim que espera revê-la ali, mas, anteriormente, é o ponto mesmo em que ela o deixou, o ponto que ela abandonou perto dele, que ele vigia. A hiância introduzida pela ausência desenhada, e sempre aberta, permanece causa de um traçado centrífugo no qual o que falha não é o outro enquanto figura em que o sujeito se projeta, mas aquele carretel ligado a ele próprio por um fio que ele segura – onde se exprime o que, dele, se destaca nessa prova, a automutilação a partir da qual a ordem da significância vai se pôr em perspectiva. Pois o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio – a borda do seu berço – isto é, um *fosso*, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto.

Esse carretel não é a mãe reduzida a uma bolinha por não sei que jogo digno dos Jivaros – é alguma coisinha do sujeito que se destaca embora ainda sendo bem dele, que ele ainda segura. É o caso de dizer, imitando Aristóteles, que o homem pensa com seu objeto. É com seu objeto que a criança salta as fronteiras de seu domínio transformado em poço e que começa a encantação. Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, como não reconhecer aqui – só pelo fato de esse jogo se acompanhar de uma das primeiras aparições a surgirem – que o objeto ao qual essa oposição se aplica em ato, o carretel, é ali que devemos designar o sujeito. A este objeto daremos ulteriormente seu nome de álgebra lacaniana – o *a* minúsculo.

O conjunto da atividade simboliza a repetição, mas não, de modo algum, a de uma necessidade que pediria o retorno da mãe e que se manifestaria muito simplesmente pelo grito. É a repetição da saída da mãe como causa de uma *Spaltung* no sujeito – superada pelo jogo alternativo, *fort-da*, que é um *aqui ou ali*, e que só visa, em sua alternância, ser o *fort* de um *da* e o *da* de um *fort*. O que ele visa é aquilo que, essencialmente, não está lá enquanto representado – pois é o jogo mesmo que é o *Repräsentanz da Vorstellung*. O que se tornará a *Vorstellung* quando, novamente, esse *Repräsentanz* da mãe – em seu desenho tachado de toques, de guaches do desejo – vier a faltar?

Eu vi, também eu, vi com meus olhos arregalados pela adivinhação maternal, a criança, traumatizada com a minha partida a despeito de seu apelo precocemente esboçado na voz e daí em diante mais renovado por

meses e meses – eu a vi, bastante tempo ainda depois disso, quando eu a tomava, essa criança, em meus braços – eu a vi abandonar a cabeça sobre meu ombro para cair no sono, o sono unicamente capaz de lhe dar acesso ao significante vivo que eu era depois da data do trauma.

Este desenho que lhes dei hoje da função da *tiquê*, vocês verão que ele nos será essencial para retificar o que é o dever do analista na interpretação da transferência.

Que me baste acentuar hoje que não é de modo algum em vão que a análise se ponha como modulando de maneira mais radical essa relação do homem para com o mundo que, por muito tempo, foi tomada como sendo o conhecimento.

Se este se acha tão freqüentemente, nos escritos teóricos, relacionado a não sei quê de análogo à relação da ontogênese à filogênese – é por uma confusão, e mostraremos da próxima vez que toda a originalidade da análise é de não centrar a ontogênese psicológica nesses pretensos *estágios* – que não têm, literalmente, nenhum fundamento captável no desenvolvimento observável em termos biológicos. Se o desenvolvimento se anima inteiramente pelo acidente, pelo tropeço da *tiquê*, é na medida em que a *tiquê* nos traz de volta ao mesmo ponto em que a filosofia pré-socrática procurava motivar o próprio mundo.

Ela precisava de um *clinamen* em algum lugar. Demócrito – quando tentou designá-lo, já se colocando como adversário de uma pura função de negatividade por onde introduzir o pensamento – nos diz – *não é o μηδέν que é essencial*, e acrescenta – lhes mostrando que, desde o que uma de nossas alunas chamava a etapa arcaica da filosofia, a manipulação das palavras era utilizada exatamente como no tempo de Heidegger – *não é um μηδέν, é um δεν*, o que, em grego, é uma palavra forjada. Ele não disse *ἔν* para não falar do *ὄν*, o que disse ele? – ele disse, respondendo à questão que era a nossa hoje, a do idealismo, – *Nada, talvez? não – talvez nada, mas não nada.*

RESPOSTAS

F. DOLTO: – *Não vejo como, para descrever a formação da inteligência antes dos três ou quatro anos, poderíamos deixar de lado os estágios. Penso que para as fantasias de defesa e de velamento da castração, de par com as ameaças de mutilação, precisamos nos referir aos estágios.*

A descrição dos estágios, *formadores da libido*, não deve ser referida a uma pseudo-maturação natural, que permanece sempre opaca. Os estágios se organizam em torno da angústia de castração. O fato copulatório da introdução da sexualidade é traumatizante – aí está um fisgamento de vulto – e tem uma função organizadora para o desenvolvimento.

A angústia de castração é como um fio que perfura todas as etapas do desenvolvimento. Ela orienta as relações que são anteriores à sua aparição propriamente dita – desmame, disciplina anal etc. Ela cristaliza cada um desses momentos numa dialética que tem por centro um mau encontro. Se os estágios são consistentes, é em função de seu registro possível em termos de mau encontro.

O mau encontro central está no nível do sexual. Isto não quer dizer que os estágios tomam uma coloração sexual que se difundiria a partir da angústia de castração. É, ao contrário, porque essa empatia não se produz, que se fala de trauma e de cena primitiva.

12 de fevereiro de 1964

DO OLHAR COMO OBJETO a [15] MINÚSCULO

VI

A ESQUIZE DO OLHO E DO OLHAR

Esquize do Sujeito.
Facticidade do Traumatismo.
Maurice Merleau-Ponty.
A tradição filosófica.
O mimetismo.
O onivoyeur.
No sonho, isso mostra.

Continuo.

Wiederholung, eu lembrei a vocês – e já lhes disse bastante sobre ela para acentuar, na referência etimológica que lhes dei, *haler, sirgar*, o que ela implica de conotação lassante.

Sirgar, tirar, puxar. Puxar o quê? Talvez, jogando com a ambigüidade do termo, tirar na sorte. Esse *Zwang*, nos dirigiria então para a carta forçada – se há uma só carta no jogo, não posso tirar outra.

O caráter de conjunto, no sentido matemático do termo, que apresenta a partida de significantes, e que o opõe por exemplo à indefinitude do número inteiro, nos permite conceber um esquema em que se aplica imediatamente a função da carta forçada. Se o sujeito é o sujeito do significante – determinado por ele –, podemos imaginar a rede sincrônica de tal modo que ela dê, na diacronia, efeitos preferenciais. Entendam bem que não se tratam de efeitos estatísticos imprevisíveis, mas que é a estrutura mesma da rede que implica os retornos. É esta a figura que toma para nós, através da elucidação do que chamamos estratégias, o *autômaton* de Aristóteles. E também, é mesmo por automatismo que traduzimos o *Zwang* da *Wiederholungszwang*, compulsão de repetição.

1

Darei mais tarde a vocês os fatos que sugerem que, em certos momentos desse monólogo infantil imprudentemente qualificado de egocen-

trismo, são jogos propriamente sintáticos que se fazem observar. Esses jogos saem do campo que chamamos pré-consciente, mas constituem, se posso dizer, a cama da reserva inconsciente – a ser entendida no sentido de reserva de índios, no interior da rede social.

A sintaxe, exatamente, é pré-consciente. Mas o que escapa ao sujeito, é que sua sintaxe está em relação com a reserva inconsciente. Quando o sujeito conta sua história, age, latente, o que comanda essa sintaxe, e a faz cada vez mais cerrada. Cerrada em relação a quê? – ao que Freud, desde o começo de sua descrição de resistência psíquica, chama um núcleo.

Dizer que esse núcleo se refere a algo de traumático é apenas uma aproximação. Precisamos distinguir, da resistência do sujeito, essa primeira resistência do discurso, quando este procede o cerramento em torno do núcleo. Pois a expressão de resistência do sujeito não faz mais do que implicar demasiado um eu suposto, de que ele – ao se aproximar desse núcleo – não está certo de que seja algo de que pudéssemos estar seguros de que a qualificação de o eu ainda tenha fundamento.

O núcleo deve ser designado como da ordem do real – do real, no que a identidade de percepção é sua regra. No limite, ele se funda sobre o que Freud aponta como uma espécie de levantamento que nos garante que estamos na percepção, pelo sentimento de realidade que o autentifica. O que quer dizer isto? – se não é que, do lado do sujeito, isto se chama o despertar?

Se, da última vez, foi em torno do sonho do capítulo sete de *A Ciência dos Sonhos* que abordei o de que se trata na repetição, é mesmo porque a escolha desse sonho – por mais trancado, por mais fechado, por mais dupla e triplamente fechado que ele seja, pois que não é analisado – é aqui indicativo no momento em que é do processo do sonho, em seu último recurso, que se trata. Será que a realidade que determina o despertar é mesmo o leve ruído contra o qual o império do sonho e do desejo se mantém? Não será mais outra coisa? Não será o que se exprime no fundo da angústia desse sonho? – isto é, o mais íntimo da relação do pai ao filho, e que vem a surgir, não tanto nessa morte quanto no fato de ela estar mais além, no seu sentido de destino.

Entre o que acontece como que por acaso, quando todo mundo dorme – a vela que vira e o fogo nos lençóis, o evento insensato, o acidente, a má sorte – e o que há de percuciente, ainda que velado, no *Pai, não vês que estou queimando* – há a mesma relação com que lidamos numa repetição. É o que, para nós, se figura na apelação de neurose de destino, ou de neurose de fracasso. O que é falhado não é a adaptação, mas *tiquê*, o encontro.

O que Aristóteles formula – que a *tiquê* se define por só nos poder vir de um ser capaz de escolha, *proairesis*, que a *tiquê*, boa ou má sorte, não nos poderia vir de um objeto inanimado, de uma criança, de um animal – se acha aqui como forjado. O acidente mesmo deste sonho exemplar nos figura isto. Certamente que Aristóteles marca nesse ponto o mesmo limite que o arresta à margem das formas extravagantes da conduta sexual, que ele só poderia qualificar como *teriotes*, monstruosidades.

O lado fechado da relação entre o acidente, que se repete, e o sentido velado, que é a verdadeira realidade e nos conduz à pulsão – aí está o que nos dá a certeza de que a desmistificação desse artefato do tratamento que se chama a transferência não consiste em reportá-lo ao que chamamos atualidade da situação. A direção que se indica nessa redução à atualidade da sessão, ou da série de sessões, não tem valor nem mesmo propedêutico. O justo conceito de repetição deve ser obtido numa outra direção que não podemos confundir com o conjunto dos efeitos de transferência. Será nosso problema, quando abordarmos a função da transferência, sacar como a transferência pode nos conduzir ao núcleo da repetição.

Por isso é que é necessário fundar primeiro essa repetição na esquize mesma que se produz no sujeito com respeito ao encontro. Essa esquize constitui a dimensão característica da descoberta e da experiência analítica, que nos faz apreender o real, em sua incidência dialética, como originalmente mal-vindo. É por isso, precisamente, que o real é, no sujeito, o maior cúmplice da pulsão – à qual só chegaremos por último, porque, só percorrido, esse caminho nos poderá conceber do quê ele retorna.

Pois, depois de tudo, por que a cena primitiva é tão traumática? Por que ela é sempre muito cedo ou muito tarde? Por que o sujeito encontra nela ou prazer demais – pelo menos foi assim que primeiro concebemos a causalidade traumatizante do obsessivo – ou de menos, como na histérica? Por que ela não desperta logo o sujeito, se é verdade que ele é tão profundamente libidinal? Por que o que acontece aqui é *distíquia*? Por que a pretendida maturação dos pseudo-instintos é transfilada, transvazada, transfixada de *tíquico*, eu diria – do termo *tiquê*?

Por enquanto, nosso horizonte é o que aparece de factício na relação fundamental à sexualidade. Trata-se, na experiência analítica, de partir do fato de que, se a cena primitiva é traumática, não é a empatia sexual que sustenta as modulações do analisável, mas um fato factício. Um fato factício, como o que aparece na cena tão ferozmente acossada na experiência do *Homem dos Lobos* – a estranheza do desaparecimento e do reaparecimento do pênis.

Da última vez, quis mostrar onde está a esquize do sujeito. Essa esquize, depois do despertar, persiste – entre o retorno ao real, a representação do mundo afinal posta outra vez de pé, os braços levantados, *que infelicidade, o que aconteceu, que horror, que besteira, que idiota, esse que pegou no sono* – e a consciência que se retrama, que sabe que vive tudo aquilo como um pesadelo, mas que, assim mesmo, se agarra a si mesma, *sou eu que vivo tudo aquilo, não preciso me beliscar para saber que não estou sonhando*. Resta que essa esquize só está lá ainda representando a esquize mais profunda, a ser situada entre o que refere o sujeito na maquinaria do sonho, a imagem da criança que se aproxima com o olhar cheio de reproches e, por outro lado, o que o causa e no que ele fracassa, invocação, voz da criança, solicitação do olhar – *Pai, não vês...*

2

É aí que – livre como estou de perseguir, no caminho por onde os levo, a via que me pareça a melhor – passando minha agulha curva através da tapeçaria, salto para o lado em que se põe a questão que se apresenta como encruzilhada entre nós e todos aqueles que tentam pensar o caminho do sujeito.

Esse caminho, no que ele é busca da verdade, será para ser trilhado[16] em nosso estilo de aventura, com seu traumatismo reflexo de facticidade? Ou deve ser localizado lá onde a tradição desde sempre o colocou, no nível da dialética do verdadeiro e da aparência, tomada de saída pela percepção no que ela tem de fundamentalmente idéico, estético de certo modo, e acentuado por um centramento visual?

Não é por simples acaso – remetido à ordem do tíquico puro – que é esta semana que chega ao alcance de vocês, por sua publicação, o livro, póstumo, de nosso amigo Maurice Merleau-Ponty sobre *O Visível e o Invisível*.

Aqui se exprime, encarnado, o que constituía a alternância de nosso diálogo, e não tenho que evocar muito longe para me recordar do Congresso de Bonneval onde sua intervenção testemunhava o que era seu caminho, aquele que se partiu num ponto da obra que não a deixa menos em estado de completude, prefigurada nesse trabalho piedoso que devemos a Claude Lefort, a respeito de quem quero dizer aqui a homenagem que lhe rendo pelo tipo de perfeição à qual, numa transcrição longa e difícil, ele me parece ter chegado.

Esse *O Visível e o Invisível* pode nos indicar o momento de chegada da tradição filosófica – essa tradição que começa em Platão com a promoção da idéia, da qual podemos dizer que, por um ponto de partida tomado num mundo estético, ela se determina por um fim dado ao ser como soberano, bem atingindo assim uma beleza que é também seu limite. E não é por nada que Maurice Merleau-Ponty reconhece no olho o seu reitor.

Nessa obra ao mesmo tempo terminal e inauguradora, vocês descobrirão uma lembrança e um passo à frente na via do que tinha primeiro formulado a *Fenomenologia da Percepção*. Ali se acha, com efeito, relembrada a função reguladora da forma, invocada ao encontro do que, à medida do progresso do pensamento filosófico, tenha sido empurrado até esse extremo de vertigem que se manifestava no termo idealismo – como fazer alguma vez juntar-se essa duplicata, em que se tornava então a representação, com o que se supõe que ela deva cobrir? A *Fenomenologia* nos remetia então à regulação da forma, à qual preside não apenas o olho do sujeito, mas toda a sua espera, seu movimento, sua tomada, sua emoção muscular e também visceral – em suma, sua presença constitutiva, mostrada no que chamam sua intencionalidade total.

Maurice Merleau-Ponty dá agora o passo seguinte, forçando os limites dessa fenomenologia mesma. Vocês verão que as vias pelas quais ele os levará não são apenas da ordem da fenomenologia do visual, pois elas chegam a reencontrar – aí está o ponto essencial – a dependência do visível em relação àquilo que nos põe sob o olho do que vê. Ainda é dizer demais, pois esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei *o empuxo* daquele que vê – algo de anterior ao seu olho. O que se trata de discernir, pelas vias do caminho que ele nos indica, é a preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte.

Esse *ver* ao qual estou submetido de modo original – sem dúvida está aí o que nos deve levar à ambição dessa obra, a essa reviravolta ontológica, cujas bases se encontrariam numa mais primitiva instituição da forma.

Tenho mesmo aí oportunidade para responder a alguém que, certamente, tenho minha ontologia – por que não? – como todo mundo tem, ingênua ou elaborada. Mas certamente o que tento desenhar em meu discurso – que, se reinterpreta o de Freud, não é menos essencialmente centrado na particularidade da experiência que ele traça – não tem de modo algum a pretensão de cobrir todo o campo da experiência. Mesmo esse entre-dois que nos abre a apreensão do inconsciente só nos interessa na medida em que nos é designado por consignação de Freud, como aquilo

de que o sujeito tem que tomar posse. Acrescentarei apenas que a manutenção desse aspecto do freudismo, que têm o costume de qualificar de naturalismo, parece indispensável, pois é uma das raras tentativas, senão a única, de dar corpo à realidade psíquica sem substantivá-la.

No campo que nos oferece Maurice Merleau-Ponty, mais ou menos polarizado aliás pelos fios de nossa experiência, o campo escópico, o estatuto ontológico se apresenta por suas incidências mais factícias, senão as mais caducas. Mas não é entre o visível e o invisível que, nós outros, temos que passar. A esquize que nos interessa não é a distância que se prende ao fato de haver formas impostas pelo mundo e para as quais a intencionalidade da experiência fenomenológica nos dirige, donde os limites que encontramos na experiência do visível. O olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração.

O olho e o olhar, esta é para nós a esquize na qual se manifesta a pulsão ao nível do campo escópico.

3

Em nossa relação às coisas, tal como constituída pela via da visão e ordenada nas figuras da representação, algo escorrega, passa, se transmite, de piso para piso, para ser sempre nisso em certo grau elidido – é isso que se chama o olhar.

Para fazer vocês o sentirem, há mais de um caminho. Deveria eu imajá-lo, como em seu extremo, como um dos enigmas que nos apresenta a referência à natureza? Trata-se de nada menos que o fenômeno dito do mimetismo.

Sobre isto, muito se disse e, primeiro, muito absurdo – por exemplo, que os fenômenos do mimetismo devem ser explicados por um fim de adaptação. Não é minha opinião. Tenho apenas que remeter vocês, entre outras coisas, a um pequeno trabalho que muitos de vocês sem dúvida conhecem, aquele de Caillois intitulado *Medusa e Companhia*, onde a referência adaptativa é criticada de maneira particularmente perspicaz. Por um lado, para ser eficaz, a mutação determinante do mimetismo, no inseto por exemplo, só se pode dar de uma vez e de saída. Por outro, seus pretensos efeitos seletivos são anulados pela constatação de que encontramos no estômago dos pássaros, predadores em particular, tanto insetos ditos protegidos por algum mimetismo quanto insetos que não o são.

Mas também o problema não está aí. O problema mais radical do mimetismo é saber se precisamos atribuí-lo a alguma potência formativa do organismo mesmo que nos mostra suas manifestações. Para que isto seja legítimo, seria preciso que pudéssemos conceber por quais circuitos essa força poderia se encontrar em posição de dominar não apenas a forma mesma do corpo mimetizado, mas sua relação com o meio, dentro do qual trata-se de que ou bem se distingue dele, ou bem, pelo contrário, com ele se confunda. E para fechar, como relembra Caillois com muita pertinência, em se tratando dessas manifestações miméticas, e especialmente da que nos pode evocar a função dos olhos, isto é, os ocelos, trata-se de compreender se eles impressionam – é um fato eles terem este efeito sobre o predador ou sobre a vítima suposta que venha a olhá-los – se eles impressionam por sua semelhança com olhos ou se, ao contrário, os olhos é que são fascinantes por sua relação com a forma dos ocelos. Dito de outro modo, não deveremos, quanto a isto, distinguir a função do olho da função do olhar?

Este exemplo distintivo, escolhido por mim – por sua localidade, por seu factício, por seu caráter excepcional – é para nós apenas uma pequena manifestação de uma função a ser isolada – a função, digamos o termo, da *mancha*. Este exemplo é precioso para nos marcar a preexistência, ao visto, de um dado-a-ver.

Não é preciso de modo algum nos reportarmos a não sei que suposição da existência de um vidente universal. Se a função da mancha é reconhecida em sua autonomia e identificada à do olhar, podemos procurar sua inclinação, seu fio, seu traço, por todos os estágios da constituição do mundo no campo escópico. Perceberemos então que a função da mancha e do olhar é ali ao mesmo tempo o que o comanda mais secretamente e o que escapa sempre à apreensão dessa forma da visão que se satisfaz consigo mesma imaginando-se como consciência.

Isso de a consciência poder se revirar sobre si mesma – apercebe-se, como a *Jovem Parca* de Valéry, como *vendo-se ver-se* – representa um escamoteamento. Aí se opera uma evitação da função do olhar.

É o que podemos referenciar com essa topologia que da última vez fizemos a partir do que aparece da posição do sujeito quando ele a cede às formas imaginárias que lhe são dadas pelo sonho, como opostas às do estado de vigília.

Do mesmo modo, nessa ordem particularmente satisfatória para o sujeito que a experiência analítica conotou com o termo narcisismo – onde me esforcei para reintroduzir a estrutura essencial que ele tira de sua referência à imagem especular – no que daí se difunde de satisfação, senão

de complacência, em que o sujeito encontra apoio para um desconhecimento tão fundamental – e não chega seu império até essa referência da tradição filosófica que é a plenitude encontrada pelo sujeito em forma de contemplação – não podemos também sacar aí o que há de eludido? – isto é, a função do olhar. Eu entendo, e Maurice Merleau-Ponty nos mostra isto, que somos seres olhados no espetáculo do mundo. O que nos faz consciência nos institui, do mesmo golpe, como *speculum mundi*. Não haverá satisfação em estar sob esse olhar de que eu falava ainda há pouco, seguindo Maurice Merleau-Ponty, esse olhar que nos discerne e que, de saída, faz de nós seus olhados, mas sem que isto se nos mostre?

O espetáculo do mundo, neste sentido, nos aparece como *onivoyeur*.[17] É mesmo essa a fantasia que encontramos, na perspectiva platônica, de um ser absoluto ao qual é transferida a qualidade de onividente. Ao nível mesmo da experiência fenomenal da contemplação, esse lado *onivoyeur* desponta na satisfação de uma mulher em se saber olhada, com a condição de que não se mostre isto a ela.

O mundo é *onivoyeur*, mas não é exibicionista – ele não provoca nosso olhar. Quando começa a provocá-lo, então começa também o sentimento de estranheza.

O que dizer? – senão que, no estado dito de vigília, há elisão do olhar, elisão do fato de que não só isso olha, mas que *isso mostra*. No campo do sonho, ao contrário, o que caracteriza as imagens é que *isso mostra*.

Isso mostra – mas, ainda aí, alguma forma de deslizamento do sujeito se demonstra. Reportem-se a um texto do sonho, qualquer que ele seja – não só a esse de que me servi da última vez em que, além do mais, o que vou dizer pode permanecer enigmático, mas a qualquer sonho – coloquem-no em suas coordenadas, e vocês verão que o *isso mostra* vem antes. Tanto vem antes, com as características nas quais ele se coordena – isto é, a ausência de horizonte, o fechamento do que é contemplado no estado de vigília e, também, o caráter de emergência, de contraste, de mancha, de suas imagens, a intensificação de suas cores – que nossa posição no sonho é, no fim das contas, a de sermos fundamentalmente aquele que não vê. O sujeito não vê onde isso vai dar, ele segue, ele pode até mesmo oportunamente se destacar, dizer para si mesmo que é um sonho, mas não poderia em nenhum caso se apreender dentro do sonho à maneira como, no *cogito* cartesiano, ele se apreende como pensamento. Ele pode se dizer – *Isto não passa de um sonho*. Mas não se apreende como quem se diz – *Apesar de tudo, sou consciência deste sonho*.

Num sonho, ele é uma borboleta. O que quer dizer isto? Quer dizer que ele vê a borboleta em sua realidade de olhar. O que são essas figuras todas, esses desenhos todos, todas essas cores? – senão esse *dar-a-ver* gratuito em que se marca para nós a primitividade da essência do olhar. É, meu Deus, uma borboleta que não é tão diferente da que aterroriza o homem dos lobos – e Maurice Merleau-Ponty conhece bem sua importância, porque a refere para nós numa nota não integrada a seu texto. Quando Chuang-Tsé está acordado, ele pode se perguntar se não é a borboleta que está sonhando que é Chuang-Tsé. Aliás, ele tem razão, e duplamente, primeiro porque é isto que prova que ele não é louco, pois ele não se toma por absolutamente idêntico a Chuang-Tsé – e, segundo, porque não acredita dizer tão bem. Efetivamente, foi quando ele era a borboleta que ele se sacou em alguma raiz de sua identidade – que ele era, e que é em sua essência, essa borboleta que se pinta com suas próprias cores – e é por isso, em última raiz, que ele é Chuang-Tsé.

A prova é que, quando ele é a borboleta, não lhe vem à idéia se perguntar se, quando ele é Chuang-Tsé acordado, ele não é a borboleta que ele está sonhando ser. É que, sonhando que é uma borboleta, ele terá sem dúvida que testemunhar mais tarde que ele se representava como borboleta, mas isto não quer dizer que ele está capturado pela borboleta – ele é borboleta capturada, mas captura de nada, pois, no sonho, ele não é borboleta para ninguém. É quando está acordado que ele é Chuang-Tsé para os outros, e que está preso na rede deles, de pegar borboletas.

É por isso que a borboleta pode – se o sujeito não é Chuang-Tsé, mas o homem dos lobos – lhe inspirar o terror fóbico de reconhecer que o batimento das asinhas não é tão afastado do batimento da causação, da ranhura primitiva queimando seu ser atingido, pela primeira vez, pela marca do desejo.

Eu me proponho, da próxima vez, a introduzir vocês ao essencial da satisfação escópica. O olhar pode conter em si mesmo o objeto *a* da álgebra lacaniana, no qual o sujeito vem fracassar, e o que especifica o campo escópico e engendra a satisfação que lhes é própria, é que lá, por razões de estrutura, a queda do sujeito fica sempre despercebida, pois ela se reduz a zero. Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência – essa ignorância tão característica de todo o progresso do pensamento nessa via constituída pela pesquisa filosófica.

RESPOSTAS

X. AUDOUARD: – *Em que medida é preciso, na análise, fazer o sujeito saber que o olhamos, quer dizer, que estamos situados como aquele que olha no sujeito o processo de se olhar?*

Retomarei as coisas de mais acima, dizendo-lhes que o discurso que faço aqui tem duas visadas, uma que concerne aos analistas, outra àqueles que aqui estão para saber se a psicanálise é uma ciência.

A psicanálise não é nem uma *Weltanschauung* nem uma filosofia que pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção de sujeito. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito à sua dependência significante.

Ir da percepção à ciência, aí está uma perspectiva que parece encaminhar-se espontaneamente na medida em que o sujeito não teve melhor laboratório para a apreensão do ser. Este caminho é aquele mesmo que Aristóteles segue, retomando os pré-socráticos. Mas é um caminho que a experiência analítica impõe que se retifique, porque ele evita o abismo da castração. Vemo-lo, por exemplo, no fato de a *tiquê* não entrar, senão com aspecto punctiforme, na teogonia e na gênese.

Tento aqui sacar como a *tiquê* é representada na tomada visional. Mostrarei que é ao nível que chamo da *mancha* que se encontra o ponto *tíquico* na função escópica. É dizer que o plano da reciprocidade do olhar e do olhado é, mais que nenhum outro, propício, para o sujeito, ao álibi. Conviria então para nossas intervenções na sessão, não fazê-lo estabelecer-se neste plano. Seria preciso, ao contrário, truncá-lo por esse ponto último do olhar, que é ilusório.

O obstáculo que vocês notam está mesmo aí para ilustrar o fato de que conservamos uma grande prudência. Não dizemos ao paciente a toda ocasião – *Ora, ora, com que cara você está*!, ou – *O primeiro botão de seu colete está desabotoado*. Assim mesmo, não é por nada que a análise não se faz face a face. A esquize entre olhar e visão nos permitirá, vocês verão, ajuntar a pulsão escópica à lista das pulsões. Se sabemos lê-lo, nos aperceberemos de que Freud já a coloca no primeiro plano em *As Pulsões e Seus Avatares*, e mostra que ela não é homóloga às outras. Com efeito, ela é a que elude mais completamente o termo da castração.

19 de fevereiro de 1964

VII

A ANAMORFOSE

Do fundamento da consciência.
Privilégio do olhar como objeto a.
Ótica dos cegos.
O falo no quadro.

É em vão que tua imagem chega ao meu encontro
E não me entra onde estou, que mostra-a apenas
Voltando-te para mim só poderias achar
Na parede do meu olhar tua sombra sonhada

Eu sou esse infeliz comparável aos espelhos
Que podem refletir mas que não podem ver
Como eles meu olho é vazio e como eles habitado
Pela ausência de ti que faz sua cegueira.[18]

Talvez vocês se lembrem que, quando de uma das minhas primeiras exposições, comecei com estes versos que, no *Louco de Elsa* de Aragon, são intitulados *Contracanto*. Eu não sabia então que eu daria tanto desenvolvimento ao olhar. Fui voltado para isto pelo modo pelo qual lhes apresentei o conceito de repetição em Freud.

Não neguemos que é no interior da explicação da repetição que se situa essa digressão sobre a função escópica – induzida sem dúvida pela obra, que acaba de ser publicada, de Maurice Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*. Também me parece que, se se trata de um encontro, é um encontro feliz, e destinado a apontar, como tentarei fazer mais adiante hoje, como, na perspectiva do inconsciente, podemos situar a consciência.

Vocês sabem que alguma sombra, ou mesmo, para empregar um termo de que nos serviremos, alguma reserva – no sentido em que se fala de reserva num pano exposto à tintura – marca o fato da consciência no discurso mesmo de Freud.

Mas, antes de retomar as coisas do ponto onde as deixamos da última vez, devo primeiro ajustar um ponto a propósito de um termo que soube ter sido mal-entendido, da última vez, pelos ouvidos que me escutam. Não sei que perplexidade ficou nos ouvidos no que concerne a um termo, no entanto bem simples, que empreguei, comentando-o, o *tíquico*. Ele ressoou para alguns como um espirro. Eu tinha no entando precisado que se tratava do adjetivo de *tiquê*, como psíquico é o adjetivo que corresponde a *psiquê*. Não foi sem intenção que me servi dessa analogia no núcleo da experiência da repetição, pois para toda concepção do desenvolvimento psíquico tal como a análise o esclareceu, o fato do tíquico é central. É mesmo em relação ao olho, em relação à *entíquia*, ou à *distíquia*, encontro feliz, encontro infeliz, que meu discurso de hoje se ordenará também.

1

Via-me ver-me, diz em algum lugar a Jovem Parca. Certamente este enunciado tem seu sentido pleno e complexo ao mesmo tempo, quando se trata do tema que a *Jovem Parca* desenvolve, o da feminidade – não chegamos lá. Lidamos com o filósofo, que percebe algo que é um dos correlatos essenciais da consciência em sua relação com a representação, e que se designa como *vejo-me ver-me*. Que evidência é que se pode adscrever a esta fórmula? Como se pode dar que ela fique, em suma, correlativa desse mundo fundamental ao qual somos referidos no *cogito* cartesiano, pelo qual o sujeito se saca como pensamento?

O que isola essa apreensão do pensamento por si mesmo é uma espécie de dúvida, que chamamos de dúvida metódica, que recai sobre tudo aquilo que poderia dar apoio ao pensamento na representação. Como pode ser então que o *vejo-me ver-me* continue como seu invólucro e seu fundo e, mais talvez do que suponhamos, fim de sua certeza? Pois *esquento-me para me esquentar*, aí está uma referência ao corpo como corpo, sou tomado por essa sensação de calor que, de um ponto qualquer em mim, se difunde e me localiza como corpo. Ao passo que em *vejo-me ver-me*, não é de modo algum sensível que eu seja, de modo análogo, tomado pela visão.

Mais ainda, os fenomenólogos puderam articular com precisão, e da maneira mais confundidora, que é inteiramente claro que vejo *fora*, que a percepção não está em mim, que ela está sobre os objetos que apreende. E, no entanto, percebo o mundo numa percepção que parece depender da imanência do *vejo-me ver-me*. O privilégio do sujeito parece estabelecer-se aqui por essa relação reflexiva bipolar que faz com que, uma vez que percebo, minhas representações me pertencem.

É por isso que o mundo é atingido por uma presunção de idealização, por uma suposição de só me entregar minhas próprias representações. O prático sério não dá muito peso a isto, mas, em contraposição, o filósofo, o idealista, é posto aí, com respeito tanto a si mesmo quanto àqueles que o escutam, em posição embaraçosa. Como negar que nada do mundo me aparece senão em minhas representações? – aí está a marcha irredutível do bispo Berkeley, sobre o que haveria, quanto à sua posição subjetiva, muito a dizer – concernente a isso que, sem dúvida, escapou a vocês de passagem, esse *me pertencem* das representações que evoca a propriedade. No limite, o processo dessa meditação, dessa reflexão refletidora, chega até a reduzir o sujeito que percebe a meditação cartesiana a um poder de nadificação.

O modo de minha presença no mundo é o sujeito, no que, à força de se reduzir a essa única certeza de ser sujeito, ele se torna nadificação ativa. A continuação da meditação filosófica faz bascular efetivamente o sujeito à ação histórica transformante e, em torno deste ponto, ordena os modos configurados da consciência de si ativa através de suas metamorfoses na história. Quanto à meditação sobre o ser que chega ao seu cume no pensamento de Heidegger, ele restitui ao ser mesmo esse poder de nadificação – ou pelo menos põe a questão de como ele pode se reportar a ela.

É a isso mesmo que nos leva também Maurice Merleau-Ponty. Mas se vocês se remetem ao texto dele, vocês verão que é nesse ponto que ele prefere recuar para nos propor retornar às fontes da intuição concernente ao visível e ao invisível, de voltar ao que está antes de qualquer reflexão, tética ou não-tética, a fim de discernir o surgimento da visão em si mesma. Trata-se para ele de restaurar – pois, nos diz ele, só pode se tratar de uma reconstrução ou de uma restauração, e não de um caminho percorrido no sentido contrário – de reconstituir a via pela qual pôde surgir, não do corpo, mas de algo que ele chama a carne do mundo, o ponto original da visão. Parece que vemos assim, nessa obra inacabada, desenhar-se algo como a pesquisa de uma substância inominada da qual eu mesmo, o vidente, me extraio. Das raias de uma armadilha, ou raios, se vocês quiserem,

de uma cintilação da qual de começo sou uma parte, surjo como um olho, ganhando, de algum modo, emergência por aquilo que eu poderia chamar a função da *voyura*.[19]

Daí emana um odor selvagem, deixando entrever, no horizonte, a caçada de Artêmis – cujo toque parece associar-se a esse momento de trágico desfalecimento onde perdemos aquele que fala.

Mas era mesmo esse, entretanto, o caminho que ele queria tomar? Os traços que nos restam da parte por vir de sua meditação nos permite duvidar disto. As referências que ali se fazem, muito especialmente ao inconsciente propriamente psicanalítico, nos deixam perceber que ele estaria talvez se dirigindo para uma pesquisa original em relação à tradição filosófica, para essa nova dimensão da meditação sobre o sujeito que a análise permite, a nós outros, traçar.

Quanto a mim, só posso me sentir tocado por algumas dessas notas, para mim menos enigmáticas do que parecerão a outros leitores, por recobrirem muito exatamente os esquemas – especialmente um deles – que serei levado a promover aqui. Leiam, por exemplo, a nota concernente ao que ele chama reviravolta em dedo de luva, na medida em que aí parece despontar – vejam de que modo o couro é invólucro do pelame nas luvas de inverno – que a consciência, em sua ilusão de *ver-se vendo-se*, encontra seu fundamento na estrutura em reviravolta do olhar.

2

Mas, o que é o olhar?

Partirei desse ponto primeiro, de nadificação, em que se marca, no campo da redução do sujeito, uma rachadura – que nos adverte da necessidade de introduzir uma outra referência, aquela que a análise toma para reduzir os privilégios da consciência.

A análise considera a consciência como irremediavelmente delimitada, e a institui como princípio não só de idealização, mas de desconhecimento – assim como se disse, num termo que ganha novo valor por se referir ao domínio visual – como *escotoma*. O termo foi introduzido, no campo do vocabulário analítico, no nível da Escola Francesa. Será simples metáfora? – reencontramos aqui a ambigüidade que atinge tudo que toca ao que se inscreve no registro da pulsão escópica.

A consciência só conta para nós por sua relação ao que, com fins propedêuticos, tentei lhes mostrar na ficção do texto descompletado – a partir do qual se trata de recentrar o sujeito como falando nas lacunas mes-

mas daquilo em que, à primeira vista, ele se apresenta como falante. Mas aí só estamos enunciando a relação do pré-consciente com o inconsciente. A dinâmica que se liga à consciência enquanto tal, a atenção que o sujeito dá ao seu próprio texto, fica até aqui, como sublinhou Freud, fora da teoria e, falando propriamente, ainda não articulada.

É aqui que eu adianto que a importância que o sujeito dá à sua própria esquize está ligada ao que a determina – isto é, um objeto privilegiado, surgido de alguma separação primitiva, de alguma automutilação induzida pela aproximação mesma do real, cujo nome, em nossa álgebra, é objeto *a*.

Na relação escópica, o objeto de que depende a fantasia à qual o sujeito está apenso numa vacilação essencial, é o olhar. Seu privilégio – e também o porquê de o sujeito durante tanto tempo ter podido desconhecer-se como estando nessa dependência – se atém à sua estrutura mesma.

Esquematizemos logo o que queremos dizer. Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento. Também, de todos os objetos nos quais o sujeito pode reconhecer a dependência em que está no registro do desejo, o olhar se especifica como inapreensível. É por isso que ele é, mais que qualquer outro objeto, desconhecido, e é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e punctiforme na ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*, em que o olhar se elide.

Se então o olhar é esse avesso da consciência, como vamos tentar imaginá-lo?

A expressão não é indevida, pois, o olhar, podemos dar-lhe corpo. Sartre, numa das passagens mais brilhantes de *O Ser e o Nada*, o faz entrar em função na dimensão da existência de outrem. Esse outro ficaria suspenso às condições mesmas, parcialmente irrealizantes, que são, na definição de Sartre, as da objetividade, se não houvesse o olhar. O olhar, tal como concebe Sartre, é o olhar pelo qual sou surpreendido – surpreendido na medida em que ele muda todas as perspectivas, as linhas de força, de um mundo, que ele ordena, do ponto de nada onde estou, numa espécie de reticulação raiada dos organismos. Lugar da relação do eu, sujeito nadificante, ao que me rodeia, o olhar teria aí um tal privilégio que chegaria até a me fazer escotomizar, eu que olho, o olho daquele que me olha como objeto. No que estou sob o olhar, escreve Sartre, não vejo mais o olho que me olha, e se vejo esse olho, é então esse olhar que desaparece.

Será uma análise fenomenológica justa? Não. Não é verdade que, quando estou sob o olhar, quando peço um olhar, quando o obtenho, não o vejo mais como olhar. Os pintores foram eminentes em sacar esse olhar enquanto tal na máscara, e só preciso evocar Goya, por exemplo, para fazer vocês sentirem isto.

O olhar se vê – precisamente esse olhar de que fala Sartre, esse olhar que me surpreende, e me reduz a alguma vergonha, pois que é este o sentimento que ele esboça como o mais acentuado. Esse olhar que encontro – isto pode ser destacado no texto mesmo de Sartre – de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado por mim no campo do Outro.

Se vocês se reportam ao texto dele verão que, muito ao contrário de falar da entrada em cena desse olhar como de algo que concerne ao órgão da visão, ele se reporta a um ruído de folhas repentinamente ouvido enquanto estou em minha caça, a um passo surgido no corredor, e em que momento? – no momento em que ele próprio se apresentou na ação de olhar por um buraco de fechadura. Um olhar o surpreende na função de *voyeur*, o desorienta, o desmonta, e o reduz ao sentimento de vergonha. O olhar de que se trata é mesmo presença de outrem enquanto tal. Mas é de se dizer que, originalmente, é na relação de sujeito a sujeito, na função da existência de outrem como me olhando, que percebemos o de que se trata no olhar? Não estará claro que o olhar só intervém na medida em que não é o sujeito nadificante, correlativo do mundo da objetividade, que se sente surpreendido, mas o sujeito se sustentando numa função de desejo?

Não será justamente porque o desejo se instaura aqui no domínio da *voyura* que podemos escamoteá-lo?

3

Podemos percebê-lo, esse privilégio do olhar na função do desejo, deixando-nos correr, se assim posso dizer, ao longo das veias por onde o domínio da visão foi integrado ao campo do desejo.

Não é por nada que foi na época mesma em que a meditação cartesiana inaugurou em sua pureza a função do sujeito, que se desenvolveu essa dimensão da ótica que distinguirei aqui chamando-a geometral.

Vou ilustrar para vocês, com um objeto entre outros, o que me parece exemplar numa função que curiosamente recolheu tantas reflexões na época.

Uma referência, para aqueles que queiram levar mais adiante o que tento fazer vocês sentirem hoje – o livro de Baltrusaitis, *Anamorfoses*.

Tenho feito em meu seminário grande uso da função da anamorfose na medida em que ela é uma estrutura exemplar. Em que consiste uma anamorfose simples, não a cilíndrica? Suponham um retrato que estivesse aqui, sobre esta folha plana que estou segurando. Vocês estão vendo ali o quadro-negro por acaso, numa posição oblíqua em relação à folha. Suponham que, com o auxílio de uma série de fios ou de traços ideais eu transporte para a parede oblíqua cada ponto da imagem desenhada na minha folha; vocês imaginam facilmente o que resultará – vocês vão obter uma figura aumentada e deformada segundo as linhas do que podemos chamar uma perspectiva. Supõe-se que – se retiro o que serviu para a construção, isto é, a imagem colocada no meu próprio campo visual – a impressão que terei ficando neste lugar será sensivelmente a mesma – pelo menos, reconhecerei os traços gerais da imagem – em melhor caso, terei uma impressão idêntica.

Vou agora fazer circular entre vocês algo que data de uma centena de anos antes, 1533, uma reprodução de um quadro que, penso, todos vocês conhecem – *Os Embaixadores*, pintado por Hans Holbein. Os que o conhecem poderão rememorá-lo pela reprodução. Os que não o conhecem deverão considerá-lo com atenção. Voltarei a isto daqui a pouco.

A visão se ordena de um modo que podemos chamar, em geral, a função das imagens. Esta função se define por uma correspondência ponto a ponto de duas unidades no espaço. Quaisquer que sejam os intermediários óticos para estabelecer sua relação, quer uma imagem seja virtual, quer seja real, a correspondência ponto a ponto é essencial. Tudo que é do modo da imagem no campo da visão é portanto redutível a este esquema tão simples que permite estabelecer a anamorfose, quer dizer, à relação a uma imagem enquanto que ligada a uma superfície, com um certo ponto que chamaremos ponto geometral. Pode chamar-se imagem o que quer que seja que for determinado por este método – no qual a linha reta representa o seu papel que é de ser o trajeto da luz.

A arte aqui se mistura com a ciência. Leonardo da Vinci é ao mesmo tempo cientista, por suas construções dióptricas, e artista. O tratado de Vitrúvio sobre a arquitetura não se afasta disto. É em Vignola e em Alberti que encontramos a interrogação progressiva das leis geometrais da perspectiva, e é em torno das pesquisas sobre a perspectiva que se centra um interesse privilegiado pelo domínio da visão – cuja relação com a instituição do sujeito cartesiano que é também uma espécie de ponto geometral, de ponto de perspectiva, não podemos deixar de ver. E ao redor da perspectiva geometral, o quadro – essa função tão importante sobre a qual teremos

que retornar – se organiza de modo inteiramente novo na história da pintura.

Ora, reportem-se, eu lhes rogo, a Diderot. A *Carta Sobre os Cegos para Uso dos que Enxergam* os tornará sensíveis ao fato de que essa conotação deixa totalmente escapar o que seja a visão. Pois o espaço geometral da visão – mesmo incluindo aí essas partes imaginárias de dentro do espaço virtual do espelho de que vocês sabem que eu fiz grande questão – é perfeitamente reconstrutível, imaginável, pelo cego.

O de que se trata na perspectiva geometral é apenas demarcação do espaço, e não da visão. O cego pode muito bem conceber que o campo do espaço que ele conhece, e que ele conhece como real, possa ser percebido à distância e como que simultaneamente. Trata-se para ele de apenas apreender uma função temporal, a instantaneidade. Vejam a dióptrica de Descartes, a ação dos olhos é ali representada como ação conjugada de dois bastões. A dimensão geometral da visão não esgota, portanto, e longe disso, o que o campo da visão enquanto tal nos propõe como relação subjetivante original.

É o que constitui a importância de se dar conta do uso invertido da perspectiva na estrutura da anamorfose.

Foi o próprio Dürer que inventou o aparelho de estabelecer a perspectiva. A portinhola de Dürer é comparável ao que, ainda há pouco, eu colocava entre mim e este quadro, isto é, uma certa imagem, ou mais exatamente uma tela, uma treliça que vai ser atravessada pelas linhas retas – que não são obrigatoriamente raios, mas também podem ser fios – que ligarão cada ponto que vejo no mundo a um ponto em que a tela será, por essa linha, atravessada.

Foi então para estabelecer uma imagem perspectiva correta que se instituiu a portinhola. Se eu inverter o uso, terei o prazer de obter, não a restituição do mundo que está na outra ponta, mas a deformação, numa outra superfície, da imagem que terei obtido sobre a primeira, e me demorarei, como num brinquedo delicioso, nesse procedimento que faz aparecer, à vontade, qualquer coisa, num estiramento particular.

Peço-lhes que creiam que tal encantamento teve seu lugar a seu tempo. O livro de Baltrusaïtis lhes dirá as polêmicas furiosas que surgiram dessas práticas e que deram em obras consideráveis. O convento das Mínimas, atualmente destruído, que ficava para o lado da rue-des-Tournelles, tinha na parede muito comprida de uma de suas galerias, e representando como que por acaso São João em Patmos, um quadro que tinha que ser visto através de um furo, para que seu valor deformante fosse levado ao cúmulo.

A deformação pode se prestar – não era o caso desse afresco particular – a todas as ambigüidades paranóicas, e todos os usos foram feitos para isto, desde Arcimbolo até Salvador Dali. Eu diria até que essa fascinação complementa aquilo que deixam escapar, da visão às pesquisas geometrais sobre a perspectiva.

Como é que pode acontecer que ninguém jamais pensou em evocar a esse respeito... o efeito de uma ereção? Imaginem uma tatuagem desenhada no órgão *ad hoc*, em estado de repouso, e tomando em outro estado sua forma, se ouso dizer, desenvolvida.

Como não ver aqui, imanente à dimensão geometral – dimensão parcial no campo do olhar, dimensão que nada tem a ver com a visão enquanto tal – algo de simbólico da função da falta – da aparição do fantasma fálico?

Ora, no quadro dos *Embaixadores* – que, espero, já circulou o bastante para que tenha passado por todas as mãos – o que é que vocês vêem? O que é esse objeto estranho, suspenso, oblíquo, no primeiro plano, à frente desses dois personagens?

Os dois personagens estão hirtos, duros dentro de seus ornamentos de ostentação. Entre eles, toda uma série de objetos que figuram, na pintura da época, os símbolos da *vanitas*. Cornélio Agrippa, na mesma época escreve seu *De Vanitate Scientiarum*, visando tanto as ciências quanto as artes, e esses objetos são todos simbólicos das ciências e das artes tais como eram na época agrupados no *trivium* e no *quadrivium* que vocês conhecem. Agora, o que é então, diante dessa ostentação de domínio de aparência em suas formas mais fascinantes, o que é então esse objeto aqui voando, aqui inclinado? Vocês não podem saber – pois vocês vão embora, escapando às fascinações do quadro.

Comecem a sair da sala onde sem dúvida ele os cativou por longo tempo. É então que, virando-se, de saída – como descreve o autor das *Anamorfoses* – vocês percebem naquela forma, o quê? – um crânio de caveira.

Não é de modo algum assim que ela se apresenta primeiro, essa figura que o autor compara a uma concha de siba e que em mim evoca mais aquele pão de duas libras que Dali, nos velhos tempos, achava graça em botar sobre a cabeça de uma velha, expressamente escolhida bem miserenta, casquenta e, demais, inconsciente, ou ainda, os relógios moles do mesmo, cuja significação evidentemente não é menos fálica do que a do que se desenha em posição voante no primeiro plano desse quadro.

Tudo isto nos manifesta que o coração mesmo da época em que o sujeito se esboça e em que se procura a ótica geometral, Holbein nos torna

aqui visível algo que não é outra coisa senão o sujeito como nadificado – nadificado numa forma que é, falando propriamente, a encarnação imajada do *menos-fi* [(– φ)] da castração, a qual centra para nós toda a organização dos desejos através do quadro das pulsões fundamentais.

Mas é ainda mais longe que é preciso procurar pela função da visão. Veremos então esboçar-se, a partir dela, não o símbolo fálico, o fantasma anamórfico, mas o olhar como tal, em sua função pulsátil, explosiva e estendida, como ela o é nesse quadro.

Esse quadro não é nada mais do que é todo quadro, uma armadilha de olhar. Em qualquer quadro que seja, é precisamente ao procurar o olhar em cada um de seus pontos que vocês o verão desaparecer. É isso que eu tentarei articular da próxima vez.

RESPOSTAS

F. WAHL: – *O senhor explicou que a apreensão original do olhar no olhar de outrem, tal como Sartre a descreve, não era a experiência fundamental do olhar. Gostaria que o senhor precisasse o que esboçou, a apreensão do olhar na direção do desejo.*

Se não se faz um valor da dialética do desejo, não se compreende por que o olhar de outrem desorganizaria o campo da percepção. É que o sujeito em causa não é o da consciência reflexiva, mas o do desejo. Acredita-se que se trata do olho-ponto geometral, quando se trata de um olho completamente diferente – aquele que voa no primeiro plano dos *Embaixadores*.

– *Mas não se compreende como outrem vai reaparecer no discurso que o senhor faz...*

Olha, o importante é que eu não me arrebente!

– *Eu queria também lhe dizer que, quando o senhor fala do sujeito e do real, somos tentados, à primeira vista, a considerar os termos em si mesmos. Mas, pouco a pouco, nos damos conta de que eles devem ser tomados em sua relação e que têm uma definição topológica – sujeito e real devem ser situados de um lado e do outro da esquize, na resistência da fantasia. O real é, de algum modo, uma experiência da resistência.*

É como isto que meu discurso se fia – cada termo só se sustenta por sua relação topológica com os outros, e o sujeito do *cogito* cai na mesma coisa.

– *A topologia, para o senhor, é um método de descoberta ou de exposição?*

É o referenciamento da topologia própria à nossa experiência de analista que pode ser retomada depois na perspectiva metafísica. Penso que Merleau-Ponty ia por este caminho; ver a segunda parte do livro, sua referência ao *Homem dos Lobos* e ao dedo de luva.

P. KAUFMANN: – *O senhor apresentou uma estrutura típica concernente ao olhar, mas o senhor não falou da dilatação da luz.*

Eu disse que o olhar não era o olho, salvo nessa forma voadora em que Holbein teve o topete de me mostrar meu próprio mostrador mole, de relógio quero dizer... Da próxima vez lhes falarei da luz encarnada.

26 de fevereiro de 1964

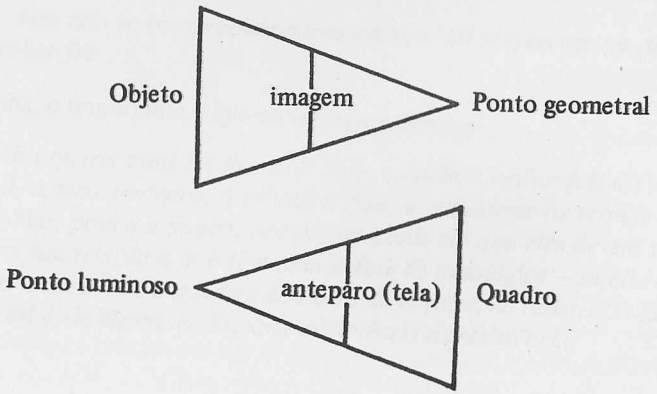
VIII

A LINHA E A LUZ

O desejo e o quadro.
História de uma lata de sardinhas.
O anteparo (écran).
O mimetismo.
O órgão.
Jamais me olhas onde te vejo.

A função do olho pode levar quem procura esclarecê-los a longínquas explorações. Desde quando, por exemplo, a função do órgão, e logo de saída sua simples presença, apareceram na linhagem do vivo?

A relação do sujeito com o órgão está no coração de nossa experiência. Entre todos os órgãos com que lidamos, o seio, as fezes, e outros ainda, há o olho, e é surpreendente ver que ele remonta a muito longe nas espécies que representam o aparecimento da vida. Sem dúvida, inocentemente vocês consomem ostras, sem saberem que, nesse nível do reino animal, já o olho apareceu. Mergulhos como esses nos ensinam, é o caso de



dizer, muitas cores, senão todas. É em meio a tudo isso, no entanto, que se tem que escolher, relacionando as coisas ao que interessa para nós.

Da última vez, penso ter acentuado as coisas o bastante para permitir a vocês sacar a importância desse pequeno esquema triangular, muito simples, que reproduzi no alto do quadro.

Ele está aí para lembrar a vocês em três termos a ótica utilizada na montagem operatória que testemunha o uso invertido da perspectiva, que veio dominar a técnica da pintura, nominalmente entre os séculos quinze no seu final, dezesseis e dezessete. A anamorfose nos mostra que não se trata, na pintura, de uma reprodução realista das coisas do espaço – expressão sobre a qual há aliás muitas reservas a fazer.

O pequeno esquema permite notar também que uma certa ótica deixa escapar o de que se trata na visão. Essa ótica aí está ao alcance dos cegos. Fiz referência para vocês à *Carta* de Diderot, que demonstra como, de tudo que a visão nos entrega do espaço, o cego é capaz de dar conta, de reconstruir, de imaginar, de falar. Sem dúvida, sobre esta possibilidade, Diderot terá construído um equívoco permanente, com subentendidos metafísicos, mas essa ambigüidade anima seu texto e lhe dá seu caráter mordente.

Para nós, a dimensão geometral nos permite entrever como o sujeito que nos interessa é preso, manobrado, captado, no campo da visão.

No quadro de Holbein, logo lhes mostrei – sem mais dissimular, do que tenho o hábito de fazer, a outra face das cartas – o singular objeto flutuando no primeiro plano, que está lá para olhar, para pegar, quase diria, para *pegar na armadilha*, aquele que olha, quer dizer, nós. É, em suma, um modo manifesto, sem dúvida excepcional e devido a não sei que momento de reflexão do pintor, de nos mostrar que, enquanto sujeito, estamos para dentro do quadro literalmente chamados, e aqui representados como pegos. Pois o segredo desse quadro, de que lhes lembrei as ressonâncias, o parentesco com as *vanitas*, desse quadro fascinante por apresentar, entre dois personagens paramentados e fixados, tudo que relembra, na perspectiva da época, a vaidade das artes e das ciências – o segredo desse quadro é dado no momento em que, afastando-nos ligeiramente dele, pouco a pouco, para a esquerda, e depois nos voltando, vemos o que significa o objeto flutuante mágico. Ele nos reflete nosso próprio nada, na figura do crânio de caveira. Utilização, portanto, da dimensão geometral da visão para cativar o sujeito, relação evidente ao desejo que, no entanto, resta enigmático.

Mas qual é ele, o desejo que se pega, que se fixa no quadro? – mas que, também, o motiva a impulsionar o artista a pôr algo, e o quê, na obra? Este é o caminho em que vamos tentar avançar hoje.

1

Nessa matéria do visível, tudo é armadilha, e singularmente – o que é bem designado por Maurice Merleau-Ponty no título de um dos capítulos de *O Visível e o Invisível – entrelaço*. Não há uma única divisão, uma única das duplas vertentes que a função da visão apresenta, que não se manifeste para nós como um dédalo. À medida que nela distinguimos campos, apercebemo-nos cada vez mais de como eles se cruzam.

No domínio que chamei o do geometral, parece primeiro que é a luz que nos dá, se assim posso dizer, o fio. Com efeito, esse fio, vocês viram, da última vez, que ele nos liga a cada ponto do objeto e que, no lugar em que atravessa a rede em forma de tela sobre a qual vamos demarcar a imagem, ele vai funcionar muito bem como fio. Ora, a luz se propaga, como se diz, em linha reta, e isto está assegurado. Parece então que é ela que nos dá o fio.

No entanto, reflitam que esse fio não precisa da luz – ele não precisa ser mais do que um fio esticado. É por isso que o cego poderá seguir todas as demonstrações, ainda que isto nos desse um pouco de trabalho. Nós o faremos tatear, por exemplo, um objeto de certa altura, depois acompanhar o fio esticado, lhe ensinaremos a distinguir pelo tato da ponta dos dedos, numa superfície, uma certa configuração que reproduz a marcação das imagens – da mesma maneira como imaginamos, na ótica pura, as relações diversamente proporcionadas e fundamentalmente homólogas, as correspondências de um ponto com um outro no espaço, o que vem a ser sempre, no final das contas, situar dois pontos de um mesmo fio. Essa construção não permite portanto especialmente apreender o que a luz nos delivra.

Como tentar apreender o que parece nos escapar assim na estruturação ótica do espaço? É sempre com isto que joga a argumentação tradicional. Os filósofos, a partir de Alain, o último a se mostrar sobre isto nos mais brilhantes exercícios, remontando a Kant, e até a Platão, se exercem todos sobre a pretensa tapeação da percepção – e, ao mesmo tempo, tornam todos a se acharem mestres desse exercício, fazendo valer o fato de que a percepção encontra o objeto onde ele está e que a aparência do cubo feito de paralelogramos é precisamente, em razão da ruptura do espaço que sustenta nossa percepção mesma, o que faz com que o percebamos como

cubo. Todo o jogo, a peloticagem da dialética clássica em torno da percepção, se atém a que ela trata da visão geometral, quer dizer, da visão enquanto que se situando num espaço que não é, em sua essência, o visual.

O essencial da relação da aparência do ser, de que o filósofo, conquistando o campo da visão, se torna tão facilmente senhor, está em outro lugar. Não está na linha reta, está no ponto luminoso – ponto de irradiação, jorro, fogo, fonte borboteante de reflexos. A luz se propaga sem dúvida em linha reta, mas ela refrata, se difunde, inunda, preenche – não esqueçamos essa taça que é nosso olho – ela também transborda, ela necessita, em torno da taça ocular, toda uma série de órgãos, de aparelhos, de defesas. Não é simplesmente à distância que a íris reage, mas também à luz, e ela tem que proteger o que se passa no fundo da taça, que poderia, em certas conjunturas, ser lesada – e nossa pálpebra, também ela, diante de uma luz demasiada, é chamada a piscar primeiro, senão a se fechar numa careta bem conhecida.

Também, não é só o olho que é fotossensível, como sabemos. Toda a superfície do tegumento – a títulos sem dúvida diversos, que não são de modo algum senão visuais – pode ser fotossensível, e essa dimensão não poderia ser reduzida, de nenhum modo, no funcionamento da visão. Há um certo esboço de órgãos fotossensíveis que são as manchas pigmentares. No olho o pigmento funciona à toda, de maneira, certamente, que o fenômeno se mostra infinitamente complexo, funciona no interior dos cones, por exemplo, em forma de rodopsina, funciona também no interior das diversas camadas da retina. Ele vai e vem, esse pigmento, em funções que não são todas, nem sempre, imediatamente distinguíveis e claras, mas que sugerem a profundidade, a complexidade e, ao mesmo tempo, a unidade dos mecanismos de relação com a luz.

A relação do sujeito com o que se refere propriamente à luz parece anunciar-se já como ambígua. Vocês vêem isto aliás no esquema dos dois triângulos, que se invertem ao mesmo tempo que se devem sobrepor. Eles lhe dão aí o exemplo primeiro desse funcionamento de entrelaço, de entrecruzamento, de quiasma, que eu apontava ainda há pouco, e que estrutura todo este domínio.

Para fazer vocês sentirem a questão que coloca a relação do sujeito à luz, para lhes mostrar que seu lugar é coisa diferente do lugar do ponto geometral que define a ótica geométrica, vou lhes contar agora um pequeno apólogo.

Esta estória é verdadeira. Data de alguma coisa como meus vinte anos – e nesse tempo, certamente, jovem intelectual, eu não tinha outra

preocupação senão a de ir a algum lugar, de me banhar em alguma prática direta, rural, caçadora, e mesmo marinha. Um dia eu estava num barquinho com algumas pessoas, membros de uma família de pescadores de um pequeno porto. Nessa ocasião, nossa Bretanha ainda não estava nas condições de grande indústria, nem da frota de pesca, o pescador pescava em sua casquinha de noz, com seus riscos e perigos. Eram esses riscos e perigos que eu gostava de partilhar, mas não eram riscos e perigos o tempo todo, havia também dias de bom tempo. Um dia, então, em que esperávamos o momento de puxar as redes, o chamado Joãozinho, vamos chamá-lo assim – ele desapareceu, como toda a sua família, exatamente pela tuberculose, que era nessa época a doença verdadeiramente ambiente na qual toda aquela camada social se deslocava – me mostra alguma coisa que boiava na superfície das ondas. Era uma latinha, e mesmo precisamente, uma lata de sardinhas. Ela boiava ali ao sol, testemunha da indústria de conserva, que estávamos, aliás, encarregados de alimentar. Ela respelhava ao sol. E Joãozinho me diz – *Tá vendo aquela lata? Tá vendo? Pois ela não tá te vendo não!*

Ele achava muito engraçado este episódio; eu achava menos. Procurei saber por que eu o achava menos engraçado. É muito instrutivo.

Primeiro, se tem sentido Joãozinho me dizer que a lata não me via, é porque, num certo sentido, de fato mesmo, ela me olhava. Ela me olha, quer dizer, ela tem algo a ver comigo, no nível do ponto luminoso onde está tudo que me olha, e aqui não se trata de nenhuma metáfora.[20]

O vulto desta estorinha, tal como ela acabava de surgir na invenção do meu parceiro, o fato de tê-la achado tão engraçada, e eu, menos, se prende a que, se me contam uma estória como essa, só pode mesmo ser porque eu, naquele momento – tal como eu me pintava, com aqueles caras que ali ganhavam penosamente sua existência, na refrega com o que era para eles a rude natureza – eu, eu fazia quadro de uma maneira bastante inenarrável. Para dizer tudo, por mínimo que fosse, eu era mancha no quadro. E é mesmo sentir isto que faz com que, só por me ouvir interpelar assim, nessa humorística, irônica estória, não a acho tão engraçada assim.

Tomo aqui a estrutura no nível do sujeito, mas ela reflete algo que já se encontra na relação natural que o olho inscreve para com a luz. Não sou simplesmente esse ser puntiforme que se refere ao ponto geometral desde onde é apreendida a perspectiva. Sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está em meu olho. Mas eu, eu estou no quadro.

O que é luz tem a ver comigo, me olha, e graças a essa luz, no fundo do meu olho, algo se pinta – que de modo algum é simplesmente a relação construída, o objeto sobre o qual demora a filosofia – mas que é impressão, que é borboteamento de uma superfície que não é, de antemão, situada para mim em sua distância. Aí está algo que faz intervir o que é elidido na relação geometral – a profundidade do campo, com tudo que ela apresenta de ambíguo, de variável, de não dominado de modo algum por mim. É mesmo mais ela que me apreende, que me solicita a cada instante, e faz da paisagem coisa diferente de uma perspectiva, coisa diferente do que chamei de quadro.

O correlato do quadro, a situar no mesmo lugar que ele, quer dizer, do lado de fora, é o ponto de olhar. Quanto ao que, de um ao outro, faz mediação, o que está entre os dois, é algo de natureza diversa da do espaço ótico geometral, algo que representa um papel exatamente inverso, que opera, não por ser atravessável, mas, ao contrário, por ser opaco – é o anteparo, o écran.

No que se apresenta a mim como espaço da luz, o que é o olhar é sempre algum jogo da luz com a opacidade. É sempre esse respelhamento que estava lá ainda há pouco no coração de minha estorinha, é sempre o que me faz me conter, em cada ponto, de ser anteparo, de fazer aparecer a luz como cintilação, que o transborda. Para dizer tudo, o ponto de olhar participa sempre da ambigüidade da jóia.

E eu, se sou alguma coisa no quadro, é também sob essa forma de anteparo, que ainda há pouco chamei de mancha.

2

Assim é a relação do sujeito com o domínio da visão. Sujeito, aqui, não é para ser entendido no sentido corrente da palavra sujeito, no sentido subjetivo – essa relação não é de modo algum uma relação idealista. Esse sobrevôo que eu chamo o sujeito, e que tenho por aquilo que dá consistência ao quadro, não é um sobrevôo simplesmente representativo.

Ele é, aqui, várias maneiras de se enganar no que concerne a essa função do sujeito no domínio do espetáculo.

Certamente, da função de síntese do que se passa por trás da retina há exemplos na *Fenomenologia da Percepção*. Merleau-Ponty extrai proficientemente, de uma abundante literatura, fatos mais notáveis que mostram, por exemplo, que só o fato de se mascarar, graças a um anteparo, uma parte de um campo funcionando como fonte de cores compostas –

feitas, por exemplo, de duas rodas, de dois anteparos que, girando um por trás do outro, devem compor um certo tom de luz – que só esta intervenção faz ver de maneira completamente diferente a composição de que se trata. Aqui procuramos, com efeito, a função puramente subjetiva, no sentido ordinário do termo, a nota de mecanismo central que intervém, pois o jogo de luz manipulado nessa experiência, e do qual conhecemos todos os componentes, é distinto do que é percebido pelo sujeito.

Ainda outra coisa é se aperceber – o que tem mesmo uma face subjetiva, mas acomodada de modo completamente diferente – dos efeitos de reflexo de um campo ou de uma cor. Coloquemos, por exemplo, um campo amarelo ao lado de um campo azul – o campo azul, por receber a luz refletida no campo amarelo sofrerá alguma modificação. Mas certamente tudo que é cor é apenas subjetivo – nenhum correlato objetivo no espectro nos permite ligar a qualidade da cor ao comprimento da onda, ou à freqüência interessada nesse nível da vibração luminosa. Há mesmo aí algo de subjetivo, mas diferentemente situado.

Isso é tudo? É disso que eu falo quando da relação do sujeito ao que chamei de quadro? Certo que não.

A relação do sujeito ao quadro foi abordada por alguns filósofos, mas situada, se posso dizer, à parte. Leiam o livro de Raymond Royer chamado *Néo-Finalismo*, e vejam como, para situar a percepção numa perspectiva teleológica, ele se vê obrigado a situar o sujeito em sobrevôo absoluto. Não há necessidade nenhuma, a não ser da maneira mais abstrata, de se colocar o sujeito em sobrevôo absoluto, quando se trata, em seu exemplo, apenas de nos fazer sacar o que é a percepção de um tabuleiro de xadrez – o qual pertence, por essência, a essa ótica geometral que tomei o cuidado primeiro de distinguir. Estamos aí no espaço *partes extra partes* que faz sempre tanta objeção à apercepção do objeto. Nesta direção, a coisa é irredutível.

Há no entanto um domínio fenomenal – infinitamente mais extenso do que os pontos privilegiados em que aparece – que nos faz sacar, em sua verdadeira natureza, o sujeito em sobrevôo absoluto. Pois não é porque não podemos lhe dar um ser que ele deixa de ser exigível. Há fatos que só se podem articular pela dimensão fenomenal do sobrevôo pelo qual eu me situo no quadro como mancha – são os fatos do mimetismo.

Não posso aqui me engajar na multitude dos problemas, mais ou menos elaborados, que eles colocam. Remetam-se às obras especiais, que não são simplesmente fascinantes, mas extremamente ricas em matéria para reflexão. Eu me contentarei com acentuar o que, talvez, não foi até

agora bastante sublinhado. E colocarei primeiro a questão de saber qual a importância da função da adaptação no mimetismo.

A rigor, em certos fenômenos do mimetismo, podemos falar de coloração adaptativa, ou adaptada, e perceber, por exemplo – como indicou Cuénot, em certos casos com provável pertinência – que a coloração, no que ela se adapta ao fundo, é apenas um modo de defesa contra a luz. Num meio em que, por causa do que o cerca, domina a radiação verde, como um fundo d'água em meio a ervas verdes, um animalzinho – existem muitos que podem aqui servir de exemplo – se torna verde na medida em que a luz pode ser, para ele, um agente nocivo. Ele fica então verde para remeter a luz enquanto verde, e se pôr assim, por adaptação, ao abrigo de seus efeitos.

Mas, no mimetismo, é de coisa completamente diferente que se trata. Um exemplo escolhido quase ao acaso – não creiam que se trate de um caso privilegiado. Um pequeno crustáceo chamado *crapella*, e ao qual se acrescenta um outro adjetivo, *acanthifera*, quando se aninha em meio a esses tipos de animais no limite dos animais, que chamamos briozoários, imita o quê? – imita o quê, nesse animal quase planta que é o briozoário, é uma mancha – a uma certa fase do briozoário, uma alça intestinal constitui uma mancha, numa outra fase, algo como um centro colorido funciona. É a essa forma manchada, malhada que o crustáceo se acomoda. Ele se faz mancha, ele se faz quadro, inscreve-se no quadro. Aí está o que é, falando propriamente, o móvel original do mimetismo. E, a partir daí, as dimensões fundamentais da inscrição do sujeito no quadro aparecem infinitamente mais justificadas do que podem fazê-lo em primeira aproximação uma adivinhação mais ou menos tateante.

Já fiz alusão ao que Caillois diz disso em seu livrinho *Medusa e Companhia*, com aquela penetração incontestável que é às vezes a do não-especialista – seu afastamento talvez lhe permita melhor perceber os relevos do que o especialista não pode fazer mais que soletrar.

Alguns só querem ver, no registro das colorações, fatos de adaptação diversamente conseguida. Mas os fatos demonstram que quase nada da ordem da adaptação – tal como ela é vista ordinariamente como ligada às necessidades da sobrevivência – quase nada disso está implicado no mimetismo, o qual, na maioria dos casos, se mostra seja inoperante, seja operando estritamente em sentido contrário do que quereria o resultado presumidamente adaptativo. Em contraposição, Caillois põe em relevo as três rubricas que são efetivamente as dimensões maiores em que se desenrola a atividade mimética – o travesti, a camuflagem, a intimidação.

É neste domínio, com efeito, que se apresenta a dimensão pela qual o sujeito tem como inserir-se no quadro. O mimetismo dá a ver algo enquanto distinto do que poderíamos chamar um *ele-mesmo* que está por trás. O efeito do mimetismo é camuflagem, no sentido propriamente técnico. Não se trata de se colocar em acordo com o fundo, mas sobre um fundo sarapintado, fazer-se pinta – exatamente como se opera a técnica da camuflagem nas operações de guerra humana.

Quando se trata do travesti, uma certa finalidade sexual é visada. A natureza nos mostra que essa visada sexual se produz por toda sorte de efeitos que são essencialmente de disfarce, de mascarada. Aqui se constitui um plano distinto da visada sexual em si mesma, que aí se encontra representando um papel essencial e que não deve ser distinguida tão depressa como sendo o da tapeação. A função do logro, nessa ocasião, é outra coisa, diante da qual convém suspender as decisões de nosso espírito antes de ter bem medido sua incidência.

Enfim o fenômeno dito da intimidação comporta, também ele, essa sobrevalia que o sujeito tenta sempre atingir em sua aparência. Aí também, convém não se apressar em pôr em jogo uma intersubjetividade. Cada vez que se trata da imitação, guardemo-nos de pensar depressa demais no outro que seria assim dito imitado. Imitar, é sem dúvida reproduzir uma imagem. Mas fundamentalmente é, para o sujeito, inserir-se numa função cujo exercício o apreende. É nisso que devemos provisoriamente parar.

Vejamos agora o que nos ensina a função inconsciente como tal, no que ela é o campo que, para nós, se oferece à conquista do sujeito.

3

Nessa direção, uma chamada do mesmo Caillois nos guia, garantindo-nos de que os fatos do mimetismo são análogos, no nível animal, ao que, no ser humano, se manifesta como artes plásticas, ou pintura. A única objeção que poderíamos fazer é que isto parece indicar que, para René Caillois, a pintura é bastante clara para que pudéssemos nos referir a ela a fim de explicar outra coisa.

O que é a pintura? Não é por nada, evidentemente, que chamamos de quadro a função em que o sujeito tem que se discernir como tal. Mas quando um sujeito humano se engaja em fazer um quadro, em obrar essa coisa que tem por centro o olhar, do que é que se trata então? No quadro, o artista, nos dizem alguns, quer ser sujeito, e a arte da pintura se distingue de todas as outras pelo fato de que, na obra, é como sujeito, como

olhar, que o artista pretende, a nós, se impor. A isto, outros respondem valorizando o lado objeto do produto da arte. Nessas duas direções, algo de mais ou menos apropriado se manifesta, que certamente não esgota o de que se trata.

Adiantarei a seguinte tese – certamente, no quadro, sempre se manifesta algo do olhar. Bem sabe disso o pintor, cuja moral, cuja pesquisa, cuja busca, cujo exercício, são verdadeiramente, quer ele se prenda a isto quer ele varie, a seleção de um certo modo de olhar. Ao olhar mesmo os quadros mais desprovidos do que chamamos, comumente, de olhar, e que é constituído por um par de olhos, quadros dos quais qualquer representação humana é ausente, como uma paisagem de um pintor holandês ou flamengo, vocês acabarão vendo, como em filigrana, algo de tão específico para cada um dos pintores que vocês terão o sentimento da presença do olhar. Mas isto não passa de objeto de pesquisa, e ilusão talvez.

A função do quadro – em relação àquele a quem o pintor, literalmente, dá a ver seu quadro – tem uma relação com o olhar. Essa relação não é, como pareceria à primeira vista, de ser armadilha de olhar. Poderíamos crer que, como o ator, o pintor visa ao você-me-viu, e deseja ser olhado. Não creio nisto. Creio que há uma relação ao olhar do aficionado, mas que é mais complexa. O pintor, àquele que deverá estar diante do seu quadro, oferece algo que em toda uma parte, pelo menos, da pintura, poderia resumir-se assim – *Queres olhar? Pois bem, veja então isso!* Ele oferece algo como pastagem para o olho, mas convida aquele a quem o quadro é apresentado a depor ali seu olhar, como se depõem as armas. Aí está o efeito pacificador, apolíneo, da pintura. Algo é dado não tanto ao olhar quanto ao olho, algo que comporta abandono, deposição, do olhar.

O que cria problema é que toda uma face da pintura se separa deste campo – a pintura expressionista. Esta, e é o que a distingue, oferece algo que vai no sentido de uma certa satisfação – no sentido em que Freud emprega o termo quando se trata de satisfação da pulsão – de uma certa satisfação ao que é pedido pelo olhar.

Em outros termos, trata-se de colocar agora a questão do que é o olho como órgão. A função, dizem, cria o órgão. Puro absurdo – ela nem mesmo o explica. Tudo que está no organismo como órgão se apresenta sempre com uma grande multiplicidade de funções. No olho, é claro que funções diversas se conjugam. A função discriminatória se isola ao máximo ao nível da *fovea*, ponto eleito da visão distinta. Ela se torna coisa diversa sobre todo o resto da superfície da retina, injustamente distinguida pelos especialistas como lugar da função escotópica. Mas aí, se reencontra o

quiasma, pois é este último campo, de que se diz ser feito para perceber o que está em efeitos de menor iluminação, que dá ao máximo a possibilidade de perceber efeitos de luz. Uma estrela de quinta ou sexta grandeza, se vocês quiserem vê-la – é o fenômeno de Arago – não a fixem diretamente. É precisamente olhando um pouquinho ao lado que ela nos pode aparecer.

Essas funções do olho não esgotam o caráter do órgão no que ele surge sobre o divã, e que determina aquilo que todo órgão determina – deveres. O que constitui a falta cometida pela referência ao instinto, tão confusa, é não se dar conta de que, o instinto, é a maneira que tem um organismo para se desvencilhar, com os melhores fins, de um órgão. São numerosos os exemplos, na escala animal, de casos em que é diante da hipertrofia, do hiperdesenvolvimento de um órgão, que o organismo sucumbe. A pretensa função do instinto, na relação do organismo com o órgão, parece mesmo ter que se definir no sentido de uma moral. Maravilhamo-nos com as assim ditas pré-adaptações do instinto. A maravilha é que, de seu órgão, o organismo pode fazer qualquer coisa.

Para nós, em nossa referência ao inconsciente, é da relação ao órgão que se trata. Não se trata de relação à sexualidade, nem mesmo ao sexo, se é que podemos dar a este termo uma referência específica – mas de relação ao falo, no que ele falta ao que poderia ser atingido de real na visada do sexo.

É na medida em que, no coração da experiência do inconsciente, lidamos com esse órgão – determinado no sujeito pela insuficiência organizada no complexo de castração – que podemos perceber em que medida o olho é tomado por semelhante dialética.

Desde a primeira aproximação, vemos, na dialética do olho e do olhar, que não há de modo algum coincidência, mas fundamentalmente logro. Quando, no amor, peço um olhar, o que há de fundamentalmente insatisfatório e sempre falhado, é que – *Jamais me olhas lá de onde te vejo*.

Inversamente, *o que eu olho não é jamais o que quero ver*. E a relação que evoquei ainda há pouco do pintor e do aficionado é um jogo, um jogo de *trompe-l'oeil*,[21] o que quer que se diga a respeito. Aqui nenhuma referência ao que chamam impropriamente figurativo, se vocês põem dentro disso não sei que referência à realidade subjacente.

No apólogo antigo, envolvendo Zêuxis e Parrásios, o mérito de Zêuxis é ter feito uvas que atraíram os pássaros. O que é enfatizado, não é, de modo algum, o fato de que essas uvas seriam uvas perfeitas, o que se enfatiza é o fato de que se tenha enganado até o olho dos pássaros. A prova é que seu confrade Parrásios triunfa sobre ele, por ter sabido pintar sobre a parede uma cortina, uma cortina tão parecida que Zêuxis, virando-se para ele, lhe disse – *Então, agora mostre o que você fez por detrás disso*. Pelo que é mostrado que se trata mesmo é de enganar o olho.[22] Triunfo, sobre o olho, do olhar.

Sobre essa função do olho e do olhar, prosseguiremos nosso caminho da próxima vez.

RESPOSTAS

M. SAFOUAN: – *Se entendo bem, na contemplação do quadro, o olho se descansa do olhar?*

Retomarei aqui a dialética da aparência e de seu mais-além, dizendo que, se mais-além da aparência não há coisa em si, há o olhar. É nesta relação que se situa o olho como órgão.

– *Mais-além da aparência, há a falta, ou o olhar?*

No nível da dimensão escópica, na medida em que a pulsão aí esteja em jogo, se reencontra a mesma função do objeto *a* que é discernível em todas as outras dimensões.

O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas como fazendo falta. É então preciso que isso seja um objeto – primeiramente, separável – e depois, tendo alguma relação com a falta. Vou já encarnar para vocês o que quero dizer.

No nível oral, é o nada, no que aquilo de que o sujeito foi desmamado não é nada mais para ele. Na anorexia mental, o que a criança come é o nada. Vocês percebem, por esse viés, como o objeto do desmame pode vir a funcionar, no nível da castração, como privação.

O nível anal é o lugar da metáfora – um objeto por um outro, oferecer as fezes no lugar do falo. Aí vocês percebem por que a pulsão anal é o domínio da oblatividade, do dom e do presente. Lá onde somos pegos desprevenidos, lá onde não podemos, por motivo da falta, dar o que temos que dar, temos sempre o recurso de dar outra coisa. É por isso que, em sua moral, o homem se inscreve no nível anal. E isto é verdadeiro muito especialmente quanto ao materialista.

No nível escópico, não estamos mais no nível do pedido, mas do desejo, do desejo do Outro. É o mesmo no nível da pulsão invocadora, que é a mais próxima da experiência do inconsciente.

De maneira geral, a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*, quer dizer, no nível da falta $(-\varphi)$.

4 de março de 1964

IX

O QUE É UM QUADRO?

O ser e seu semblante.[23]
O logro do anteparo.[24]
Dompte-regard[25] *e* Trompe-l'oeil.
O olhar de detrás.
O gesto e o toque.
O dar-a-ver e a invidia.

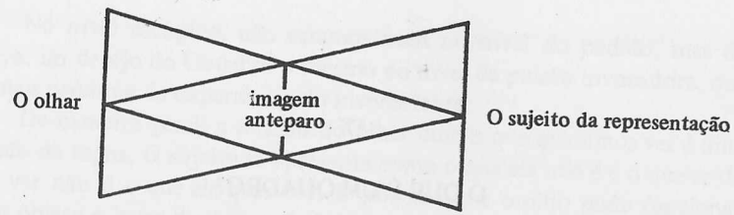
Tenho então hoje que manter a aposta em que me engajei ao escolher o terreno em que o objeto *a* é mais evanescente em sua função de simbolizar a falta central do desejo, que sempre indiquei de maneira unívoca pelo algoritmo $(-\varphi)$.

Não sei se vocês estão enxergando o quadro-negro, onde coloquei, como de hábito, algumas referências. *O objeto* a, *no campo do visível, é o olhar*. Em seguida do que, dentro de uma chave, escrevi –

$$\begin{cases} \text{na natureza} \\ \text{como} = (-\varphi) \end{cases}$$

Com efeito, podemos perceber algo que, já na natureza, apropria o olhar à função à qual ele pode chegar, dentro da relação simbólica, no homem.

Abaixo, desenhei os dois sistemas triangulares que já introduzi – o primeiro é aquele que, no campo geometral, põe em nosso lugar o sujeito da representação, e o segundo, o que me faz, a mim mesmo, quadro. Na linha da direita se acha então situado o vértice do primeiro triângulo, ponto do sujeito geometral, e é nessa mesma linha que me faço também quadro sob o olhar, o qual deve ser inscrito no vértice do segundo triângulo. Os dois triângulos estão aqui superpostos, como o são, de fato, no funcionamento do registro escópico.



Para começar, preciso insistir nisto – no campo escópico, o olhar está do lado de fora, sou olhado, quer dizer, sou quadro.

É aí que está a função que se encontra no mais íntimo da instituição do sujeito no visível. O que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora. É pelo olhar que entro na luz, e é do olhar que recebo seu efeito. Donde se tira que o olhar é o instrumento pelo qual a luz se encarna, e pelo qual – se vocês me permitem servir-me de um termo, como faço freqüentemente, decompondo-o – sou *foto-grafado.*

Não se trata aqui do problema filosófico da representação. Nesta perspectiva, em presença da representação, me garanto a mim mesmo, como, em suma, sabendo muito, me garanto como consciência que sabe que é apenas representação, e que há, mais além, a coisa, a coisa em si. Por trás do fenômeno, ou numeno, por exemplo. Sem dúvida, não posso fazer nada a respeito, pois minhas *categorias transcendentais*, como diz Kant, funcionam como elas querem, e me forçam a tomar as coisas a seu modo. E depois, no fundo, é assim mesmo – tudo se arranja de modo feliz.

Para nós, não é nessa dialética da superfície para com o que está mais-além que as coisas se contrabalançam. Partimos, de nossa parte, do fato de que há algo que instaura uma fratura, uma bipartição, uma esquize do ser, à qual este se acomoda, a partir da natureza.

Este fato é observável na escala diversamente modulada do que é, em último termo, inscritível sob o tema geral do mimetismo. É o que entra em jogo, manifestamente, tanto na união sexual quanto na luta até à morte. O ser se decompõe, de maneira sensacional, entre seu ser e seu semblante, entre si mesmo e esse tigre de papel que ele dá a ver. Que se trate de exibição ostentatória, no animal macho mais freqüentemente, ou que se trate da enfatuação careteante com que ele procede, no jogo da luta, em forma de intimidação, o ser dá de si mesmo, ou recebe do outro, algo que é máscara, duplo, envólucro, pele separada, separada para cobrir a armação de um escudo. É por esta forma separada dele mesmo que o ser entra em jogo

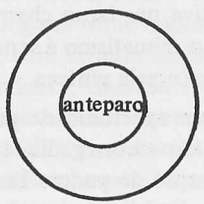
em seus efeitos de vida e morte, e podemos dizer que é com auxílio dessa duplicata do outro, ou de si mesmo, que se realiza a conjunção de que procede a renovação dos seres na reprodução.

O logro tem aqui portanto uma função essencial. Não é outra coisa que nos surpreende no nível mesmo da experiência clínica, quando, em relação ao que poderíamos imaginar de atração pelo outro pólo como conjuminando o masculino e o feminino, apreendemos a prevalência do que se apresenta como *o travesti*. Sem dúvida alguma, é por intermédio de máscaras que o masculino, o feminino, se encontram da maneira mais aguda, mais ardente.

Só que o sujeito – sujeito humano, o sujeito do desejo que é a essência do homem – não é de modo algum, ao contrário do animal, inteiramente preso por essa captura imaginária. Ele se demarca nela. Como? Na medida em que, ele, isola a função do anteparo, e joga com ela. O homem, com efeito, sabe jogar com a máscara como sendo esse mais além do que há o olhar. O anteparo é aqui o lugar da mediação.

Fiz alusão, da última vez, a essa referência que faz Maurice Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, onde, sobre exemplos bem escolhidos, tirados das experiências de Gelb e Goldstein, vemos já, no nível simplesmente perceptivo, como o anteparo restabelece as coisas em seu estatuto de real. Se, por isolado, um efeito de iluminação nos domina, se, por exemplo, um pincel da luz que conduz nosso olho nos cativa a ponto de nos aparecer como um cone leitoso e de nos impedir de ver o que ele ilumina – só o fato de introduzir nesse campo um pequeno anteparo, que corte na direção daquilo que é iluminado sem ser visto, faz reentrar na sombra, se assim podemos dizer, a luz leitosa, e faz surgir o objeto que ela escondia.

É, ao nível perceptivo, o fenômeno de uma relação que deve ser tomada numa função mais essencial, isto é, que, em sua relação ao desejo, a realidade só aparece como marginal.



A realidade é marginal

Este é mesmo um dos traços que parece que jamais foi visto na criação pictórica. É no entanto um jogo cativante esse de encontrar num quadro o que é, propriamente falando, composição, linhas de partição das superfícies criadas pelo pintor, linhas de fuga, linhas de força, armações em que a imagem encontra seu estatuto – mas me espanto de que num livro, aliás notável, as chamem de *arcabouço*. Pois assim se elude seu efeito principal. Por uma espécie de ironia, nas costas desse livro, figura, contudo, como mais exemplar que um outro, um quadro de Rouault no qual se designa um traçado circular que faz sacar o essencial de que se trata.

Com efeito, há algo de que sempre, num quadro, podemos notar a ausência – ao contrário do que acontece na percepção. É o campo central, onde o poder separativo do olho se exerce ao máximo na visão. Em todo quadro, ele só pode estar ausente, e substituído por um buraco – reflexo, em suma, da pupila detrás da qual está o olhar. Em conseqüência, e na medida em que o quadro entra numa relação com o desejo, o lugar de um anteparo central está sempre marcado, que é justamente aquilo pelo que, diante do quadro, sou elidido como sujeito do plano geometral.

É por isso que o quadro não joga no campo da representação. Seu fim, e seu efeito, estão alhures.

2

No campo escópico, tudo se articula entre dois termos que funcionam de maneira antinômica – do lado das coisas há o olhar, quer dizer, as coisas têm a ver comigo, elas me olham, e contudo eu as vejo. Neste sentido é que é preciso entender a palavra martelada no Evangelho – *Eles têm olhos para não ver*. Para não ver o quê? – justamente que as coisas têm a ver com eles, que elas os olham.

É este o motivo por que fiz entrar a pintura em nosso campo de exploração pela portinha que nos dava Roger Caillois – todo mundo percebeu, da última vez, que tive um lapso chamando-o René, Deus sabe por que – fazendo notar que o mimetismo é sem dúvida o equivalente da função que, no homem, se exerce pela pintura.

Não é de modo algum oportunidade para nós fazermos aqui a psicanálise do pintor, sempre tão escorregadia, tão escabrosa, e que provoca sempre no ouvinte uma reação de pudor. Também não se trata de crítica da pintura, e no entanto alguém que me é próximo, e cujas apreciações contam muito para mim, me disse ter-se incomodado de que eu abordasse

algo que parecesse com isso. Certamente, aí está o perigo, e tentarei fazer com que não haja quanto a isto a menor confusão.

Se considerarmos todas as modulações que impuseram à pintura as variações, no curso do tempo, da estrutura subjetivante, é claro que nenhuma fórmula permite ajuntar essas visadas, esses ardis, esses truques infinitamente diversos. Vocês viram bem, aliás, da última vez, que, depois de ter formulado que na pintura há *dompte-regard*, quer dizer, que aquele que olha é sempre levado pela pintura a depor seu olhar, eu trazia também a correção de que é no entanto num apelo todo direto ao olhar que se situa o expressionismo. Para aqueles que hesitariam, encarno o que quero dizer – penso na pintura de um Münch, de um James Ensor, de um Kubin, ou ainda nessa pintura que, curiosamente, poderíamos situar de maneira geográfica como tendo sede no que em nossos dias se concentra da pintura de Paris. Em que dia veremos serem forçados os limites desta sede? – é mesmo, se acredito no pintor André Masson com quem falava disso recentemente, a questão mais atual. Pois bem, indicar referências como essas, não é de modo algum entrar no jogo histórico, movente, da crítica, a qual tenta sacar qual seja a função da pintura num dado momento, em tal autor ou em tal tempo. Para mim, é no princípio radical da função dessa bela-arte que tendo me colocar.

Sublinho primeiro que foi partindo da pintura que Maurice Merleau-Ponty foi mais especialmente levado a inverter a relação que, desde sempre, foi feita pelo pensamento, entre o olho e o espírito. Que a função do pintor é coisa completamente diferente da organização do campo da representação em que o filósofo nos mantinha em nosso estatuto de sujeito, é isto que ele demarcou admiravelmente partindo do que chama, com o próprio Cézanne, *esses azuizinhos, esses marronzinhos, esses branquinhos*, esses toques que chovem do pincel do pintor.

O que é isso? O que é que isso determina? Como é que isso determina alguma coisa? Isso já dá forma e encarnação ao campo no qual o psicanalista se embrenhou seguindo Freud, com o que em Freud é ousadia louca, e que, nos que o seguem, logo se torna imprudência.

Freud sempre marcou, com infinito respeito, que ele não pretendia destacar o que, da criação artística, constituía o verdadeiro valor. No que concerne aos pintores, assim como aos poetas, há uma linha na qual ele pára sua apreciação. Ele não pode dizer, ele não sabe o que, ali, para todos, para os que olham ou que ouvem, constitui o valor da criação artística. Contudo, quando ele estuda Leonardo, digamos, para irmos depressa, que ele procura achar a função que teve em sua criação sua fantasia original –

sua relação a essas duas mães que ele vê figuradas, no quadro do Louvre ou no esboço de Londres, por esse corpo duplo, enxertado no nível da cintura, que parece desabrochar de uma mistura de pernas na base. É nesta via que temos que procurar?

Ou devemos ver o princípio da criação artística no fato de que ela extrairia – lembrem-se como eu traduzo *Vorstellungsrepräsentantz* – esse algo que toma o lugar da representação? Será a isto que conduzo vocês ao distinguir o quadro daquilo que é a representação?

Certamente que não – salvo em trabalhos muito raros, salvo numa pintura que às vezes emerge, pintura onírica, e como é rara, e apenas situável na função da pintura. Talvez esteja aí, aliás, o limite em que teríamos que designar o que chamamos arte psicopatológica.

O que é criação do pintor é estruturado de maneira bem diferente. Justamente na medida em que restauremos o ponto de vista da estrutura na relação libidinal, talvez que chegue o tempo em que possamos interrogar com proveito – porque nossos algoritmos nos permitem melhor articular a resposta – o que está em jogo na criação artística. Trata-se para nós da criação como Freud a designa, quer dizer, como sublimação, e do valor que ela ganha num campo social.

De maneira ao mesmo tempo vaga e precisa, e que só diz respeito ao sucesso da obra, Freud formula que, se uma criação do desejo, pura no nível do pintor, ganha valor comercial – gratificação que podemos também qualificar de secundária – é porque seu efeito tem algo de aproveitável para a sociedade, para o que, da sociedade, entra no seu lance. Fiquemos ainda no vago para dizer a obra, isso as acalma, as pessoas, as reconforta, mostrando-lhes que pode haver alguns que vivem da exploração de seu desejo. Mas para que aquilo as satisfaça tanto, é mesmo preciso que ali haja também esta outra incidência, que seu desejo, o deles, de contemplar, encontre naquilo alguma pacificação. Isso lhes eleva a alma, como se diz, quer dizer, os incita, a eles, à renúncia. Vocês não vêem que aqui se indica algo dessa função que chamei do *dompte-regard*?

O *dompte-regard*, disse da última vez, também se apresenta com a face do *trompe-l'oeil*. No que tenho o ar de ir em sentido contrário ao da tradição que situa sua função como muito distinta da da pintura. Não hesitei contudo em terminar, da última vez, marcando, na oposição das obras de Zêuxis e Parrásios, a ambigüidade de dois níveis, o da função natural do logro e o do *trompe-l'oeil*.

Se os pássaros se precipitaram sobre a superfície em que Zêuxis havia indicado seus toques, tomando o quadro por uvas a serem bicadas, observamos que o sucesso de tal empresa não implica em nada de as uvas serem admiravelmente reproduzidas, tal como as que podemos ver na cesta que segura o *Baco* de Caravaggio, nos Uffizzi. Se as uvas fossem assim, é pouco provável que os pássaros se tivessem enganado, pois por que veriam os pássaros uvas nesse estilo que força as coisas? Deve haver ali algo de mais reduzido, de mais próximo do signo, no que pode constituir para os pássaros a uva como sua presa. Mas o exemplo oposto de Parrasios torna claro que ao querer enganar um homem, o que lhe apresentamos é a pintura de uma cortina, quer dizer, de algo mais além do qual ele quer ver.

É aqui que esse apólogo ganha valor em nos mostrar por que Platão protesta contra a ilusão da pintura. A questão não é que a pintura ofereça um equivalente ilusório do objeto, mesmo se aparentemente Platão pode exprimir-se assim. É que o *trompe-l'oeil* da pintura se dá por coisa diferente do que ele é.

O que é que nos seduz e nos satisfaz no *trompe-l'oeil*? Quando é que ele nos cativa e nos põe em jubilação? No momento em que, por um simples desdobramento de nosso olhar, podemos nos dar conta de que a representação não se move com ele, e que ali há apenas *trompe-l'oeil*. Pois nesse momento ele aparece como sendo coisa diferente daquilo pelo que ele se dava, ou melhor, ele se dá agora como sendo essa outra coisa. O quadro não rivaliza com a aparência, ele rivaliza com o que Platão nos designa mais além da aparência como sendo a Idéia. É porque o quadro é essa aparência que diz que ela é o que dá aparência, que Platão se insurge contra a pintura como contra uma atividade rival da sua.

Essa outra coisa é o *a* minúsculo, em torno do qual se trava um combate cuja alma é o *trompe-l'oeil*.

Se tentamos figurar concretamente a posição do pintor na história, apercebemo-nos de que ele é fonte de algo que pode passar ao real e que, o tempo todo, se assim posso dizer, nós arrendamos. O pintor, dizemos, não depende mais de nobres mecenas. Mas a situação não mudou fundamentalmente com o *marchand*.[26] É também um mecenas, e da mesma laia. Antes do nobre mecenas, era a instituição religiosa que dava o que fazer, com a imagem santa. Há sempre uma Sociedade Arrendatária do Pintor e, sempre, trata-se do objeto *a*, ou melhor, de reduzi-lo – o que, a um certo nível, pode lhes parecer mítico – a um *a* com o qual, isto é verdadeiro em último termo, é o pintor, enquanto criador, que dialoga.

Mas é bem mais instrutivo ver como o *a* funciona em sua repercussão social.

Os ícones – o Cristo triunfante da abóboda de Dafne, ou os admiráveis mosaicos bizantinos – têm manifestamente por efeito manter-nos sob o olhar. Poderíamos parar aí, mas isto não seria sacar verdadeiramente o motivo que faz com que o pintor se engaje em fazer esse ícone, e o para que ele serve ao nos ser apresentado. Há olhar lá dentro, certamente, mas ele vem de mais longe. O que constitui o valor do ícone, é que o deus que ele representa, também ele o olha. Supõe-se que ele agrada a Deus. O artista opera, nesse nível, no plano sacrificial – jogando com o fato de existirem coisas, aqui imagens, que podem despertar o desejo de Deus.

Deus é criador, aliás, por criar certas imagens – a Gênese nos indica isto com o *Zelem Elohim*. E o próprio pensamento iconoclasta ainda salva isto, que há um deus que não gosta disso. É mesmo o único. Mas hoje não quero me adiantar muito nesse registro que levaria ao coração de um dos elementos mais essenciais do domínio dos Nomes-do-Pai – é que um certo pacto pode ser estabelecido mais além de qualquer imagem. Aí, onde estamos, a imagem continua sendo o turgimão da divindade – se Iaveh proíbe aos judeus fazerem ídolos, é porque os ídolos agradam aos outros deuses. Num certo registro, não é Deus que não é antropomorfo, é o homem que é solicitado a não sê-lo. Mas deixemos para lá.

Passemos à etapa seguinte, que chamarei *comunal*. Partamos para o salão do palácio dos Doges onde está pintado todo tipo de batalhas, de Lepanto ou de outra parte. A função social, que se já esboça ao nível religioso, se faz ver bem ali. Quem vem a esses lugares? Aqueles que compõem o que Retz chama *os povos*. E o que é que os povos vêem nessas vastas composições? o olhar das pessoas que, quando eles não estão lá, deliberam nessa sala. Por trás do quadro, é o olhar delas que está lá.

Vocês vêem, podemos dizer que sempre está cheio de olhares lá detrás. Nada de novo é introduzido a este respeito pela época que André Malraux distingue como moderna, essa em que vem a dominar o que ele chama o *monstro incomparável*, isto é, o olhar do pintor, que pretende impor-se como sendo, apenas ele, o olhar. Sempre houve olhar lá detrás. Porém – aí é que está o ponto mais sutil –, esse olhar, de onde ele vem?

3

Voltamos agora aos *azuizinhos, branquinhos, marronzinhos* de Cézanne, ou ainda ao que Maurice Merleau-Ponty de modo tão bonito põe como exemplo numa passagem de *Signos*, a essa estranheza do filme em câmera lenta onde se vê Matisse pintando. O importante é que o próprio Matisse ficou baratinado com o filme. Maurice Merleau-Ponty sublinha o paradoxo desse gesto, aumentado pela distensão do tempo, nos permite imaginar a mais perfeita deliberação em cada pincelada. Não passa de miragem, diz ele. Ao ritmo em que chove do pincel do pintor esses pequenos toques que chegarão ao milagre do quadro, não se trata de escolha, mas de outra coisa. Essa outra coisa, será que não poderemos tentar formulá-la?

Será que a questão não deve ser tomada mais aproximadamente a isso que chamei de chuva do pincel? Será que se um pássaro pintasse, não seria deixando cair suas penas, uma serpente suas escamas, uma árvore se desfolhar e fazer chover suas folhas? Ato soberano sem dúvida pois que passa a algo que se materializa e que, por essa soberania, tornará caduco, excluído, inoperante, tudo que, vindo de outro lugar, se apresenta diante desse produto.

Não esqueçamos que a pincelada do pintor é algo onde termina um movimento. Encontramo-nos aí diante de algo que dá novo e diverso sentido ao termo regressão – encontramo-nos diante do elemento motor, no sentido de resposta, no que ele engendra, para trás, seu próprio estímulo.

É aí que está aquilo pelo que a temporalidade original, pela qual se situa como distinta a relação a outro, é aqui, na dimensão escópica, a do instante terminal. O que na dialética identificatória do significante e do falado se projetará para frente como precipitação,[27] é aqui, ao contrário, o fim, o que, no começo de toda nova inteligência, se chamará o instante de ver.

Este momento terminal é o que nos permite distinguir, de um ato, um gesto. É pelo gesto que vem, sobre a tela, aplicar-se a pincelada. E é tanto verdade que o gesto está ali sempre presente, que não se duvida de que o quadro é primeiro sentido por nós, como bem diz o termo *impressão* ou *impressionismo*, como mais afim ao gesto do que a qualquer outro tipo de movimento. Toda ação representada num quadro nos aparecerá como cena de batalha, quer dizer, como teatral, necessariamente feita para o gesto. E é ainda essa inserção no gesto que faz com que o quadro – qualquer que ele seja, figurativo ou não – não possamos colocá-lo ao contrário. Se virarmos um diapositivo, vocês logo perceberão que ele está sendo mostrado com a esquerda no lugar da direita. O sentido do gesto da mão designa suficientemente essa simetria lateral.

Vemos então aqui que o olhar opera numa certa queda, queda de desejo, sem dúvida, mas, como dizer? O sujeito não está aí de modo algum, ele é teleguiado. Modificando a fórmula que é a que eu dou para o desejo enquanto inconsciente – *o desejo do homem é o desejo do Outro* – direi que é de uma espécie de desejo *ao* Outro que se trata, na extremidade do qual está o *dar-a-ver*.

No que é que esse dar-a-ver pacifica alguma coisa? – senão nisto, que há um apetite do olho naquele que olha. Esse apetite do olho, que se trata de alimentar, constitui o valor de encanto da pintura. Este valor é, para nós, a ser procurado num plano bem menos elevado do que se supõe, naquilo que é a verdadeira função do órgão do olho, o olho cheio de voracidade, que é o do mau-olhado.

É surpreendente, se pensamos na universalidade da função do mau-olhado, que não há em lugar nenhum qualquer traço de um bom-olhado, de um olho que bendiz. Que dizer? – senão que o olho leva consigo a função mortal de ser em si mesmo dotado – permitam-me jogar aqui em vários registros – de um poder separativo. Mas este separativo vai bem mais longe que a visão distinta. Os poderes que lhe são atribuídos, de fazer secar o leite do animal sobre o qual ele cai – crença tão disseminada em nosso tempo quanto em qualquer outro, e nos países mais civilizados – de trazer a doença, a má sorte, esse poder, onde podemos melhor imaginá-lo senão na *invidia*?

Invidia vem de *videre*. A *invidia* mais exemplar, para nós analistas, é aquela que há muito tempo destaquei em Agostinho para lhe dar todo o seu desenvolvimento, isto é, a da criancinha olhando seu irmão pendurado ao seio de sua mãe, olhando-o *amare conspectu* com um olhar amargo, que o decompõe e faz nele mesmo o efeito de um veneno.

Para compreender o que é a *invidia* em sua função de olhar, não é preciso confundi-la com o ciúme. O que a criancinha, ou qualquer pessoa, *inveja*, não é de modo algum, necessariamente, algo que ela poderia *ter vontade*,[28] como impropriamente se exprime. A criança que olha seu irmãozinho, quer dizer que ela ainda precisa da teta? Todo mundo sabe que a inveja é provocada pela possessão de bens que não seriam, para aquele que inveja, de nenhum uso, e dos quais ele nem mesmo suspeita a verdadeira natureza.

Esta é a verdadeira inveja. Ela faz empalidecer o sujeito diante do quê? – diante da imagem de uma completude que se refecha, e do fato de o *a* minúsculo, o *a* separado ao qual ele se suspende, poder ser para um outro a possessão com que este se satisfaz, a *Befriedigung*.

É a esse registro do olho como desesperado pelo olhar que devemos chegar para sacar a ação pacificadora, civilizadora e encantadora, da função do quadro. A relação fundamental do *a* com o desejo me servirá como exemplar no que introduzirei agora com respeito à transferência.

RESPOSTAS

M. TORT: – *O senhor poderia precisar a relação que fez entre o gesto e o instante de ver?*

O que é um gesto? Um gesto de ameaça, por exemplo? Não é um golpe que se interrompe. É pura e simplesmente algo que é feito para se conter e se suspender.

Eu talvez o leve até o fim depois, mas, enquanto gesto de ameaça, ele se inscreve em retrocesso.

Essa temporalidade muito particular, que defini com o termo parada e que cria para trás de si mesma sua significação, é ela que faz a distinção do gesto e do ato.

O que é muito notável – se vocês assistiram à última Ópera de Pequim – é a maneira como nela eles lutam. Lutam como se lutou de todo o sempre, bem mais com gestos do que com golpes. Certamente, o próprio espetáculo se acomoda por uma absoluta predominância de gestos. Nesses balés, não se colide jamais, desliza-se por espaços diferentes onde se expandem séries de gestos que têm, no entanto, no combate tradicional, seu valor de armas, no sentido de que, no limite, podem bastar como instrumento de intimidação. Todo mundo sabe que os primitivos vão a combate com máscaras careteantes, horríveis, e com gestos terrificantes. Não pensem que isto acabou! Ensina-se aos marinheiros americanos, para responderem aos japoneses, a fazer tantas caretas quanto eles. Nossas armas atuais, podemos também considerá-las como gestos. Queiram os céus que elas se possam manter nesse estatuto!

A autenticidade do que vem à luz na pintura é minorada em nós, seres humanos, pelo fato de que, nossas cores, temos mesmo que ir procurá-las onde elas estão, quer dizer, na merda. Se fiz alusão aos pássaros que poderiam se deplumar é porque nós, nós não temos essas penas. O criador não participará jamais em nada além da criação de um pequeno depósito sujo, de uma sucessão de pequenos depósitos sujos justapostos. É por esta dimensão que estamos na criação escópica – o gesto enquanto movimento dado a ver.

Isto o satisfaz, esta explicação? É mesmo esta a questão que me colocou?

– *Não, eu queria que o senhor precisasse o que disse sobre essa temporalidade à qual já fez alusão uma vez, e que supõe, me parece, referências que o senhor colocou, em outro lugar, sobre o tempo lógico.*

Olhe, eu marquei aí a sutura, a pseudo-identificação que há entre o que chamei tempo de parada terminal do gesto, e o que, numa outra dialética que chamei dialética da precipitação identificatória, ponho como primeiro tempo, isto é, o instante de ver. Isso se superpõe, mas não é certamente idêntico, pois um é inicial e o outro terminal.

Digamos outra coisa sobre a qual não pude formular, por falta de tempo, as indicações necessárias.

Esse tempo do olhar, terminal, que completa um gesto, eu o ponho estreitamente em relação com o que digo, em seguida, do mau-olhado. O olhar, em si, não apenas termina o movimento, mas o cristaliza. Olhem essas danças de que lhes falava, elas são sempre pontuadas por uma série de tempos de parada em que os atores param numa atitude bloqueada. O que é essa estancada, esse tempo de parada do movimento? Não é nada mais que o efeito fascinatório, no que se trata de despojar o mau-olhado do seu olhar, para conjurá-lo. O mau-olhado é o *fascinum*, é o que tem por efeito parar o movimento e literalmente matar a vida. No momento em que o sujeito pára suspendendo seu gesto, ele é mortificado. A função antivida, antimovimento, desse ponto terminal, é o *fascinum*, e é precisamente uma das dimensões em que se exerce diretamente a potência do olhar. O instante de ver só pode intervir aqui como sutura, junção do imaginário e do simbólico, e é retomado numa dialética, essa espécie de progresso temporal que se chama precipitação, arroubo, movimento para frente, que se conclui no *fascinum*.

O que sublinho é a distinção total do registro escópico em relação ao campo invocante, vocatório, vocacional. No campo escópico, contrariamente a esse outro campo, o sujeito não é essencialmente indeterminado. O sujeito é, falando propriamente, determinado pela separação mesma que determina o corte do *a*, quer dizer, aquilo que o olhar introduz de fascinatório. Será que você está um pouco satisfeito? Completamente? – Quase.

F. WAHL: – *O senhor deixou de lado um fenômeno que se situa, como o mau-olhado, na civilização mediterrânea, e que é o olho profilático. Há uma função de proteção que permanece durante um certo trajeto, e que está ligada não a uma parada, mas a um movimento.*

O que há aí de profilático é, se assim podemos dizer, alopático, quer seja o chifre, de coral ou não, ou mil outras coisas cujo aspecto é mais claro, como a *turpicula res*, descrita por Varror, creio – é um falo, simplesmente. Pois é na medida em que todo desejo humano está baseado na cas-

tração, que o olho toma sua função virulenta, agressiva e não simplesmente lograntе como na natureza. Podemos colher, entre esses amuletos, formas em que se esboça um contra-olho – é homeopático. Por esse viés chegamos a introduzir a dita função profilática.

Eu me dizia, por exemplo, que, na Bíblia, devia mesmo haver passagens onde o olho conferisse a *baraka*. Há alguns lugarezinhos onde a balancei – decididamente, não. O olho pode ser profilático, mas em todo caso não é benéfico, ele é maléfico. Na Bíblia, e mesmo no Novo Testamento, não há bom olho; maus, existem em todo canto.

J.A. MILLER: – *O senhor nos explicou desde um certo número de aulas que o sujeito não é localizável na dimensão da quantidade ou da medida, num espaço cartesiano. Por outra parte, o senhor disse que a pesquisa de Merleau-Ponty convergia com a sua, o senhor sustentou que ele colocava as demarcações do inconsciente. . .*

Eu não disse isso. Emiti a suposição de que os poucos traços que há na mostarda inconsciente em suas notas poderiam talvez tê-lo levado a passar, digamos, para o meu campo. Mas não estou certo disto.

– *Eu continuo. Ora, se Merleau-Ponty procura subverter o espaço cartesiano, será para abrir o espaço transcendental da relação ao Outro? Não, é para aceder ou à dimensão dita da intersubjetividade, ou à do mundo dito pré-objetivo, selvagem, primordial. Isto me conduz a lhe perguntar se* O Visível e o Invisível *o incita a mudar alguma coisa no artigo que o senhor publicou sobre Maurice Merleau-Ponty num número dos* Temps Modernes.

Absolutamente nada.

14 de março de 1964

A TRANSFERÊNCIA E A PULSÃO

X

PRESENÇA DO ANALISTA

Problemas da transferência.
O obscurantismo na análise.
Ablata causa.
O Outro, já lá.
O inconsciente está do lado de fora.
Um artigo do International Journal.

Para evitar de ter sempre que procurar por uma caixa de fósforos, me deram uma, grande como vocês vêem. na qual está escrita esta fórmula – *a arte de escutar equivale quase à de bem dizer*. Isto divide nossas tarefas. Esperemos que estejamos perto de estarmos à altura delas.

Tratarei hoje da transferência, quer dizer que abordarei sua questão, esperando chegar a lhes dar uma idéia de seu conceito, segundo o projeto que anunciei em nosso segundo encontro.

1

A transferência, na opinião comum, é representada como um afeto. Qualificam-na, vagamente, de positiva, ou de negativa. Aceita-se geralmente, não sem algum fundamento, que a transferência positiva, é o amor contudo é preciso dizer que este termo, no emprego que se faz dele aqui, é de uso inteiramente aproximativo.

Freud colocou. muito cedo, a questão da autenticidade do amor tal como ele se produz na transferência. Para dizer logo, a tendência geral é sustentar que ali se trata de uma espécie de falso amor, de sombra de amor. Freud, ao contrário, está longe de ter feito pender a balança neste sentido. Não é um dos interesses menores da experiência da transferência colocar para nós, mais adiante, talvez, que nunca se pôde carregá-la, a questão do que chamamos amor autêntico, *eine echte Liebe*.

A transferência negativa, é-se mais prudente, mais temperado, na maneira que se tem de evocá-la, e não se a identifica jamais com o ódio. Emprega-se antes o termo ambivalência, termo que, mais ainda que o primeiro, mascara muitas coisas, coisas confusas cuja manipulação não é sempre adequada.

Diremos, com mais justeza, que a transferência positiva é quando aquele de quem se trata, o analista no caso, pois bem, a gente o tem em boa consideração – negativo, está-se de olho nele.

Há um outro emprego do termo transferência que merece ser distinguido, quando dizemos que ela estrutura todas as relações particulares a esse outro que é o analista, e que o valor de todos os pensamentos que gravitam em torno dessa relação deve ser conotado de um signo de reserva particular. Donde a expressão – que é sempre colocada numa nota como uma espécie de parêntese, de suspensão, e mesmo de suspeita, quando é introduzida a propósito da conduta de um sujeito – *ele está em plena transferência*. Isto supõe que todo o seu modo de apercepção está reestruturado sobre o centro prevalente da transferência.

Não vou seguir mais longe porque essa dupla referenciação semântica me parece suficiente por enquanto.

Não poderíamos, certamente, nos contentar de modo algum com isto, pois que nosso fim é abordar o conceito de transferência.

Este conceito é determinado pela função que tem numa praxis. Este conceito dirige o modo de tratar os pacientes. Inversamente, o modo de tratá-los comanda o conceito.

Pode parecer que é, de saída, resolver uma questão como a de saber se a transferência é ou não ligada à prática analítica, se é um produto dessa prática, mesmo um artefato dela. Alguém, Ida Madalpine, entre numerosos autores que foram levados a opinar sobre a transferência, foi quem levou mais longe a tentativa de articular a transferência neste sentido. Seja qual for seu mérito – trata-se de uma pessoa muito teimosa – digamos logo que não podemos, de modo algum, aceitar essa posição extrema.

De qualquer modo, conduzir assim sua abordagem não é resolver a questão. Mesmo se devemos considerar a transferência como um produto da situação analítica, podemos dizer que esta situação não poderia criar o fenômeno todo, e que, para produzi-lo, é preciso que haja, fora dela, possibilidades já presentes às quais ela dará composição, talvez única.

Isto não exclui de modo algum, onde não haja analista no horizonte, que ali possa haver, propriamente, efeitos de transferência exatamente estruturáveis como o jogo da transferência na análise. Simplesmente, a análise, ao descobri-los, permitirá lhes dar um modelo experimental que não será de modo algum forçosamente diferente do modelo que chamaremos natural. De modo que fazer emergir a transferência na análise, onde ela encontra seus fundamentos estruturais, pode muito bem ser o único modo de introduzir a universalidade da aplicação desse conceito. Bastará então cortar o cordão de seu arrimo na esfera da análise, e bem mais ainda, da *doxa* que ali é atinente.

Tudo isso, além do mais, é apenas truísmo. Valeria ainda a pena, de entrada, colocar sua fronteira.

2

Esta introdução tem por alvo lembrá-los disto – abordar os fundamentos da psicanálise supõe que lhe levemos, entre os conceitos maiores que a fundam, uma certa coerência. Esta se marca já na maneira pela qual abordei o conceito de inconsciente – da qual vocês podem lembrar-se que não pude separá-lo da presença do analista.

Presença do analista – é um termo muito belo que estaríamos errados em reduzir a essa espécie de pregação lacrimejante, a essa intumescência cerosa, a essa carícia um pouco viscosa, que encarna um livro que foi publicado com este título.

A presença do analista é ela própria uma manifestação do inconsciente, de modo que quando ela se manifesta hoje em dia em certos encontros, como recusa do inconsciente – é uma tendência, e confessada, no pensamento que formulam alguns – isso mesmo deve ser integrado no conceito de inconsciente. Vocês têm aí acesso rápido à formulação, que coloquei em primeiro plano, de um movimento do sujeito que só se abre para tornar a se fechar, numa certa pulsação temporal – pulsação que marco como mais radical do que a inserção no significante que sem dúvida a motiva, mas não lhe é primária ao nível da essência, pois que de essência me provocaram a falar.

Indiquei, de modo maiêutico, erístico, que era preciso ver no inconsciente os efeitos da fala sobre o sujeito – na medida em que esses efeitos são tão radicalmente primários que são propriamente o que determina o estatuto do sujeito como sujeito. Aí está uma proposição destinada a restituir o inconsciente freudiano ao seu lugar. Seguramente, o inconsciente esteve sempre presente, existindo, agindo, antes de Freud, mas importa sublinhar que todas as acepções que foram dadas, antes de Freud, dessa função do inconsciente, não têm absolutamente nada a ver com o inconsciente de Freud.

O inconsciente primordial, o inconsciente função arcaica, o inconsciente presença velada de um pensamento a ser posto no nível do ser antes que essa presença se revele, o inconsciente metafísico de Eduardo Von Hartmann – qualquer que seja a referência que Freud lhe faça num argumento *ad hominem* – o inconsciente sobretudo como instinto – tudo isto nada tem a ver com o inconsciente de Freud, nada a ver – qualquer que seja o vocabulário analítico, suas inflexões, seus flexionamentos –, nada a ver com nossa experiência. Interpelarei aqui os analistas – *alguma vez vocês tiveram, por um só instante, o sentimento de manusear a massa do instinto?*

Em meu relatório de Roma, procedi a uma nova aliança com o sentido da descoberta freudiana. O inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante. Isto marca bem que, com o termo sujeito – é por isso que o lembrei uma origem – não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza – só que, pela nossa abordagem, as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas, ao mesmo tempo, bem mais servas quanto à certeza que ele rateia. É isto que é o inconsciente.

Há uma ligação entre esse campo e o momento, momento de Freud, em que ele se revela. É esta ligação que exprimo, aproximando-a das passadas de um Newton, de um Einstein, de um Planck, como uma marcha a-cosmológica, no sentido de que todos esses campos se caracterizam por traçar no real um sulco novo em relação ao conhecimento que se poderia atribuir, por toda a eternidade, a Deus.

Paradoxalmente, a diferença que garante a mais segura subsistência do campo de Freud, é que o campo freudiano é um campo que, por sua natureza, se perde. É aqui que a presença do psicanalista é irredutível, como testemunha dessa perda.

Nesse nível, nada mais temos a puxar – pois é uma perda seca, que não salda nenhum ganho, se não é sua retomada na função da pulsação. A perda se produz necessariamente numa zona de sombra – que designa o traço oblíquo com que divido as fórmulas que se desenvolvem, lineares, diante de cada um desses termos, inconsciente, repetição, transferência. Essa zona de perda comporta mesmo, quanto a seus fatos de prática analítica, um certo reforço do obscurantismo, muito característico da condi-

ção do homem em nosso tempo de pretensa informação – obscurantismo quanto ao qual, sem bem saber por quê, dou crédito ao futuro de que ele apareça como inaudito. A função que tomou a psicanálise na propagação desse estilo que se chama a si mesmo *American Way of Life* é propriamente o que designo com esse termo obscurantismo, na medida em que ele se marca pela revalorização de noções há muito tempo refutadas no campo da psicanálise, tais como a predominância das funções do eu.

Quanto a isto, portanto, a presença do psicanalista, pela vertente mesma em que aparece a vaidade de seu discurso, deve ser incluída no conceito de inconsciente. Psicanalistas de hoje, nós temos, dessa escória, que levar em conta em nossas operações, como do *caput mortuum* da descoberta do inconsciente. Ele justifica a manutenção, no interior da análise, de uma posição conflitual, necessária à existência mesma da análise.

Se é verdade que a psicanálise repousa sobre um conflito fundamental, sobre um drama inicial e radical quanto a tudo que podemos pôr sob a rubrica do psíquico, a inovação à qual fiz alusão, e que se chama *lembrança do campo e da função da fala e da linguagem na experiência psicanalítica*, não pretende ser uma posição de exaustão em relação ao inconsciente, pois que ela é, ela mesma, intervenção no conflito. Essa lembrança tem seu porte imediato no fato de ela mesma ter uma incidência transferencial. Também, isto talvez se reconheça pelo fato de que, justamente, puderam reprochar ao meu seminário de ter, em relação a minha audiência, uma função considerada, pela ortodoxia da associação psicanalítica, como perigosa, por intervir na transferência. Ora, longe de recusá-la, essa incidência me parece, com efeito, radical, por ser constitutiva dessa renovação da aliança com a descoberta de Freud. Isto indica que a causa do inconsciente – e vocês bem vêem que aqui o termo causa deve ser tomado em sua ambigüidade, causa a ser sustentada, mas também função da causa no nível do inconsciente – essa causa deve ser fundamentalmente concebida como a causa perdida. E é a única chance que temos de ganhá-la.

É por isso que pus em relevo, no conceito desconhecido de repetição, esse recurso que é o do encontro sempre evitado, da chance falhada. A função do ratear está no centro da repetição analítica. O encontro é sempre faltoso – é isto que constitui, do ponto de vista da *tiquê*, a vaidade da repetição, sua ocultação constitutiva.

O conceito de repetição nos faz topar com o dilema de ou assumir pura e simplesmente nossa implicação como analista no caráter erístico da discordância de toda exposição de nossa experiência – ou de polir o conceito no nível de algo que seria impossível de objetivar, se não de uma análise transcedental da causa.

Esta se formularia a partir da fórmula clássica de *ablata causa tollitur efectus* – teríamos apenas que sublinhar o singular da prótese, *ablata causa*, colocando no plural os termos da apódose, *tolluntur effectus* – o que quereria dizer que *os efeitos só se comportam bem na ausência da causa.* Todos os efeitos estão submetidos à pressão de uma ordem transfactual, causal, que exige entrar em sua dança, mas, se eles se dessem a mão bem apertado, como na canção, fariam obstáculo a que a causa se imiscuísse em sua roda.

Quanto a isto, é preciso definir a causa inconsciente, nem como um ente, nem como um *οὐκ ὄν*, um não-ente, – como faz, creio, Henri Ey, um não-ente da possibilidade. Ela é um *μη ὄν*, da interdição que leva um ente ao ser, malgrado seu não-advento, ela é uma função do impossível sobre a qual se funda uma certeza.

3

Aí está quem nos leva à função da transferência. Pois esse indeterminado de puro ser que não tem qualquer acesso à determinação, essa posição primária do inconsciente que se articula como constituído pela indeterminação do sujeito – é a isto que a transferência nos dá acesso, de maneira enigmática. É um nó górdio, que nos conduz ao seguinte – o sujeito procura ter sua certeza. E a certeza do próprio analista concernente ao inconsciente não pode ser extraída do conceito de transferência.

É então surpreendente notar a multiplicidade, a pluralidade, mesmo a plurivalência, das concepções que, na análise, foram formuladas sobre a transferência. Não pretenderei lhes fazer uma revista exaustiva delas. Tentarei guiá-los pelos caminhos de uma exploração escolhida.

Em sua emergência nos textos e nos ensinamentos de Freud, um deslizamento nos espreita, que não lhe poderíamos imputar – é de não ver no conceito de transferência senão o conceito mesmo de repetição. Não esqueçamos que quando Freud o representa para nós, ele nos diz – *O que não pode ser rememorado se repete na conduta.* Essa conduta, para revelar o que ela repete, é entregue à reconstrução do analista.

Pode-se chegar a crer que a capacidade do traumatismo – tal como é então mantida em sua função inaugural pelo pensamento de Freud, quer dizer, para nós, a resistência da significação – é então nomeadamente tida por responsável do limite da rememoração. E, além do mais poderíamos ficar aí à vontade, em nossa própria teorização, por reconhecer que há ali um momento muito significativo da passagem de poderes do sujeito

ao Outro, aquele que chamamos o grande Outro (A), o lugar da fala, virtualmente o lugar da verdade.

Estará aí o ponto de aparição do conceito de transferência? É o que ele é na aparência, e freqüentemente se apegam nisso. Mas olhemos mais de perto. Esse momento, em Freud, não é simplesmente o momento-limite que corresponderia ao que designei como o momento do fechamento do inconsciente, pulsação temporal que o faz desaparecer em um certo ponto de seu enunciado. Freud, quando conduz a função da transferência, tem mesmo o cuidado de marcar esse momento como a causa do que chamamos transferência. O Outro, latente ou não, está, desde antes, presente na revelação subjetiva. Ele já está lá, quando algo começou a se livrar do inconsciente.

A interpretação do analista não faz mais do que recobrir o fato de que o inconsciente – se ele é o que eu digo, isto é, jogo do significante – em suas formações – sonho, lapso, chiste ou sintoma – já procedeu por interpretação. O Outro, o grande Outro (A) já está lá, em toda abertura por mais fugidia que ela seja, do inconsciente.

O que Freud nos indica, desde o primeiro tempo, é que a transferência é essencialmente resistente, *Übertragungswiderstand.* A transferência é o meio pelo qual se interrompe a comunicação do inconsciente, pelo qual o inconsciente torna a se fechar. Longe de ser a passagem de poderes ao inconsciente, a transferência é, ao contrário, seu fechamento.

Isto é essencial para marcar o paradoxo que se exprime muito comumente nisto – que pode ser encontrado mesmo no texto de Freud – de o analista dever esperar a transferência para começar a dar interpretação.

Quero acentuar esta questão porque ela é a linha de divisão da boa e da má maneira de conceber a transferência.

Há, na prática analítica, múltiplas maneiras de fazê-lo. Elas não se excluem forçosamente. Podem ser definidas em diferentes níveis. Por exemplo, se as concepções da relação do sujeito a tal ou qual dessas instâncias que, no segundo tempo de sua *Tópica*, Freud pode definir como o ideal do eu ou o supereu, são parciais, isto é freqüentemente apenas dar somente uma visão lateralizada do que é essencialmente a relação com o grande Outro.

Mas há outras divergências que, estas, são irredutíveis. Há uma concepção que, lá onde ela se formula, só pode contaminar a prática – a que quer que a análise da transferência proceda sobre o fundamento de uma aliança com a parte sã do eu do sujeito, e que ela consista em apelar para o seu bom-senso, para fazê-lo notar o caráter ilusório de tais de suas

condutas no interior da relação com o analista. Aí está uma tese que subverte o de que se trata, isto é, a presentificação dessa esquize do sujeito realizada aqui, efetivamente, na presença. Apelar para uma parte sã do sujeito, que estaria lá no real, apta a julgar com o analista o que se passa na transferência, é desconhecer que é justamente essa tal parte que está interessada na transferência, que é ela que fecha a porta, ou a janela, ou o postigo, como quiserem – e que a bela com quem queremos falar está lá detrás, que só pede para reabri-los, os postigos. É por isso mesmo que é neste momento que a interpretação se torna decisiva, pois é à bela que temos que nos dirigir.

Não farei mais do que indicar aqui a reversão que comporta esse esquema em relação ao modelo que se tem dentro da cabeça. Digo em algum lugar que, *o inconsciente, é o discurso do Outro*. Ora, o discurso do Outro, que se trata de realizar, o do inconsciente, ele não está do lado de lá do fechamento, ele está *do lado de fora*. É ele que, pela boca do analista, apela à reabertura do postigo.

Nem por isso deixa de restar que há um paradoxo em designar, nesse movimento de fechamento, o momento inicial em que a interpretação pode ganhar seu vulto. E aqui se revela a crise conceitual permanente que existe na análise, concernente à maneira como convém conceber a função da transferência.

A contradição de sua função, que faz apreendê-la como o ponto de impacto do porte interpretativo, nisso mesmo que, em relação ao inconsciente, ela é o momento de fechamento – aí está o que faz necessitar que a tratemos como o que ela é, isto é, um nó. Nós a trataremos ou não como um nó górdio, isto veremos. Ela é um nó, e nos incita a dar conta dele – o que tenho feito durante vários anos – por considerações de topologia que, espero, não parecerá supérfluo relembrar.

4

Há uma crise na análise, e eu tenho fundamento, porque não há nisso nada de parcial, em escolher o último texto que pode manifestá-la da maneira mais explosiva, por não pertencer a um espírito medíocre. É um artigo cerrado, que prende muito, de Thomas S. Szasz – que nos fala de Siracusa, isto não o torna mais aparentado, infelizmente, a Arquimedes, pois esta Siracusa fica no Estado de Nova Iorque – publicado no último número do *International Journal of Psychoanalysis*.

Esse artigo foi inspirado ao seu autor por uma idéia coerente com a pesquisa que inspira seus artigos precedentes, uma pesquisa verdadeiramente emocionante pela autenticidade do caminho analítico.

É absolutamente notável que um autor, aliás dos mais estimados em seu círculo, que é o da psicanálise exatamente americana, considere a transferência como nada mais que uma defesa do psicanalista, e chegue a uma conclusão como esta – *a transferência é o pivô sobre o qual repousa inteiramente a estrutura do tratamento psicanalítico*. É um conceito que ele chama *inspired* – eu desconfio sempre dos falsos amigos no vocabulário inglês, tentei pesar sua tradução. Esse *inspired* não me parece querer dizer inspirado, mas algo como *oficioso – é um conceito tão oficioso quanto indispensável* – estou citando –, *ainda ele dá asilo* – harbour – *aos conceitos germes não só de sua própria destruição, mas da destruição da própria psicanálise*. Por quê? *Porque tende a colocar a pessoa do analista para além da prova da realidade, tal como ele pode tê-la de seus pacientes, de seus colegas e de si próprio. Este risco* – this hazard – *deve ser redondamente* – frankly – *reconhecido. Nem a profissionalização, nem a elevação dos padrões, nas as análises didáticas levadas até o acuo* – coerced training analysis – *podem nos proteger contra esse perigo*. E é aqui que está a confusão – *só a integridade do analista e da situação analítica pode nos salvar da extinção do* – the unique dialogue – *diálogo único entre o analista e o analisado*.

Esse impasse inteiramente forjado é, para o autor, necessitado pelo fato mesmo de que ele só poderia conceber a análise da transferência nos termos de um assentimento obtido da parte sã do eu, a que está apta a julgar da realidade e a distinguir da ilusão.

Seu artigo começa, assim, logicamente – *a transferência é semelhante a conceitos como o de erro, o de ilusão ou o de fantasia*. Uma vez obtida a presença da transferência é uma questão de acordo entre o analisado e o analista, exceto que, o analista sendo aqui juiz sem apelação e sem recursos, somos conduzidos a nomear toda análise da transferência um campo de puro risco, sem controle.

Só tomei esse artigo como um caso limite, mas demonstrativo, capaz de nos incitar a restituir aqui uma determinação que faça entrar em jogo uma outra ordem. Esta ordem é a da verdade. A verdade só se funda pelo fato de que a palavra, mesmo mentirosa, a reclama e a suscita. Esta dimensão está sempre ausente do lógico-positivismo que se acha dominando a análise do conceito de transferência feito por Szasz.

Pôde-se falar, a propósito de minha concepção de dinâmica inconsci-

ente, de intelectualização – sob pretexto de que eu punha ali em primeira ordem a função do significante. Será que não se vê aparecer que nesse modo operatório – no qual tudo funciona pela confrontação de uma realidade e de uma conotação de ilusão portada sobre o fenômeno de transferência – é que muito bem reside a pretendida intelectualização?

Longe de termos que considerar dois sujeitos, numa posição dual, a discutir sobre uma objetividade que estaria ali, depositada como efeito de queda de uma compressão no comportamento, precisamos fazer surgir o domínio da tapeação possível. Quando os introduzi ao sujeito da certeza cartesiana como o ponto de partida necessário de todas as nossas especulações sobre o que o inconsciente destaca, marquei bem em Descartes o papel de contrapeso essencial que é o Outro (A) que, dizem, em nenhum caso deve ser enganador. Esse Outro (A), na análise, o perigo é que ele seja enganado. Não é a única dimensão a ser apreendida na transferência. Mas, confessem que se há domínio em que, no discurso, a tapeação tem em algum lugar chance de ter sucesso, é certamente no amor que encontramos seu modelo. Que maneira melhor de se garantir, sobre o ponto em que nos enganamos, do que persuadir o outro da verdade do que lhe adiantamos! Não está aí uma estrutura fundamental da dimensão do amor que a transferência nos dá ocasião de imajar? Ao persuadir o outro de que ele tem o que nos pode completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta. O círculo da tapeação, enquanto que não nomeado, faz surgir a dimensão do amor – aí está o que nos servirá de ponte exemplar para, da próxima vez, demonstrar seu contorno.

Mas isto não é tudo que tenho para lhes mostrar, pois não é isto o que causa radicalmente o fechamento que comporta a transferência. O que a causa, e que será a outra face de nosso exame dos conceitos de transferência – reportando-se ao ponto de interrogação inscrito na parte esquerda, parte da sombra, reservada – é o que designei pelo objeto *a*.

RESPOSTAS

F. WAHL: – *A qual teoria do conhecimento, no sistema das teorias existentes, se poderia prender o que o senhor disse na primeira metade da conferência?*

Como estou no processo de dizer que a novidade do campo freudiano é de nos dar na experiência algo que é fundamentalmente percebido assim, não é tão surpreendente que vocês não achem o modelo em Plotino.

Dito isto, sei que, apesar de minha recusa em seguir a primeira questão de Miller sobre o tema de uma ontologia do inconsciente, contudo soltei uma pontinha da corda, por referências muito mais precisas. Falei do ὄν, do οὐκ. Com o ὄν, eu fazia muito precisamente alusão à formulação que lhe dá Henri Ey, da qual não se pode dizer que seja da maior competência no que concerne ao que é do inconsciente – ele chega a situar, em alguma parte, o inconsciente em sua teoria da consciência. Falei do μὴ ὄν, do interditado, do dito-que-não. Isto não vai muito longe como indicação propriamente metafísica, e não penso com isto transgredir as demarcações que fixei para mim mesmo. Mas, assim mesmo, isso estrutura de maneira perfeitamente transmissível os pontos sobre os quais vocês fizeram cair sua questão. No inconsciente há um saber que não é de modo algum a ser concebido como saber a ter acabamento, a se concluir.

ὄν, οὐκ ὄν, μὴ ὄν, dar-lhe fórmulas como estas, ainda é substantivar demais o inconsciente. É por isso que eu as evito muito cuidadosamente. O que há para além, o que chamei ainda há pouco a bela por trás dos postigos é o que interessa e que ainda não abordei hoje. Trata-se de discernir como algo do sujeito é, por detrás, imantado, imantado a um grau profundo de dissociação, de esquize. É aí que está o ponto-chave em que devemos ver o nó górdio.

P. KAUFMANN: – *Que relação há entre o que o senhor designou como escória e aquilo de que o senhor falou anteriormente como resto?*

O resto é sempre, no destino humano, fecundo. A escória é o resto extinto. Aqui, o termo escória é empregado de maneira completamente negativa. Ele visa essa verdadeira regressão que se pode produzir no plano da teoria do conhecimento psicológico, na medida em que o analista se encontra colocado num campo do qual ele só pode fugir. Ele procura então garantias em teorias que se exercem no sentido de uma terapêutica ortopédica, conformadora, facilitando para o sujeito o acesso às mais míticas concepções da *happiness*. Isto é, justamente com a manipulação sem crítica do evolucionismo, o que faz a ambiência de nossa época. A escória, aqui, são os próprios analistas, ninguém mais – quando a descoberta do inconsciente é ainda jovem, e é uma ocasião sem precedente de subversão.

15 de abril de 1964

XI

ANÁLISE E VERDADE OU O FECHAMENTO DO INCONSCIENTE

Dizer a verdade, mentir, enganar-se.
O eu minto *e o* eu penso.
Homúnculo ou $.
A validade da psicologia.
A ilusão e sua retificação.
A transferência é a atualização[29] *da realidade do inconsciente.*

Introduzi da última vez o conceito de transferência. Eu o fiz de maneira problemática, fundamentando-me sobre as dificuldades que ele impõe ao analista. Tomei o acaso que me foi oferecido pelo encontro do último artigo publicado no órgão mais oficial da psicanálise, o *International Journal of Psychoanalysis*, que chega até a colocar em causa a utilização, na análise, da noção de transferência. Vou continuar sua leitura.

1

Segundo o autor, o analista supostamente aponta ao paciente os efeitos de discordâncias, mais ou menos manifestas, que se produzem com vistas à realidade da situação analítica, isto é, os dois sujeitos reais que ali estão presentes.

Há primeiro os casos em que o efeito de discordância é bem evidente. Podemos vê-lo ilustrado na pena humorística de um Spitz, um dos da velha guarda que disso conhece um bocado, a bem divertir seu público. Ele toma como exemplo uma de suas pacientes que, num sonho que chamamos de transferência – quer dizer, de realizações amorosas com seu analista, na oportunidade ele, Spitz – o vê provido de uma cabeleira tão loira quanto abundante – o que, a qualquer pessoa que tenha entrevisto o crânio em ovo do personagem, e ele é bastante conhecido para ser célebre, parecerá um caso sobre o qual o analista poderá facilmente mostrar ao sujeito a que distorções os efeitos do inconsciente o levaram.

Mas quando se trata de qualificar uma conduta do paciente como descortês em relação ao analista – *de duas coisas uma*, nos diz Szasz, *ou bem o paciente concorda – ou, se ele não concorda de modo algum, o que vai dar solução à posição de princípio de que o analista tem sempre razão?* O que nos remete para esse pólo ao mesmo tempo mítico e idealizante que Szasz chama *a integridade do analista*. O que pode querer mesmo dizer isto, se não é um lembrete da dimensão da verdade?

Só posso portanto situar este artigo nessa perspectiva em que seu próprio autor o coloca, considerando-o como operando a título não de modo algum heurístico, mas erístico, e manifestando, em sua reflexão em impasse, a presença de uma verdadeira crise de consciência na função do analista. Essa crise de consciência só nos interessa de modo lateral, pois que já mostramos que daria necessariamente nisso uma certa maneira unilateral de teorizar a prática da análise da transferência. É uma vertente que já denunciamos, nós mesmos, há muito tempo.

Para nos reportarmos aos dados quase fenomenológicos que nos permitem recolocar o problema em seu lugar, eu lhes indiquei, da última vez, que na relação de um a outro que se instaura na análise, uma dimensão é eludida.

É claro que essa relação se instaura num plano que não é de modo algum recíproco, de modo algum simétrico. É o que Szasz constata para deplorá-lo bem erradamente – nessa relação de um a outro, institui-se uma procura da verdade em que um é suposto saber, ou pelo menos saber mais que o outro. A respeito deste, surge logo o pensamento de que não somente ele não deve se enganar, como também que se pode enganá-lo. O *enganar-se*, no mesmo movimento, é remetido ao sujeito. Não é simplesmente que o sujeito esteja, de maneira estática, na falta, no erro. É que, de maneira movente, em seu discurso, ele é essencialmente situado na dimensão do *se enganar*.

Torno a encontrar sua demarcação ainda em outro analista. Trata-se de Nünberg, que escreveu, no *International Journal of Psychoanalysis*, em 1926, um artigo que intitula *The Will of Recovery*. *Recovery*, não é, propriamente falando, sarar,[30] é a restauração, o retorno. O termo é muito bem escolhido e coloca uma questão que merece atenção. O que é que pode, no final das contas, levar o paciente a recorrer ao analista para lhe pedir algo que ele chama saúde, quando seu sintoma – a teoria nos diz isto – é feito para lhe trazer certas satisfações?

Por muitos exemplos, e não dos menos humorísticos, Nünberg não tem dificuldade em mostrar que não é preciso dar muitos passos na análise para ver algumas vezes saltar que o que motivou no paciente a procura da saúde, do equilíbrio, foi justamente sua visada inconsciente, em seu porte mais imediato. Que abrigo, por exemplo, lhe oferece o recurso à análise para restabelecer a paz de seu casamento quando algum desengonço sobrevém em sua função sexual, ou algum desejo extraconjugal! Desde os primeiros tempos, verifica-se o paciente desejar, na forma de uma suspensão provisória de sua presença no seu lar, o contrário do que veio propor com o fito primeiro de sua análise – não a restituição de seu casamento, mas sua ruptura.

Encontramo-nos aí enfim, no máximo – no ato mesmo do engajamento da análise e portanto certamente também em seus primeiros passos – postos em contato com a profunda ambigüidade de toda asserção do paciente, e com o fato de que ela tem, por si mesma, dupla face. É primeiro como se instituindo numa, e mesmo por, certa mentira, que vemos instaurar-se a dimensão da verdade, no que ela não é, falando propriamente, abalada, pois a mentira como tal se põe, ela própria, nessa dimensão da verdade.

2

Vocês percebem porque a relação do sujeito ao significante é a referência que quisemos colocar no primeiro plano de uma retificação geral da teoria analítica, pois ele é também primeiro e constituinte na função radical do inconsciente.

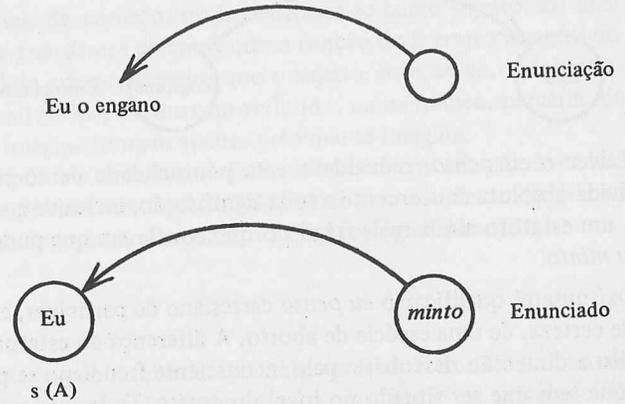
Sem dúvida é, em nossa incidência didática, limitar o inconsciente ao que se poderia chamar sua plataforma, ou chataforma, mais estreita. Mas é em relação a esse ponto de divisão que podemos não cometer erro do lado de nenhuma substantificação.

Centraremos as coisas no esquema de quatro cantos do nosso gráfico, que distingue ciosamente o plano da enunciação do plano do enunciado. Seu uso se ilustra com o fato de que um pensamento logicista demasiado formal introduz absurdos, a ver uma antinomia da razão no enunciado *eu minto*, enquanto que todo mundo sabe que aí não há nenhuma antinomia.

É completamente falso responder, a esse *eu minto*, que se você diz *eu minto* é que você está dizendo a verdade, e portanto você não está mentindo, e assim por diante. É completamente claro que o *eu minto*,

apesar de seu paradoxo, é perfeitamente válido. Com efeito, o *eu* que enuncia, *eu* da enunciação, não é o *eu* do enunciado, quer dizer, o *shifter* que, no enunciado, o designa. Daí que, do ponto em que enuncio, me é perfeitamente possível formular de modo válido que o *eu* – o *eu* que, nesse momento aí, formula o enunciado – está mentindo, que mentiu um pouco antes, que mente depois, ou mesmo que dizendo *eu minto*, ele afirma que tem a intenção de enganar. Não há que ir muito longe de nós para ilustrar com um exemplo – vejam a estorinha judia do trem que um dos dois parceiros da história afirma ao outro que vai tomar. *Eu vou à Lemberg*, lhe diz ele, ao que o outro responde – *Por que você me diz que vai à Lemberg já que você vai lá mesmo, e que, se você me diz, é para que eu acredite que você vai à Cracóvia?*

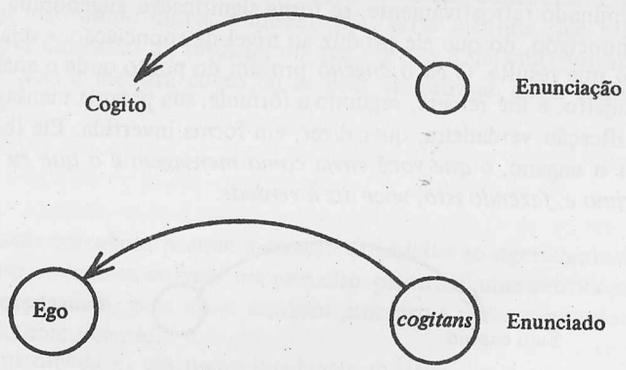
Esta divisão do enunciado à enunciação faz com que, efetivamente, do *eu minto* que está ao nível da cadeia do enunciado – o *minto* é um significante que faz parte, no Outro (A), do tesouro do vocabulário onde o *eu*, determinado retroativamente, se torna significação engendrada, ao nível do enunciado, do que ele produz ao nível da enunciação – seja um *eu o engano* que resulta. O *eu o engano* provém do ponto onde o analista espera o sujeito, e lhe remete, segundo a fórmula, sua própria mensagem em sua significação verdadeira, quer dizer, em forma invertida. Ele lhe diz – *nesse* eu o engano, *o que você envia como mensagem é o que eu mesmo lhe exprimo e, fazendo isto, você diz a verdade.*



Nesse caminho de tapeação em que o sujeito se aventura, o analista está em posição de formular esse *você diz a verdade*, e nossa interpretação jamais tem sentido senão nessa dimensão.

Eu quero lhes indicar o recurso que nos oferece esse esquema para compreender o encaminhamento fundamental de Freud, de que eu dato a possibilidade da descoberta do inconsciente – que, certamente, sempre esteve aí, no tempo de Tales como no nível dos mais primitivos modos de relações inter-humanas.

Coloquemos sobre esse esquema o *eu penso* cartesiano. Certamente, a distinção da enunciação e do enunciado é o que faz seu deslizamento sempre possível e o eventual ponto de tropeço. Com efeito, se algo é instituído pelo *cogito*, é o registro do pensamento, no que ele é extraído de uma oposição à extensão – estatuto frágil, mas estatuto suficiente na ordem da constituição significante. Digamos que é por tomar seu lugar no nível da enunciação que o *cogito* tem sua certeza. Mas o estatuto do *eu penso* é tão reduzido, tão mínimo, tão pontual – e poderia também ser afetado por essa conotação do *isso não quer dizer nada* – quanto o do *eu minto* de há pouco.



Talvez o *eu penso*, reduzido a essa pontualidade de só se garantir pela dúvida absoluta concernente a toda significação, inclusive a sua, tenha mesmo um estatuto ainda mais frágil do que aquele em que pudemos atacar o *eu minto*.

Daí ousarei qualificar o *eu penso* cartesiano de participar, em seu esforço de certeza, de uma espécie de aborto. A diferença do estatuto que dá ao sujeito a dimensão descoberta pelo inconsciente freudiano se prende ao desejo que tem que ser situado no nível do *cogito*. Tudo que anima, o de que fala toda enunciação, é desejo. Eu lhes faço observar, de passagem, que o desejo, tal como o formulo, em relação ao que Freud nos traz, diz mais dela.

Rotularei a função do *cogito* cartesiano com o termo aborto ou homúnculo. Ela é ilustrada pela recaída, que não deixou de se produzir na história do que chamamos pensamento, que consiste em tomar esse *eu* do *cogito* pelo homúnculo que, há muito tempo, é representado de cada vez que se quer fazer psicologia – de cada vez que se dá conta da inanidade ou da discordância psicológica pela presença, no interior do homem, do famoso homenzinho que o governa, que é quem dirige o carro, o ponto dito, hoje em dia, de síntese. Esse homenzinho já foi denunciado em sua função pelo pensamento pré-socrático.

Ao contrário, em nosso vocabulário próprio, simbolizamos por S barrado [$] o sujeito, no que constituído como segundo em relação ao significante. Para ilustrar isto, eu lhes lembrarei que a coisa pode ser representada da maneira mais simples pelo traço unário. O primeiro significante é o entalhe, com o qual se marca, por exemplo, que o sujeito matou *um* animal, mediante o quê, ele não se embrulhará em sua memória quando tiver matado mais dez. Ele não terá que se lembrar de qual é qual, e é a partir desse traço unário que ele os contará.

O traço unário, o próprio sujeito a ele se refere, e de começo ele se marca como tatuagem, o primeiro dos significantes. Quando esse significante, esse um, é instituído – a conta é *um* um. É ao nível, não do um, mas do *um* um, ao nível da conta, que o sujeito tem que se situar como tal. Com o que os dois uns, já, se distinguem. Assim se marca a primeira esquize que faz com que o sujeito como tal se distinga do signo em relação ao qual, de começo, pôde constituir-se como sujeito. Eu lhes ensino então a se guardarem de confundir a função do $ com a imagem do objeto *a*, na medida em que é assim que o sujeito, este, se vê, redobrado – se vê como constituído pela imagem refletida, momentânea, precária, da dominação, se imagina homem apenas pelo que se imagina.

Na prática analítica, referir o sujeito em relação à realidade, tal como a supomos nos constituindo, e não em relação ao significante, vem já a cair na degradação da constituição psicológica do sujeito.

3

Todo ponto de partida tomado da relação do sujeito a um contexto real pode ter sua razão de ser em tal experiência de psicólogo. Pode dar resultados, ter efeitos, permitir compor tabelas. Mas, é claro, será sempre em contextos em que somos nós que a fazemos, a realidade – por exemplo, quando propomos testes ao sujeito, testes que são organizados por

nós. É o domínio de validade do que se chama psicologia, que não tem nada a ver com o nível em que mantemos a experiência psicanalítica e que, se assim posso dizer, reforça incrivelmente a miséria do sujeito.

O que chamei *isolado* psicológico não é a velha, ou sempre nova, mônada instituída tradicionalmente como centro de conhecimento, pois a mônada leibinizeana, por exemplo, não é de modo algum isolada, é centro de conhecimento, não é separável de uma cosmologia, ela é dentro do cosmo, o centro de onde aquilo que é, segundo as inflexões, contemplação ou harmonia, vem a se exercer. O isolado psicológico se reencontra no conceito do eu, o qual – por um transvio que, penso, é apenas um afastamento – se acha confundido, no pensamento psicanalítico, com o sujeito em apuros na relação à realidade.

Quero de começo marcar que essa maneira de teorizar a operação está em pleno desacordo, em pleno desgarramento, com o que, aliás, a experiência nos leva a promover, e que não podemos eliminar do texto analítico – a função do objeto interno.

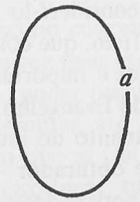
Os termos introjeção ou projeção são sempre utilizados de araque. Mas, seguramente, mesmo nesse contexto de teorização capenga, algo nos é dado, que vem em primeiro plano de todos os lados, e que é a função do objeto interno. Ela acaba por se polarizar ao extremo nesse bom ou mau objeto em torno do qual, para alguns, gira tudo que, na conduta de um sujeito, representa distorção, inflexão, medo paradoxal, corpo estranho. É também o ponto operatório sobre o qual, em condições de urgência – por exemplo, a da seleção de sujeitos para tais ou tais empregos diversamente diretores, cibernéticos, responsáveis, quando se trata de formar pilotos de aviação ou condutores de locomotivas – alguns apontaram que se tratava de concentrar a focalização de uma análise rápida, senão de uma análise-relâmpago, senão do uso de certos testes ditos de personalidade.

Não podemos de modo algum deixar de colocar a questão do estatuto desse objeto interno. Será ele um objeto de percepção? Por onde o abordamos? Onde ele aparece? Na série dessa retificação, em que consistiria a análise da transferência?

Vou lhes indicar um modelo, que convém aperfeiçoar muito em seguida, tomem-no então por modelo problemático. Os esquemas centrados na função de retificação da ilusão têm um tal poder de aderência que eu não poderia jamais, muito prematuramente, lançar algo que pudesse, pelo menos, lhes fazer obstáculo.

Se o inconsciente é aquilo que se tranca uma vez que isso se abre, segundo uma pulsação temporal, se a repetição, por outro lado, não é simplesmente estereotipia da conduta, mas repetição em relação a algo de sempre faltoso, vocês vêem desde já que a transferência – tal como a representamos, como modo de acesso ao que se esconde no inconsciente – só poderia ser, por si mesma, uma via precária. Se a transferência é apenas repetição, ela será repetição, sempre da mesma rata.[31] Se a transferência pretende, através dessa repetição, restituir a continuidade de uma história, ela só o fará fazendo ressurgir uma relação que é, por sua natureza, sincopada. Vemos então que a transferência, como modo operatório, não poderia bastar-se em se confundir com a eficácia da repetição, com a restauração do que está ocultado no inconsciente, senão com a catarse dos elementos inconscientes.

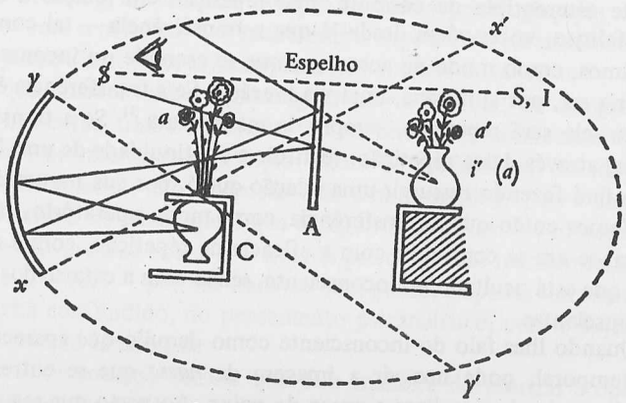
Quando lhes falo do inconsciente como daquilo que aparece na pulsação temporal, pode nos vir a imagem da *nassa* que se entreabre, no fundo da qual vai se realizar a pesca do peixe. Ao passo que segundo a figura da *sacola*, o inconsciente é algo reservado, de trancado lá dentro, onde temos, nós, que penetrar de fora. Vou reverter então a topologia da imagética tradicional apresentando-lhes este esquema.



Esquema da nassa

Vocês terão que superpô-lo ao modelo ótico que dei em meu artigo *Nota Sobre o Relatório de Daniel Lagache*, concernente ao eu ideal e ao ideal do eu. Vocês terão que ver aí que é no Outro (A) que o sujeito se constitui como ideal, que ele tem que regular o acerto do que vem como eu, ou o eu ideal – que não é o ideal do eu – quer dizer, a se constituir em sua realidade imaginária. Este esquema torna claro – eu o sublinho a propósito dos últimos elementos que trouxe, em torno da pulsão escópica – que ali onde o sujeito se vê, isto é, onde se forja essa imagem real e invertida de seu próprio corpo que é dado no esquema do eu, não é lá de onde ele se olha.

Mas, certamente, é no espaço do Outro (A) que ele se vê, e o ponto de onde ele se olha também está nesse espaço. Ora, é bem aqui também que está o ponto de onde ele fala, pois, no que ele fala, é no lugar do Outro (A) que ele começa a constituir essa mentira verídica pela qual tem começo aquilo que participa do desejo no nível do inconsciente.



Modelo ótico dado em
Observação sobre o Relatório de Daniel Lagache.

O sujeito, devemos então considerá-lo em relação à nassa – particularmente em relação ao seu orifício, que constitui sua estrutura essencial – como estando no interior. O que é importante não é, de modo algum, o que entra lá, conforme a palavra do Evangelho, mas o que sai de lá.

Podemos conceber o fechamento do inconsciente pela incidência de algo que desempenha o papel de obturador – o objeto *a*, chupado, aspirado, ao orifício da nassa. Vocês podem desenhar uma imagem semelhante a essas grandes bolas dentro das quais se misturam os números, a serem tirados, de uma loteria. O que se *concocta*, nessa grande roleta, dos primeiros enunciados da associação livre, sai dela, no intervalo em que o objeto não tapa o orifício. Esta imagem brutal, elementar, lhes permite restituir a função constituinte do simbólico em sua contraposição recíproca. É o jogo do sujeito, de par-ou-ímpar, de seu reachamento justamente com o que vem ali se presentificar na ação efetiva da manobra analítica.

Este esquema é completamente insuficiente, mas é um esquema-*bulldozer*, que faz acordar-se a noção de que a transferência é ao mesmo tempo obstáculo à rememoração e presentificação do fechamento do inconsciente, que é a falta, sempre no momento preciso, do bom encontro.

Poderia lhes ilustrar tudo isso com a multiplicidade e a discordância das fórmulas que os analistas deram da função da transferência. É bem certo que, uma coisa é a transferência, outra coisa o fim terapêutico. A transferência também não se confunde com um simples meio. Os dois

extremos do que foi formulado na literatura analítica estão aqui situados. Quantas vezes vocês lerão fórmulas que vêm associar, por exemplo, a transferência com a identificação, enquanto que a identificação é apenas um tempo de parada, uma falsa terminação da análise, que é muito freqüentemente confundida com sua terminação normal. Sua relação com a transferência é estreita, mas precisamente nisso pelo que a transferência não foi analisada. Ao contrário, vocês verão formularem a função da transferência como meio de retificação realizante, contra a qual vai todo o meu discurso de hoje.

É impossível situar a transferência corretamente em qualquer uma dessas referências. Pois que é de realidade que se trata, é a esse plano que entendo levar a crítica. Colocarei hoje um aforismo que introduzirá o que terei a lhes dizer da próxima vez – a transferência não é a atualização da ilusão que nos levaria a essa identificação alienante que constitui qualquer conformização, ainda que a um modelo ideal, de que o analista, em caso algum, poderia ser suporte – a transferência é a atualização da realidade do inconsciente.

Deixei isso em suspenso no conceito de inconsciente – coisa singular, é isso mesmo, que é cada vez mais esquecido, que eu não relembrei até agora. Espero, na seqüência, poder justificar-lhes por que é assim. Do inconsciente, me ative a lhes lembrar, até aqui, a incidência do ato constituinte do sujeito, porque é isso que se trata, para nós, de sustentar. Mas não omitamos o que é, em primeiro lugar, sublinhado por Freud como estritamente consubstancial à dimensão do inconsciente, isto é, a sexualidade. Por ter cada vez mais esquecido o que quer dizer essa relação do inconsciente com o sexual, veremos que a análise herdou uma concepção da realidade que nada mais tem a ver com a realidade tal como Freud a situava no nível do processo secundário.

É, portanto, colocando a transferência como a atualização da realidade do inconsciente que recomeçaremos da próxima vez.

RESPOSTAS

Dr. ROSOLATO: – *Quero lhe dizer as reflexões que fiz durante seu seminário. Primeiro, uma analogia – seu esquema se parece singularmente com um olho. Em que medida o a minúsculo desempenharia o papel de cristalino? Em que medida esse cristalino poderia ter um papel de catarata? Gostaria, por outro lado, que o senhor precisasse o que pode dizer*

do ideal do eu e do eu ideal em função muito precisamente desse esquema. Enfim, o que o senhor entende por atualização?

Atualização é um termo-promessa. Definir a transferência pela atualização é necessário para que ela não seja lugar de álibis, de modos operatórios insuficientes, tomados por vieses e contornos que não lhe são contudo forçosamente inoperantes e que dão conta dos limites da intervenção analítica. Apontei nominalmente hoje falsas definições que se podem dar de sua terminação, como a de Balint, quando ele fala da identificação ao analista. Se vocês não tomarem a transferência no nível correto que, devo dizê-lo, ainda não foi ilustrado hoje, mas que será o tema do próximo seminário, vocês não poderão dela jamais apreender senão incidências parciais.

Quanto às observações que você fez, é engraçado. É preciso, em tudo que é da topologia, sempre guardar-se muito severamente do que lhe dá função de *Gestalt*. O que não quer dizer que certas formas vivas não nos dêem, às vezes, a sensação de serem uma espécie de esforço do biológico para forjar algo que se pareça com as torções desses objetos topológicos fundamentais que eu desenvolvi para vocês quando do seminário sobre *A Identificação* – por exemplo, a mitra, de que certamente vocês se lembram, que é uma superfície remetida ao espaço de três dimensões, que se recorta de si mesma. Eu poderia muito bem lhes designar certo ponto ou plano de configuração anatômica que nos parece figurar o tocante esforço da vida para chegar às configurações topológicas.

É certo que são apenas essas considerações que podem nos dar a imagem do que se trata quando o que está no interior está também no exterior. É por esta razão, de elas serem particularmente necessárias quando se trata do inconsciente, que eu represento para vocês ao mesmo tempo como o que é do interior do sujeito, mas que só se realiza do lado de fora, quer dizer, nesse lugar do Outro, somente onde ele pode ganhar seu estatuto. Não posso aqui me servir de todo o já sabido dos meus seminários anteriores, pela simples razão de que uma parte do meu auditório é nova. Portanto empreguei o esquema puro e simples da nassa, e introduzi simplesmente a noção de obturador. O objeto é obturador, trata-se ainda de saber como. Ele não é esse obturador passivo, essa rolha que, para começar a lançar o pensamento de vocês numa certa pista, eu quis imajar. Darei dele uma representação mais completa em que vocês reencontrarão talvez certos parentescos com a estrutura do olho.

É certamente inteiramente singular que a estrutura do olho nos apresente uma forma geral que é tão facilmente evocada de cada vez que

tentamos figurar cronologicamente as relações do sujeito com o mundo. Sem dúvida, não é por acaso. Ainda conviria não nos precipitarmos quanto a isto para aderir a isto de maneira demasiado estreita.

O que quer que seja, pois que você fez esta observação, vou me aproveitar dela para lhes marcar a diferença entre o meu esquema e aquele em que Freud representa o eu como a lente pela qual a percepção-consciência vem a operar a massa amorfa do *Unbewusstsein*. O esquema de Freud vale pelo que vale, ele é tão limitado em seu escopo quanto o meu, de certa maneira. Mas vocês podem notar, de qualquer modo, a diferença – se eu quisesse pôr o eu em algum lugar, seria *i (a)* que eu teria escrito. Ora, é o *a*, aqui, que para nós está em causa.

22 de abril de 1964

XII

A SEXUALIDADE NOS DESFILES DO SIGNIFICANTE

A realidade do inconsciente é sexual.
Sobre a astronomia chinesa.
Contra Jung e contra a hermenêutica.
Dessexualização da realidade.
A porta de entrada do inconsciente.
Anna O. e o desejo de Freud.

Terminei, da última vez, com uma fórmula da qual tive oportunidade de me aperceber que ela agradou, o que só posso atribuir ao fato de ela conter promessas, pois, sob sua forma aforismática, ela ainda não estava de modo algum desenvolvida.

Eu disse que nós íamos nos fiar na fórmula seguinte – *a transferência é a atualização da realidade do inconsciente*. O que se anuncia aqui é justamente o que mais se tenta evitar na análise da transferência.

1

Para avançar esta fórmula, encontro-me numa posição problemática – o que promoveu meu ensino no que concerne o inconsciente? O inconsciente, são os efeitos da fala sobre o sujeito, é a dimensão em que o sujeito se determina no desenvolvimento dos efeitos da fala, em conseqüência do que, o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Aí está uma direção bem-feita para arrancar aparentemente qualquer apreensão do inconsciente de uma visada de realidade outra que não a da constituição do sujeito. E contudo, esse ensino teve, em sua visada, um fim que qualifiquei de transferencial. Para recentrar aqueles entre os meus ouvintes os quais eu mais prendia – os psicanalistas – numa visão conforme com a experiência analítica, o manejo mesmo do conceito deve, segundo o nível de onde parte a fala de quem ensina, dar conta dos efeitos, no ouvinte, da

formulação. Todos estamos, na medida em que estamos, inclusive aquele que ensina, numa relação com a realidade do inconsciente que nossa intervenção não somente traz à luz, mas que, até um certo ponto, engendra.

Vamos ao fato. A realidade do inconsciente é – verdade insustentável – a realidade sexual. Em cada oportunidade Freud articulou isto, se assim posso dizer, com firmeza. Por que é ela uma realidade insustentável?

Sobre a questão do sexo, fizemos, depois do tempo em que Freud articulava sua descoberta do inconsciente, quer dizer no início do século XIX, ou os anos que o precede imediatamente, alguns progressos científicos. Por mais integrada que ela esteja à nossa imaginária mental, não devemos considerar entretanto que a ciência que temos conseguido sobre o sexo desde então estava lá desde sempre. Sabemos um pouquinho mais sobre o sexo. Sabemos que divisão sexual, na medida em que reina sobre a maior parte dos seres vivos, é o que garante a manutenção do ser de uma espécie.

Que classifiquemos, com Platão, o ser de uma espécie entre as idéias, ou que digamos com Aristóteles, que ela não está em qualquer outra parte senão dentro dos indivíduos que a suportam, isso tem pouca importância para nós. Digamos que a espécie subsiste na forma de seus indivíduos. Nem por isso a sobrevivência do cavalo como espécie deixa de ter um sentido – cada cavalo é transitório, e morre. Com isto vocês percebem que a ligação do sexo com a morte, com a morte do indivíduo, é fundamental.

A existência, graças à divisão sexual, repousa na cópula, acentuada em dois pólos que a tradição secular se esforça por caracterizar como pólo macho e pólo fêmea. É que aí vige a mola da reprodução. Desde sempre, em torno dessa realidade fundamental, agruparam-se, harmonizadas, outras características, mais ou menos ligadas à finalidade da reprodução. Aqui não posso fazer mais do que indicar o que, no registro biológico, se associa à diferença sexual, em forma de caracteres e funções sexuais secundárias. Hoje sabemos como, neste terreno, fundou-se na sociedade toda uma repartição das funções num jogo de alternância. É isto que o estruturalismo moderno soube precisar da melhor maneira, mostrando que é no nível da aliança, enquanto que oposta à geração natural, à linguagem biológica, que são exercidas as trocas fundamentais – no nível portanto do significante – e é aí que reencontramos as estruturas mais elementares do funcionamento social, a inscrever nos termos de uma combinatória.

A integração dessa conbinatória à realidade sexual faz surgir a questão de saber se não é mesmo por ali que o significante chegou ao mundo, ao mundo do homem.

O que tornaria legítimo sustentar que é pela realidade sexual que o significante entrou no mundo – o que quer dizer que o homem aprendeu a pensar – é o campo recente das descobertas que começam com um estudo mais correto da mitose. Agora são revelados os modos pelos quais se opera a maturação das células sexuais, isto é, o duplo processo de redução. O de que se trata, nessa redução, é da perda, que se vê, de um certo número de elementos, os cromossomos. Todos sabem que tudo isto nos conduziu a uma genética. O que é que se tira dessa genética? – senão a função dominante, na determinação de certos elementos do organismo vivo, de uma combinatória – que opera em alguns de seus tempos pela expulsão de restos.

Fazendo referência aqui à função do *a* minúsculo, não me precipito numa especulação analógica – indico somente uma afinidade dos enigmas da sexualidade com o jogo do significante.

Aqui, faço apenas jus e clareira à indicação de que, efetivamente, na história, a ciência primitiva se enraíza num modo de pensamento que jogando com uma combinatória, com oposições como as do Ying e Yang, da água e do fogo, do quente e do frio, as faz conduzir a dança – o termo aqui é escolhido por seu porte mais que metafórico, pois sua dança se funda em ritos de danças fundamentalmente motivadas pelas repartições sexuais na sociedade.

Não quero me pôr a lhes dar aqui um curso, mesmo abreviado, de astronomia chinesa. Divirtam-se abrindo o livro de Leopold de Saussure – acontece isto, de tempos em tempos, pessoas geniais nessa família. Vocês verão que a astronomia chinesa se funda no jogo dos significantes que retinem de cima a baixo, da política, da estrutura social, da ética, da regulação dos mínimos atos, e que ela é, assim mesmo, uma ótima ciência astronômica. É verdade que, até certo momento, toda a realidade do céu pode inscrever-se em nada mais que uma vasta constelação de significantes.

No limite, a ciência primitiva seria – cheguemos ao extremo – uma espécie de técnica sexual. O limite não é possível de ser traçado, pois já é uma ciência. Suas observações perfeitamente válidas nos mostram que os chineses tinham um sistema perfeitamente eficaz quanto à previsão das variações diurnas e noturnas, por exemplo, numa época muito precoce – que em razão de sua indicação significante podemos datar, porque ela é bastante longínqua para que a precessão dos equinócios ali se marque pela figura do céu, e que a estrela polar não esteja no mesmo lugar em que está em nossos dias. Lá não há de modo algum linha de divisão entre a colação experimental, que resta válida para todos, e os princípios que a guiaram.

Do mesmo modo Claude Lévi-Strauss o sublinha, que não se pode dizer que tudo é fantasia e fumaça na magia primitiva, pois toda uma enorme colação de expedientes perfeitamente utilizáveis nela se aloja.

Só que chega assim mesmo um momento em que é rompida a amarra com a iniciação sexual do mecanismo. Por mais paradoxal que isto pareça, a ruptura se faz tanto mais tarde quanto mais implícita seja ali a função do significante, menos referenciada.

Ilustrarei o que quero dizer. Bem depois da revolução cartesiana, e da revolução newtoniana, vemos ainda, no núcleo da doutrina positivista, uma teoria religiosa da terra como grande feitiço,[32] perfeitamente coerente com este enunciado que está em Comte – de que jamais poderemos conhecer coisa alguma da composição química dos astros, de que os astros continuarão pregados em seus lugares, quer dizer – se soubermos dar a isto outra perspectiva – como pura função de significante. Mas, que nada!, quase nesse mesmo momento, a análise da luz nos permitia ver nos astros mil coisas ao mesmo tempo, inclusive sua composição química. A ruptura é então consumada entre a astronomia e a astrologia – o que não quer dizer que a astrologia ainda não viva, para um número muito grande de pessoas.

2

Onde vai todo esse discurso? – vai nos interrogar se devemos considerar o inconsciente como uma remanescência dessa junção arcaica do pensamento com a realidade sexual. Se a sexualidade é a realidade do inconsciente – entendam bem o que, aqui, está por ser resolvido – a coisa é de acesso tão difícil que só podemos talvez esclarecê-la pela consideração da história.

Restituir o nível em que o pensamento do homem segue as vertentes da experiência sexual que a invasão da ciência reduziu, é a solução que, na história, tomou forma no pensamento de Jung – o que leva a encarnar a relação do psíquico do sujeito à realidade no nome de arquétipo.

Ora o junguismo – no que faz desses modos primitivos da articulação do mundo algo de subsistente, o núcleo, diz ele, da própria psiquê – se acompanha necessariamente do repúdio do termo *libido*, da neutralização dessa função pelo recurso a uma noção de energia psíquica, a uma noção bem mais generalizada de interesse.

Aí não se trata de simples versão segundo a escola, pequena diferença. Pois o que Freud entende presentificar na função da libido não é de

modo algum uma relação arcaica, um mundo de acesso primitivo dos pensamentos, um mundo que estaria aí como a sombra subsistente de um mundo antigo através do nosso. A libido é a presença efetiva, como tal, do desejo. É o que resta agora a apontar do desejo – que não é substância, que aí está ao nível do processo primário, e que comanda o modo mesmo de nossa abordagem.

Recentemente eu relia, a propósito de uma intervenção que fiz, para um congresso que teve lugar em 1960, o que enunciava sobre o inconsciente alguém do exterior que tentava avançar o mais longe que podia, de onde ele está, para conceitualizar nosso domínio – o Sr. Ricoeur nominalmente. Ele estava seguramente longe o bastante para aceder ao que é de mais difícil acesso para um filósofo, isto é, o realismo do inconsciente – que o inconsciente não é ambigüidade de condutas, futuro saber que já se sabe por não se saber, mas lacuna, corte, ruptura que se inscreve em certa falta. O Sr. Ricoeur convém que há algo dessa dimensão a reservar. Simplesmente como filósofo que é, ele a arremata para si. Ele chama isso hermenêutica.

Fazem grande causa hoje em dia disso que se chama hermenêutica. A hermenêutica não objeta somente ao que chamei nossa aventura analítica, ela objeta ao estruturalismo tal como este se enuncia nos trabalhos de Lévi-Strauss. Ora, o que é a hermenêutica? – se não é ler, na série de mutações do homem, o progresso dos signos segundo os quais ele constitui sua história, o progresso de sua história – uma história que pode também, pelas bordas, prolongar-se por tempos mais indefinidos. E o Sr. Ricoeur tem que remeter à pura contingência aquilo com que os analistas lidam a cada passo. É preciso dizer que, vista de fora, a corporação dos analistas não lhes dá a impressão de um acordo tão fundamental que pudesse impressioná-lo. Contudo, isto não é razão para se lhe deixar um terreno conquistado.

Sustento que é o nível da análise – se algum passo à frente pode ser dado – que se deve revelar o que é desse ponto nodal pelos qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual. Este ponto nodal se chama desejo, e toda elaboração teórica que persegui esses últimos anos vai lhes mostrar, ao passo a passo da clínica, como o desejo se situa na dependência da demanda – a qual, por se articular em significantes, deixa um resto metonímio que corre debaixo dela, elemento que não é indeterminado, que é uma condição ao mesmo tempo absoluta e impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo. É isto que faz junção com o campo definido por Freud como o da instância sexual no nível do processo primário.

A função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito. *Desidero*, é o *cogito* freudiano. É daí, necessariamente, que se institui o essencial do processo primário. Observem bem o que Freud diz desse campo, onde o impulso se satisfaz essencialmente pela alucinação.

Nenhum esquema-mecanismo poderá jamais responder pelo que é dado por uma regressão sobre o arco reflexo. O que vem pelo *sensorium* deve ir pelo *motorium*, e se o *motorium* não funciona, isso volta atrás. Mas, diabo, se isso volta atrás, como poderemos conceber que aquilo constitua uma percepção? – se não pela imagem de algo que, de uma corrente freiada faz refluir a energia em forma de uma lâmpada que se acende, mas para quem? A dimensão do terceiro é essencial nessa pretensa regressão. Ele só pode ser concebida numa forma estritamente análoga ao que desenhei, outro dia, no quadro, na forma da duplicidade entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Só a presença do sujeito que deseja, e que deseja sexualmente, nos traz essa dimensão da metáfora natural, por onde se decide a pretensa identidade da percepção.

Freud sustenta a libido como o elemento essencial do processo primário. Isto quer dizer – contrariamente à aparência dos textos em que ele quer tentar ilustrar sua teoria – que na alucinação, na mais simples alucinação da mais simples necessidade, a alucinação alimentar mesma, tal como ela se produz no sonho de Aninha quando ela diz não sei mais o quê, *torta*, *morango*, *ovos*, e outras guloseimas, não há pura e simplesmente presentificação dos objetos de uma necessidade. O sonho só é possível em razão da sexualização desses objetos – pois, vocês podem notar, Aninha só alucina os objetos proibidos. A coisa deve ser discutida em cada caso, mas a dimensão de significação é absolutamente essencial de ser demarcada em toda alucinação para nos permitir sacar o de que se trata no princípio do prazer. É desde o ponto em que o sujeito deseja que a conotação de realidade é dada na alucinação. E se Freud opõe o princípio de realidade ao princípio do prazer, é justamente na medida em que a realidade é aí definida como dessexualizada.

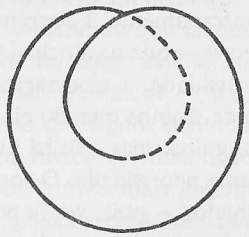
Fala-se freqüentemente, nas teorias analíticas mais recentes, de funções dessexualizadas, diz-se, por exemplo, que o ideal do eu repousa no investimento de uma libido dessexualizada. Parece-me muito difícil falar de uma libido dessexualizada. Mas que a abordagem da realidade comporta uma dessexualização, é isto, com efeito, que está no princípio da definição, por Freud, dos *Zwei Prinzipen des Psychischen Geschehens*, dos dois princípios em que se reparte a eventualicidade psíquica.

O que quer dizer isto? – que é na transferência que devemos ver inscrever-se o peso da realidade sexual. Por sua maior parte desconhecida

e, até certo ponto, velada, ela corre sob o que se passa no nível do discurso analítico que é muito bem, na medida em que ele toma forma, o da demanda – não é por nada que toda a experiência nos levou a bascular para o lado dos termos de frustração e gratificação.

Tentei inscrever no quadro a topologia do sujeito segundo uma sigla que chamei a seu tempo de *oito interior*. Seguramente é algo que lembra os famosos círculos de Euler, que vocês podem fabricar. Sua borda é contínua, exceto que em um ponto ela não deixa de ser ocultada pela superfície que precedentemente se desenvolveu. Este desenho, visto numa certa perspectiva pode parecer representar dois campos que se recortam.

A libido, eu a inscrevi no ponto em que o lobo definido como campo do desenvolvimento do inconsciente vem recobrir e ocultar o outro, lobo, o da realidade sexual. A libido seria assim o que pertence aos dois – o ponto de interseção, como se diz lógica. Mas é justamente o que isto não quer dizer. Pois este setor em que os campos parecem recobrirem-se é, se vocês virem o perfil verdadeiro da superfície, um vazio.



O oito interior

Esta superfície pertence a uma outra cuja topologia descrevi, a seu tempo, para meus alunos, e que se chama o gorro-cruzado, dito de outro modo, a mitra. Não o desenhei aqui, mas peço que vocês observem simplesmente o que é sua característica que salta aos olhos. Vocês podem obtê-lo a partir do oito interior. Façam unir-se duas a duas as bordas, tais como elas se apresentam aqui, por uma superfície complementar, e fechem-na. Ela tem, de algum modo, a mesma função de complemento, em relação ao oito inicial, que uma esfera em relação a um círculo, uma esfera que fecharia o que o círculo ofereceria já como pronto a conter. Muito bem!, essa superfície é uma superfície de Moebius, e seu direito continua seu avesso. Há uma segunda necessidade que ressalta desta figura – é que ela deve, para fechar sua curva, atravessar em algum lugar a superfície precedente, neste ponto aqui, segundo a linha que acabo de reproduzir aqui sobre o segundo modelo.

Esta imagem nos permite figurar o desejo como lugar de junção do campo da demanda, onde se presentificam as síncopes do inconsciente, com a realidade sexual. Tudo isto depende de uma linha que chamaremos desejo, ligada à demanda, e pela qual se presentifica na experiência a incidência sexual.

Esse desejo qual é? Vocês pensam que é aí que eu designo a instância da transferência? Sim e não. Vocês verão que a coisa não anda sozinha, se eu lhes digo que o desejo de que se trata, é o desejo do analista.

3

Não farei outra coisa, para não deixá-los sob a sideração de uma afirmação que lhes pode parecer aventurada, senão lembrá-los da porta de entrada do inconsciente no horizonte de Freud.

Anna O. – deixemos essa " História de O", chamemo-la por seu nome, Bertha Pappenheim, um dos grandes nomes da assistência social na Alemanha – não há muito tempo, uma de minhas alunas trazia para me agradar um selinho timbrado na Alemanha com a sua imagem, o que é lhes dizer que ela deixou alguns traços na história. Anna O., é a seu propósito que se descobriu a transferência. Breuer estava, da operação que se prosseguia com a dita pessoa, completamente encantado, aquilo ia como sobre bilhas. Naquele momento, o significante, ninguém o teria contestado se se soubesse fazer reviver esta palavra do vocabulário estóico. Quanto mais Anna dava significantes e tagarelava, melhor a coisa ia. Era a *chimney-cure*, desentupimento. Nenhum traço, em tudo isso, da menor coisa embaraçante, retomem a observação. Nada de sexualidade, nem ao microscópio, nem a longo alcance.

A entrada da sexualidade, ela se faz igualmente por Breuer. Começa mesmo a lhe retornar alguma coisa, isso lhe retorna de sua casa – *Você se ocupa um pouco demais dela*. Sobre isto, o caro homem, alarmado, e bom esposo de resto, acha que de fato, aquilo é suficiente assim – mediante o quê, como vocês sabem, a O. mostra as magníficas e dramáticas manifestações do que se chama, na linguagem científica, *pseudociese*, o que quer dizer muito simplesmente, o balãozinho – de uma gravidez que se qualifica de nervosa.

Aí ela mostra o quê? – pode-se especular, seria preciso ainda não se precipitar sobre a linguagem do corpo. Digamos simplesmente que o domínio da sexualidade mostra um funcionamento natural dos signos.

Neste nível, não são significantes, pois o falso-balão é um sintoma e, segundo a definição de signo, algo para alguém. O significante, sendo coisa completamente diferente, representa um sujeito para outro significante.

Grande diferença a articular nessa oportunidade, pois, e por isso mesmo, tem-se tendência a dizer que tudo isso, é a falta de Bertha. Mas eu lhes rogaria suspender por um instante o pensamento dessa tese – por que será que, a gravidez de Bertha, nós não consideraríamos, segundo minha fórmula *o desejo do homem, é o desejo do Outro*, mais como a manifestação do desejo de Breuer? Por que será que vocês não chegariam a pensar que era Breuer que tinha um desejo de filho? Eu lhes darei um começo de prova, é que Breuer, partindo para a Itália com sua mulher, se apressa em lhe fazer um filho, como lembra Jones a seu interlocutor – um filho que, por ter nascido nessas condições, diz esse Gaulês impertubável, vem, no momento em que Jones fala dele, de se suicidar.

Deixemos de lado o que podemos pensar, com efeito, de um desejo para o qual mesmo essa saída não é de modo algum indiferente. Mas observemos o que diz Freud a Breuer – *Mas o quê! Que negócio é esse! A transferência, é a espontaneidade do inconsciente dessa Bertha. Não é o teu, não é teu desejo* – eu não sei se eles se tratavam por tu, mas é possível – *é o desejo do Outro*. Com o que considero que Freud trata Breuer como um histérico, pois ele lhe diz – *Teu desejo, é o desejo do Outro*. Coisa curiosa, ele não o desculpabiliza, mas seguramente o desangustia – aqueles que sabem a diferença que faço entre estes dois níveis podem tirar daí uma indicação.

Isto nos introduz à questão do que o desejo de Freud decidiu, ao desviar toda a apreensão da transferência nesse sentido que agora chega ao último termo do seu absurdo, a ponto de um analista poder dizer que toda a teoria da transferência é apenas uma defesa do analista.

Faço bascular esse termo extremo. Mostro exatamente sua outra face, dizendo-lhe que é o desejo do analista. É preciso seguir-me. Tudo isto não é feito simplesmente para virar as coisas de ponta-cabeça. Com esta chave, leiam uma revista geral sobre a questão da transferência – como vocês podem encontrá-la na pena de qualquer um, alguém que pode escrever um *Que sais-je*? sobre a psicanálise, pode também lhes fazer uma revista geral da transferência. Leiam, pois, essa revista geral da transferência, que eu designo aqui o bastante, e se orientem vocês sobre essa visada.

A contribuição que cada um traz à mola da transferência, não é, afora Freud, algo em que seu desejo é perfeitamente legível? Eu lhes farei a

análise de Abraham simplesmente a partir de sua teoria dos objetos parciais. Não há apenas o que, no caso, o analista entende fazer de seu paciente. Há também o que o analista entende que seu paciente faça dele. Abraham, digamos, queria ser uma mãe completa.

E depois, eu poderia também me divertir com pontuar as margens da teoria de Ferenczi com uma canção célebre de Georgius – *Eu sou filho-pai.*

Nünberg tem também suas intenções e, em seu artigo verdadeiramente notável sobre *Amor e Transferência*, ele se mostra em posição de árbitro das potências de vida e de morte, no que não se pode deixar de ver a aspiração a uma posição divina.

Tudo isto só pode participar de uma espécie de divertimento. Mas é no curso de uma tal história que se pode isolar funções como as que eu quis aqui reproduzir no quadro.

Para conjugar o esquema da nassa com os que fiz por ocasião de uma resposta a uma teoria psicologizante da personalidade psicanalítica, basta que vocês façam, do obturador de que lhes falei, um obturador de aparelho fotográfico, só que seria um espelho. É nesse pequeno espelho que vem obturar o que está do outro lado, que o sujeito vê perfilar-se o jogo graças ao que ele pode – segundo a ilusão do que se obtém na experiência do buquê invertido, quer dizer, uma imagem real – acomodar sua própria imagem em torno do que aparece, o *a* minúsculo. É na soma dessas acomodações de imagens que o sujeito deve achar a oportunidade de uma integração essencial. Que sabemos nós de tudo isto? – se não que ao belgrado das flutuações na história da análise, do engajamento do desejo de cada analista, chegamos a acrescentar tal detalhezinho, tal observação de complemento, tal adição ou refinamento de incidência, que nos permite qualificar a presença, no nível do desejo, de cada um dos analistas. Foi aí que Freud largou esse bando, como ele diz, que o segue.

Além do mais, as pessoas que seguiam o Cristo não eram reluzentes. Freud não era o Cristo, mas ele era algo como Viridiana. Aqueles que se fotografam, tão ironicamente, nesse filme, com um aparelhinho, me evocam às vezes, invencivelmente, o grupo, igualmente fotografado numerosas vezes, daqueles que foram de Freud os apóstolos e epígonos. É isto diminuí-los? Não mais do que os apóstolos. É justamente nesse nível que eles podiam trazer o melhor testemunho. E de uma certa ingenuidade, de uma certa pobreza, de uma certa inocência que foi o que o que eles mais nos ensinaram. É verdade que em torno de Sócrates a assistência era bem mais reluzente, e que ela não nos ensina menos sobre a transferência – aqueles que se lembram de meu seminário sobre esse tema podem dar testemunho disto.

É aí que retomarei meu passo, da próxima vez, tentando articular para vocês a pregnância da função do desejo do analista.

RESPOSTAS

J.A. MILLER: – *Coloca-se a questão da relação específica desses dois discursos, o discurso científico e o discurso do Outro, ou seja, o inconsciente. À diferença dos discursos que precedem seu surgimento, a ciência não se funda na combinatória inconsciente. Ela se instaura por estabelecer com o inconsciente uma relação de não-relação. Ela é desconectada. O inconsciente não desaparece dela, contudo, e suas incidências continuam ali a se fazer sentir. Talvez refletir a cientificidade da análise, que o senhor postula, conduziria a escrever uma nova história do pensamento científico. Gostaria de saber o que o senhor diz disto.*

Você vê desenhar-se um questionamento duplo. Se podemos engatar a psicanálise no trem da ciência moderna, malgrado a incidência essencial, e em devir, do desejo do analista, estamos no direito de colocar a questão do desejo que há por trás da ciência moderna. Há certamente desconexão do discurso científico em relação às condições do discurso do inconsciente. Vemos isto na teoria dos conjuntos. Num tempo em que a combinatória é engatada na captura da sexualidade, a teoria dos conjuntos não pode vir à luz. Como essa conexão é possível? É ao nível de um desejo que podemos dar a resposta.

29 de abril de 1964

XIII

DESMONTAGEM DA PULSÃO

Terminei minha última palestra apontando o lugar aonde os havia levado pela esquematização topológica de uma certa partilha, e de um perímetro involuindo sobre si mesmo que é o que constitui o que chamamos ordinariamente, de maneira imprópria, a situação analítica.

Essa topologia visa fazê-los conceber onde fica o ponto de disjunção e de conjunção, de união e de fronteira, que só pode ser ocupado pelo desejo do analista.

Para ir mais longe, para lhes mostrar como essa referenciação é necessitada por todas as voltas, de conceito e de prática, que nos permitem acumular uma longa experiência de análise e de seus enunciados doutrinais, eu preciso – destinado àqueles que não puderam seguir, por razões simplesmente de fato, meus seminários anteriores – colocar à frente o quarto conceito que lhes anunciei como essencial à experiência analítica – o da pulsão.

1

Esta introdução – para empregar o termo de Freud, *Einführung* – só a podemos fazer seguindo Freud, tanto que essa noção em Freud é absolutamente nova.

O termo *Trieb* tem certamente uma longa história, não somente na

psicologia, mas na própria física e, seguramente, não é por puro acaso que Freud escolheu este termo. Mas ele deu ao *Trieb* um emprego tão especificado, e o *Trieb* está de tal modo integrado na própria prática analítica que seu passado é verdadeiramente ocultado. Do mesmo modo o passado do termo inconsciente pesa sobre o uso do termo inconsciente na teoria analítica – do mesmo modo, para o que é do *Trieb*, cada um o emprega como designação de uma espécie de dado radical de nossa experiência.

Chega-se mesmo às vezes a invocá-lo contra a doutrina que é a minha concernente ao inconsciente, designando-se nela uma intelectualização – se soubessem o que eu penso sobre a inteligência, certamente se poderia voltar atrás com esse reproche – e não sei que negligência daquilo que todo analista conhece por experiência, isto é, o pulsional. De fato encontramos, na experiência, algo que tem caráter de irreprimível mesmo através das repressões – aliás, se aí deve haver repressão é que existe além algo que impulsiona. Não há nenhuma necessidade de ir muito longe numa análise de adulto, basta ser alguém que pratica com crianças para conhecer esse elemento que constitui o peso clínico de cada um dos casos que temos que manipular e que se chama pulsão. Parece então haver aqui referência a um dado último, ao arcaico, ao primordial. Tal recurso, ao qual meu ensino os convida, para compreender o inconsciente, a renunciar, parece aqui inevitável.

Ora, o de que se trata, no que concerne à pulsão, será do registro do orgânico? Será que é assim que é preciso interpretar o que diz Freud num texto que faz parte de *Jenseits des Lustprinzips* – que a pulsão, o *Trieb*, representa *die Äusserung der Trägheit*, alguma manifestação de inércia na vida orgânica? Será uma noção simples, que se completaria pela referência a um arrimo dessa inércia que seria a fixação, a *Fixierung*?

Não só eu não penso assim, mas penso que um exame sério da elaboração que Freud dá da noção de pulsão vai contra isto.

A pulsão não é o impulso. O *Trieb* não é o *Drang*, ainda que só pela razão seguinte. Num artigo escrito em 1915 – quer dizer, um ano depois de *Einführung zum Narzissmus*, vocês já verão a importância desse lembrete – que se intitula *Trieb und Triebschicksale* – é preciso evitar traduzir por *avatar*, se fosse *Triebwandlungen* seria avatar, *Schicksal* é aventura, vicissitude – nesse artigo então, Freud diz que é importante distinguir quatro termos na pulsão. Ponhamos o *Drang* primeiro, o impulso. A *Quelle*, a fonte. O *Objekt*, o objeto. O *Ziel*, o alvo. Certo que podemos, lendo essa enumeração, achá-la muito natural. Meu propósito é lhes provar que todo o texto é feito para nos mostrar que não é tão natural assim.

É essencial, primeiro, lembrar que Freud mesmo nos diz, no começo desse artigo, que a pulsão é um *Grundbegriff*, um conceito fundamental. Ele acrescenta, no que se mostra bom epistemólogo, que, a partir do momento em que, ele Freud, introduz a pulsão na ciência, de duas coisas uma – ou este conceito será guardado, ou será rejeitado. Será guardado se funcionar, dir-se-ia hoje em dia – eu diria, se ele traçar sua via no real que se trata de demarcar. É o caso de todos os outros *Grundbegriffe* no domínio científico.

Vemos aí desenhar-se o que são, no espírito de Freud, os conceitos fundamentais da física. Seus mestres em fisiologia são aqueles que porcuram levar à realização, por exemplo, a integração da fisiologia aos conceitos fundamentais da física moderna, e especialmente aos da energética. No curso da história, como a noção de energia, tal como a de força, não conheceram retomadas de sua temática sobre uma realidade cada vez mais englobada!

É isto mesmo que Freud prevê. *O progresso do conhecimento*, diz ele, *não suporta nenhuma* Starrheit, *nenhuma fascinação das definições*. Ele diz em algum lugar alhures que a pulsão faz parte de nossos mitos. Afastarei, de minha parte, esse termo de mito – aliás, nesse mesmo texto, no primeiro parágrafo, Freud emprega o termo *Konvention*, convenção, que está mais perto do que se trata, e que chamarei com um termo benthamiano que fiz notar àqueles que me seguem, uma ficção. Termo, digo de passagem, inteiramente preferível ao de modelo, de que muito se abusou. Em todo caso, o modelo não é jamais um *Grundbegriff*, pois, num certo campo, vários modelos podem funcionar correlativamente. O mesmo não acontece com um *Grundbegriff*, com um conceito fundamental, nem com uma ficção fundamental.

2

Perguntamo-nos agora o que aparece primeiro quando olhamos de mais perto os quatro termos enunciados por Freud, no que concerne à pulsão. Digamos que esses quatro termos só podem aparecer disjuntos.

O impulso, primeiro, vai ser identificado a uma pura e simples tendência à descarga. Esta tendência é o que se produz pelo fato de um estímulo, a saber, a transmissão da parte admitida, ao nível do estímulo, do suplemento de energia, a famosa quantidade Qn do *Entwurf*. Só que Freud nos faz, sobre isso, e de saída, uma observação que vai muito longe. Sem dúvida, aqui também, há estimulação, excitação, para empregar o

termo de que Freud se serve nesse nível, *Reiz*, excitação. Mas o *Reiz*, de que se trata, concernente à pulsão, é diferente de qualquer estimulação proveniente do mundo exterior, é um *Reiz* interno. O que quer dizer isto?

Temos, para explicitá-lo, a noção de necessidade, tal como ela se manifesta no organismo, em níveis diversos e primeiro no nível da fome, da sede. Aí está o que Freud parece querer dizer ao distinguir a excitação interna da excitação externa. Muito bem!, que seja dito que, desde as primeiras linhas, Freud coloca, da maneira mais formal, que não se trata absolutamente, no *Trieb*, da pressão de uma necessidade, tal como *Hunger*, a fome, ou o *Durst*, a sede.

Com efeito, para examinar o que é do *Trieb*, refere-se Freud a algo cuja instância se exerce no nível do organismo em sua totalidade? Em seu estado de conjunto, faz o real aqui sua irrupção? É o vivo que está interessado aqui? Não. Trata-se sempre especificamente do próprio campo freudiano, na forma mais indiferenciada que Freud lhe tenha dado de começo, que é nesse nível – para nos reportarmos ao *Esboço* que eu designava há pouco – do *Ich*, do *Real-Ich*. O *Real-Ich* é concebido como suportado, não pelo organismo inteiro, mas pelo sistema nervoso. Ele tem um caráter de sujeito planificado, objetivado. Sublinho os caracteres de superfície desse campo, tratando-o topologicamente, e tentando lhes mostrar como torná-lo na forma de uma superfície responde a todas as necessidades de sua manipulação.

Este ponto é essencial, pois, quando o olharmos mais de perto, veremos que o *Triebreiz* é aquilo pelo quê certos elementos desse campo são, diz Freud, *triebbesetzt*, investidos pulsionalmente. Este investimento nos coloca no terreno de uma energia – e não de não importa qual energia – de uma energia potencial, pois – Freud articula isto de maneira mais ponderante – a característica da pulsão é de ser uma *konstante Kraft*, uma força constante. Ele não pode concebê-la como uma *momentane Stosskraft*.

O que quer dizer isto, *momentane Stosskraft*? Sobre este termo, *Moment*, já temos o exemplo de algum mal-entendido histórico. Os parisienses, durante o assédio de Paris em 1870, escarneceram um certo *psychologische Moment*, de que Bismark teria usado. Aquilo lhes pareceu absolutamente engraçado, pois os franceses sempre foram excitáveis, até uma época recente que os habituou a tudo, quanto ao uso exato das palavras. Esse momento psicológico inteiramente novo lhes pareceu uma boa oportunidade para rir. Aquilo queria dizer o *fator* psicológico, muito

simplesmente. Essa *momentane Stosskraft* não é talvez de ser tomada inteiramente no sentido de fator, mas no sentido de momento em cinemática. Creio que essa *Stosskraft*, força de choque, não é outra coisa senão uma referência à força viva, à energia cinética. Na pulsão, não se trata de modo algum de energia cinética, não se trata de algo que vai se regrar pelo movimento. A descarga em causa é de natureza completamente diferente, e se coloca num plano completamente diferente.

A constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo. A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante. Seria preciso levar em conta igualmente os textos e a experiência.

3

Na outra ponta da cadeia, Freud faz referência a isto, que ele escreve, também aqui, com todas as letras, mas com um par de aspas – a *Befriedigund*, a satisfação. O que quer dizer isto, a satisfação da pulsão? Vocês vão me dizer – *Bem, é muito simples, a satisfação da pulsão é chegar ao seu* Ziel, *a seu alvo*. A fera sai de sua cova *querens quem devoret*, e quando ela encontrou o que ela tem para morder, ela está satisfeita, ela digere. O fato mesmo de que uma semelhante imagem possa ser evocada mostra muito bem que ela é deixada em ressonância harmônica com a mitologia, falando propriamente, da pulsão.

Há uma coisa que objeta a isto imediatamente – é bastante notável que ninguém a destacou, desde os tempos em que ela aí está a nos propor um enigma, que, à maneira de todos os enigmas de Freud, foi sustentada como uma aposta até o fim de sua vida, sem que Freud tenha se dignado explicar-se mais – ele deixava provavelmente o trabalho para aqueles que teriam podido fazê-lo. Com efeito, vocês se lembram de que a terceira das quatro vicissitudes fundamentais da pulsão que Freud coloca de começo – é curioso que haja *quatro* vicissitudes como há *quatro* elementos da pulsão – é a sublimação, muito bem!, nesse artigo, de mil retomadas, Freud nos diz que a sublimação é também satisfação da pulsão, sendo que ela é *zielgehemmt*, inibida quanto a seu alvo – sendo que ela não o atinge. A sublimação não é menos a satisfação da pulsão, e isto sem recalcamento.

Em outros termos – por enquanto, eu não estou trepando, eu lhes falo, muito bem!, eu posso ter a mesma satisfação que teria se eu estivesse tre-

pando. É isto que quer dizer. É isto que coloca, aliás, a questão de saber se efetivamente eu trepo. Entre estes dois termos, estabelece-se numa estrema antinomia que nos lembra que o uso da função da pulsão não tem para nós outro valor senão o de pôr em questão o que é da satisfação.

A partir de agora, todos aqueles que aqui são psicanalistas devem sentir até que ponto eu trago aí o mais essencial nível de acomodação. É claro que aqueles com quem temos que tratar, os pacientes, não se satisfazem, como se diz, com o que são. E, no entanto, sabemos que tudo o que eles são, tudo o que eles vivem, mesmo seus sintomas, depende da satisfação. Eles satisfazem algo que vai sem dúvida ao encontro daquilo com o que eles poderiam satisfazer-se, ou talvez melhor, eles dão satisfação *a* alguma coisa. Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado tão pouco contentador, eles se contentam assim mesmo. Toda a questão é justamente saber o que é esse *se* que está aí contentado.

No conjunto e em primeira aproximação, diremos que isso ao que eles satisfazem pelas vias do desprazer é, assim mesmo – e isto é também comumente aceito – a lei do prazer. Digamos que, por essa espécie de satisfação, eles se fazem sofrer demais. Até certo ponto é *sofrer demais* que é a única justificativa de nossa intervenção.

Não se pode portanto dizer que o alvo não é atingido quanto à satisfação. Ele é atingido. Não se trata aí de uma tomada de posição ética definitiva. Mas, num certo nível, é mesmo assim que, nós analistas, abordamos o problema – na medida em que sabemos um pouco mais do que os outros sobre o que é do normal e do anormal. Nós sabemos que as formas de arranjo que existem entre o que funciona bem e o que funciona mal constituem uma série contínua. O que temos diante de nós, em análise, é um sistema onde tudo se arranja, e que atinge seu tipo próprio de satisfação. Se nós nos metemos com isto, é na medida em que pensamos que há outras vias, mais curtas por exemplo. Em todo caso, se nos referimos à pulsão, é na medida em que é no nível da pulsão que o estado de satisfação deve ser retificado.

Esta satisfação é paradoxal. Quando olhamos de perto para ela, apercebemo-nos de que entra em jogo algo de novo – a categoria do impossível. Ela é, no fundamento das concepções freudianas, absolutamente radical. O caminho do sujeito – para pronunciar aqui o termo em relação ao qual, só, pode situar-se a satisfação – o caminho do sujeito passa entre duas muralhas do impossível.

Esta função do impossível não deve ser abordada sem prudência, como toda função que se apresenta em forma negativa. Eu quereria simplesmente sugerir-lhes que a melhor maneira de abordar essas noções não é tomá-las pela negação. Este método nos levaria aqui à questão sobre o possível, e o impossível não é forçosamente o contrário do possível, ou bem ainda, porque o oposto do possível é seguramente o real, seremos levados a definir o real como o impossível.

Não vejo aí, quanto a mim, obstáculo, e isto tanto menos quanto, em Freud, é desta forma que aparece o real, a saber, o obstáculo ao princípio do prazer. O real é o choque, é o fato de que isso não se arranja imediatamente, como quer a mão que se estende para os objetos exteriores. Mas penso que trata-se aí de uma concepção inteiramente ilusória e reduzida do pensamento de Freud sobre este ponto. O real se distingue, como eu disse da última vez, por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização, pelo fato de que sua economia, em seguida, admite algo de novo, que é justamente o impossível.

Mas o impossível está presente também no outro campo, como essencial. O princípio do prazer se caracteriza mesmo por isso que o impossível está ali tão presente que ele jamais é reconhecido como tal. A idéia de que a função do princípio do prazer é de se satisfazer pela alucinação está aí para ilustrar isto – é apenas uma ilustração. A pulsão apreendendo seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz. Pois se se distingue, no começo da dialética da pulsão, o *Not* e o *Bedürfnis*, a necessidade e a exigência pulsional – é justamente porque nenhum objeto de nenhum *Not*, necessidade, pode satisfazer a pulsão.

Mesmo que vocês ingurgitem a boca – essa boca que se abre no registro da pulsão – não é pelo alimento que ela se satisfaz, é como se diz, pelo prazer da boca. É mesmo por isso que, na experiência analítica, a pulsão oral se encontra, em último termo, numa situação em que ela não faz outra coisa senão encomendar o menu. Isto se faz, sem dúvida, com a boca que está no princípio da satisfação – o que vai à boca retorna à boca, e se esgota nesse prazer que venho de chamar, para me referir a termos em uso, prazer da boca.

É isto que nos diz Freud. Peguem o texto – *Para o que é do objeto da pulsão, que bem se saiba que ele não tem, falando propriamente, nenhuma importância. Ele é totalmente indiferente.* Não se deve jamais ler Freud sem ter as orelhas levantadas. Quando se lê coisas como essas, isso deve do mesmo modo fazê-las mexerem um pouco.

O objeto da pulsão, como é preciso concebê-lo, para que se possa dizer que, na pulsão, qualquer que ela seja, ele é indiferente? Para a pulsão

oral, por exemplo, é evidente que não se trata de modo algum de alimento, nem de lembrança de alimento, nem de eco de alimento, nem de cuidado da mãe, mas de algo que se chama o seio e que parece que vai sozinho porque está na mesma série. Se Freud nos faz esta observação de que o objeto na pulsão não tem nenhuma importância, é provavelmente porque o seio deve ser revisado por inteiro quanto à sua função de objeto.

A esse seio, na sua função de objeto, de objeto *a* causa do desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece ser esta – que a *pulsão o contorna*. Encontraremos sua aplicação a propósito de outros objetos. Contorna, devendo ser tomado aqui com a ambigüidade que lhe dá a língua portuguesa, ao mesmo tempo *turn*, borda em torno da qual se dá a volta, e *trick*, volta de uma escamoteação.

4

Faço vir por último a questão da fonte. Se quiséssemos a todo preço fazer retornar a regulação vital na função da pulsão, a gente se diria certamente que é aí que está a tendência.

Por quê? Por que as zonas ditas erógenas só são reconhecidas nesses pontos que se diferenciam para nós por sua estrutura de borda? Por que se fala da boca, e não do esôfago, ou do estômago? Eles também participam da função oral. Mas ao nível erógeno, falamos da boca, e não somente da boca, dos lábios e dos dentes, disso que Homero chama a cerca dos dentes.

O mesmo para com a pulsão anal. Não basta dizer que uma certa função viva é integrada a uma função de troca com o mundo – o excremento. Há outras funções excrementiais e há outros elementos a participarem delas além da margem do ânus que, no entanto, é especificamente o que, igualmente para nós, se define como a fonte e a partida de uma certa pulsão.

Direi que, se há algo com que se parece a pulsão, é com uma montagem. Não é uma montagem concebida numa perspectiva referida à finalidade. Esta perspectiva é a que se instaura nas teorias modernas do instinto, onde a presentificação de uma imagem de montagem é inteiramente captadora. Uma montagem é aqui, por exemplo, essa forma específica que fará com que a galinha, no quintal, se arrie contra o chão se vocês fizerem passar a alguns metros acima dela um papel recortado em forma de falcão, quer dizer algo que desencadeia uma reação mais ou menos apropriada,

cuja astúcia é aliás de nos fazer notar que não é forçosamente apropriada. Não é desse tipo de montagem que falo.

A montagem da pulsão é uma montagem que, de saída, se apresenta como não tendo nem pé nem cabeça – no sentido em que se fala de montagem numa colagem surrealista. Se aproximarmos os paradoxos que vimos de definir no nível do *Drang* ao do objeto, ao do fim da pulsão, creio que a imagem que nos vem mostraria a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer cócegas no ventre de uma bela mulher que lá está incluída para a beleza da coisa. A coisa começa aliás a se tornar interessante pelo seguinte, que a pulsão define, segundo Freud, todas as formas pelas quais se pode inverter um tal mecanismo. Isto não quer dizer que se reverte o dínamo – desenrolam-se seus fios, são eles que se tornam a pena de pavão, a tomada do gás passa pela boca da moça e pelo meio sai um sobre de ave.

Aí está o que ele mostra como exemplo desenvolvido. Leiam esse texto de Freud daqui até à próxima vez, vocês verão lá a todo instante o salto, sem transição, das mais homogêneas imagens de umas para as outras. Tudo isso passa apenas por referências gramaticais, das quais será facilitado para vocês, da próxima vez, sacar o artifício.

Com efeito, como podemos nós dizer pura e simplesmente, como vai fazê-lo Freud, que a exibição é o contrário do *voyeurismo*, ou que o masoquismo é o contrário do sadismo? Ele adianta isto por razões puramente gramaticais, de inversão do sujeito e do objeto, como se o objeto e o sujeito gramatical fossem funções reais. É fácil demonstrar que não é nada disso, e basta reportar-se à nossa estrutura da linguagem para que essa dedução se torne impossível. Mas, o que, em torno desse jogo, ele nos faz alcançar no que concerne à essência da pulsão é o que, da próxima vez, eu definirei para vocês como o traçado do ato.

RESPOSTAS

Dr. GREEN: – *Há um ponto que o senhor levantou que parece, sem dúvida, inteiramente capital. É o fato de que as quatro qualidades que especificam a pulsão devem ser concebidas como elementos descontínuos. A questão que coloco concerne ao elemento de impulso que o senhor colocou um pouquinho de lado no curso de sua exposição de hoje, porque, creio, ele lhe parecia um dos caminhos mais curtos para nos desencaminhar. Mas, se como mostra o senhor, a pulsão é finalmente votada à combinatória pelo fato da descontinuidade, coloca-se o problema da contradi-*

ção inerente à energia do sistema, que é concebido como uma força ao mesmo tempo constante e como sujeita à variação. É esta questão que eu gostaria que o senhor precisasse se puder, na medida em que ela faz intervir um ponto de vista que permanece para mim muito importante, e que percebo mal em seu ensino, a saber, o ponto de vista econômico.

Sim, nós iremos a isso, e vocês verão por qual viés. É aliás fácil de prever se vocês lerem meu artigo. Há uma referência que pode nos pôr no caminho, e à qual eu não quis fazer alusão, ou bem porque não tive tempo, ou bem porque isso se elimina sozinho – o mais freqüentemente, eu traço aqui uma via no contato mesmo da audiência de vocês. É uma referência a um certo capítulo da energética.

Num sistema limite, há uma certa maneira de inscrever cada ponto definido, como caracterizado quanto à energia potencial em relação aos pontos vizinhos – fala-se de notação ou cotação escalar. Daí, pode-se definir cada ponto por uma certa derivada – vocês sabem que em cálculo infinitesimal é uma maneira de cotar as variações infinitamente pequenas. Haverá, então, para cada ponto, uma derivada em relação à vertente imediatamente vizinha, e essa derivada será notada para cada ponto do campo. Essa derivada pode inscrever-se em forma de vetor, e o conjunto dos vetores, podemos compô-lo. Há então uma lei que parece curiosa na primeira abordagem, mas que é seguramente tida por fundamental – aquilo que, de um tal vetor – o qual realiza a composição dessas derivadas conotadas de cada ponto do campo do ponto de vista da energia potencial – aquilo que, então, de um tal vetor, perpassa uma certa superfície – que não é outra coisa senão aquilo que, para mim, chamarei de hiância, pelo que é definida por uma estrutura de borda – é para uma mesma superfície, uma constante. As variações do sistema sendo o que elas podem ser, o que se encontra no entanto no nível da integração de potencial, o que chamamos de fluxo, é portanto constante.

Trata-se então, para nós, no *Drang* da pulsão, de algo que é, e que só é, conotável na relação à *Quelle*, na medida em que a *Quelle* inscreve na economia da pulsão essa estrutura de borda.

As variações fisiológicas, as variações profundas, as que se inscrevem na totalidade do organismo, estão submetidas a todos os ritmos, senão às descargas mesmas que se podem produzir na ocasião da pulsão. Contrariamente, o que caracteriza o *Drang*, o impulso da pulsão, é a constância mantida, que é, para tomar uma imagem que vale o que vale na medida de uma abertura, até certo ponto individualizada, variável. Quer dizer, as pessoas têm maior ou menor goela. Conviria mesmo às vezes levar isto em conta,

na seleção dos analistas. Mas, enfim, isso é coisa de que teremos que nos ocupar numa outra referência.

Aí está o que não esgota a questão que o senhor me põe, mas que dá um começo de solução racional à antinomia que o senhor levanta, e que é justamente o que eu colocava em suspenso. Pois eu sublinhava o que Freud sublinhava – que, quando o sistema funciona engatado ao *Umwelt*, se trata de descarga, e quando se trata de *Triebreiz*, desse lado aí há barreira. É um ponto ao qual não se presta atenção. Mas o que pode querer dizer isto? Não há barreira, se não é que o investimento está no próprio campo. De modo que o que temos justamente para designar é isto – é no que o próprio campo comporta esse investimento que não pode tratar-se, para ele, do funcionamento de barreira.

Dr. MATHIS: – *Uma questão a respeito da estrutura de borda. Quando se trata da boca e da margem anal, será que o senhor localiza a erotização nas duas extremidades? Onde coloca o senhor o que se pode passar no nível do esôfago, no nível gástrico, no fungar, no vômito, no nível da traquéia? Haverá aí algo de profundamente diferente disso que o senhor articula ao nível dos lábios?*

Limitei-me às duas bordas que estão interessadas no trato. Eu teria podido também lhes dizer que a borda remelenta de nossas pálpebras, nossa orelha, nosso umbigo são igualmente bordas também, e que há tudo isso nessa função do erotismo. Na tradição analítica, reportamo-nos sempre à imagem estritamente focalizada das zonas reduzidas à sua função de borda. Isto de modo algum quer dizer que, em nossa sintomatologia, não intervenham outras zonas. Mas consideramos que elas intervêm nessa zona de queda que chamo dessexualização, é a função da realidade.

Tomemos um exemplo. É na função em que o objeto sexual desliza pela encosta da realidade, e se apresenta como um pedaço de carne, que surge essa forma de dessexualização tão manifesta que se chama, na histérica, reação de desgosto. Isto não quer dizer que dizíamos que o prazer é localizado nessas zonas erógenas. O desejo interessa – graças a Deus, sabemos demais disso – bem outra coisa, e mesmo coisa completamente diferente do organismo, sem deixar de implicar, em diversos níveis, o organismo. Mas a função central da pulsão, que satisfação ela se destina a engendrar? É justamente na medida em que as zonas anexas, conexas, são excluídas, que outras tomam sua função erógena, que elas se tornam fontes específicas para a pulsão. Chegaram lá?

Certo que outras zonas que não essas zonas erógenas estão interessadas na economia do desejo. Mas observem bem o que se passa de cada vez que elas surgem. Não tomei por acaso a função do desgosto. Há verdadeiramente duas grandes vertentes do desejo tal como ele pode surgir na queda da sexualização – de uma parte, o desgosto engendrado pela redução do parceiro sexual a uma função de realidade, qualquer que ela seja, de outra parte o que chamei, a propósito da função escópica, a *invidia*, a inveja. A inveja é coisa diferente da pulsão escópica, e o desgosto coisa diferente da pulsão oral.

6 de maio de 1964

XIV

A PULSÃO PARCIAL E SEU CIRCUITO

Die ganze Sexualstrebung
Toda pulsão é parcial.
A pulsão, o sexo e a morte.
Os pretensos estágios.
A Schaulust.
Sado-Masoquismo.

τῷ τόξῳ ὄνομα βίος ἔργον δέ θάνατος *Heráclito. B 48.*

Quando leio no *Psychoanalytic Quarterly* um artigo como o do Senhor Eduardo Glover, intitulado *Freudian or Neo-Freudian*, e inteiramente dirigido contra as construções do Senhor Alexander, sinto ali um sórdido odor de fechamento, ao ver rebatida, em nome de critérios desusados, uma construção com a do Senhor Alexander. Meu Deus, eu não hesitei em atacá-lo da maneira mais formal, há já quatorze anos, no congresso de Psiquiatria de 1950, mas enfim, é uma construção de homem de grande talento, e quando vejo em que nível essa construção é discutida, eu me faço essa justiça de que através de todos os avatares que meu discurso encontra, aqui mesmo e alhures seguramente, pode-se dizer que esse discurso faz obstáculo a que a experiência da análise lhes seja transmitida de maneira absolutamente cretinizante.

Retomo, a partir daí, meu discurso sobre a pulsão. Fui levado a abordá-lo após ter colocado que a transferência é aquilo que manifesta na experiência a atualização[33] da realidade do inconsciente, no que ela é sexualidade. Encontro-me parado no que comporta essa afirmação mesma.

Se estamos certos de que a sexualidade está presente em ação na transferência, é na medida em que em certos momentos ela se manifesta a descoberto em forma de amor. É disso que se trata. Será que o amor representa o vértice, o momento acabado, o fato indiscutível que nos presentifica a sexualidade no *hic et nunc* da transferência?

A isto objeta, da maneira mais clara, o texto de Freud, não certamente isolado, mas central, que tem por objeto as pulsões e suas vicissitudes.

É este texto que comecei a abordar da última vez, tentando fazê-los sentir em que forma problemática, borbulhante de questões, se apresenta a introdução da pulsão. Espero que uma parte importante de meu auditório terá podido, no intervalo, reportar-se a esse texto, que se tratem de pessoas capazes de ler alemão, o que me parece eminentemente desejável, ou, em falta de melhor, que elas tenham podido lê-lo, sempre mais ou menos impropriamente traduzido, nas duas outras línguas de cultura, o inglês ou o francês – dou seguramente a pior nota à tradução francesa, sem me demorar de outro modo a apontar as verdadeiras falsificações que nela abundam.

Mesmo a uma primeira leitura, vocês terão podido aperceber-se de que esse artigo é inteiramente dividido em duas vertentes – *primeiramente*, a desmontagem da pulsão – *em segundo lugar*, o exame de *das Lieben*, o ato de amor. Vamos abordar este segundo ponto.

1

Está expressamente formulado por Freud que o amor não poderia de modo algum ser considerado como representante do que Freud põe em questão com o termo de *die ganze sexual Strebung*, quer dizer, a tendência, as formas, a convergência do esforço sexual, no que ele termina em *Ganze*, num todo apreensível que resumiria sua essência e sua função.

Kommt aber auf damit nicht zuher, não funciona de modo algum assim, exclama ele no momento de responder a essa sugestão ambiente. Nós a tornamos nisso, nós outros analistas, por toda espécie de fórmulas que são tantos enganos. Todo o artigo aí está feito para nos mostrar que em relação à finalidade biológica da sexualidade, isto é, a reprodução, as pulsões, tais como elas se apresentam no processo da realidade psíquica, são pulsões parciais.

As pulsões, em sua estrutura, na tensão que elas estabelecem, estão ligadas a um fator econômico. Este fator econômico depende das condições nas quais se exerce a função do princípio do prazer um nível que retomaremos, quando chegar o momento, como o termo *Real-Ich*. Digamos logo que podemos conceber o *Real-Ich* como o sistema nervoso central, no que ele funciona, não como um sistema de relação, mas como um sistema destinado a garantir uma certa homeostase das tensões internas.

É em razão da realidade do sistema homeostático que a sexualidade só entra em jogo em forma de pulsões parciais. A pulsão é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente.

Coloquemo-nos nos dois extremos da experiência analítica. O recalcado primordial é um significante, e o que se edifica por cima para constituir o sintoma, podemos considerá-lo como um andaime de significantes. Recalcado e sintoma são homogêneos, e redutíveis a funções de significantes. Sua estrutura, embora ela se edifique por sucessão como todo edifício, é contudo, no fim, inscritível em termos sincrônicos.

Na outra extremidade, há a interpretação. A interpretação concerne a esse fator de uma estrutura temporal especial que tentei definir pela metonímia. A interpretação, em seu termo, aponta o desejo, ao qual, em outro sentido, ela é idêntica. O desejo é, em suma, a própria interpretação.

No intervalo, a sexualidade. Se a sexualidade, em forma de pulsões parciais, não se tivesse manifestado como dominando toda a economia desse intervalo, nossa experiência se reduziria a uma mântica à qual o termo de energia poderia então convir, mas onde faltaria o que constitui ali a presença, o *Dasein*, da sexualidade.

A legibilidade do sexo na interpretação do mecanismo inconsciente é sempre retroativa. Ela seria apenas da natureza da interpretação se, a cada instante da história, não pudéssemos estar seguros de que as pulsões parciais intervieram eficazmente em tempo e lugar. E isto, não, como se pôde crer no começo da experiência analítica, em forma errática. Que a sexualidade infantil não é um bloco de gelo errante arrancado do grande banco da sexualidade do adulto, intervindo como sedução sobre um sujeito imaturo – isto se verificou logo em seguida na análise e com uma pregnância com a qual, depois, se pode ficar surpreso.

Desde os *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud pôde colocar a sexualidade como essencialmente polimorfa, aberrante. O encanto de uma pretensa inocência infantil foi rompido. Essa sexualidade, por se impor tão cedo, eu quase diria cedo demais, nos fez passar depressa demais pelo exame do que ela representa em sua essência. É, a saber, que em relação à instância da sexualidade, todos os sujeitos estão em igualdade, desde a criança até o adulto – que eles só têm a ver com aquilo que, da sexualidade, passa para as redes da constituição subjetiva, para as redes do significante – que a sexualidade só se realiza pela operação das pulsões, no que elas são pulsões parciais, parciais em relação à finalidade biológica da sexualidade.

A integração da sexualidade à dialética do desejo passa pelo jogo daquilo que, no corpo, merecerá que designemos como o termo de aparelho – se vocês quiserem mesmo entender com isso aquilo com que, em relação à sexualidade, o corpo pode aparelhar-se, a se distinguir daquilo com que os corpos se podem emparelhar.

Se tudo é embrulhado na discussão das pulsões sexuais é porque não se vê que a pulsão sem dúvida que representa, mas *apenas* representa, e parcialmente, a curva da terminação da sexualidade no ser vivo. Como espantar-se que seu último termo seja a morte? Pois que a presença do sexo está ligada à morte.

Faço hoje reproduzir no quadro um fragmento de Heráclito, recolhido na obra monumental em que Diels ajuntou o que nos resta esparso da época pré-socrática. *Bíos*, escreve ele, e isto nos emerge como de suas lições de sabedoria, das quais se pode dizer que, antes de qualquer circuito de elaboração científica, elas vão ao ponto, e diretamente, *ao arco é dado o nome da vida – Bíos*, o acento é na primeira sílaba – *e sua obra, é a morte.*

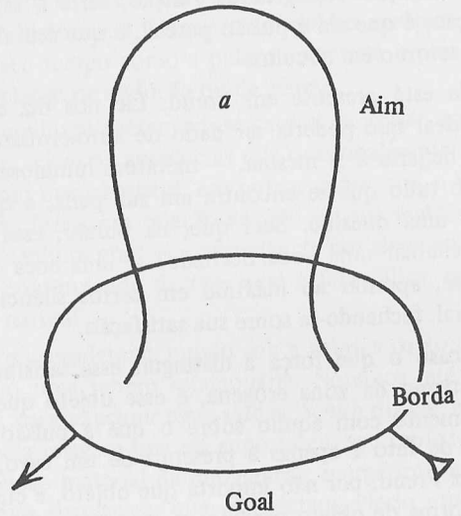
O que a pulsão integra de saída em toda a sua existência, é uma dialética do arco, diria mesmo do arco e da flecha. Por aí, podemos situar seu lugar na economia psíquica.

2

Freud nos introduz agora à pulsão numa via das mais tradicionais, fazendo uso a todo momento dos recursos de língua, e não hesitando em se fundar em algo que só tem pertinência a certos sistemas lingüísticos, as três vias, ativas, passivas, e reflexivas. Mas é apenas um invólucro. Devemos ver que uma coisa é essa reversão significante, outra coisa é isso com que ele a veste. O que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura.

É notável que Freud não possa designar dois pólos senão usando desse algo que é o verbo. *Beschauen und beschaut werden*, ver e ser visto, *qüalen* e *geqüalt werden*, atormentar e ser atormentado. É que, desde o começo, Freud nos apresenta como assentado que parte alguma desse percurso pode ser separada de seu vaivém, de sua reversão fundamental, do caráter circular do percurso da pulsão.

Do mesmo modo, é notável que, para ilustrar a dimensão dessa *Verkehrung*, ele escolhesse a *Schaulust*, a alegria de ver, e o que ele não pode designar de outro modo senão pela colagem de dois termos, o sado-masoquismo. Quando ele falar dessas duas pulsões, e mais especialmente do masoquismo, ele se aterá a bem marcar que não há dois termos nessas pulsões, mas três. É preciso bem distinguir a volta em circuito de uma pulsão do que aparece – mas também *por não aparecer*, – num terceiro tempo. Isto é, o aparecimento de *ein neues Subjekt* que é preciso entender assim – não que ali já houvesse um, a saber, o sujeito da pulsão, mas que é novo ver aparecer um sujeito. Esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu curso circular. É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão.



É para isto que eu quero chamar a atenção de vocês. Vocês vêem aqui, no quadro, desenhado um circuito pela curva dessa flecha que sobe e torna a descer, que atravessa, *Drang* que ela é na origem, a superfície constituída pelo que lhes defini da última vez como a borda, que é considerada na teoria como a fonte, a *Quelle*, quer dizer, a zona dita erógena na pulsão. A tensão é sempre um fecho, e não pode ser dissolidarizada de seu retorno sobre a zona erógena.

Aqui vai se esclarecer o mistério do *zielgehemmt*, dessa forma que pode tomar a pulsão, por atingir sua satisfação sem atingir seu alvo – no que ele será definido pela função biológica, pela realização do emparelhamento reprodutivo. Pois não é esse o alvo da pulsão parcial. Qual é ele?

Suspendamos ainda a resposta, mas debrucemo-nos sobre esse tema do alvo e sobre os dois sentidos que ele pode apresentar. Para diferenciá-los, escolhi notá-los aqui numa língua em que são particularmente expressivos, o inglês. *Aim* – alguém que vocês encarreguem de uma missão, isso não quer dizer o que ele deve levar, isto quer dizer por qual caminho deve passar. *The aim*, é o trajeto. O alvo tem uma outra forma, que é o *goal*. O *goal*, isto não é também, no lançamento com arco e flecha, o alvo, não é a ave que vocês abatem, é ter acertado o tiro e, assim, atingido o alvo de vocês.

Se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito.

Esta teoria está presente em Freud. Ele nos diz em algum lugar que o modelo ideal que poderia ser dado de auto-erotismo, é o de uma só boca que se beijaria a si mesma. – metáfora luminosa, resplandecente mesmo, como tudo que se encontra em sua pena, e que só exige ser completada por uma questão. Será que, na pulsão, essa boca não é o que se poderia chamar uma boca flechada? – uma boca cosida, em que vemos, na análise, apontar ao máximo em certos silêncios, a instância pura da pulsão oral, fechando-se sobre sua satisfação.

Em todo caso o que força a distinguir essa satisfação do puro e simples auto-erotismo da zona erógena, é esse objeto que confundimos muito freqüentemente com aquilo sobre o quê a pulsão se refecha – este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo. O objeto *a* minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante.

A questão é agora, para nós, saber onde esse circuito se engata e, primeiro, se ele está revestido de uma característica de espiral, quer dizer, se o circuito da pulsão oral se continua pela anal, que seria assim o estágio seguinte. Será que há aí o progresso dialético engendrando-se pela oposição? Já é levar bem longe a questão para pessoas que nos habituaram, em nome de não sei que mistério do desenvolvimento, a ter a coisa por assentada, inscrita no organismo.

Esta concepção parece sustentar-se pelo fato de que, efetivamente, para o que é da emergência da sexualidade numa forma dita, é mesmo a um processo orgânico que temos a ver. Mas não há nenhuma razão para se estender este fato à relação entre as outras pulsões parciais. Não há nenhuma relação de engendramento de uma das pulsões parciais à seguinte.

A passagem da pulsão oral à pulsão anal não se produz por um processo de maturação, mas pela intervenção de algo que não é do campo da pulsão – pela intervenção, o reviramento, da demanda do Outro. Se fizermos intervir as outras pulsões cuja série pode ser estabelecida e cujo número é bastante curto, é inteiramente claro que vocês ficariam bem embaraçados para situarem em relação às pulsões que acabo de nomear, numa sucessão histórica, a *Schaulust* ou pulsão escópica, se não o que eu distinguirei a seu tempo como a pulsão invocante, e para estabelecer entre eles a menor relação de dedução ou de gênese.

Não há nenhuma metamorfose natural da pulsão oral em pulsão anal. Quaisquer que sejam as aparências que ocasionalmente nos possam dar o jogo de símbolo que constitui, em outros contextos, o pretendido objeto anal, isto é, as fezes, em relação ao falo em sua incidência negativa, não podemos em nenhum grau – a experiência nos demonstra isto – considerar que haja continuidade da fase anal à fase fálica, que haja relação de metamorfose natural.

Devemos considerar a pulsão sob a rubrica da *konstante Kraft* que a sustenta como uma tensão estacionária. Notemos, até às metáforas que Freud nos dá para exprimir essas saídas, *Schub* diz ele, que ele traduz imediatamente pela imagem que ela suporta em seu espírito, a de uma ejeção de lava, emissão material da deflagração energética que aí se produz em diversos tempos sucessivos, que completam, vindo umas sobre as outras, essa forma de trajeto de retorno. Será que não vemos na metáfora freudiana encarnar-se essa estrutura fundamental – algo que sai de uma borda, que reduplica sua estrutura fechada, seguindo um trajeto que faz retorno, e de que nada mais assegura a consciência senão o objeto, a título de algo que deve ser contornado?

Esta articulação nos leva a fazer da manifestação da pulsão, o modo de um sujeito acéfalo, pois tudo aí se articula em termos de tensão, e não tem relação ao sujeito senão de comunidade topológica. Pude articular para vocês o inconsciente como se situando nas hiâncias que a distribuição dos investimentos significantes instaura no sujeito, e que se figuram no algoritmo em um losango [◇] que ponho no coração de qualquer relação do

inconsciente entre a realidade e o sujeito. Muito bem! É no que algo no aparelho do corpo é estruturado da mesma maneira, é em razão da unidade topológica das hiâncias em jogo, que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente.

3

Sigamos agora Freud quando ele nos fala da *Schaulust*, ver, ser visto. Será a mesma coisa? Como pode ser sustentável que possa ser assim, senão inscrevendo-se em termos de significantes? Ou haverá algum outro mistério? Há um mistério inteiramente diferente e, para introduzi-los a ele, é só considerar que a *Schaulust* se manifesta na perversão. Sublinho que a pulsão não é a perversão. O que constitui o caráter enigmático da apresentação de Freud se prende precisamente a que ele quer nos dar uma estrutura radical – na qual o sujeito ainda não está de modo algum colocado. Ao contrário, o que define a perversão é justamente o modo pelo qual o sujeito aí se coloca.

Aqui é preciso considerar atentamente o texto de Freud. O precioso dos textos de Freud, nessa matéria que ele desbrava, é que, à maneira dos bons arqueólogos, ele deixa o trabalho de escavação no lugar – de modo que, mesmo se inacabada, podemos saber o que querem dizer objetos desenterrados. Quando o Senhor Fenichel passa lá por cima, faz como se fazia antigamente, ele recolhe tudo, põe dentro dos bolsos e nas vitrines, sem ordem, ou pelo menos numa ordem completamente arbitrária, de modo que ninguém encontra mais nada lá.

O que é que se passa no voyeurismo? No momento do ato do voyeur onde está o sujeito, onde está o objeto? Eu lhes disse, o sujeito não está lá enquanto tratando-se de ver, no nível da pulsão de ver. Ele está lá enquanto que perverso, ele só se situa no atingimento do fecho. Quanto ao objeto – é o que minha topologia escrita no quadro não pode fazê-los ver, mas lhes permite admitir – o fecho dá a volta em torno dele, ele é míssil, e é com ele que, na perversão, o alvo é atingido.

O objeto aqui é olhar – olhar que é o sujeito, que o atinge, que faz mosca no tiro ao alvo. Basta que eu lhes lembre o que disse da análise de Sartre. Se esta análise faz surgir a instância do olhar, não é no nível do outro cujo olhar surpreende o sujeito que está olhando o buraco da fechadura. É que o outro o surpreende, ele, o sujeito, como inteiramente olhar escondido.

Vocês percebem aí a ambigüidade do que se trata quando falamos da pulsão escópica. O olhar é esse objeto perdido, e repentinamente reencontrado, na conflagração da vergonha, pela introdução do outro. Até aí, o que é que o sujeito procura ver? O que ele procura ver, saibam bem disto, é o objeto enquanto ausência. O que o voyeur procura e acha é apenas uma sombra, uma sombra detrás da cortina. Aí ele vai fantasiar não importa que magia de presença, a mais graciosa das mocinhas, mesmo que do outro lado haja apenas um atleta peludo. O que ele procura não é, como se diz, o falo – mas justamente sua ausência, donde a preeminência de certas formas como objetos de sua pesquisa.

O que se olha é aquilo que não se pode ver. Se, graças à introdução do outro, a estrutura da pulsão aparece, ela só se completa verdadeiramente em sua forma invertida, em sua forma de retorno, que é a verdadeira pulsão ativa. No exibicionismo, o que é visado pelo sujeito é o que se realiza no outro. A visada verdadeira do desejo, é o outro, enquanto que forçado, para além de sua implicação em cena. Não é apenas a vítima que está envolvida no exibicionismo, é a vítima enquanto que referida a algum outro que a olha.

É assim que, nesse texto, temos a chave, o nó do que fez tanto obstáculo à compreensão do masoquismo. Freud articula da maneira mais firme que, no começo da pulsão sado-masoquista, a dor de modo algum não entra. Trata-se de uma *Herrschaft*, de uma *Bewältigung*, de uma violência feita a quê? – a algo que tem tão pouco nome que Freud vem, e ao mesmo tempo recua, a encontrar seu primeiro modelo, conforme a tudo isto que eu lhes enuncio, numa violência que o sujeito faz, com o fito de dominar com mestria, a si mesmo.

Ele recua. E por boas razões. O asceta que se flagela o faz por um terceiro. Ora, não está de modo algum aí o que ele quer apreender. Ele quer apenas designar o retorno, a inserção no corpo próprio, do começo e do fim da pulsão.

Em que momento vemos, diz Freud, *introduzir-se, na pulsão sado-masoquista, a possibilidade da dor?* – a possibilidade da dor, sofrida pelo que se tornou nesse momento, o sujeito da pulsão. É, nos diz ele, no momento em que o fecho se fechou, quando é de um pólo ao outro que houve reversão, quando o outro entrou em jogo, quando o sujeito tomou-se por termo terminal da pulsão. Nesse momento, a dor entra em jogo enquanto que o sujeito a prova pelo outro. Ele se tornará, poderá tornar-se, nessa dedução teórica, um sujeito sádico, no que o fecho acabado da pulsão terá feito entrar em jogo a ação do outro. O de que se trata na pulsão aqui se revela

enfim – o caminho da pulsão é a única forma de transgressão que se permite ao sujeito em relação ao princípio do prazer.

O sujeito se aperceberá de que seu desejo é apenas vão contorno da pesca, do fisgamento do gozo do outro – tanto que, o outro intervindo, ele se aperceberá de que há um gozo mais além do princípio do prazer.

O acossamento do princípio do prazer pela incidência da pulsão parcial, aí está por onde podemos conceber que as pulsões parciais, ambíguas, estão instaladas no limite de uma *Erhaltungstrieb*, da manutenção de uma homeostase, de sua captura pelo rosto velado que é o da sexualidade.

É no que a pulsão testemunha do acossamento do princípio do prazer que nos é testemunhado que, mais além do *Real-Ich*, uma outra realidade intervém, da qual veremos por que retorno é ela, em último termo, que deu a esse *Real-Ich* sua estrutura e sua diversificação.

RESPOSTAS

J.-A. MILLER: – *A questão é sobre a relação da pulsão com o real, e sobre as diferenças entre o objeto da pulsão, o da fantasia, o do desejo.*

O objeto da pulsão deve ser situado no nível do que chamei metaforicamente uma subjetivação acéfala, uma subjetivação sem sujeito, um osso, uma estrutura, um traçado, que representa uma face da topologia. A outra face é a que faz com que um sujeito, por suas relações com o significante, seja um sujeito furado. Esses furos, bem que eles vêm de alguma parte.

Em suas primeiras construções, suas primeiras redes de cruzamentos significantes que as estabilizaram, Freud visa algo que, no sujeito, é destinado a manter ao máximo o que chamei homeostase. Isto não quer simplesmente dizer ultrapassagem de um certo limiar de excitação, mas também repartição das vias. Freud emprega mesmo metáforas que conferem um diâmetro a essas vias, que permitem a manutenção, a dispersão sempre igual de um certo investimento.

Em algum lugar Freud diz formalmente que é a pressão daquilo que na sexualidade deve ser recalcado para manter o princípio do prazer – a libido – que permitiu o progresso do próprio aparelho mental, enquanto tal, e por exemplo, a instauração, no aparelho mental, dessa possiblidade de investimento que chamamos *Aufmerksamkeit*, possibilidade de atenção. A determinação do funcionamento do *Real-Ich*, que igualmente satisfaz ao

princípio do prazer e, ao mesmo tempo, é investido sem defesa pelas subidas da sexualidade, aí está o que é responsável por sua estrutura.

Nesse nível, não estamos mesmo forçados a fazer entrar em linha de conta nenhuma subjetivação do sujeito. O sujeito é um aparelho. Esse aparelho é algo de lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão.

Na fantasia, freqüentemente o sujeito é despercebido, mas ele está sempre lá, quer seja no sonho, no devaneio, em não importa quais formas mais ou menos desenvolvidas. O sujeito se situa a si mesmo como determinado pela fantasia.

A fantasia é a sustentação do desejo, não é o objeto que é a sustentação do desejo. O sujeito se sustenta como desejante em relação a um conjunto significante cada vez bem mais complexo. Isto se vê bem na forma de enredo que esse conjunto toma, onde o sujeito, mais ou menos reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a esse objeto que o mais freqüentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto.

Retornarei, da próxima vez, ao que chamei estrutura da perversão. É propriamente falando um efeito inverso da fantasia. É o sujeito que se determina a si mesmo como objeto, em seu encontro com a divisão da subjetividade.

Eu lhes mostrarei – só pude hoje parar por aí por causa da hora, e eu o deploro – que o sujeito, assumindo esse papel de objeto, é exatamente isto que sustenta a realidade da situação do que se chama de pulsão sado-masoquista, e que está apenas num ponto – na própria situação masoquista. É no que o sujeito se faz objeto de uma vontade outra, que não somente se fecha mas se constitui a pulsão sado-masoquista.

Só num segundo tempo, como Freud nos indica nesse texto, é que o desejo sádico é possível em relação a uma fantasia. O desejo sádico existe numa multidão de configurações, tão bem como nas neuroses, mas não é ainda o sadismo propriamente falando.

Eu lhes rogo que se reportem ao meu artigo *Kant com Sade*, vocês verão que o sádico ocupa ele próprio o lugar do objeto, mas sem saber disto, em benefício de um outro, pelo gozo do qual ele exerce sua ação de perverso sádico.

Vocês vêem então aí várias possibilidades da função do objeto *a*, que jamais se encontra em posição de visado pelo desejo. Ele é, ou pré-subjetivo, ou fundamento de uma identificação do sujeito, ou funda-

mento de uma identificação denegada pelo sujeito. Neste sentido, o sadismo é apenas a denegação do masoquismo. Esta fórmula permitirá esclarecer muitas coisas concernentes à natureza verdadeira do sadismo.

Mas o objeto do desejo, no sentido comum, é, ou uma fantasia que é na realidade a *sustentação* do desejo, ou um logro.

Sobre esse sujeito do logro, que põe ao mesmo tempo todas as questões prévias que vocês avançaram há pouco concernentes à relação do sujeito com o real, a análise que Freud dá do amor nos permitirá avançar.

A necessidade em que se acha Freud de se referir à relação do *Ich* com o réal para introduzir a dialética do amor – enquanto que, propriamente falando, o real neutro é o real dessexualizado – não interveio no nível da pulsão. É isto que será para nós o mais enriquecedor, no que concerne ao que devemos conceber da função do amor – a saber, de sua estrutura fundamentalmente narcísica.

Que haja um real, isto não é absolutamente duvidoso. Que o sujeito só tenha relação construtiva com esse real na dependência estreita do princípio do prazer, do princípio do prazer não acossado pelo pulsão, aí está – veremos da próxima vez – o ponto de emergência do objeto do amor. Toda a questão é saber como esse objeto de amor pode vir a preencher um papel análogo ao objeto do desejo – sobre que equívocos repousa a possibilidade para o objeto de se tornar objeto de desejo.

Será que eu lhes trouxe algumas luzes com esta exposição?

– *Algumas luzes e algumas sombras.*

13 de maio de 1964

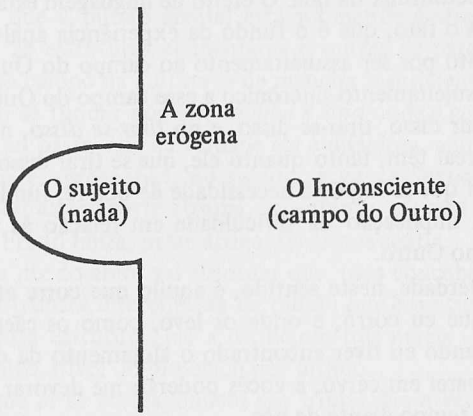
XV

DO AMOR À LIBIDO

O sujeito e o Outro.
O campo narcísico.
A diferença sexual.
O campo pulsional:
Fazer-se. . . ver, ouvir, chupar, cagar.
O mito da lâmina.

Tenho hoje o propósito – isto não quer dizer que terei o tempo para fazê-lo – de levá-los do amor, em cujo limiar deixei as coisas da última vez, à libido.

Anuncio logo qual será a ponta dessa elucidação dizendo-lhes – a libido não é algo de fugaz, de fluido, ela não se reparte, nem se acumula, como um magnetismo, nos centros de focalização que lhe oferece o sujeito, a libido deve ser concebida como um órgão, nos dois sentidos do termo, órgão-parte do organismo e órgão-instrumento.



Peço desculpas se, como puderam me dizer na intervenção da última vez, se há algumas obscuridades pelos caminhos em que os levo. Creio que é a característica do nosso campo. Não esqueçamos de que é comum representar o inconsciente como um porão, senão como uma caverna, para evocar a de Platão. Mas não é uma boa comparação. O inconsciente é bem mais algo próximo da bexiga e, essa bexiga trata-se de fazer vocês verem que, colocando-se no seu interior uma pequena luz, ela pode servir de lanterna. Por que se espantar se a luz leva às vezes um pouco de tempo para acender?

No sujeito que, alternativamente, se mostra e se esconde, pela pulsação do inconsciente, não apenas apreendemos pulsões parciais. A *ganze Sexualstrebung*, representação da totalidade da pulsão sexual – Freud nos diz, ela não está lá. Na via desse resultado eu os conduzo empós dele e lhes afirmo que tudo que aprendi de minha experiência convém com isto. A todos que estão aqui não posso pedir que concordem com isto plenamente, pois que a alguns essa experiência falta, mas a presença de vocês aqui responde por uma certa confiança, dada ao que chamamos – no papel em que estou em relação a vocês, o do Outro – boa fé. Esta boa fé é sem dúvida sempre precária, suposta – pois esta relação do sujeito ao Outro, onde, enfim, ela termina?

Que o sujeito como tal está na incerteza em razão de ser dividido pelo efeito da linguagem, é o que lhes ensino, eu enquanto Lacan, seguindo os traços da escavação freudiana. Pelo efeito de fala, o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais que uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala. O efeito de linguagem está o tempo todo misturado com o fato, que é o fundo da experiência analítica, de que o sujeito só é sujeito por ser assujeitamento ao campo do Outro, o sujeito provém de seu assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro. É por isso que ele precisa sair disso, tirar-se disso, e no *tirar-se disso*, no fim, ele saberá que o Outro real tem, tanto quanto ele, que se tirar disso, que se safar disso. É mesmo aí que se impõe a necessidade de boa fé, fundada na certeza de que a mesma implicação da dificuldade em relação às vias do desejo existe também no Outro.

A verdade, neste sentido, é aquilo que corre atrás da verdade – e é para lá que eu corro, e onde os levo, como os cães de Actéon, atrás de mim. Quando eu tiver encontrado o alojamento da deusa, sem dúvida me transformarei em cervo, e vocês poderão me devorar, mas temos ainda um pouco de tempo diante de nós.

1

Freud, então, eu o representei da última vez como a figura de Abrão, de Isac e de Jacó? Leon Bloy, em *Le Salut par les Juifs*, os encarna na forma de três igualmente velhos que estão aí, segundo uma das formas da vocação de Israel, entregando-se, em torno de não sei que cobertura, a essa ocupação fundamental que se chama de antiquário. Eles fazem triagem. Há uma coisa que eles põem de um lado, e uma outra, do outro. Freud, de um lado põe as pulsões parciais, e do outro, o amor. Ele diz – *não é a mesma coisa.*

As pulsões nos necessitam na ordem sexual – isso, isso vem do coração. Para nossa maior surpresa, ele nos ensina que o amor, do outro lado, ele vem do ventre, é o que é rom-rom.

Isto pode surpreender, mas nos esclarece sobre algo de fundamental à experiência analítica, é que a pulsão genital, se ela existe, não é de modo algum articulada como as outras pulsões. E isto, malgrado a ambivalência amor-ódio. Em suas premissas, e em seu próprio texto, Freud se contradiz propriamente quando ele nos diz que a ambivalência pode passar por uma das características da reversão da *Verkehrung* da pulsão. Mas quando ele a examina, ele nos diz mesmo que não são de modo algum a mesma coisa, a ambivalência e a reversão.

Se então a pulsão genital não existe, ela só pode se f. . . feiçoar alhures, do outro lado e não do lado onde há pulsão, à esquerda no meu esquema do quadro. Vocês já vêem que é à direita, no campo do Outro, que ela tem de ir se fazer feiçoar, a pulsão genital.

Muito bem! Isto se ajunta justamente ao que nos ensina a experiência analítica, isto é, que a pulsão genital está submetida à circulação do complexo de Édipo, às estruturas elementares e outras de parentesco. É o que se designa como campo da cultura – de maneira insuficiente, porque esse campo é suposto se fundar por um *no man's land* onde a genitalidade como tal subsistiria, ao passo que na verdade ela é dissoluta, não ajuntada, pois em parte alguma é apreensível, no sujeito, a *ganze Sexualstrebung*.

Mas por não estar ali em parte alguma, no entanto, ela está ali difusa, e é aí que está o que Freud tenta, nesse artigo, fazer-nos sentir.

Tudo o que ele diz do amor vai acentuar que, para conceber o amor, é a uma espécie de estrutura diferente da da pulsão que é preciso necessariamente referir-se. Essa estrutura, ele a divide em três níveis – nível do real, nível do econômico, nível do biológico por último.

As oposições que aí se correspondem são triplas. No nível do real, é o que interessa e o que é indiferente. No nível do econômico, o que dá

prazer e o que dá desprazer. É somente no nível do biológico que a oposição atividade-passividade se apresenta, em sua forma própria, a única válida quanto a seu sentido gramatical, a posição amar-ser amado.

Somos convidados por Freud a considerar que o amor, em sua essência, só deve ser julgado como paixão sexual do *gesamt Ich*. Ora, *gesamt Ich* é aqui em sua obra um *hapax* ao qual temos que dar o sentido do que é desenhado quando ele nos dá conta do princípio do prazer. O *gesamt Ich* é esse campo que convidei vocês a considerar como uma superfície, e uma superfície limitada o bastante para que o quadro negro seja propício a representá-lo, e que aí tudo se possa colocar no papel. Trata-se dessa rede que se representa com arcos, linhas ligando pontos de concurso, cujo círculo fechado marca o que há a ser curvado de homeostase tensional, de menor tensão, de necessária derivação, de difusão da excitação em mil canais – de cada vez que em um dentre eles ela pudesse ser intensa demais.

A filtragem da estimulação à descarga, aí está o aparelho, a calota – a destacar sobre uma esfera – em que se define de saída o que ele chama o estágio do *Real-Ich*. E é a isto que ele vai, em seu discurso, atribuir a qualificação de *autoerotisch*.

Os analistas concluíram daí que – como isso devia ser situado em alguma parte do que se chama desenvolvimento, e uma vez que a palavra de Freud é palavra de Evangelho – o lactente deve ter todas as coisas ao seu redor por indiferentes. A gente se pergunta como é que as coisas se podem manter num campo de observadores para os quais os artigos de fé têm, em relação à observação, valor de tal modo arrasador. Pois enfim, se há algo de que o lactente não dá idéia é de se desinteressar pelo que entra em seu campo de percepção.

Que haja objetos desde o tempo mais precoce da fase neonatal é o de que não há a menor dúvida. *Autoerotisch* não pode absolutamente ter o sentido de desinteresse em relação a eles. Se vocês lerem Freud nesse texto, vocês verão que o segundo tempo, o tempo econômico, consiste justamente nisto, que o segundo *Ich* – o segundo de direito, o segundo num tempo lógico – é o *Lust-Ich* que ele diz *purifiziert*. *Lust-Ich* purificado, que se instaura no campo exterior à calota na qual eu designo o primeiro *Real-Ich* da explicação de Freud.

O *autoerotisch* consiste nisto – e o próprio Freud o sublinha – que não haveria surgimento dos objetos se não houvesse objetos bons para mim. Ele é o critério do surgimento e da repartição dos objetos.

Aqui se constitui então o *Lust-Ich*, e também o campo do *Unlust*, do objeto como resto, como estranho. O objeto bom de conhecer, e por isso

mesmo, é aquele que se define no campo do *Unlust*, ao passo que os objetos do campo do *Lust-Ich* são amáveis. O *hassen*, com seu laço profundo com o conhecimento, é o outro campo.

Neste nível, não há traço de funções pulsionais, senão das que não são verdadeiras pulsões, e que Freud chama em seu texto as *Ichtriebe*. O nível do *Ich* é não-pulsional, e é aí – eu lhes rogo que leiam atentamente o texto – que Freud funda o amor. Tudo que é assim definido no nível do *Ich* só toma valor sexual, só passa da *Erhaltungstrieb*, da conservação, ao *Sexualtrieb*, em função da apropriação de cada um desses campos, sua apreensão, por uma das pulsões parciais. Freud diz propriamente que *Vorhangung des Wesentlichen*, para tirar aqui o essencial, é de maneira puramente passiva, não pulsional, que o sujeito registra as *aüsseren Reize*, o que vem do mundo exterior. Sua atividade só vem *gegen die aüssere Reize durch seine eigenen Triebe*, suas próprias pulsões. Trata-se aqui da diversidade das pulsões parciais. É a isto que somos levados no terceiro nível que ele faz intervir, da atividade-passividade.

Antes de marcar suas conseqüências, queria simplesmente fazê-los notar o caráter clássico dessa concepção do amor, *querer seu bem para si*, será preciso sublinhar que é exatamente o equivalente do que se chama, na tradição, a teoria física do amor, o *velle bonum alicui* de São Tomás, que tem para nós, em razão da função do narcisismo, exatamente o mesmo valor? Há muito tempo que sublinho o caráter capcioso desse pretenso altruísmo que se satisfaz com preservar o bem de quem? – daquele que, precisamente, nos é necessário.

2

Aí está então aonde Freud entende assentar as bases do amor. É somente com a atividade-passividade que entra em jogo o que é propriamente da relação sexual.

Ora, a relação atividade-passividade, cobrirá ela a relação sexual? Eu lhes rogo que se refiram a tal passagem do *Homem dos Lobos*, por exemplo, ou a tais outras repartidas nas *Cinco Psicanálises*. Freud ali explica em suma que a referência polar atividade-passividade está ali para denominar, para recobrir, para metaforizar o que resta de insondável na diferença sexual. Jamais em parte alguma ele sustenta que, psicologicamente, a relação masculino-feminino seja apreensível de outro modo senão pelo representante da oposição atividade-passividade. Enquanto tal, a oposição masculino-feminino jamais é atingida. Isto designa bastante a importância do que é

repetido aqui na forma de um verbo particularmente agudo para exprimir o de que se trata – essa oposição passividade-atividade escorre, se molda, se injeta. É uma arteriografia, e as relações masculino-feminino mesmas não a esgotam.

Naturalmente, bem se sabe que a oposição atividade-passividade pode dar conta de muitas coisas no domínio do amor. Mas o que temos a ver é justamente com essa injeção, se posso dizer, de sado-masoquismo, que não é de modo algum a ser tomada, quanto à realização propriamente sexual, por moeda sonante.

Certamente, na relação sexual entram em jogo todos os intervalos do desejo. *Que valor tem para ti meu desejo?* Questão eterna que se põe no diálogo dos amantes. Mas o pretenso valor, por exemplo do *masoquismo feminino*, como exprimem, convém colocá-lo entre os parênteses de uma interrogação séria. Ele faz parte desse diálogo que podemos definir, em muitos pontos, como uma fantasia masculina. Muitas coisas deixam pensar que, sustentá-lo, é cumplicidade de nossa parte. Para não nos livrarmos por inteiro aos resultados da enquete anglo-saxônica que não daria grande coisa sobre este tema, para não dizermos que aí há algum consentimento das mulheres, o que não quer dizer nada – nos limitaremos, mais legitimamente, nós outros analistas, às mulheres que fazem parte do nosso grupo. É notável ver que as representantes desse sexo no círculo analítico são especialmente dispostas a entreterem o crédito basal ao masoquismo feminino. Sem dúvida que aí talvez haja um véu que convém não levantar depressa demais, concernente aos interesses do sexo. Aliás, trata-se de excursão a nosso propósito, mas excursão profundamente ligada a ele, vocês verão, pois teremos que retornar sobre o que é dessa junção.

O que quer que seja, nesse nível nada tiramos do campo do amor, quer dizer, do quadro do narcisismo, sobre o qual Freud nos indica em termos próprios, nesse artigo, que ele é feito da inserção do *autoerotisch* nos interesses organizados do eu.

No interior desse quadro, bem pode haver representação dos objetos do mundo exterior, escolha e discernimento, possibilidade de conhecimento, em suma, todo o campo do qual se exerceu a psicologia clássica aí está compreendido. Mas nada – e é mesmo por isso que toda a psicologia afetiva, antes de Freud, fracassou – nada ainda representa ali o Outro, o Outro radical, o Outro como tal.

Essa representação do Outro falta, precisamente, entre esses dois mundos opostos que a sexualidade nos designa no masculino e no feminino. Levando as coisas ao máximo, pode-se dizer mesmo que o ideal viril e

o ideal feminino são figurados no psiquismo por outra coisa que não essa oposição atividade-passividade de que eu falava há pouco. Eles saem propriamente de um termo que não fui eu que introduzi, mas com que uma psicanalista rotulou a atitude sexual femimina – é a mascarada.

A mascarada não é o que entra em jogo na ostentação necessária, no nível dos animais, ao acasalamento, bem como o enfeite se revela aí, geralmente, do lado do macho. A mascarada tem um outro sentido no domínio humano, é precisamente de funcionar no nível não mais imaginário, mas simbólico.

É a partir daí que nos resta agora mostrar que a sexualidade como tal faz seu retorno, exerce sua atividade própria, por intemédio – por mais paradoxal que isto pareça – das pulsões parciais.

3

Tudo que Freud soletra das pulsões parciais nos mostra o movimento que tracei para vocês no quadro, da última vez, esse movimento circular do impulso que sai através da borda erógena para a ela retornar como sendo seu alvo, depois de ter feito o contorno de algo que chamo de objeto *a*. Ponho que – e um exame pontual de todo o texto é o que pode pôr em prova a verdade que avanço – é por aí que o sujeito tem que atingir aquilo que é, propriamente falando, a dimensão do Outro.

Avanço a distinção radical que há entre o *amar-se através do outro* – o que não deixa, no campo narcísico do objeto, nenhuma transcendência ao objeto incluído – e a circularidade da pulsão, onde a heterogeneidade da ida e da volta mostra em seu intervalo uma hiância.

O que é que tem de comum ver e ser visto? Tomemos a *Schaulust*, a pulsão escópica. Freud bem opõe *beschauen*, olhar um objeto estranho, um objeto propriamente dito, a ser olhado por uma pessoa estranha, *beschaut werden*.

É que um objeto e uma pessoa não são a mesma coisa. No fim do círculo, digamos que eles se relaxam. Ou que o pontilhado nos escapa um pouco. Aliás, para ligá-los, é pela base – lá onde a origem e a ponta se juntam – que é preciso que Freud os segure na sua mão, e que tente achar sua união, precisamente no ponto de retorno. Ele segura dizendo que a raiz da pulsão escópica deve ser pega por inteiro no sujeito, no fato de que o sujeito se vê a si mesmo.

Só que, aí, porque ele é Freud, ele não se engana. Não é se ver no espelho, é *Selbst ein Sexualglied beschauen* – *ele se olha,* diria eu, *em seu membro sexual.*

Só que, cuidado! também aí isto não cola. Porque este enunciado é identificado com seu universo – que é bastante curioso, e eu me espanto de que ninguém tenha revelado seu humor. Isto dá – *Sexualglied von eigener Person beschaut werden.* De algum modo, como o número dois se regozija com ser ímpar, o sexo ou o brinquinho, se regozija com ser olhado. Quem pôde jamais sacar o caráter verdadeiramente subjetivável dum sentimento desses?

De fato, a articulação do fecho do vaivém da pulsão se obtém muito bem com só mudar no último enunciado um dos termos de Freud. Eu não mudo *eigenes Objekt,* o objeto propriamente dito que é mesmo de fato ao que se reduz o sujeito, eu não mudo *von fremder Person,* o outro, é claro, nem *beschaut,* mas ponho no lugar de *werden, machen* – o de que se trata na pulsão, é de *se fazer ver.* A atividade da pulsão se concentra nesse *se fazer,* e é reportando-o ao campo das outras pulsões que poderemos talvez ter alguma luz.

É preciso que eu vá depressa, infelizmente, e não só eu abrevio, mas preencho os buracos que Freud, coisa muito surpreendente, deixou abertos em sua enumeração das pulsões.

Depois de *se fazer ver,* trarei um outro, o *se fazer ouvir,* de que Freud nem mesmo nos fala.

É preciso que, muito depressa, eu lhes indique sua diferença para com o *se fazer ver.* Os ouvidos são, no campo do inconsciente, o único orifício que não se pode fechar. Enquanto que o *se fazer ver* se indica por uma flecha que verdadeiramente retorna para o sujeito, o *se fazer ouvir* vai para o outro. A razão disto é de estrutura, importava que eu dissesse de passagem.

Venhamos à pulsão oral. O que é ela? Fala-se das fantasias de devoração, *se fazer papar.* Todo mundo sabe com efeito, está mesmo aí, confinando com todas as ressonâncias do masoquismo, o termo outrificado, da pulsão oral. Mas por que não colocar as coisas contra a parede? Pois que nos referimos ao lactente e ao seio, e que o aleitamento, é a sucção, digamos que a pulsão oral, é *se fazer chupar*, é o vampiro.

Isto nos esclarece, aliás, sobre o que é desse objeto singular – que me esforço para descolar, no espírito de vocês, da metáfora alimento – o seio. O seio é também algo chapado, que chupa o quê? – o organismo da mãe. Assim está suficientemente indicada, neste nível, qual é a reivindicação, pelo sujeito, de algo que está separado dele, mas lhe pertence, e do qual se trata que ele se complete.

No nível da pulsão anal – um pouco de suspensão aqui – isso não parece mais funcionar. E, no entanto, *se fazer cagar,* isso tem um sentido! Quando se diz – *estou cagando de medo* – tem-se relação com o eterno merdificador. É bem errado identificar simplesmente o famoso cíbalo com a função que lhe dão no metabolismo da neurose obsessiva. É errado amputá-lo do que o representa, no caso, do presente, e da relação que ele tem com a sujeira, com a purificação, com a catarse. É errado não ver que é daí que ela sai, a função da oblatividade. Numa palavra, o objeto, aqui, não está muito longe do domínio que chamamos o da alma.

O que é que esse breve sobrevôo nos revela? Não parece que, nesse reviramento que representa seu bolso, a pulsão, invaginando-se através da zona erógena, está encarregada de ir buscar algo que, de cada vez, responde no Outro? Não refarei a série. Digamos que no nível da *Schaulust,* é o olhar. Eu só o indico para tratar mais tarde dos efeitos, sobre o Outro, desse movimento de apelo.

4

Quero marcar aqui a relação da polaridade do ciclo pulsional com algo que está sempre no centro. É um órgão, a se tomar no sentido de instrumento, da pulsão – num sentido diferente, portanto, daquele que tinha há pouco, na esfera de indução do *Ich.* Esse órgão inapreensível, um objeto que não podemos mais que contornar e, numa palavra, esse falso órgão – aí está o que convém agora interrogar.

O órgão da pulsão se situa por relação ao verdadeiro órgão. Para fazer vocês sentirem e para sustentar o que é aí o único pólo que, no domínio da sexualidade está a nosso alcance suscetível de ser apreendido, eu me permitirei avançar diante de vocês um mito – sobre o qual tomarei o apadrinhamento histórico do que é dito no *Banquete* de Platão, na boca de Aristófanes, concernente à natureza do amor.

Este uso supõe certamente que nos demos permissão para utilizar, no judô com a verdade, esse aparelho que, diante do meu auditório anterior, sempre evitei usar.

Dei a meus ouvintes modelos antigos, e nominalmente no campo de Platão, mas não fiz mais que lhes dar o aparelho para cavar esse campo. Não sou daqueles que dizem – *Meus filhos, aqui há um tesouro* – mediante o quê, eles vão trabalhar o campo. Eu lhes dei a relha e a charrua, a

saber, que o inconsciente era feito de linguagem, e a um momento, há aproximadamente três anos e meio, resultaram daí três trabalhos muito bons. Mas trata-se agora de dizer – *O tesouro, só se pode achá-lo pela via que eu anuncio.*

Esta via participa do cômico. Isto é absolutamente essencial para compreender o menor dos diálogos de Platão, *a fortiori* o que há no *Banquete*. Trata-se mesmo, se vocês quiserem, de uma blague. Trata-se é claro da fábula de Aristófanes. É um desafio aos séculos, essa fábula, pois ela os atravessou sem que ninguém tente fazer melhor. Eu vou tentar.

Esforçando-me por resumir o que era dito no Congresso de Bonneval, cheguei a fomentar algo que se exprime assim – *Vou lhes falar da lâmina.*

Se vocês quiserem acentuar seu efeito de blague, vocês a chamarão de *homelete*. Esse homelete, vocês vão ver, é mais fácil de animar do que o homem primordial, em cuja cabeça sempre é preciso que metamos um homúnculo para fazê-lo funcionar.

De cada vez que se rompem as membranas do ovo de onde vai sair o feto em passo de se tornar um neonato, imaginem por um instante que algo se volatiliza, que com um ovo se pode fazer tanto um homem quanto um homelete, ou a lâmina.

A lâmina é algo de extrachato que se desloca como a ameba. Simplesmente, é um pouco mais complicado. Mas isso passa por toda parte. E como é algo – já lhes direi porque – que tem relação com o que o ser sexuado perde na sexualidade, é, como o é a ameba em relação aos seres sexuados, imortal. Porque sobrevive a qualquer divisão, porque sobrevive a qualquer intervenção cissípara. E corre.

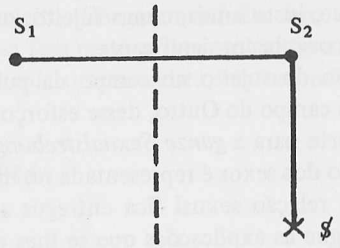
Muito bem! Isso não é tranqüilizador. Suponham apenas que isso lhes venha envolver o rosto enquanto vocês dormem tranqüilamente. . .

Vejo mal como não entraríamos em luta com um ser capaz dessas propriedades. Mas não seria uma luta cômoda. Essa lâmina, esse órgão, que tem por característica não existir, mas que não é por isso menos um órgão – eu lhes poderia dar maior desenvolvimento sobre esse lugar zoológico – é a libido.

É a libido, enquanto puro instinto de vida, quer dizer, de vida imortal, de vida irrepreensível, de vida que não precisa, ela, de nenhum órgão, de vida simplificada e indestrutível. É o que é justamente subtraído ao ser vivo pelo fato de ele ser submetido ao ciclo da reprodução sexuada. E é disso aí que são os representantes, os equivalentes, todas as formas que se podem enumerar do objeto *a*. Os objetos *a* são apenas seus representantes,

suas figurações. O seio – como equívoco, como elemento característico da organização mamífera, a placenta por exemplo – bem representa essa parte de si mesmo que o indivíduo perde ao nascer, e que pode servir para simbolizar o mais profundo objeto perdido. Para todos os outros objetos, eu poderia evocar a mesma referência.

A relação do sujeito ao campo do Outro se acha assim esclarecida. Vejam o que desenhei na parte inferior do quadro. E aqui está a explicação.



No mundo do *Real-Ich*, do eu, do conhecimento, tudo pode existir como agora, inclusive vocês e a consciência, sem que haja para isto, o que quer que pensemos, o mínimo sujeito. Se o sujeito é o que lhes ensino, a saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, *in initio*, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante.

Ora, o que é um significante? Eu o matraqueio há muito tempo para vocês, para não ter que articulá-lo aqui de novo, um significante é aquilo que representa um sujeito, para quem? – não para um outro sujeito, mas para um outro significante. Para ilustrar este axioma, suponham que vocês descobrissem num deserto uma pedra coberta de hieróglifos. Vocês não duvidam nem por um instante que tenha havido um sujeito por trás para inscrevê-los. Mas acreditar que cada significante se dirige a vocês, é um erro – a prova está em que vocês podem nada entender daquilo. Pelo contrário, vocês os definem como significantes pelo fato de estarem certos de que cada um desses significantes se reporta a cada um dos outros. E é disto que se trata na relação do sujeito ao campo do Outro.

O sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante.

A relação ao Outro é justamente o que, para nós, faz surgir o que re-

presenta a lâmina – não a polaridade sexuada, a relação do masculino com o feminino, mas a relação do sujeito vivo com aquilo que ele perde por ter que passar, para sua reprodução, pelo ciclo sexual.

Explico assim a afinidade essencial de toda pulsão com a zona da morte, e concilio as duas faces da pulsão – que, ao mesmo tempo, presentifica a sexualidade no inconsciente e representa, em sua essência, a morte.

Vocês compreendem igualmente que, se lhes falei do inconsciente como do que se abre e se fecha, é que sua essência é de marcar esse tempo pelo qual, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante.

Dessa conjunção do sujeito no campo da pulsão com o sujeito tal como ele se evoca no campo do Outro, desse esforço para se reunir, depende que haja um suporte para a *ganze Sexualstrebung*.Não há outro. É somente aí que a relação dos sexos é representada no nível do inconsciente.

Para o resto, a relação sexual fica entregue ao aleatório do campo do Outro. Fica entregue às explicações que se lhes dêem. Fica entregue à velha de quem se precisa – não é uma fábula vã – para que Daphnis aprenda como se tem que fazer para fazer amor.

RESPOSTAS

F. WAHL: – *A questão é sobre a perda que sofre o vivo sexuado, e depois sobre a articulação atividade-passividade.*

Você sublinha efetivamente uma das faltas do meu discurso. A lâmina tem uma borda, ela vem inserir-se na zona erógena, quer dizer, num dos orifícios do corpo, no que esses orifícios – toda a nossa experiência o mostra – estão ligados à abertura-fechamento da hiância do inconsciente.

As zonas erógenas estão ligadas ao inconsciente, porque é lá que se amarra a presença do vivo. Descobrimos que é precisamente o órgão da libido, a lâmina, que liga ao inconsciente a pulsão dita oral, a anal, às quais acrescento a pulsão escópica e a que será preciso quase chamar pulsão invocante, que tem, como lhes disse incidentemente – nada que eu digo é pura brincadeira –, esse privilégio de não poder se fechar.

Quanto à relação da pulsão com a atividade-passividade, penso terme suficientemente feito entender ao dizer que no nível da pulsão, ela é puramente gramatical. Ela é suporte, artifício, que Freud emprega para nos fazer sacar o vaivém do movimento pulsional. Mas eu retornei quatro ou cinco vezes ao fato de que não poderíamos reduzí-la pura e simplesmente a uma reciprocidade. Indiquei hoje, da maneira mais articulada, que a cada um dos três tempos, *a, b, c,* com que Freud articula cada pulsão, importa substituir a fórmula do *se fazer ver, ouvir,* e toda a lista que dei. Isto implica fundamentalmente atividade, com o que me ajunto ao que o próprio Freud articula ao distinguir os dois campos, o campo pulsional, de uma parte, e o campo narcísico do amor, de outra parte, sublinhando que, no nível do amor, há reciprocidade entre o *amar* e o *ser amado,* e que, no outro campo, trata-se de uma pura atividade para *durch seine eigene Triebe,* para o sujeito. Chegaram lá? De fato, salta aos olhos que, mesmo em sua pretensa fase passiva, o exercício de uma pulsão, masoquista por exemplo, exige que o masoquista, se ouso me exprimir assim, trabalhe feito um burro.

20 de maio de 1964

O CAMPO DO OUTRO
E O RETORNO SOBRE A TRANSFERÊNCIA

RESPOSTAS

J.-A. MILLER: *Será que, ao mesmo tempo, o senhor não quer mostrar que a alienação de um sujeito que recebeu a definição de ser nascido na, constituído por, e ordenado a um campo que lhe é exterior, se distingue radicalmente da alienação de uma consciência-de-si? Em suma, não se deve compreender – Lacan* contra *Hegel?*

É muito bom o que você diz aí, é justo o contrário do que me dizia Green – ele se aproximou me fechando a pinça, pelo menos moralmente, e me disse – *Morte do estruturalismo, o senhor é o filho de Hegel.* Não estou de acordo. Penso que dizendo Lacan *contra* Hegel, você está muito mais perto da *verdade*, ainda que, certamente, não se trate de modo algum de um debate filosófico.

Dr. GREEN: *Os filhos matam os pais!*

27 de maio de 1964

XVII

O SUJEITO E O OUTRO (II): A AFÂNISE

A questão do Vorstellungsrepräsentanz.
A liberdade.
A representação e o engano hegeliano.
O desejo de Descartes.
O ceticismo, a certeza
e o sujeito suposto saber.
As letras minúsculas.
Valor da experiência pavloviana.

Quando lhes disse, no começo de nossos encontros – *Eu não procuro, acho*, isto quer dizer que, no campo de Freud, basta a gente se abaixar para colher o que há para achar. O *nachträglich*, por exemplo, foi negligenciado em sua real importância, embora estivesse aí e bastasse colhê-lo. Me lembro também da surpresa, um dia, de alguém que estava na mesma pista que eu, ao ver o que se podia fazer do *einziger Zug*, do traço unário.

Hoje queria mostrar a vocês a importância, já designada por um esquema da última vez, do que Freud chama, no nível do recalque, o *Vorstellungsrepräsentanz*.

1

Vorstellung comporta essa espécie de falta que leva a língua alemã a pôr *s* indevidos, que não podemos ligar à declinação normal do determinante, mas que lhe são necessários para ligar palavras compostas. Há então aí dois termos – *Vorstellung, Repräsentanz.*

Eu lhes falei, da última vez, da forma da alienação, que ilustrei com vários exemplos e que lhes disse poder articular-se num *vel* de natureza muito especial. Poderíamos hoje tentar articulá-lo de alguns outros modos. Por exemplo – *não* há algo... *sem* outra coisa. A dialética do escravo é evidentemente *não há liberdade sem a vida*, mas não haverá para ele vida

com a liberdade. De uma a outra há uma condição necessária. Esta condição necessária se torna precisamente a razão suficiente que causa a perda da exigência original.

Talvez esteja aí algo que se produz também em alguns dos que me seguem. Não há meio de me seguir sem passar por meus significantes, mas passar por meus significantes comporta esse sentimento de alienação que os incita a procurar, segundo a fórmula de Freud, a pequena diferença. Infelizmente, essa pequena diferença lhes faz perder a importância da direção que mostro. É assim que – meu Deus, eu não sou tão implicante, eu deixo cada um seguir seu caminho na direção que mostro – eu teria de bom grado deixado passar o ter que destacar o que parecia a um tal tão precioso de retificar na tradução que eu havia dado de começo desse *Vorstellungsrepräsentanz*.

Eu havia destacado que Freud enfatiza o seguinte: o recalcamento cai sobre algo que é da ordem da representação, que ele denomina *Vorstellungsrepräsentanz*.

Desde que introduzi, há vários anos, esta nota – o que era também um modo de ler o que Freud escreve com o título de *Verdrängung*, o artigo que segue o artigo sobre o inconsciente na série dos textos reunidos como metapsicológicos – insisti no fato de que Freud sublinha que não é de modo algum o afeto que é recalcado. O afeto – e veremos o que isto quer dizer em nossa teoria – vai passear em outro lugar, onde ele pode. Sempre haverá bastante professores de psicologia para justificar com o paciente que ele toma sentido justamente ali onde ele não está mais em seu lugar. Então insisti nisto, que o que é recalcado não é o representado do desejo, a significação, mas o *representante* – traduzi, literalmente – *da representação*.

Aqui a função da alienação intervém em tal ou tal que, mais ou menos animado pelo cuidado dos privilégios da autoridade universitária, e enfatuado para entrar em função, pretende corrigir a tradução que dei. O *Vorstellungsrepräsentanz* é o *representante*, digamos, *representativo*.

Parece não ser nada. Mas num livrinho que acaba de sair sobre a psicossomática, se encontrará toda uma argumentação sobre não sei que pretenso desconhecimento que haveria em algo que é bem preciso chamar minha teoria do desejo, e por uma notinha que se refere a tal passagem inapreensível tomada no texto proposto por dois dos meus alunos, sublinha-se que, ao me seguir, eles fazem do desejo o representante representativo da necessidade. Não discuto se efetivamente meus alunos escreveram aquilo – não chegamos a reencontrar a passagem – o importante é isto, que a única observação pertinente desse livro extremamente

pouco substancial consiste em dizer – *nós, nós diríamos mais que o desejo é o representante não representativo*.

Ora, é precisamente o que quero dizer, e o que digo – pois o que quero dizer, eu digo – ao traduzir *Vorstellungsrepräsentanz* por representante da representação.

Podemos localizá-lo em nosso esquema dos mecanismos originais da alienação, esse *Vorstellungsrepräsentanz*, nesse primeiro acasalamento significante que nos permite conceber que o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significante, o qual outro significante tem por efeito a *afânise* do sujeito. Donde, divisão do sujeito – quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como *fading* como desaparecimento. Há então, se assim podemos dizer, questão de vida e de morte entre o significante unário e o sujeito enquanto significante binário, causa de seu desaparecimento. O *Vorstellungsrepräsentanz* é o significante binário.

Este significante vem constituir o ponto central da *Urverdrängung* – daquilo que, a ser passado ao inconsciente será, como indica Freud em sua teoria, o ponto de *Anziehung*, o ponto de atração por onde serão possíveis todos os outros recalques, todas as outras passagens similares ao lugar do *Unterdrückt*, do que é passado por baixo como significante. Aí está o de que se trata no termo *Vorstellungsrepräsentanz*.

Aquilo pelo quê o sujeito encontra a via de retorno do *vel* da alienação é essa operação que chamei, outro dia, separação. Pela separação o sujeito acha, se podemos dizer, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, no que ela é de essência alienante. É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para aquém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito. O sujeito – por um processo que não deixa de conter engano, que não deixa de representar essa torção fundamental pela qual o que o sujeito reencontra não é o que anima seu movimento de tornar a achar – retorna então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua *afânise*.

Retornaremos em detalhe sobre as conseqüências que disso decorrem para a própria cura, e veremos que esse efeito de torção é essencial para integrar a fase de saída da transferência. Por enquanto, quero me estender

sobre o que é o essencial da função do desejo. A saber, que é na medida em que o sujeito vem a representar sua parte e jogar sua partida na separação que o significante binário, o *Vorstellungsrepräsentanz* é *unterdrückt*, cai por baixo.

A coisa é essencial que seja bem articulada, e logo vem lançar alguma luz sobre regiões muito diferentes, o que é o signo da interpretação.

Não é tão inútil fazer sentir, de passagem – por mais metafísico que possa parecer, mas enfim nossa técnica usa freqüentemente, como se a coisa corresse por si mesma, da expressão *liberar* alguma coisa – não é inútil observar que é aí que joga a questão desse termo que bem merece a qualificação de fantasma – a liberdade. O de que o sujeito tem que se libertar é do efeito afanísico do significante binário e, se olharmos de perto, veremos que, efetivamente, não é de outra coisa que se trata na função da liberdade.

Não é por nada que, tendo que justificar, no nível de nossa experiência, esse termo *vel* da alienação, os dois suportes mais evidentes que nos vieram tenham sido essas duas escolhas que, por sua fórmula, estruturam, um, a posição do escravo, o outro, a posição do senhor. Ao escravo, a escolha sendo dada de a liberdade ou a vida, ele se resolve, *não há liberdade sem vida*, a vida resta para sempre amputada de liberdade. E, a olhar as coisas com um olhar que vá mais longe, vocês verão que é exatamente do mesmo modo que se estrutura a alienação do senhor. Pois se Hegel nos indica que o estatuto do senhor se instaura pela luta de morte de puro prestígio, é mesmo porque é por fazer passar sua escolha pela morte que o senhor, também ele, constitui sua alienação fundamental.

Seguramente, pode-se dizer que a morte não é, mais do que ao escravo, poupada ao senhor, que ele sempre a terá no fim, que é aí que está o limite de sua liberdade. Não é dizer pouco demais, pois essa morte aí não é a morte constitutiva da escolha alienante do senhor, a morte da luta de morte de puro prestígio. A revelação da essência do senhor se manifesta no momento do terror, quando é a ele que se diz *a liberdade ou a morte* e quando ele só tem evidentemente a morte a escolher para ter a liberdade. A imagem suprema do senhor é essa personagem da tragédia claudeliana, Sygne de Coûfontaine, que longamente comentei numa volta do meu seminário. Ela é aquela que nada quis abandonar de seu registro, o registro do senhor, e os valores aos quais ela sacrifica só lhe trazem, além de seu sacrifício, a necessidade de renunciar até seu mais profundo, ao seu ser mesmo. É enquanto que, pelo sacrifício de seus valores, ela é acuada a renunciar à sua essência, ao seu ser mesmo, ao mais íntimo do seu ser – que

ela ilustra, no fim, o que há de alienação radical da liberdade no próprio senhor.

2

Será que preciso acentuar que se deve aqui entender *Repräsentanz*, mas meu Deus! à maneira como as coisas se passam no nível real onde se efetua, em todo domínio humano, a comunicação?

Esses representantes, mas é o que chamamos comumente, por exemplo, o representante da França. O que é que eles têm que fazer, os diplomatas, quando dialogam? Eles não representam, um frente ao outro, mais do que essa função de serem puros representantes e, sobretudo, não é preciso que intervenha sua significação própria. Quando os diplomatas dialogam, eles são supostos representar algo cuja significação, aliás movente, está para além de suas pessoas, a França, a Inglaterra, etc. No diálogo mesmo, cada um deve registrar apenas o que o outro transmite em sua pura função de significante, não deve levar em conta o que o outro é, como presença, como homem, mais ou menos simpático. A interpsicologia é uma impureza nesse jogo.

O termo *Repräsentanz* deve ser tomado neste sentido. O significante tem que ser registrado como tal, está no pólo oposto da significação. A significação, esta, entra em jogo na *Vorstellung*.

É com a *Vorstellung* que temos a ver em psicologia, quando os objetos do mundo são tomados, de algum modo, dentro do parêntese de um sujeito, no qual se desenrolaria toda uma série de a, a', a'', e assim por diante. Aqui se situa a subjetividade à qual se suspende a teoria do conhecimento. Certamente, para toda representação é preciso um sujeito, mas esse sujeito não é jamais um sujeito puro. Se se acredita que cada sujeito se sustenta no mundo com sua *Weltanschauung* original, ou originária, então o caminho da verdade passa – como nos indica ainda uma psicologia ou psicossociologia retardada – pelo levantamento, a totalização, a estatística das *Weltanschauung*. E as coisas poderiam ser assim, se houvesse no mundo sujeitos que tivessem cada um o encargo de representar certas concepções do mundo.

Aí está, aliás, a falha essencial do idealismo filosófico, insustentável aliás, e jamais radicalmente mantido. Não há sujeito sem, em alguma parte, *afânise* do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito.

Para responder à questão que me foi colocada da última vez, concernente à minha adesão à dialética hegeliana, será que não basta que eu res-

ponda que, por causa do *vel*, ponto sensível, ponto de balanço, só há surgimento do sujeito no nível do sentido por sua *afânise* no Outro lugar, que é o do inconsciente? Além disso, isto não comporta nenhuma mediação, e ponho força, se isto me é provocado, em mostrar que a experiência efetiva que se inaugurou na visada de um saber absoluto não nos leva jamais a nada que possa, de modo algum, ilustrar a visão hegeliana de sínteses sucessivas, a nada que deixe mesmo aparecer com a promessa do momento que Hegel liga obscuramente a esse estágio, e que alguém ilustrou graciosamente com o título de *Domingo da Vida* – quando mais nenhuma abertura restará hiante no coração do sujeito.

É necessário que aqui eu indique de onde procede o logro hegeliano. Ele está incluído no encaminhamento do *eu penso* cartesiano, onde lhes designei o ponto inaugural que introduz, na história, em nossa experiência, em nossa necessidade, o *vel* da alienação, e que nos impede para sempre de desconhecê-lo. É no encaminhamento cartesiano que o *vel* é tomado pela primeira vez como constituinte da dialética do sujeito, desde então ineliminável em seu fundamento radical.

Esta referência, no que segue, me será bastante necessária para caracterizar a experiência da transferência para que eu volte a articular alguns de seus traços.

3

O que distingue o encaminhamento cartesiano da procura antiga da *episteme*, o que o distingue do ceticismo que foi um dos seus termos, é o que trataremos de articular a partir da dupla função da alienação e da separação.

O que é que procura Descartes? é a certeza. *Tenho*, diz ele, *extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso* – sublinhem desejo – *para ver claro* – no quê? – *em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida.*

Não se trata aí de coisa completamente diferente da visada do saber? Este encaminhamento não é um encaminhamento de dialético nem de professor, ainda bem menos um encaminhamento de cavaleiro. Sublinhou-se bem, a biografia de Descartes é marcada antes de mais nada por sua errância pelo mundo, por seus encontros e, depois de tudo, por seu voto secreto – *Larvatus prodeo*. Se noto isto, se bem que eu seja daqueles que consideram cuidar da biografia como secundário em vista do sentido de uma obra, é porque Descartes mesmo sublinha que sua biografia, seu encaminhamento, é essencial para a comunicação do seu método, do caminho que ele achou para a verdade.

Ele articula claramente que o que ele deu não é – como tentou fazer Bacon alguns anos antes – o meio geral de bem conduzir sua razão, sem abdicá-la, por exemplo, diante da experiência. É seu método próprio, no que ele partiu nessa direção com o desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso para ver claro em quê? – *em minhas ações*. Este exemplo, então, é particular, e Descartes chega até a ajuntar que se aquilo que foi para mim, em tal momento, meu caminho, não parece bom a outros, é problema deles, que eles recolham de minha experiência o que têm a recolher. Isto faz parte da introdução, por Descartes, de seu próprio caminho para a ciência.

É de se dizer que esteja ausente qualquer visada do saber? É de se dizer que o peso do saber não está presente na incidência de Descartes? Porém, certamente, é por aí que ele começa – há saber para revender, há sempre, há ainda. Não sou eu que imponho aqui esta alusão, é seu texto mesmo. Ele foi formado pelos melhores professores, ele sai do colégio La Flèche, ele é aluno dos Jesuítas e, o que é do saber, e também da sapiência, lá, não falta.

Chegarei a dizer que não é por nada que é justamente de sua saída dos jesuítas que ele traz o sentimento agudo dessa superabundância? Não haverá no coração do que se transmite através de uma certa sabedoria humanista algo como um *perinde ac cadaver*, oculto, que não está lá onde o põem de hábito, isto é, na pretensa morte que exigiria a regra de Santo Inácio? Para mim, não estou muito sensível a isto, e esses jesuítas, tal como os vejo, eu de fora, me parecem sempre mais lá, e mesmo bastante frementes, eles bem fazem sentir sua presença, e numa diversidade que está bem longe de evocar a da morte. Não, a morte de que se trata é a que está escondida por trás da noção mesma do humanismo, no mais vivo de toda consideração humanista. E até nesse termo que se tenta animar com o título de *ciências humanas*, há algo que chamaremos um cadáver no armário.

É nisto que Descartes encontra um novo caminho. Sua visada não é de refutação dos saberes incertos. Ele os deixará, os saberes, correr bem tranqüilos, e com eles todas as regras de vida social. Aliás, como cada um nesse momento histórico do começo do século dezessete, nesse momento inaugural do surgimento do sujeito, ele tem presente muito perto dele os libertinos, que pululam, e que são como o outro termo do *vel* da alienação. São, na realidade, pirrônicos, céticos, e Pascal os designa por seus nomes, exceto que não acentua de maneira suficientemente livre seu sentido e seu relevo.

O ceticismo não é a colocação em dúvida, sucessiva e enumerável, de todas as opiniões, de todas as vias em que tentou deslizar-se o caminho do saber. É manter esta posição subjetiva – *não se pode saber nada*. Há aí algo que mereceria ser ilustrado pelo leque, pelo furtacor daqueles que foram suas encarnações históricas. Queria lhes mostrar que Montaigne é verdadeiramente aquele que se centrou, não em torno de um ceticismo, mas em torno do movimento vivo da *afânise* do sujeito. E é nisto que ele é fecundo, que ele é guia eterno, que ultrapassa tudo que pôde representar do momento, a ser definido, de uma virada histórica. Mas não é isto o ceticismo. O ceticismo é algo que não conhecemos mais. O ceticismo é uma ética. O ceticismo é um modo de o homem se manter na vida, que implica uma posição tão difícil, tão heróica, que não podemos mesmo mais imaginar – justamente talvez em razão dessa passagem achada por Descartes e que conduz a procura do caminho da certeza a esse ponto mesmo do *vel* da alienação, para o qual só há uma saída – a via do desejo.

Esse desejo de certeza, não chegou, para Descartes, mais que à dúvida – a escolha desse caminho o levou a operar uma separação bem singular. Eu queria simplesmente tocar alguns de seus pontos, que serão balizas para sacar uma função essencial, se bem que mascarada, que ainda está viva, presente e diretiva em nosso método investigador do inconsciente.

4

A certeza não é, para Descartes, um momento que se possa ter por assentado uma vez que foi atravessado. É preciso que ele seja, de cada vez, por cada um, repetido. É uma ascese. É um ponto de orientação particularmente difícil de manter no incisivo que constitui seu valor. É, propriamente falando, a instauração de algo de separado.

Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se manteria por inteiro no *eu penso* da cogitação, marcada por esse ponto de não-saída que há entre a niilificação do saber e o ceticismo, que não são de modo algum duas coisas semelhantes – poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isto é um saber. Dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do *eu penso* um simples ponto de desvanecimento. Mas é que ele fez outra coisa que concerne ao campo, que ele não nomeia, onde erram todos esses saberes de que ele disse que convinha colocá-los numa suspensão radical. Ele põe o campo desses saberes no nível desse sujeito mais vasto, o sujeito suposto saber, Deus. Vocês sabem que Descartes não pôde senão reintroduzir sua presença. Mas de que maneira singular!

É aí que se coloca a questão das verdades eternas. Para assegurar-se de que não há de modo algum diante dele um Deus enganador, lhe foi preciso passar pelo meio de um Deus – não é aliás tanto assim de um ser perfeito que se trata em seu registro, mas de um ser infinito. Será que Descartes permanece então agarrado, como sempre ocorreu até então, à exigência de garantir toda busca de ciência, por isso que a ciência atual existe em alguma parte, num ser existente que se chama Deus? – quer dizer, por isso, que Deus seja suposto saber?

Pode parecer que eu os levo para longe do campo de nossa experiência, e no entanto – lembro isto aqui ao mesmo tempo para me desculpar e para manter a atenção de vocês no nível de nossa experiência – o sujeito suposto saber, na análise, é o analista.

Teremos, da próxima vez, para discutir, a propósito da questão da transferência, como se dá que não tenhamos, nós, nenhuma necessidade da idéia de um ser perfeito e infinito – quem sonharia atribuir tais dimensões a seu analista? – para que se introduza a função do sujeito suposto saber.

Retornemos a nosso Descartes e a seu sujeito suposto saber. Como se desembaraça dele? Muito bem! Vocês sabem como, por seu voluntarismo, pela primazia dada ao querer de Deus. É certamente um dos mais extraordinários lances de esgrima que jamais foi trazido à história do espírito – as verdades eternas são eternas porque Deus as quer assim.

Penso que vocês apreciam a elegância de uma tal solução que, de toda uma parte das verdades, e precisamente as eternas, deixa o encargo para Deus. Entendam bem que Descartes quer dizer, e diz, que, se dois e dois são quatro, é porque Deus quer, muito simplesmente. É problema dele.

Ora, é verdade que é problema dele e que dois e dois são quatro não é algo que ande sozinho sem a presença dele.

Vou tratar de ilustrar o que entendo dizer aqui. Descartes, quando nos fala de seu processo, de seu método, das idéias claras e das idéias confusas, das idéias simples e das idéias complexas, entre esses dois termos de seu método põe a ordem a seguir. É bem possível, depois de tudo, que um mais um mais um mais um não sejam quatro, e devo lhes dizer que aquilo sobre o que estou articulando o *vel* da alienação é muito bem um exemplo disto. Pois, na ordem cardinal, isto daria mais ou menos algo como o seguinte

$$1 + (1 + (1 + (1 + (\ldots)))).$$

De cada vez que se introduz um novo termo, há sempre um ou vários dos outros que riscam de nos escorregar entre os dedos. Para chegar a quatro, o que importa não é o cardinal, é o ordinal. Há sempre uma primeira operação mental a fazer, depois uma segunda, depois uma terceira, depois uma quarta. Se vocês não as fazem na ordem, vocês as perdem. Saber se, no fim das contas, são três, quatro, ou dois, é relativamente secundário. É problema de Deus.

O que Descartes introduz agora, e que logo se ilustra, pois, ao mesmo tempo que seu discurso do método ele introduz sua geometria dióptrica, é o seguinte – ele substitui as letras minúsculas, *a, b, c* etc., de sua álgebra pelas maiúsculas. As maiúsculas, são, se vocês quiserem, as letras do alfabeto hebreu com as quais Deus criou o mundo, e das quais vocês sabem que têm um avesso, e que a cada uma corresponde um número. A diferença entre as letras minúsculas de Descartes e as maiúsculas é que as letras minúsculas de Descartes não têm número, que elas são intercambiáveis, e que só a ordem das comutações definirá seu processo.

Do que já há no número de implicado pela presença do Outro, bastaria, meu Deus, para ilustrá-lo, dizer-lhes que, a série dos números, só podemos figurá-la introduzindo o zero, de maneira mais ou menos larvar. Ora, o zero, é a presença do sujeito que, nesse nível aí, totaliza. Não podemos extraí-lo da dialética do sujeito e do Outro. A neutralidade aparente desse campo esconde a presença do desejo como tal. Isto eu só ilustrarei pelo efeito de retorno. Contudo, vamos dar alguns passos mais à frente na função do desejo.

Com efeito, Descartes inaugura as bases de partida de uma ciência com a qual Deus nada tem a ver. Pois a característica de nossa ciência e sua diferença para com as ciências antigas é que ninguém mesmo ousa, sem ridículo, se perguntar se Deus sabe algo dela, se Deus folheia os tratados matemáticos modernos para estar em dia.

Avancei bastante hoje, e me desculpo de não tê-lo feito mais. É nesse ponto que os deixo, designando a vocês a última visada de meu discurso deste ano – que é de colocar a questão da posição da análise na ciência. Será que a análise pode situar-se em nossa ciência enquanto que considerada como aquela com que Deus nada tem a ver?

RESPOSTAS

Dr. GREEN: – *Será que não haveria um meio de articular a questão do* Vorstellungsrepräsentanz *com o que o senhor disse em seguida – em particular a partir da relação do sujeito ao espelho, no que ela remete ao sujeito suposto saber que está no espelho?*

Ué! Enfim... eu não seguiria você nessa direção. Porque creio que é um curto-circuito.

O ponto em que se encaixa a retomada do *Vorstellungsrepräsentanz*, que é muito necessitado em meu discurso de hoje, é o ponto que lhes disse ser o ponto virtual da função da liberdade, no que a escolha, o *vel* se manifesta ali entre o significante e o sujeito. Eu ilustrei com uma abertura para o que se poderia nomear os avatares dessa liberdade que, no fim das contas, não é jamais, é claro, reencontrada por ninguém que seja sério. E depois, passei a Descartes que não se preocupa mais com ela, senão em ato. É em ato, e por essa via em que ele encontra sua certeza, que sua liberdade própria se passa. Isto não quer dizer que ele a legue a nós a título de conta bancária.

Esse lugar do *Vorstellungsrepräsentanz*, é por aí que será preciso que eu ainda passe da próxima vez, antes de fazer funcionarem, no nível da transferência, os termos que fui forçado a introduzir hoje em torno da função do Outro. São coisas, em aparência, muito afastadas de nosso domínio. É, muito exatamente, a psicossomática.

A psicossomática é algo que não é um significante, mas que, mesmo assim, só é concebível na medida em que a indução significante, no nível do sujeito, se passou de maneira que não põe em jogo a *afânise* do sujeito.

No pequeno trabalho de que eu falava ainda há pouco, e do qual vocês podem medir a amplitude da bravata, se faz assim mesmo essa observaçãozinha essencial – embora ela pretenda refutar, não a mim, eu não sou, graças a Deus, posto em causa, mas aqueles que falam em meu nome – que o desejo não é representativo da necessidade. Nesse lugar, o *Vorstellungsrepräsentanz* limitará muito nosso jogo de interpretação pela razão de que o sujeito, enquanto *afânise*, não está ali interessado. É na medida em que uma necessidade venha a estar interessada na função do desejo que a psicossomática pode ser concebida como outra coisa que não essa simples bravata que consiste em dizer que há um duplo psíquico para tudo que se passa de somático. Sabe-se disso há muito tempo. Se falamos de psicossomática é na medida em que deve aí intervir o desejo. É no que o elo do desejo é aqui conservado, mesmo se não podemos dar conta da função *afânise* do sujeito.

Queria fazê-los sentir, pois que estou neste terreno, o de que se trata no reflexo condicionado. Da experiência pavloviana, não se nota bastante que ela só é possível no que é desmontável o exercício de uma função bio-

lógica, quer dizer, daquilo a que podemos engatar a função unificante, totalizante, da necessidade. Ela é desmontável porque mais de um órgão interfere ali. Uma vez que vocês fazem secretar seu cão à vista de um pedaço de carne, o que lhes interessa, a partir daí, é recortar a coisa na região da secreção salivar, e mostrar que esta é articulável com algo que funciona como significante, pois que feita pelo experimentador. Em outros termos, está aí o Outro.

Mas quanto ao pretenso psiquismo do infeliz do animal, isto não demonstra absolutamente nada. Mesmo os pretensos efeitos de neurose que se obtêm não são efeitos de neurose, por uma simples razão – é que eles não são analisáveis pela palavra. O interesse maior desses reflexos condicionados é de nos ensinarem o que o animal pode perceber. Servimo-nos do significante – que para ele não é um significante, mas que, por funcionar como significante, deve inscrever-se numa diferença – para ver o que há de diferencial possível no nível de seu *perceptum*, o que não quer aliás absolutamente dizer que ele será seu *percipiens* no sentido subjetivo do termo. O principal interesse dessas experiências é o de nos fazer ver qual é o leque diferencial no animal, no nível de uma percepção que nada tem de uma representação, forçosamente, pois que não há aqui outro sujeito senão o de experimentador. E isto vai mesmo bem mais longe ainda. Na verdade interrogamos o animal sobre nossa própria percepção. Esta maneira de limitar o porte das experiências pavlovianas lhes restitui, ao mesmo tempo, como se vê, sua muito grande importância.

Seus benefícios efetivos, científicos, são aqueles que eu digo, e não é para nada mais que elas são efetivamente empregadas.

O interesse, finalmente, pode ser o de revelar a questão que nos é colocada pelo fato de descobrirmos no animal que os significantes – que são os nossos, pois que somos nós, experimentadores, que os escalonamos em percepção – traduzem entre si uma espécie de equivalência.

Não digo que resolvo esta questão ao formulá-la.

Essa espécie de equivalência nos permite apontar o problema do realismo do número numa forma que não é certamente a de ainda há pouco, quando lhes mostrei que questão implica qualquer uso do número, e o que faz com que a aritmética seja uma ciência que foi literalmente barrada pela intrusão do algebrismo. Aqui o número intervém a título de freqüência pura, no que podemos chamar, para recolocar as coisas em seus lugares, o sinal pavloviano. É para saber que um animal condicionado a cem incitações visuais por segundo reage a cem incitações auditivas por segundo. Uma questão nova é assim introduzida na experimentação. Não se trata

ainda, sem dúvida, de algo ao qual pudéssemos dar pleno estatuto de significante, senão para nós que contamos as freqüências. Mas, assim mesmo, o fato de qúe o animal, sem aprendizagem, passe de cem de freqüência num registro a cem de freqüência num outro, nos permite talvez ir um pouco mais longe a respeito da estrutura propriamente perceptiva.

Aproveitei a questão colocada para lhes dizer as coisas que lhes queria dizer e não havia dito. Fiquemos por aí.

3 de junho de 1964

XVIII

DO SUJEITO SUPOSTO SABER, DA DÍADE PRIMEIRA E DO BEM

A confiança dada ao analista.
A ciência.
Desde que haja sujeito suposto saber, há transferência.
A crença.
A alienação sacada no fort-da.
A alienação no prazer.

O fim do meu ensino tem sido, e permanece, o de formar analistas.

A formação dos analistas é um tema que está na ordem do dia da pesquisa analítica. Contudo – já lhes dei disso testemunhos –, na literatura analítica, os princípios escapam.

É claro, na experiência de todos aqueles que passaram por essa formação, que à insuficiência de critérios se substitui algo que é da ordem da cerimônia, o que, para o de que se trata, só se pode traduzir de uma maneira – a simulação. Pois não há para o psicanalista nenhum além, nenhum além substancial ao qual se pudesse reportar aquilo em que ele se sente fundado para exercer sua função.

O que ele obtém, no entanto, é de um valor inestimável – a confiança de um sujeito enquanto tal, e os resultados que isto comporta pela via de uma certa técnica. Ora, ele não se apresenta como um deus, ele não é Deus para seu paciente. O que significa então essa confiança? Em torno do quê ela gira?

Sem dúvida, para aquele que se fia, que recebe a recompensa, a questão pode ser eludida. Ela não pode sê-lo para o psicanalista. A formação do psicanalista exige que ele saiba, no processo em que conduz seu paciente, em torno do quê o movimento gira. Ele deve saber, a ele deve ser transmitido, e numa experiência, aquilo de que ele retorna. Esse ponto-pivô, é o que eu designo – de um modo que, penso, lhes parece já suficientemente motivado, mas que, espero, à medida do nosso progresso, lhes pa-

recerá cada vez mais claro, cada vez mais necessário – é o que designo pelo nome de *desejo do psicanalista*.

Eu lhes mostrei, da última vez, o lugar por onde se engrenou o encaminhamento cartesiano que, em sua origem e em seu fim, não vai essencialmente para a ciência, mas para a própria certeza. Ela está no princípio de algo que não é a ciência no sentido em que, depois de Platão e antes, ela constitui o objeto da meditação dos filósofos – mas *A* ciência – o acento é posto nesse *A* e não na palavra ciência. A ciência, aquela na qual estamos presos, que forma o contexto da ação de nós todos no tempo em que vivemos, e à qual não pode escapar o próprio psicanalista, porque ela faz, também para ele, parte de suas condições, é *A* ciência, aquela.

É em relação a essa tal ciência que temos que situar a psicanálise. Só podemos fazer isto articulando ao fenômeno do inconsciente a revisão que fizemos do fundamento do sujeito cartesiano.

Irei primeiro hoje à fenomenologia da transferência.

1

A transferência é um fenômeno em que estão incluídos, juntos, o sujeito e o psicanalista. Dividi-la nos termos de transferência e contratransferência, qualquer que seja a sagacidade, a desenvoltura das proposições que a gente se permita sobre este tema, nunca é mais que um modo de eludir o de que se trata.

A transferência é um fenômeno essencial, ligado ao desejo como fenômeno nodal do ser humano, que foi descoberto antes de Freud. Ele foi perfeitamente articulado – empreguei uma grande parte de um ano consagrado à transferência para demonstrar isto – com o mais extremo rigor, num texto em que se debate sobre o amor, nominalmente *O Banquete* de Platão.

É possível que esse texto tenha sido feito para o personagem de Sócrates, que ali se mostra no entanto particularmente discreto. O momento essencial, inicial, ao qual se deve reportar a questão que temos que nos colocar, da ação do analista, é aquele em que é dito que Sócrates jamais pretendeu nada saber, senão o que diz respeito a *Eros*, quer dizer, ao desejo. Platão, só por isso, e porque, no *Banquete*, ele vai mais longe que em qualquer outra parte para nos indicar a significação de comédia de seus diálogos, e leva aqui a coisa até a pantomima, Platão não pôde fazer mais que nos indicar, da maneira mais precisa, o lugar da transferência.

Desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber – que eu abreviei hoje no alto do quadro por *S.s.S.* – há transferência.

O que é que significa a organização dos psicanalistas, com o que ela confere de certificados de capacidade? – senão que ela indica a quem a gente pode dirigir-se para representar esse sujeito suposto saber.

Ora, é bem certo, do conhecimento de todos, que nenhum psicanalista pode pretender representar, ainda que da maneira mais reduzida, um saber absoluto. Isto porque, em certo sentido, pode-se dizer que aquele a quem a gente pode dirigir-se, só poderia existir, se um existe, apenas um. Esse *apenas um* foi, enquanto vivo, Freud. O fato de que Freud, no que concerne ao que é do inconsciente, era legitimamente o sujeito que a gente poderia supor saber, põe à parte tudo que foi da relação analítica, quando engajada por seus pacientes, com ele.

Ele não foi somente o sujeito suposto saber. Ele sabia, e nos deu esse saber em termos que se podem dizer indestrutíveis, uma vez que, depois que foram emitidos, suportam uma interrogação que, até o presente, jamais foi esgotada. Nenhum progresso se pôde fazer, por menor que fosse, que não tenha desviado de cada vez que foi negligenciado um dos termos em torno dos quais Freud ordenou as vias que traçou e os caminhos do inconsciente. Isto nos mostra o bastante o que é da função do sujeito suposto saber.

A função, e concomitantemente, sua conseqüência, o prestígio, se assim posso dizer, de Freud, estão no horizonte de toda posição de analista. Elas constituem o drama da organização social, comunitária, dos psicanalistas.

Quem, desse sujeito suposto saber, pode sentir-se plenamente investido? Não é aí que está a questão. A questão é, primeiro, para cada sujeito, de onde ele se baliza para dirigir-se ao sujeito suposto saber. De cada vez que essa função pode ser, para o sujeito, encarnada em quem quer que seja, analista ou não, resulta da definição que venho de lhes dar que a transferência já está então fundada.

Se as coisas chegam ao ponto de que isto já esteja, no paciente, determinado por qualquer um nomeável, por uma figura a ele acessível, disso resultará, para quem dele vier a se encarregar em análise, uma dificuldade toda especial, concernente à atuação da transferência. E acontece que mesmo o analista mais bobo – não sei se este termo extremo existe, é uma função que só designo aqui à maneira como se designa em lógica essa espécie de número mítico que é, por exemplo, o maior número que se possa exprimir em tantas palavras – mesmo o analista mais bobo disso se aperce-

be, reconhece isto, e dirige o analisando para o que para ele permanece o sujeito suposto saber. Isto é apenas um detalhe, e quase uma anedota. Entremos agora no exame do que interessa.

O analista, eu lhes disse, mantém esse lugar, no que ele é o objeto da transferência. A experiência nos prova que o sujeito, quando entra em análise, está longe de lhe dar esse lugar.

Deixemos por enquanto a hipótese cartesiana de que o psicanalista seja enganador. Ela não é para ser absolutamente excluída do contexto fenomenológico de certas entradas em análise. Mas a psicanálise nos mostra que, sobretudo na fase de saída, o que mais limita a confidência do paciente, seu abandono à regra analítica, é a ameaça de que o psicanalista seja, por ele, enganado.

Quantas vezes em nossa experiência não acontece que só saibamos muito tarde um detalhe biográfico deste tamanho? Para me fazer entender, direi, por exemplo que, em tal momento de sua vida, o sujeito pegou varíola. *E por que não me disse isto antes?* – se poderia colocar a questão se ainda se é bastante ingênuo. *Muito exatamente*, lhes dirá o analisado, *se eu lhe tivesse dito mais cedo, você teria podido atribuir a isto uma parte pelo menos, senão o fundamento, de meus problemas, e se estou aqui, não é para que você dê aos meus problemas uma causa orgânica.*

É um exemplo de alcance seguramente ilimitado, e que há muitas maneiras de tomar – sob o ângulo dos preconceitos sociais, do debate científico, da confusão que permanece em torno do princípio mesmo da análise. Só o dou aqui como ilustração do seguinte, de que o paciente pode pensar que o analista será enganado se ele lhe dá certos elementos. Ele retém certos elementos para que o analista não vá muito depressa. Eu poderia encarnar isto em outros exemplos melhores. Aquele que pode ser enganado, não deveria estar *a fortiori* sob a suspeita de poder, muito simplesmente, enganar-se?

Ora, é mesmo aí que está o limite. É em torno desse *enganar-se* que vige a gangorra, a balança, desse ponto sutil, infinitesimal, que quero marcar.

Sendo admitido que a análise pudesse ser, em certos sujeitos, posta em questão em seu começo mesmo, e suspeitada de ser um logro – como é que acontece que, em torno desse *enganar-se*, algo estanca? Mesmo ao psicanalista posto em questão, é dado esse crédito de certa infalibilidade em algum lugar, que, mesmo ao analista posto em questão, fará atribuir, às vezes, a propósito de um gesto casual, intenções. *Você o fez para me pôr à prova!*

A discussão socrática introduziu o tema seguinte, que o reconhecimento das condições do bem em si teria para o homem algo de irresistível. É o paradoxo do ensino, se não de Sócrates – o que sabemos nós dele senão pela comédia platônica – não direi nem mesmo de Platão – pois Platão se desenvolve no terreno do diálogo cômico, e deixa abertas todas as questões – mas de uma certa exploração do platonismo, da qual se pode dizer que se perpetua numa geral derrisão. Pois quem não sabe, na verdade, que o reconhecimento mais perfeito das condições do bem não impedirá jamais ninguém de enveredar pelo contrário? Então, de que é que se trata nessa confiança depositada no analista? Que crédito lhe podemos dar por querê-lo, esse bem, e ainda mais, para um outro? Eu me explico.

Quem não sabe, por experiência, que podemos não querer gozar? Quem não sabe disto, por experiência, para saber esse recuo que impõe a cada um, no que ele comporta de atrozes promessas, a abordagem do gozo como tal? Quem não sabe que podemos não querer pensar? – aí está, para nos dar testemunho disto, todo o colégio universal dos professores.

Mas o que pode significar *não querer desejar*? Toda a experiência analítica – que não faz mais aqui do que dar forma ao que está para cada um na raiz mesma de sua experiência – nos testemunha que não querer desejar, e desejar, são a mesma coisa.

Desejar comporta uma fase de defesa que o torna idêntico a não querer desejar. Não querer desejar é querer não desejar. Disciplina à qual se dedicaram, para achar uma saída para os impasses da interrogação socrática, precisamente pessoas que não foram apenas filósofos, mas uma espécie de religiosos a seu modo – os estóicos, os epicuristas. O sujeito sabe que não querer desejar tem em si algo tão irrefutável quanto essa banda de Moebius que não tem avesso, isto é, que ao percorrê-la se retornará matematicamente à superfície que supostamente a duplicaria.

É nesse ponto de encontro que o analista é esperado. Enquanto o analista é suposto saber, ele é suposto saber também partir ao encontro do desejo inconsciente. É por isso que eu digo – ilustrarei para vocês, da próxima vez, com um desenhozinho topológico que já esteve no quadro – que o desejo é o eixo, o pivô, o cabo, o martelo, graças ao qual se aplica o elemento-força, a inércia, que há por trás do que se formula primeiro, no discurso do paciente, como demanda, isto é, a transferência. O eixo, o ponto comum desse duplo machado, é o desejo do analista, que eu designo aqui como uma função essencial. E que não me digam que, esse desejo, eu não o nomeio, pois é precisamente um ponto que só é articulável pela relação do desejo ao desejo.

Essa relação é interna. O desejo do homem é o desejo do Outro.

Será que não há, reproduzido aqui, o elemento de alienação que lhes designei no fundamento do sujeito como tal? Se é só no nível do desejo do Outro que o homem pode reconhecer seu desejo, e enquanto desejo do Outro, não está aí algo que lhe deve parecer fazer obstáculo a seu desmaio, que é um ponto em que seu desejo jamais pode reconhecer-se? E o que não é nem levantado nem a ser levantado, pois a experiência analítica nos mostra que é de ver funcionar toda uma cadeia no nível do desejo do Outro que o desejo do sujeito se constitui.

Na relação do desejo ao desejo, algo é conservado da alienação, mas não com os mesmos elementos – não com esse S_1 e esse S_2 da primeira dupla significante, de onde deduzi a fórmula da alienação do sujeito no meu penúltimo curso – mas, de uma parte, com o que é constituído a partir do recalque originário, da queda, do *Unterdrückung*, do significante binário – e, de outra parte, com o que aparece primeiro como falta no que é significado pela dupla dos significantes, no intervalo que os liga, isto é, o desejo do Outro.

2

Vou rearticular agora certo número de fórmulas a serem conservadas como pontos de amarração, na falta dos quais o pensamento só pode deslizar. A alienação é ligada de maneira essencial à função da dupla de significantes. Com efeito, é essencialmente diferente que haja dois ou que haja três.

Se queremos sacar onde está a função do sujeito nessa articulação significante devemos operar com dois, porque só com dois ele é cunhável na alienação. Desde que haja três, o deslizamento se torna circular. Passado do segundo ao terceiro, ele retorna ao primeiro – mas não ao segundo. O efeito da *afânise* que se produz sob um dos dois significantes está ligado à definição – digamos, para empregar a linguagem da matemática moderna – de um conjunto de significantes. É um conjunto de elementos tal que se existem apenas – como se diz na teoria, com um E maiúsculo invertido para notação – dois, o fenômeno da alienação se produz – a saber, que o significante é o que representa o sujeito para o outro significante. De onde resulta que no nível do outro significante, o sujeito se desvanece.

É por isso também, que lhes indiquei o erro que há numa certa tradução desse *Vorstellungsrepräsentanz*, que é, eu lhes disse, o significante S_2 da dupla.

Aqui é preciso articular o que está em jogo e que, no texto de um de meus alunos de que lhes falei, foi pressentido mas expresso à parte, e de um modo que se presta ao erro, por precisamente ali omitir o caráter fundamental da função do sujeito. Fala-se sem cessar da relação do significante e do significado, o que é se manter no que chamarei o b.a. ba da questão. Certo que foi preciso que eu pusesse no quadro-negro algo que já havia sido formulado na raiz do desenvolvimento saussureano, para mostrar do quê eu partia. Mas logo depois, mostrei que isso só era manejável e eficaz se ali incluíssemos a função do sujeito no estado original. Não se trata de reduzir a função do significante à nomeação, isto é, uma etiqueta colocada sobre uma coisa. É deixar escapar toda a essência da linguagem. Devo dizer que esse texto, do qual eu disse da última vez que ele dava prova de enfatuação, dá prova também de ignorância crassa, deixando entender que é disso que se trata no nível da experiência pavloviana.

Se há algo que se possa situar no nível da experiência do reflexo condicionado, seguramente que não é a associação de um signo a uma coisa.

Quer Pavlov reconheça isto ou não, é propriamente *associar um significante* que é característica de qualquer condição de experiência, no que ela é instituída com o corte que se pode fazer na organização orgânica de uma necessidade – o que se designa por uma manifestação ao nível de um ciclo de necessidades interrompidas, e que reencontramos aqui, no nível da experiência pavloviana, como sendo o corte do desejo. E – como se diz *aí está por quê sua filha é muda* – aí está por quê o animal não aprenderá jamais a falar. Pelo menos por esta via. Porque evidentemente, ele está atrasado de um tempo. A experiência pode provocar nele toda sorte de desordem, toda sorte de problema, mas, não sendo até o presente um ser falante, ele não é chamado a pôr em questão o desejo do experimentador que, aliás, se o interrogássemos, ficaria bem embaraçado para responder.

Não resta menos que, ao articulá-la assim, essa experiência tem o interesse, de fato essencial, de nos permitir situar o que se deve conceber

$$\frac{X}{O.\ s, s', s'', s''', \ldots} \quad \diamond \quad \frac{S_1}{S\ (i\ (a, a', a'', a''', \ldots))}$$

S_2

O. s, s', s'', s''',. . . : *Série dos sentidos*
i (a, a', a'', a''',. . .) : *Série das identificações*

do efeito psicossomático. Chegaria até a formular que, quando não há intervalo entre S_1 e S_2, quando a primeira dupla de significantes se solidifica, se holofraseia, temos o modelo de toda uma série de casos – ainda que, em cada um, o sujeito não ocupe o mesmo lugar.

É na medida em que, por exemplo, a criança, a criança débil toma o lugar, no quadro, em baixo e à direita, desse S, em relação a esse algo a que a mãe a reduz a não ser mais que o suporte de seu desejo num termo obscuro, que se introduz na educação do débil a dimensão do psicótico. É precisamente o que nossa colega Maud Mannoni, num livro que acaba de sair, e cuja leitura lhes recomendo, tenta designar àqueles que, de um modo qualquer podem ser comissionados a levantar sua hipoteca.

É certamente algo da mesma ordem do que se trata na psicose. Essa solidez, esse apanhar a cadeia significante primitiva em massa, é o que proíbe a abertura dialética que se manifesta no fenômeno da crença.

No fundo da própria paranóia, que nos parece no entanto toda animada de crença, reina esse fenômeno de *Unglauben.* Não é o *não crer nisso,* mas a ausência de um dos termos da crença, do termo em que se designa a divisão do sujeito. Se não há, de fato, crença que seja plena, e inteira, é que não há crença que não suponha, em seu fundo, que a dimensão última que ela tem que revelar é estritamente correlativa do momento em que seu sentido vai desvanecer-se.

Toda sorte de experiência está aí para dar testemunho disso. Uma dentre elas, um dia, me foi dada muito humoristicamente, a propósito de uma desventura de Casanova, por Mannoni, aqui presente, e que faz sobre isto considerações as mais divertidas e as mais demonstrativas. É ao termo de uma mistificação que tem sucesso a ponto de comover as forças celestes, e de desencadear em torno dele uma tempestade que, na verdade, o terrifica, que o personagem – que, até ali, perseguia a mais cínica aventura com uma patetinha que lhe dá o motivo de tudo aquilo em torno do quê ele arrasta um círculo de imbecis – que o personagem, por ter visto sua mistificação ganhar seu sentido, realizar-se, entra ele próprio num verdadeiro desmoronamento – cômico de ser surpreendido num Casanova que desafia o céu e a terra no nível de seu desejo – que é o de cair na impotência como se verdadeiramente ele tivesse encontrado o rosto de Deus para fazê-lo parar.

Vejam ainda esse texto de que eu lhes falava há pouco. Apresenta-se ali o *fort-da*, por exemplo, como algo de rebatido – e é isto mesmo se a pessoa não se desculpa de tomá-lo mais uma vez, esse *fort-da,* sobre o qual todo mundo limpou os pés. Tomam-no como um exemplo de simboliza-

ção primordial, no que dele se desculpam como de uma coisa que passou agora ao domínio público. Muito bem! Não se faz menos um erro grosseiro, pois não é da oposição pura e simples do *fort* e do *da* que ele tira a força inaugural que sua essência repetitiva explica. Dizer que se trata simplesmente para o sujeito de se instituir numa função de domínio é uma tolice. Nos dois fonemas se encarnam os mecanismos propriamente de alienação – que se exprimem, por mais paradoxal que isto lhes pareça, no nível do *fort*.

Não há *fort* sem *da* e, se podemos dizer, sem *Dasein*. Mas justamente, contrariamente ao que tenta apreender, como fundamento radical da existência, toda a fenomenologia da *Daseinanalyse*, não há *Dasein* com o *fort*. Quer dizer que não se tem escolha. Se o pequeno sujeito pode exercitar-se nesse jogo do *fort-da*, é justamente que ele não se exercita de modo algum, pois nenhum sujeito pode apreender essa articulação radical. Ele se exercita com a ajuda de um carretelzinho, quer dizer, com o objeto *a*. A função do exercício com esse objeto se refere a uma alienação, e não a qualquer suposto domínio, do qual mal se vê o que o aumentaria numa repetição indefinida, ao passo que a repetição indefinida de que se trata manifesta às claras a vacilação radical do sujeito.

3

Como de hábito, preciso interromper as coisas num certo limite. No entanto, quero designar, ainda que em termos breves, o que vai constituir o objeto do que poderemos dizer da próxima vez. Marquei no quadro, em forma de dois esquemas, sua diferença essencial.

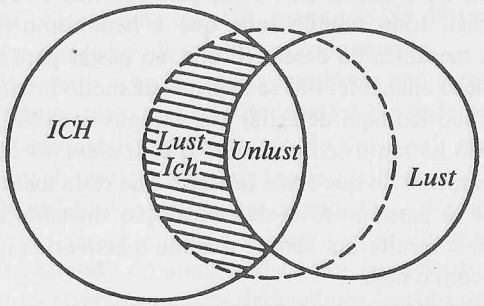
Em seu texto sobre as *Triebe* e as *Triebschicksale*, as pulsões e as vicissitudes da pulsão, Freud põe o amor ao mesmo tempo no nível do real, no nível do narcisismo, no nível do princípio do prazer em sua correlação com o princípio de realidade, e daí deduz que a função de ambivalência é absolutamente diferente do que se produz na *Verkehrung*, no movimento circular. No nível em que se trata do amor, temos um esquema do qual Freud nos diz que ele se sobrepõe em dois tempos.

Primeiro um *Ich*, um *Ich* definido objetivamente pelo funcionamento solidário do aparelho do sistema nervoso central com a condição de homeostase, conservar as tensões a um certo nível, o mais baixo.

Podemos conceber que o que há fora disso, se é que há um *fora*, é apenas indiferença. E, nesse nível, pois que se trata de tensão, indiferença quer dizer simplesmente inexistência. Freud nos diz no entanto que a

regra do auto-erotismo não é a inexistência dos objetos, mas o funcionamento dos objetos unicamente em relação com o prazer. Na zona de indiferença, diferencia-se então o que traz *Lust* e o que traz *Unlust*, prazer ou desprazer. Cada qual, aliás, não terá visto, desde sempre, a ambigüidade do termo *Lustprinzip?* – pois que alguns também o escrevem *Unlustprinzip*.

A questão que se coloca é então de figurar esse estado – de articular a homeostase e o prazer. Pois que algo dê prazer, é ainda demais para o equilíbrio. Desse *Ich* hipotético, em que se motiva a primeira construção de um aparelho funcionando como um psiquismo, que esquema podemos dar, o mais próximo e mais exato para fazê-lo funcionar? Proponho este aqui.



A prova pelo objeto a

Vocês vêem, marcado com letras maiúsculas ICH, o *Ich* como aparelho tendente a uma certa homeostase – que não pode ser a mais baixa porque seria a morte, e aliás, a coisa foi vista por Freud num segundo tempo. Quanto ao *Lust*, não é um campo propriamente falando, é sempre muito bem um objeto, um objeto de prazer que, como tal, é mirado no eu. Essa imagem em espelho, esse correlato biunívoco do objeto, aí está o *Lust-Ich* purificado de que fala Freud, ou seja, o que, no *Ich*, se satisfaz com o objeto enquanto *Lust*.

O que é *Unlust*, ao contrário, é o que resta inassimilável, irredutível ao princípio do prazer. É a partir disso, Freud nos diz, que se vai constituir o não-eu. Ele se situa – notem bem – no interior do círculo do eu primitivo, pega um pedaço dele, sem que o funcionamento homeostático chegue jamais a reabsorvê-lo. Vocês vêem aí a origem do que reencontraremos mais tarde na função dita do mau objeto.

Vocês constatam sobretudo que o que estrutura o nível do prazer já dá o início de uma articulação possível da alienação.

O *Lust* se diz, de algum modo, na zona exterior – *ah! o* Ich, *é de qualquer modo algo de que seria preciso ocupar-se.* E desde que ele se ocupe, a perfeita tranqüilidade do *Ich* desaparece. O *Lust-Ich* se distingue, e no mesmo instante o *Unlust,* fundamento do não-eu, tomba. Isto não implica o desaparecimento do aparelho, muito pelo contrário. Vocês vêem simplesmente produzir-se num nível primitivo essa mutilação, esse mutilamento, que valorizo na dialética do sujeito e do Outro, mas aqui em outro sentido.

A fórmula disso é o *não há bem sem mal, não há bem sem sofrimento,* que guarda, para esse bem, para esse mal, um caráter de alternância, de dosagem possível, em que a articulação que eu dava há pouco da dupla de significantes vai reduzir-se, e falsamente. Pois, para retomar as coisas no nível do bem e do mal, todo mundo sabe que o hedonismo fracassa, derrapa, ao explicar a mecânica do desejo. É que, ao passar para o outro registro, para a articulação alienante, isto se exprime de modo inteiramente diferente. Quase me ruborizo aqui de agitar esses trapos com os quais os imbecis ficam brincando há tanto tempo, como o *para além do bem e do mal,* sem saberem exatamente do que estão falando. Não resta menos que é preciso articular o que se passa no nível da articulação alienante assim – não há mal sem que dele resulte um bem, e quando o bem está aí, não há bem que se mantenha com o mal.

É por isso que, ao situar-se no registro puro e simples do prazer, a ética fracassa, e que, muito legitimamente, Kant lhe objeta que o bem supremo não poderia ser de modo algum concebido como a infinitização de um benzinho qualquer. Pois não há lei possível de ser dada sobre o que possa ser o bem nos objetos.

O bem supremo, se é que este termo que confunde deva ser mantido, só pode ser reencontrado no nível da lei, e eu demonstrei em *Kant com Sade* que isto quer dizer que no nível do desejo, passividade, narcisismo, ambivalência, são características que governam a dialética do prazer no nível do quadro da esquerda. Seu termo é, propriamente falando, o que chamamos identificação.

É o reconhecimento da pulsão que permite construir, com mais certeza, o funcionamento dito por mim de divisão do sujeito, ou de alienação. E a própria pulsão, como foi ela reconhecida? Ela foi reconhecida nisso que, longe de a dialética do que se passa no inconsciente do sujeito poder se limitar à referência ao campo do *Lust,* às imagens dos objetos benéficos, benfeitores, favoráveis, encontramos um certo tipo de objetos que, no final das contas, não podem servir para nada. São os objetos *a*, os seios, as fezes,

o olhar, a voz. É nesse termo novo que vige o ponto que introduz a dialética do sujeito enquanto sujeito do inconsciente.

É aí que da próxima vez reencontrarei o seguimento do que deve ser desenvolvido no tema da transferência.

RESPOSTAS

M. SAFOUAN: – *Sinto sempre dificuldade em perceber a diferença entre o objeto na pulsão e o objeto no desejo. Agora que se trata de ver a diferença do Isso e do objeto na pulsão, eu perco o fio.*

Escute, trata-se de uma questão de terminologia. É muito gentil de sua parte colocar uma questão, mesmo se ela dá testemunho de um certo embaraço, porque pode servir para todo mundo.

Há uma porção de coisas agradáveis que acreditamos desejar, desde que estejamos sãos, mas não podemos dizer nada mais do que isto – acreditamos desejar. Essas coisas são de um nível, me parece, inteiramente transmissível, mas que não é da teoria analítica.

Os objetos que estão no campo do *Lust* têm uma relação tão profundamente narcísica com o sujeito que, no fim das contas, o mistério da pretensa regressão do amor à identificação encontra sua razão na simetria desses dois campos que lhes designei por *Lust* e *Lust-Ich.* O que não podemos guardar do lado de fora, temos sempre sua imagem do lado de dentro. É mesmo tola assim, a identificação ao objeto do amor. E não vejo por que isso criou tanta dificuldade, e ao próprio Freud. Isso, meu caro, é o objeto do amor.

E aliás, você vê bem isto quando fala de objetos que não têm o valor singular que se prende ao objeto da pulsão. Você diz então, como Freud fez notar – *Gosto muito de guisado de carneiro.* É exatamente a mesma coisa que quando você diz – *Amo a Senhora Tal* – com só esta diferença, que, isto, você o diz a ela, o que muda tudo. Você lhe diz por razões que eu lhe explicarei da próxima vez.

Você gosta de guisado de carneiro. Você não está certo de desejá-lo. Tomem a experiência da bela açougueira. Ela gosta de caviar, só que ela não o quer. É por isso que ela o deseja. Compreendam que o objeto do desejo é a causa do desejo, e esse objeto causa do desejo é o objeto da pulsão – quer dizer, o objeto em torno do qual gira a pulsão. Pois que estou num diálogo com alguém que trabalhou meus textos, posso me exprimir em fórmulas cerradas. Não é que o desejo se prenda ao objeto da pulsão – o desejo faz seu contorno, na medida em que é dele que se trata

na pulsão. Mas nem todo desejo está forçosamente em jogo na pulsão. Há também desejos vazios, desejos loucos, que partem justamente do seguinte – trata-se apenas do desejo de que, por exemplo, alguém lhe proibiu alguma coisa. Pelo fato de lhe terem proibido, você não pode fazer outra coisa, durante algum tempo, senão pensar naquilo. É desejo ainda. Mas de cada vez que você lida com um objeto de bem, nós o designamos – é uma questão de terminologia, mas é uma terminologia justificada – como objeto do amor. Eu justificarei isto da próxima vez, articulando a relação que há entre o amor, a transferência, e o desejo.

10 de junho de 1964

XIX

DA INTERPRETAÇÃO À TRANSFERÊNCIA

Campo do eu e campo do Outro.
A metáfora.
A interpretação não é aberta
a todos os sentidos.
Indeterminação e determinação
do sujeito.
Amor, transferência, desejo.
O escravo.
O ideal do eu e o a *minúsculo.*

Quanto a seu vocabulário, o que vou introduzir hoje não é nada a que vocês não estejam, infelizmente, familiarizados.

Trata-se dos termos mais usuais, como identificação, idealização, projeção, introjeção. Não são termos de manejo cômodo, e isto, tanto menos quanto mais sentido eles façam.

O quê de mais comum do que identificar? Parece mesmo a operação essencial do pensamento. Idealizar, também, isto poderá muito servir, sem dúvida, quando a posição psicologista se fizer mais pesquisadora. Projetar e introjetar, passam, de bom grado, aos olhos de alguns, por serem dois termos recíprocos um do outro. Apontei, no entanto, há muito tempo – seria talvez conveniente aperceber-se disto – que um desses termos se refere a um campo em que domina o simbólico, e o outro ao imaginário, o que deve fazer com que, pelo menos numa certa dimensão, eles não se encontrem.

O uso intuitivo desses termos, a partir do sentimento que temos de compreendê-los, e de compreendê-los de maneira isolada como desenvolvendo sua dimensão na compreensão comum, está evidentemente na fonte de todos os deslizamentos e de todas as confusões. É a sorte comum de todas as coisas do discurso. No discurso comum, aquele que fala, pelo menos na sua língua materna, se exprime de maneira tão segura, e com um tato tão perfeito, que é ao utilizador mais comum de uma língua, ao

homem não instruído, que se recorre para saber qual é o uso próprio de um termo.

É mesmo então desde que o homem quer apenas falar que ele se orienta na topologia fundamental da linguagem, que é muito diferente do realismo simplista ao qual se prega muito freqüentemente quem crê estar à vontade no domínio da ciência. O uso natural de expressões tais como – tomemo-las verdadeiramente ao acaso – *exceto eu, bom grado malgrado, um negócio,* diferente de *algo a fazer,* implica a topologia envolvente em que o sujeito se reconhece quando ele fala espontaneamente.

Se posso me dirigir a psicanalistas e tentar destacar a qual topologia implícita eles se reportam ao usar cada um dos termos que acabei de enumerar, é evidentemente que, no conjunto – por mais incapazes que eles sejam freqüentemente, por falta de ensino, de os articular – fazem deles correntemente, com a mesma espontaneidade do homem do discurso comum, uso adequado. Certamente, se eles querem absolutamente forçar os resultados de uma observação e compreender o que eles não compreendem, os veremos fazer desses termos um uso forçado. Neste caso, haverá pouca gente para os retomar.

Hoje então, refiro-me a esse tato do uso psicanalítico concernente a certas palavras, para poder acordá-los com a evidência de uma topologia que já trouxe aqui, e que está, por exemplo, encarnada, no quadro; no esquema que lhes mostra o campo do *Ich* primordial, o *Ich* objetivável, no fim das contas, no aparelho nervoso, o *Ich* do campo homeostático, em relação ao qual o campo do *Lust*, do prazer, se distingue do campo do *Unlust.*

Já escandi que Freud distingue bem o nível do *Ich,* por exemplo no artigo sobre os *Triebe,* sublinhando ao mesmo tempo que ele se manifesta como organizado, o que é um signo narcísico, e que é justamente nessa medida que ele é propriamente articulado ao campo do real. No real, ele só distingue, só privilegia o que se reflete em seu campo, por um efeito de *Lust*, como retorno à homeostase.

Mas o que não favorece a homeostase e se mantém a todo preço como *Unlust,* se prende bem mais ainda a seu campo. É assim que o que é da ordem do *Unlust*, se inscreve no eu como não-eu, negação, mutilação do eu. O não-eu não se confunde com o que o cerca, a vastidão do real. Não-eu se distingue como corpo estranho, *fremde Objekt.* Ele está ali, situado na lúnula que os dois pequenos círculos de Euler constituem. Ver o quadro. É então no registro do prazer, um fundamento objetivável que podemos nos fazer, como o cientista estranho ao objeto cujo funcionamento ele constata.

Só que nós não somos apenas isso, e mesmo, para ser isso, é preciso que sejamos também o sujeito que pensa. E, no que somos o sujeito que pensa, estamos implicados de maneira muito diferente, na medida em que dependemos do campo do Outro, que estava lá há um bocado de tempo antes que viéssemos ao mundo, e cujas estruturas circulantes nos determinam como sujeito.

Trata-se então de saber em que campo se passam as diferentes coisas com as quais temos que nos haver no campo da análise. Passam-se algumas no nível do primeiro campo, do *Ich,* e algumas outras – que convém distinguir das primeiras porque, se as confundimos, não se compreende mais nada – no outro campo, do Outro. Desse outro campo, eu lhes mostrei as articulações essenciais nas duas funções que defini e articulei como alienação e separação.

O seguimento do meu discurso de hoje supõe que, depois que introduzi essas duas funções, vocês refletiram sobre elas – isto quer dizer que vocês tentaram fazê-las funcionar em diferentes níveis, pô-las à prova.

Já tentei encarnar certas conseqüências desse *vel* tão particular que constitui a alienação – a suspensão do sujeito, sua vacilação, a queda do sentido – nas formas familiares como a *bolsa ou a vida,* ou *a liberdade ou a morte,* que se produzem a partir de *o ser ou o sentido* – termos que não adianto sem relutância, e não sem lhes rogar que não se precipitem em carregá-los demais desses sentidos que os fariam cair numa pressa da qual convém que, no avanço de tal discurso, nós nos guardemos.

Entretanto, introduzo aqui o que meu discurso tentará articular, se isto puder ser feito, durante o próximo ano. Tratar-se-á de algo que será preciso intitular as *posições subjetivas.* Pois toda essa preparação, concernente aos fundamentos da análise, deve normalmente desenvolver-se – pois que nada se centra convenientemente senão a partir da posição do sujeito – para demonstrar o que a articulação da análise, por partir do desejo, permite ilustrar disso.

Posições subjetivas, então, do quê? Se eu me fiasse no que se oferece, eu diria – *as posições subjetivas da existência,* com todos os favores que este termo pode encontrar por já estar no ar ambiente. Infelizmente, isto só nos permitiria uma aplicação rigorosa no nível do neurótico – isto não seria, aliás, tão mal. É por isso que direi *as posições subjetivas do ser.* Não juro de antemão sobre meu título, eu acharei talvez um melhor, mas, de qualquer modo, é disso que se tratará.

1

Vamos em frente. Num artigo, ao qual já me referi para nele corrigir o que me pareceram os perigos, quiseram, num esforço que não é sem mérito, dar forma ao que meu discurso introduz concernente à estrutura de linguagem inerente ao inconsciente. Chegaram a uma fórmula que consiste, em suma, em traduzir a fórmula que dei da metáfora. Esta fórmula era essencial e utilizável, pois que ela manifesta a dimensão em que o inconsciente aparece, no que a operação de condensação significante lhe é fundamental.

Certamente que a condenação significante, com seu efeito de metáfora, podemos observá-la a céu aberto, na menor metáfora poética. É por isso que tomei exemplo no *Booz Dormindo*. Reportem-se a meu artigo de *La Psychanalyse* que se chama *A Instância da Letra no Inconsciente*. Tomei, de todos os poemas, meu Deus, aquele de que, em língua francesa pode ser dito cantar ao maior número de memórias. Quem não aprendeu, em sua infância, a recitar *Booz Dormindo!* Não é um exemplo desfavorável para ser manejado por analistas, sobretudo no momento em que eu o introduzia, quer dizer, em que eu introduzia ao mesmo tempo a metáfora paterna.

Não vou lhes refazer esse discurso, mas, seu vivo, na ocasião em que o introduzimos aqui, é evidentemente de lhes mostrar o que traz de criação de sentido o fato de designar aquele que ali está em jogo, Booz – nessa posição ao mesmo tempo de pai divino e de instrumento de Deus – pela metáfora – *Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse.* A dimensão de sentido aberta por esta metáfora não é nada menos do que o que nos aparece na imagem terminal, a da foice de ouro negligentemente jogada no campo das estrelas. É a dimensão mesma oculta nesse poema. Mais oculta do que vocês pensam, porque não basta de modo algum que eu faça com isto surgir a serpe de que Júpiter se serve para inundar o mundo com o sangue de Chronos. A dimensão da castração de que se trata é, na perspectiva bíblica, de bem outra ordem, e funciona aí presente com todos os ecos da história, e até com as invocações de Booz ao Senhor – *Como surgirá de mim, homem velho, uma descendência?*

Não sei se vocês notaram – vocês poderiam fazê-lo muito melhor se eu tivesse feito naquele ano o seminário que me destinava fazer sobre os Nomes-do-Pai – o Senhor de nome impronunciável é precisamente aquele que vela pelo parto das mulheres estéreis e dos homens fora de idade. O caráter fundamentalmente transbiológico da paternidade, intro-

duzida pela tradição do destino do povo eleito, tem algo que está lá originalmente recalcado, e que ressurge sempre da ambigüidade da claudicação, do tropeço e do sintoma, do não-encontro, *distíquia*, com o sentido que permanece oculto.

Aí está uma dimensão que sempre reencontramos, e que, se queremos formalizá-la, como para isto se esforçava o autor de que eu falava há pouco, merece ser manejada com mais prudência do que ele efetivamente o fez – fiando-se de algum modo no formalismo de fração que resulta de se marcar a ligação que há entre o significante e o significado por uma barra intermediária. Essa barra, não é absolutamente ilegítimo considerar que, em certos momentos, ela marca, na relação entre significante e significado, a indicação de um valor que é propriamente o que exprime seu uso a título de fração no sentido matemático do termo. Mas, certamente, não é o único. Há, entre significante e significado, uma outra relação que é a de efeito de sentido. Precisamente no momento em que se trata, na metáfora, de marcar o efeito de sentido, não se pode então absolutamente, sem precaução, e de maneira tão arriscada como fizeram, manipular essa barra

$$F\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S\,(+)\,s \qquad \frac{S'}{S} \times \frac{S}{s} \rightarrow \frac{\frac{S'}{s}}{\frac{S}{S}}$$

Fórmula da metáfora — Fórmula transformada no artigo em questão

numa transformação fracionária – o que seria permitido se se tratasse de uma relação de proporção.

Quando se trata de frações, pode-se transformar o produto $\frac{A}{B} \times \frac{C}{D}$ numa fórmula de quatro andares, que seria, por exemplo, $\frac{\frac{A}{B}}{\frac{D}{C}}$. É o que se julga hábil fazer para a metáfora, argüindo-se que – ao que constitui o peso, no inconsciente, de uma articulação do significante último que vem a encarnar a metáfora com o sentido novo criado por seu uso, deveria corresponder não sei que engatamento, de um no outro, de dois significantes, no inconsciente.

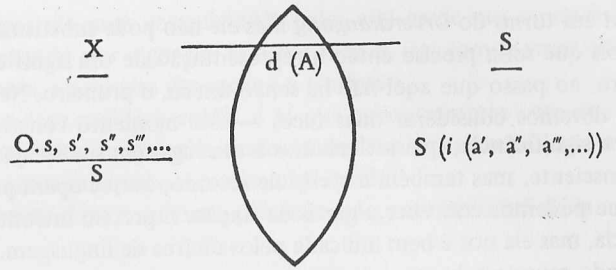
É inteiramente certo que essa fórmula não pode satisfazer. Primeiro porque se deveria saber que não pode haver aí tais relações do significante a si mesmo, o próprio do significante sendo de não poder significar-se a si mesmo sem engendrar alguma falta de lógica.

Para convencer-se disto, basta referir-se às antinomias que intervieram desde que se tentou uma formalização lógica exaustiva das matemáticas. O catálogo dos catálogos que não se contêm a si mesmos não é evidentemente o mesmo catálogo não se contendo a si mesmo – quando ele é aquele que é introduzido na definição e quando ele é aquele que vai ser inscrito no catálogo.

É muito mais simples aperceber-se de que o que se passa é que um significante substitutivo veio no lugar do outro significante constituir o efeito de metáfora. Ele remete para outro lugar o significante que cassou. Se quisermos justamente conservar a possibilidade de um manejo de tipo fracional, poremos o significante desaparecido, o significante recalcado, embaixo da barra principal, no denominador, *unterdrückt*.

Em conseqüência, é falso que se possa dizer que a interpretação, como se escreveu, está aberta a qualquer sentido, sob pretexto de que só se trata da ligação de um significante a um significante e, conseqüentemente, uma ligação louca. A interpretação não está aberta a todos os sentidos. É conceder àqueles que se levantam contra os caracteres incertos da interpretação analítica dizer que de fato todas as interpretações são possíveis, o que é propriamente um absurdo. Não é porque eu disse que o efeito da interpretação é isolar no sujeito um coração, um *kern*, para exprimir como Freud, de *non-sense*, que a interpretação ela mesma é um não senso.

A interpretação é uma significação que não é não importa qual. Ela vem aqui no lugar do *s*, e reverte a relação que faz com que o significante tenha por efeito, na linguagem, o significado. Ela tem por efeito fazer surgir um significante irredutível. É preciso interpretar no nível do *s*, que não é aberto a todos os sentidos, que não pode ser não importa o quê, que é uma significação, apenas aproximada, sem dúvida. O que está lá é rico e complexo quando se trata do inconsciente do sujeito, e destinado a fazer surgir elementos significantes irredutíveis, *non-sensical*, feitos de não-senso. Nesse mesmo artigo, o trabalho de Leclaire particularmente bem ilustrou o franqueamento da interpretação significativa para o não-senso significante, quando ele nos dá, a propósito de seu obsedado, a fórmula *Poordjeli*, que liga uma à outra as duas sílabas da palavra *licorne*, permitindo introduzir em sua seqüência toda uma cadeia em que se anima seu desejo. Vocês verão aliás, no que ele vai publicar em seguida, que as coisas vão mesmo muito mais longe.



A interpretação não é aberta a todos os sentidos. Ela não é de modo algum não importa qual. É uma interpretação significativa, e que não deve faltar. Isto não impede que não seja essa significação que é, para o advento do sujeito, essencial. O que é essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante – não-senso, irredutível, traumático – ele está, como sujeito, assujeitado.

Isto lhes permite conceber o que é materializado na experiência. Eu lhes rogo que tomem uma das grandes psicanálises de Freud e nominalmente a maior de todas, a mais sensacional – porque vemos ali, melhor do que em qualquer outro lugar, onde vem convergir o problema da conversão da fantasia e da realidade, a saber, em algo de irredutível, de *non-sensical*, que funciona como significante originalmente recalcado – falo da observação do *Homem dos Lobos*. No *Homem dos Lobos*, direi para lhes dar o fio de Ariane que os guiará na leitura, que a brusca aparição dos lobos na janela do sonho tem a função do *s*, como representando a perda do sujeito.

Não é só que o sujeito seja fascinado pelo olhar desses lobos em número de sete, que aliás em seu desenho são apenas cinco, pendurados na árvore. É que o olhar deles, fascinado, é o próprio sujeito.

O que é que lhes demonstra toda observação? É que a cada etapa da vida do sujeito, algo veio, a cada instante, manejar o valor do índice determinante que constitui esse significante original. Assim é percebida propriamente a dialética do desejo do sujeito como se constituindo pelo desejo do Outro. Lembrem-se da aventura do pai, da irmã, da mãe, de Groucha a empregada. Tantos tempos que vêm enriquecer o desejo inconsciente do sujeito de algo que deve ser posto, como significação constituída na relação ao desejo do Outro, no numerador.

Observem bem o que se passa então. Eu lhes rogo considerar a necessidade lógica desse momento em que o sujeito como X só se constitui pelo *Urverdrängung*, pela queda necessária desse significante primeiro. Ele se

constitui em torno do *Urverdrängung* mas ele não pode substituir ali como tal – pois que seria preciso então a representação de um significante para um outro, ao passo que aqui não há senão um só, o primeiro. Nesse X que aí está, devemos considerar duas faces – esse momento constituinte em que cai a significância, que articulamos a um lugar em sua função no nível do inconsciente, mas também o efeito de retorno, que se opera por essa relação que podemos conceber a partir da fração. É preciso introduzi-la com prudência, mas ela nos é bem indicada pelos efeitos de linguagem.

Todo mundo sabe que, se zero aparece no denominador, o valor da fração não tem mais sentido, mas toma por convenção aquilo que os matemáticos chamam um valor infinito. De certa maneira, está aí um dos tempos de constituição do sujeito. No que o significante primordial é puro não-senso, ele se torna portador da infinitização do valor do sujeito, de modo algum aberto a todos os sentidos, mas abolindo todos, o que é diferente. É isto que explica que eu não tenha podido manejar a relação de alienação sem fazer intervir a palavra liberdade. O que funda com efeito, no senso e não-senso radical do sujeito, a função da liberdade, é propriamente esse significante que mata todos os sentidos.

É por isso que é falso dizer que o significante no inconsciente está aberto a todos os sentidos. Ele constitui o sujeito em sua liberdade em relação a todos os sentidos, mas isto não quer dizer que ele não esteja determinado. Pois, no numerador, no lugar do zero, as coisas vindas a se inscreverem são significações, significações dialetizadas na relação do desejo do Outro, e elas dão à relação do sujeito ao inconsciente um valor determinado.

Será importante, no seguimento do meu discurso no próximo ano, mostrar como a experiência da análise nos força a procurar pela via de uma formalização tal que a mediação desse infinito do sujeito com a finitude do desejo só se pode fazer pela intervenção daquilo que Kant, em sua entrada na gravitação do pensamento que chamamos filosófico, introduziu com tanto frescor com o nome de *grandeza negativa*.

O frescor tem aqui sua importância certamente, porque – entre forçar os filósofos a refletirem sobre o fato de que menos-um não é zero, e que a um tal discurso os ouvidos se tornem surdos pensando que pouco importa – há uma distância. Nem por isso deixa de restar – e aí está unicamente a utilidade da referência à articulação filosófica – que depois de tudo, os homens só sobrevivem sendo a cada instante tão esquecedores de todas as suas conquistas, falo de suas conquistas subjetivas. Certo que, a partir do momento em que as esquecem, elas não restam menos conquistadas, mas

são eles que são mais conquistados pelos efeitos de suas conquistas. E por ser conquistado por algo que não se conhece, isto tem às vezes conseqüências terríveis, a primeira das quais é a confusão.

Grandeza negativa, então, é aí que encontraremos com que designar um dos suportes do que chamamos complexo de castração, a saber, a incidência negativa na qual entra ali o objeto falo.

Isto não é mais que uma pré-indicação, mas creio útil dá-la.

2

Precisamos contudo progredir, no que concerne ao que nos interessa – a saber, a transferência. Como retomar sua abordagem? A transferência é impensável, a não ser tomando-se partida do sujeito suposto saber.

Vocês vêem melhor hoje o que ele é suposto saber. Ele é suposto saber aquilo a que nenhum poderia escapar, uma vez que a formule – pura e simplesmente, a significação.

Essa significação implica certamente – e é por isso que fiz primeiro surgir a dimensão de seu desejo – que ele não possa recusar-se a ela.

Este ponto privilegiado é o único ao qual poderíamos reconhecer o caráter de um ponto absoluto sem nenhum saber. Ele é absoluto, justamente por não ser nenhum saber, mas o ponto de encaixe que liga seu desejo mesmo à resolução daquilo que se trata de revelar.

O sujeito entra no jogo, a partir desse suporte fundamental – o sujeito é suposto saber, somente por ser sujeito do desejo. Ora, o que é que se passa? O que se passa é aquilo que chamamos em sua aparição mais comum *efeito de transferência*. Este efeito é o amor. É claro que, como todo amor, ele só é referenciável, como Freud nos indica, no campo do narcisismo. Amar é, essencialmente, querer ser amado.

Aquilo que surge no efeito de transferência se opõe à revelação. O amor intervém em sua função aqui revelada como essencial, em sua função de tapeação. O amor, sem dúvida, é um efeito de transferência mas em sua face de resistência. Estamos presos em esperar esse efeito de transferência para poder interpretar e, ao mesmo tempo, sabermos que ele fecha o sujeito ao efeito de nossa interpretação. O efeito da alienação em que se articula na relação do sujeito ao Outro, o efeito que somos, é aqui absolutamente manifesto.

Convém então apontar aqui o seguinte – que é sempre eludido, que Freud articula, e que não é desculpa mas razão da transferência – que nada poderia ser atingido *in absentia, in effigie*. Isto quer dizer que a transferên-

cia não é, por sua natureza, a sombra de algo que tenha sido vivido antigamente. Muito ao contrário, o sujeito enquanto assujeitado ao desejo do analista, deseja enganá-lo dessa sujeição, fazendo-se amar por ele, propondo por si mesmo essa falsidade essencial que é o amor. O efeito de transferência é esse efeito de tapeação no que ele se repete presentemente aqui e agora.

Ele só é repetição do que se passou assim-assim, por ter a mesma forma. Não é ectopia. Não é sombra das antigas tapeações do amor. É isolamento, no atual, de seu funcionamento puro de tapeação.

É por isso que, por trás do amor dito de transferência, podemos dizer que o que há é afirmação do laço do desejo do analista com o desejo do paciente. É o que Freud traduziu numa espécie de rápido escamoteamento, um chamariz, dizendo – *depois de tudo, é apenas o desejo do paciente* – coisa para serenar os confrades. É o desejo do paciente, sim, mas no seu encontro com o desejo do analista.

Esse desejo do analista, não direi de modo algum que não o nomeei ainda, pois como nomear um desejo? Um desejo, o cercamos. Muitas coisas na história nos dão aqui traço e pista.

Não é mesmo singular, esse eco que encontramos – por menos que vamos meter ali nosso nariz – entre a ética da análise e a ética estóica? O que é a ética estóica, no fundo? – senão, será que jamais terei tempo de demonstrá-lo para vocês, o reconhecimento da regência absoluta do desejo do Outro, esse *Seja feita a vossa vontade*! retomado no registro cristão.

Somos solicitados por uma articulação mais radical. A questão pode ser posta da relação do desejo do senhor e do escravo. Hegel a disse resolvida, ela não está resolvida de modo algum.

Pois que estou perto, meu Deus, de lhes dar, para este ano, meu adeus, pois que será da próxima vez meu último curso, vocês me permitirão lançar algumas pontas que lhes indicarão em que sentido progrediremos em seguida.

Se é verdade que o senhor só se situa por uma relação original com a assumpção da morte, creio que é bem difícil dar-lhe uma relação apreensível ao desejo. Falo do senhor em Hegel, não do senhor antigo, de quem temos algum retrato, e nominalmente o de Alcebíades, cuja relação ao desejo é justamente bem visível. Ele vem pedir a Sócrates algo que não sabe bem o que é, mas que chama de *agalma*. Alguns sabem o uso que há algum tempo fiz disto. Retomarei, esse *agalma*, esse mistério que, na bruma que envolve o olhar de Alcebíades, representa algo para além de todos os bens.

Como ver outra coisa senão um primeiro esboço da técnica do discer-

nimento da transferência no fato de Sócrates lhe responder, não o que lhe dizia quando ele era jovem – *ocupa-te de tua alma* – mas o que convém ao homem maduro e amadurecido – *ocupa-te do teu desejo, ocupa-te de tuas cebolas. Tuas cebolas* na ocasião, é um cúmulo de ironia da parte de Platão tê-las incarnado num homem ao mesmo tempo fútil e absurdo, quase bufão. Creio que fui o primeiro a notar que os versos que Platão lhe põe na boca, concernentes à natureza do amor, são a indicação mesma de sua futilidade confinante com um jeito bufão, que faz desse Agaton o objeto menos próprio sem dúvida para prender o desejo de um senhor. E também, que ele se chama Agaton, quer dizer, o nome ao qual Platão deu o valor soberano, acrescenta ali uma nota talvez involuntária, mas incontestável, de ironia.

Assim, o desejo do senhor parece ser, desde sua entrada em jogo na história, o termo, por natureza, mais perdido. Em contrapartida, quando Sócrates deseja obter sua própria resposta, é àquele que não tem nenhum direito de fazer valer seu desejo, ao escravo, que ele se dirige. Esta resposta, dele, ele está garantido sempre de obtê-la. *A voz da razão é baixa*, diz Freud em algum lugar, *mas ela diz sempre a mesma coisa.* Não se chega a juntar que Freud diz exatamente a mesma coisa do desejo inconsciente. Ele, também, tem a voz baixa, mas sua insistência é indestrutível. É talvez porque haja uma relação entre um e outro. É no sentido de algum parentesco que teremos que dirigir nosso olhar para o escravo, quando se tratar de discernir o que é o desejo do analista.

3

Contudo, não queria deixá-los hoje, sem ter, para a próxima vez, começado duas notas, duas notas que estão fundadas na distinção que Freud faz da função da identificação.

Há enigmas na identificação, e os há para o próprio Freud. Ele parece espantar-se de a regressão do amor se fazer tão facilmente nos termos da identificação. E isto, ao lado dos textos em que articula que amor e identificação têm equivalência num certo registro e que narcisismo e superestimação do objeto, a *Verliebtheit*, são exatamente a mesma coisa no amor.

Aqui Freud parou – rogo-lhes encontrar nos textos os diversos *clues* como dizem os ingleses, os traços, as marcas deixadas na pista. Creio que é por falta de se ter distinguido algo suficientemente.

No capítulo de *Massen Psychologie und Ich-Analyse* consagrado à identificação, acentuei a segunda forma de identificação, para nela distinguir, e destacar, o *einziger Zug*, o traço unário, o fundamento, o núcleo do ideal do eu. O que é esse traço unário? Será um objeto privilegiado no campo do *Lust*? Não.

O traço unário não está no campo primeiro da identificação narcísica, ao qual Freud relaciona a primeira forma de identificação – que, muito curiosamente aliás, ele encarna numa sorte de função, de modelo primitivo que toma o pai, anterior ao investimento libidinoso mesmo sobre a mãe – tempo mítico certamente. O traço unário, no que o sujeito a ele se agarra, está no campo do desejo, o qual só poderia de qualquer modo constituir-se no reino do significante, no nível em que há relação do sujeito ao Outro. É o campo do Outro que determina a função do traço unário, no que com ele se inaugura um tempo maior da identificação na tópica então desenvolvida por Freud – a saber, a idealização, o ideal do eu. Desse significante primeiro, eu lhes mostrei os traços no osso primitivo em que o caçador põe um entalhe e conta o número de vezes que faz mosca.

É no entrecruzamento pelo qual o significante unário vem funcionar aqui no campo do *Lust* quer dizer, no campo da identificação primária narcísica, que está a mola essencial da incidência do ideal do eu. Descrevi em outro lugar a visada em espelho do ideal do eu, desse ser que ele viu primeiro aparecer na forma de um dos pais que, diante do espelho, o segura. Ao se agarrar à referência daquele que o olha num espelho, o sujeito vê aparecer, não seu ideal do eu, mas seu eu ideal, esse ponto em que ele deseja comprazer-se em si mesmo.

É aí que está a função, a mola, o instrumento eficaz que constitui o ideal do eu. Não faz muito tempo, uma meninha me dizia gentilmente que já era hora de alguém se ocupar dela para que ela parecesse amável a si mesma. Ela fazia, assim, a confissão inocente da mola que entra em jogo no primeiro tempo de transferência. O sujeito tem uma relação a seu analista cujo centro está no nível desse significante privilegiado que se chama ideal do eu, na medida em que, dali, ele se sentirá tão satisfatório quanto amado.

Mas há uma outra função, que institui uma identificação de natureza singularmente diferente, e que é introduzida pelo processo de separação.

Trata-se desse objeto privilegiado, descoberta da análise, desse objeto cuja realidade mesma é puramente topológica, desse objeto do qual a pulsão faz o contorno, desse objeto que faz bossa, como o ovo de madeira no tecido que vocês estão, na análise para retomar – o objeto *a*.

Esse objeto suporta o que, na pulsão, é definido e especificado pelo que a entrada em jogo do significante na vida do homem lhe permite fazer surgir o sentido do sexo. A saber, que para o homem, e porque ele conhece os significantes, o sexo e suas significações são sempre suscetíveis de presentificar a presença da morte.

A distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão. Mas com a condição de conceber que todas as pulsões sexuais se articulam no nível das significações no inconsciente, na medida em que, o que elas fazem surgir, é a morte – a morte como significante, e, nada mais que como significante, pois será que se pode dizer que há um ser-para-a-morte? Em que condições, em que determinismo, a morte, significante, pode ela brotar toda armada na cura? É o que só pode ser compreendido por nossa maneira de articular as relações.

Pela função do objeto *a*, o sujeito se separa, deixa de estar ligado à vacilação do ser, ao sentido que constitui o essencial da alienação. Ela nos é suficientemente indicada há muito tempo por traços suficientes. Mostrei a seu tempo que é impossível conceber a fenomenologia da alucinação verbal se não compreendemos o que quer dizer o termo mesmo que empregamos para designá-la – quer dizer, vozes.

Na medida em que o objeto da voz está presente, é que está presente o *percipiens*. A alucinação verbal não é um falso *perceptum*, é um *percipiens* desviado. O sujeito é imanente à sua alucinação verbal. Esta possibilidade está aí, o que nos faz colocar a questão do que tentamos obter na análise, no que concerne à acomodação do *percipiens*.

Até à análise, o caminho do conhecimento sempre foi traçado no de uma purificação do sujeito, do *percipiens*. Muito bem! Nós, nós dizemos que fundamos a garantia do sujeito em seu encontro com a porcaria que pode suportá-lo, com o *a* minúsculo do qual não é ilegítimo dizer que sua presença é necessária.

Pensem em Sócrates. A pureza inflexível de Sócrates e sua *atopia* são correlativas. Intervindo a todo instante, ele tem a voz demoníaca.

Vocês vão dizer que a voz que guia Sócrates não é o próprio Sócrates? A relação de Sócrates à sua voz é um enigma, sem dúvida, que aliás tentou os psicógrafos diversas vezes no começo do século dezenove, e já é grande mérito da parte deles ter ousado, pois que agora já não se roçaria nisso.

É um traço novo a ser interrogado para saber o que queremos dizer ao falarmos do sujeito da percepção. Não me façam dizer o que eu não

digo – o analista não deve ouvir vozes. Mas, mesmo assim, leiam o livro de um analista de boa cepa, um Teodoro Reik, aluno direto e familiar de Freud, *Listening With the Third Ear* – não aprovo, para falar a verdade, a fórmula, como se não bastassem duas para sermos surdos. Mas ele afirma que essa terceira orelha lhe serve para ouvir não sei que voz que lhe fala para o avisar das tapeações – ele é da boa época, da época heróica, quando se sabia ouvir o que fala por trás da tapeação do paciente.

Certamente, temos feito melhor depois, porque nós, nós sabemos reconhecer nesses viéses, nessas clivagens, o objeto *a*, certamente que ainda apenas emergido.

RESPOSTAS

P. KAUFMANN: – *Há, não é?, alguma espécie de relação entre o que o senhor redisse, a propósito de Booz, de Teodor Reik, e o que o senhor disse, por outro lado, a propósito do pai no começo do capítulo sete da* Ciência dos Sonhos?

É inteiramente claro. Ele está dormindo, ora. Ele está dormindo para que nós o estejamos também com ele, quer dizer que nós só compreendemos o que é para ser compreendido.

Eu queria fazer intervir a tradição judaica para tentar retornar as coisas onde Freud as deixou, por que não é, mesmo assim, por nada que a pena caiu das mãos de Freud sobre a divisão do sujeito, e que ele havia, justo antes, com *Moisés e o Monoteísmo*, posto em causa o mais radicalmente a tradição judaica. Quaisquer que eles sejam, os caracteres historicamente contestáveis de seus apoios ou mesmo de seus encaminhamentos, resta que por introduzir, no coração da história judaica, a distinção radical, absolutamente evidente, da tradição profética em relação a uma outra mensagem, era mesmo – como ele tinha consciência de estar fazendo, como ele escreve de todas as maneiras – fazer da *colusão com a verdade* uma função essencial a nossa operação enquanto analistas. E justamente, nós só podemos nos fiar nisso, nos consagrarmos a isso, na medida em que nos destronamos de qualquer colusão com a verdade.

Como estamos um pouquinho entre familiares, e como depois de tudo há mais de uma pessoa aqui que não deixa de estar por dentro quanto ao trabalho que se produz no coração da comunidade analítica, posso lhes dizer algo engraçado. Eu refletia esta manhã, ouvindo alguém que me

expunha sua vida, mesmo seus desenganos, no que pode haver de estorvante, numa carreira científica normal, em se ser o orientador de estudos, ou o encarregado de pesquisas, ou o chefe de laboratório de um titular do qual é mesmo preciso que se leve em conta as idéias para o futuro de seu próprio adiantamento. O que, naturalmente, é uma das coisas mais estorvantes do ponto de vista do desenvolvimento do pensamento científico. Muito bem! Há um campo, o da análise, onde em suma – se é que em alguma parte – o sujeito só está para procurar sua habilitação à livre pesquisa no sentido de uma exigência verídica, e só pode considerar-se autorizado naquilo a partir do momento em que opera livremente. Muito bem! Por uma sorte de singular efeito de vertigem, é aí que eles vão tentar reconstituir, ao máximo, a hierarquia da habilitação universitária, e fazer depender sua titulação de um outro já titulado. Isto vai mesmo mais longe. Quando eles tiverem encontrado seu caminho, seu modo de pensar, seu modo mesmo de se deslocarem no campo analítico, a partir do ensino de uma certa pessoa, é por meio de outros, que eles consideram como imbecis, que eles tentarão encontrar a autorização, a expressa qualificação, de que são mesmo capazes de praticar a análise. Acho que ainda está aí uma ilustração a mais da diferença e das conjunções, das ambigüidades, entre o campo analítico e o campo universitário. Se se diz que os próprios analistas fazem parte do problema do inconsciente, será que não lhes parece que aí está uma bela ilustração, e uma bela oportunidade para analisar?

17 de junho de 1964

RESTO A CONCLUIR

XX

EM TI MAIS DO QUE TU

Eu te amo,
Mas, porque inexplicavelmente
Amo em ti algo
mais do que tu –
o objeto a *minúsculo,*
Eu te mutilo.

Resta-me concluir, este ano, o discurso que fui levado a manter nesses lugares em razão das circunstâncias que presentificaram, na série do meu ensino, algo, de que, depois de tudo, dá conta uma das noções fundamentais que fui levado a avançar aqui mesmo – a de *distíquia*, do desencontro.

Assim tive que suspender esse passo que me preparava para fazer dar aqueles que seguiam meu ensino concernente aos Nomes-do-Pai, para retomar aqui, diante de um auditório de outro modo composto, a questão de que se trata depois do começo deste ensino, o meu – *qual é a ordem de verdade que nossa praxis engendra?*

O que nos pode tornar certos de nossa praxis é aquilo de que acredito lhes haver dado aqui os conceitos de base, sob as quatro rubricas do inconsciente, da repetição, da transferência e da pulsão – dos quais vocês viram que fui levado a incluir o esboço no interior de minha exploração da transferência.

O que engendra nossa praxis terá o direito de se distinguir pelas necessidades, mesmo implicativas, da visada de verdade? Esta questão pode transpor-se na fórmula esotérica – *como nos garantir de que não estamos na impostura*?

1

Não é demais dizer que, no questionamento da análise tal como sempre está ela em suspensão, não somente na opinião, mas muito mais ainda, na vida íntima de cada psicanalista, a impostura plana – presença contida, excluída, ambígua, contra a qual o psicanalista se cerca de um certo número de cerimônias, de formas e de ritos.

Se ponho à frente o termo impostura em minha exposição de hoje, é que seguramente é o começo por onde poderia ser abordada a relação da psicanálise com a religião, e por aí, com a ciência.

Destaco a este propósito uma fórmula que teve seu valor histórico no século dezoito, quando o homem das luzes, que era também o homem do prazer, pôs em questão a religião como fundamental impostura. Inútil fazê-los sentir que caminho percorremos depois. Quem pensaria, em nossos dias, em tomar o que toca à religião sob este parêntese simplista? Pode-se dizer que até o mais fundo do mundo, e mesmo onde a luta pode ser travada contra ela, a religião, em nossos dias, goza de um respeito universal.

Esta questão é também a da crença, para nós presentificada em termos sem dúvida menos simplistas. Temos a prática da alienação fundamental na qual se sustenta toda crença, por esse duplo termo subjetivo que faz com que, em suma, seja no momento em que a significação da crença parece mais profundamente desvanecer-se, que o ser do sujeito vem à luz do que era propriamente falando a realidade dessa crença. Não basta vencer a superstição, como se diz, para que seus efeitos no ser sejam por isso temperados.

É isto que constitui certamente para nós a dificuldade de reconhecer o que pôde mesmo ser no século dezesseis, o estatuto do que foi, falando propriamente, a descrença. Quanto a isto, sabemos bem que estamos, em nossa época, incomparavelmente, e paradoxalmente, desarmados. Nossa defesa, a única, e os religiosos o sentiram admiravelmente, é esta indiferença, como diz Lamennais, em matéria de religião, que tem precisamente por estatuto a posição da ciência.

É na medida em que a ciência elide, elude, secciona um campo determinado na dialética da alienação do sujeito, é na medida em que a ciência se situa no ponto preciso que lhes defini como o da separação, que ela pode sustentar também o modo de existência do cientista, do homem da ciência. Este teria que ser tomado em seu estilo, seus costumes, seu modo de discurso, no modo como por uma série de precauções, ele se mantém ao abrigo de um certo número de questões que comportam o estatuto mesmo

da ciência de que ele é servidor. Aí está um dos mais importantes problemas do ponto de vista social, menos contudo do que o do estatuto a ser dado ao corpo do adquirido em ciência.

O corpo da ciência, só conceberemos seu porte ao reconhecermos que ele é, na relação subjetiva, equivalente ao que chamei aqui de objeto *a* minúsculo.

A ambigüidade que persiste quanto à questão de saber o que há na análise de redutível ou não à ciência, se explica ao se aperceber do que ela implica, com efeito, de um mais além da ciência – no sentido moderno de *A* ciência tal como tentei aqui lhes indicar seu estatuto no ponto de partida cartesiano. É por aí que a análise poderia cair sob o golpe de uma classificação, que a poria na classe de algo cujas formas e história evocam tão freqüentemente a analogia – a saber, uma Igreja, e portanto, uma religião.

A única maneira de abordar este problema é partir do seguinte, que a religião, entre os modos que tem o homem de colocar a questão de sua existência no mundo, e mais além, a religião como modo de subsistência do sujeito que se interroga, se distingue por uma dimensão que lhe é própria e que é marcada por um esquecimento. Em toda religião que mereça esta qualificação, há com efeito uma dimensão essencial a reservar algo de operatório, que se chama um sacramento.

Perguntem aos fiéis, se não aos sacerdotes, o que é que diferencia a confirmação do batismo? – pois, enfim se é um sacramento, se isso opera, opera sobre algo. Onde isso lava pecados, onde isso remove um certo pacto – ponho aí um ponto de interrogação, será um pacto?, será outra coisa? o que é que passa por essa dimensão? – em todas as respostas que nos derem, encontraremos sempre essa marca a ser distinguida, pela qual se evoca o mais-além da religião, operatório e mágico. Não podemos evocar essa dimensão operatória sem nos apercebermos de que no interior da religião, e por razões perfeitamente definidas – separação, impotência de nossa razão, de nossa finitude – é isto que é marcado de esquecimento.

É no que a análise, em relação ao fundamento de seu estatuto, se acha de algum modo marcada de um esquecimento semelhante, que ela chega a se encontrar marcada, na cerimônia, pelo que chamarei a mesma face vazia.

Mas a análise não é uma religião. Ela procede do mesmo estatuto que *A* ciência. Ela se engaja na falta central em que o sujeito se experimenta como desejo. Ela tem mesmo estatuto medial, de aventura, na hiância aberta no centro da dialética do sujeito e do Outro. Ela nada tem a esque-

cer, pois não implica nenhum reconhecimento de nenhuma substância sobre a qual pretenda operar, nem mesmo a da sexualidade.

Sobre a sexualidade, de fato, ela opera muito pouco. Nada nos ensina de novo quanto ao operatório sexual. Dela não saiu nem um pouquinho de técnica erotológica, e há mais a este respeito no menor desses livros que são objetos de uma numerosa reedição e que nos vêm do mais fundo de uma tradição árabe, indiana, chinesa, mesmo a nossa ocasionalmente. A psicanálise só toca a sexualidade no que, na forma de pulsão, ela se manifesta no desfile do significante, onde se constitui a dialética do sujeito no duplo tempo da alienação e da separação. A análise não cumpriu, no campo da sexualidade, o que se teria podido, a se enganar, esperar dela de promessas, ela não cumpriu isto porque não tem que cumprir. Não é seu terreno.

Em contraposição, em seu terreno, ela se distingue por esse extraordinário poder de errância e de confusão que faz de sua literatura algo para o qual lhes garanto que seria preciso pouco recuo para que se a fizesse entrar, toda ela, na rubrica do que chamamos os loucos literários.

Certamente, não se pode deixar de ser tocado ao se ver quanto pode errar um analista na justa interpretação dos fatos mesmos que ele adianta – e recentemente eu ainda o estava à leitura de um livro como *A Neurose de Base*, livro tão simpático entretanto por esse não sei o quê de vivaz, que reúne e associa observações numerosas e certamente que discerníveis na prática. O fato que Bergler aporta sobre a função do seio, é verdadeiramente perdido num vão debate de atualidade sobre a superioridade do homem em relação à mulher, e da mulher em relação ao homem, quer dizer, sobre coisas que, por levantar o máximo de elementos passionais, são também, concernentes ao de que se trata, o que tem o mínimo de interesse.

Hoje, preciso acentuar o que, no movimento da psicanálise, deve ser referido à função do que isolo como objeto *a* – e não é por nada que evoquei aqui o livro de Bergler, que, na falta de um discernimento suficiente da função própria do objeto parcial, e do que significa, por exemplo, o seio de que faz grande uso, está votado, se bem que interessante em si mesmo, a uma errância que faz confinar seu resultado com a nulidade.

2

O objeto *a* é esse objeto que, na experiência mesma, na marcha e no processo sustentado pela transferência, se assinala para nós por um estatuto especial.

Tem-se incessantemente na boca, sem se saber o que se quer dizer, o termo *liquidação* da transferência. O que é que isto pode querer dizer? A qual contabilidade o termo liquidação se refere? Ou será que se trata de não sei que operação num alambique? Tratar-se-á de – *é preciso que isso corra, e que se esvazie em algum lugar*? Se a transferência é a atualização do inconsciente, será que se quer dizer que a transferência poderia ser para liquidar o inconsciente? Ou será que é o sujeito suposto saber, para tomar minha referência, que deveria ser liquidado como tal?

Seria no entanto singular que esse sujeito suposto saber, suposto saber algo de vocês, e que, de fato, não sabe nada de vocês, pudesse ser considerado como liquidado, no momento em que, no fim da análise, ele começa justamente, sobre vocês pelo menos, a saber um pouco. É então no momento em que ele mais tomaria consistência que o sujeito suposto saber deveria ser suposto vaporizado. Então só se pode tratar, se o termo liquidação tem sentido, da liquidação permanente dessa tapeação pela qual a transferência tende a se exercer no sentido do fechamento do inconsciente. Eu lhes expliquei seu mecanismo ao referí-lo à relação narcísica pela qual o sujeito se faz objeto amável. Por sua referência àquele que deve amá-lo, ele tenta induzir o Outro numa relação de miragem na qual o convence de ser amável.

Freud nos designa sua terminação natural nessa função que tem por nome identificação. A identificação em questão não é – e Freud articula isto com muita finura, eu lhes rogo reportarem-se aos dois capítulos já designados da última vez em *Psicologia Coletiva e Análise do Eu*, um se chama *A Identificação* e o outro *Estado Amoroso e Hipnose* – a identificação em questão não é a identificação especular, imediata. Ela é seu suporte. Ela suporta a perspectiva escolhida pelo sujeito no campo do Outro, de onde a identificação especular pode ser vista sob aspecto satisfatório. O ponto do ideal do eu é o de onde o sujeito se verá, como se diz, *como visto pelo outro* – o que lhe permitirá suportar-se numa situação dual para eles satisfatória do ponto de vista do amor.

Enquanto miragem especular, o amor tem essência de tapeação. Ele se situa no campo instituído no nível da referência do prazer, desse único significante necessário para introduzir uma perspectiva centrada no ponto ideal, I maiúsculo, colocado em algum lugar do Outro, de onde o Outro me vê, na forma em que me agrada ser visto.

Ora, nessa convergência mesma à qual a análise é chamada pela face de tapeação que há na transferência, algo se encontra que é paradoxo – a descoberta do analista. Esta só é compreensível no outro nível, o nível em que situamos a relação da alienação.

Esse objeto paradoxal, único, especificado, que chamamos objeto *a* – retomá-lo seria repisá-lo. Mas eu o presentifico para vocês de modo mais sincopado, sublinhando que o analisando diz em suma a seu parceiro, ao analista – *Eu te amo, mas, porque inexplicavelmente amo em ti algo que é é mais do que tu – o objeto* a *minúsculo, eu te mutilo.*

Aí está o sentido desse complexo de mama, do seio, esse *mammal-complex* do qual Bergler vê bem a relação com a pulsão oral, exceto que a oralidade em questão não tem absolutamente nada a ver com a alimentação e que toda a sua ênfase está nesse efeito de mutilação.

Eu me dou a ti, diz ainda o paciente, *mas esse dom de minha pessoa* – como diz o outro – *mistério!, se transforma inexplicavelmente em presente de uma merda* – termo igualmente essencial de nossa experiência.

Quando esta viragem é obtida, ao termo da elucidação interpretativa, então se compreende retroativamente essa vertigem, por exemplo, da página em branco, que, em tal personagem, dotado mas agarrado ao limite psicótico, é como o centro da barragem sintomática que lhe barra todos os acessos ao Outro. Essa página em branco onde se estancam suas infalíveis efusões intelectuais, se ele não pode literalmente tocá-la, é porque só pode apreendê-la como papel higiênico.

Essa presença do objeto *a* sempre e em toda parte encontrado, como dizer-lhes sua incidência no movimento da transferência? Tenho pouco tempo hoje, mas retomarei para imajá-la para vocês, uma pequena fábula, um apólogo, do qual falando outro dia num círculo mais íntimo com algum dos meus ouvintes, me achava ter de algum modo, forjado o começo. Dar-lhe-ei um fim, de sorte que, se me desculpo junto a eles por me repetir, eles verão que a continuação é nova.

O que é que se passa quando o sujeito começa a falar com o analista? – ao analista, quer dizer, ao sujeito suposto saber, mas do qual é certo que ele não sabe nada ainda. É a ele que é oferecido algo que vai primeiro, necessariamente, se formar como pedido. Quem não sabe que é aí que está o que orientou todos os pensamentos sobre a análise no sentido do reconhecimento da função da frustração? Mas o que é que o sujeito pede? Aí está toda a questão, pois o sujeito bem sabe que, quaisquer que sejam seus apetites, quaisquer que sejam suas necessidades, nenhum encontrará satisfação ali, senão, no máximo, a de organizar seu menu.

Na fábula que eu lia, quando era pequeno, na imagens de Épinal, o pobre mendigo se regala, na porta da churrascaria, com a fumaça do assado. Na ocasião, a fumaça é o menu, quer dizer, significantes, pois que não se faz mais do que falar. Muito bem! Há essa complicação – aí é que está

minha fábula – que o menu está redigido em chinês. Então, o primeiro tempo, é pedir a tradução à garçonete. Ela traduz – *patê imperial, rolinho de primavera*, e alguns outros. Pode muito bem acontecer, se é a primeira vez que você vem ao restaurante chinês, que a tradução continue a não lhe dizer nada, e você pede finalmente à garçonete – *aconselhe-me alguma coisa,* o que quer dizer – *o que eu desejo lá de dentro, você é que deve saber.*

Mas é mesmo a isso, no final das contas, que se espera que chegue uma situação tão paradoxal? Nesse ponto, em que você se remete a não sei que advinhação da garçonete cuja importância você viu crescer cada vez mais, será que não seria mais adequado, se o seu coração mandar, e se a coisa se apresentar de maneira vantajosa, ir bolinar, ainda que só um pouquinho, os peitos dela? Pois que não é só para comer que você vai ao restaurante chinês, é para comer dentro das dimensões do exotismo. Se minha fábula quer dizer alguma coisa, é na medida em que o desejo alimentar tem um sentido outro que não o da alimentação. Aqui ele é o suporte e o símbolo da dimensão do sexual, única a ser relançada pelo psiquismo. A pulsão em sua relação com o objeto parcial está lá subjacente.

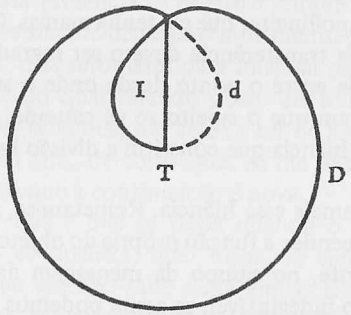
Muito bem! Por mais paradoxal, senão desenvolto, que lhes possa parecer este pequeno apólogo, ele é no entanto exatamente o que acontece na realidade da análise. O analista, não basta que ele suporte a função de Tirésias. É preciso ainda, como diz Apollinaire, que ele tenha mamas. Quero dizer que a operação e a manobra da transferência devem ser regradas de maneira que se mantenha a distância entre o ponto desde onde o sujeito se vê amável, – e esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por *a*, e onde *a* vem arrolhar a hiância que constitui a divisão inaugural do sujeito.

O *a* minúsculo não atravessa jamais essa hiância. Remetam-se, como ao termo mais característico para apreender a função própria do objeto *a*, ao olhar. Esse *a* se apresenta justamente, no campo da mensagem da função narcísica do desejo, como objeto indeglutível, se assim podemos dizer, que resta atravessado na garganta do significante. É nesse ponto de falta que o sujeito tem que se reconhecer.

É por essa razão que a função da transferência pode se topologizar na forma que já produzi em meu seminário sobre *A Identificação* – a saber, a que chamei a seu tempo de *oito interior,* essa dupla curva que vocês estão vendo no quadro se revolvendo sobre si mesma, e cuja propriedade essencial é que cada uma de suas metades, ao se sucederem, vem a se encaixar em cada ponto da metade precedente. Suponham simplesmente que se desenvolva tal metade da curva, vocês a verão recobrir a outra.

Não é só isso. Como ali se trata de um plano definido pelo corte, basta que vocês tomem uma folha de papel, para fazerem, com o auxílio de algumas pequenas colagens, uma idéia precisa da maneira pela qual o que eu vou lhes dizer se pode conceber. É muito fácil imaginar que o lobo que constitui essa superfície em seu ponto de retorno recobre, em suma, um outro lobo, os dois se continuando por uma forma de borda. Notem bem que isto não implica absolutamente nenhuma contradição, mesmo no espaço o mais ordinário mesmo – exceto que, para se apreender sua importância, convém justamente abstrair-se do espaço a três dimensões, pois que aqui só se trata de uma realidade topológica que se limita à função de uma superfície. Vocês podem assim conceber facilmente nas três dimensões que uma das partes do plano, no momento em que a outra, por sua borda, retorna sobre ela, determina ali uma espécie de interseção.

Essa interseção tem um sentido fora do nosso espaço. Ela é estruturalmente definível, sem referência às três dimensões, por uma certa relação da superfície consigo mesma, na medida em que, retornando sobre si mesma, ela se atravessa num ponto sem dúvida a ser determinado. Muito bem! Essa linha de travessia é, para nós, o que pode simbolizar a função da identificação.



D: linha da demanda.
I : linha da interseção "identificação".
T: ponto da transferência.
d: desejo.

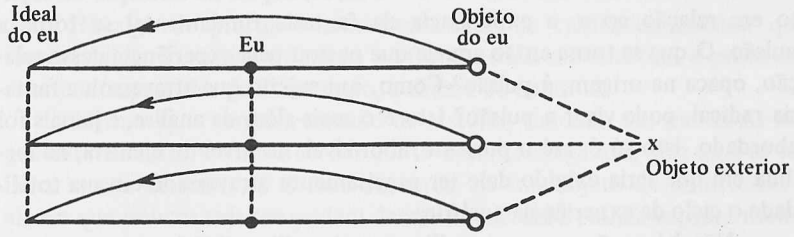
Com efeito, pelo trabalho mesmo que conduz o sujeito, ao se dizer na análise, ao orientar sua proposição no sentido da resistência da transferência, da tapeação, da tapeação de amor tanto quanto de agressão – algo se produz cujo valor de fechamento se marca na forma mesma dessa espiral que se desenvolve para um centro. O que figurei aqui por uma borda retorna sobre o plano constituído pelo lugar do Outro, a partir da região em que o sujeito, realizando-se em sua fala, se institui no nível do sujeito suposto saber. Toda concepção da análise que se articule – e Deus sabe se ela se articula com inocência – definindo o fim da análise como identifica-

ção ao analista, faz por isso mesmo a confissão de seus limites. Toda análise que se doutrina como devendo se terminar pela identificação ao analista revela, ao mesmo tempo, que seu verdadeiro motor está elidido. Há um mais-além para essa identificação, e esse mais-além se define pela relação e pela distância do objeto *a* minúsculo ao I maiúsculo idealizante da identificação.

Não posso entrar no detalhe do que implica na estrutura da prática uma tal afirmação. Refiro-me aqui ao capítulo de Freud sobre *Estado Amoroso e Hipnose* que lhes apontei há pouco. Freud distingue ali, excelentemente, a hipnose do estado amoroso, até em suas formas mais extremas, as que ele qualifica de *Verliebtheit*. Ele dá distinção doutrinal a mais acentuada ao que se lê por toda parte aliás, se sabemos lê-lo.

Não há uma diferença essencial entre o objeto definido como narcísico, o *i (a)*, e a função do *a*. As coisas são assim ao ponto de que só a vista do esquema de Freud dá da hipnose, dá ao mesmo tempo a fórmula da fascinação coletiva, que era uma realidade ascendente na hora em que ele escrevia esse artigo. Ele faz para nós este esquema, exatamente como lhes represento no quadro.

Ali ele designa o que chama o objeto – onde vocês devem reconhecer o que eu chamo o *a* – o eu, e o ideal do eu. Quanto às curvas, elas são feitas para marcar a conjunção do *a* com o ideal do eu. Freud dá assim seu estatuto à hipnose, superpondo no mesmo lugar o objeto *a* como tal e essa distinção significante que se chama ideal do eu.



Esquema de Freud

Eu lhes dei elementos para compreendê-lo ao lhes dizer que o objeto *a* pode ser idêntico ao olhar. Muito bem, Freud aponta precisamente o nó da hipnose ao formular que o objeto é ali um elemento certamente difícil de apreender, mas incontestável, o olhar do hipnotizador. Recordem-se do que articulei para vocês da função do olhar, de suas relações fundamentais à mancha, pelo fato de já haver no mundo algo que olha antes que

haja uma vista para vê-lo, que o ocelo do mimetismo é indispensável como pressuposto ao fato de que um sujeito pode ver e ser fascinado, que a fascinação da mancha é anterior à vista que a descobre. Vocês percebem ao mesmo tempo a função do olhar na hipnose, que pode ser preenchida, em suma, por uma rolha de cristal, ou não importa o quê, por pouco que aquilo brilhe.

Definir a hipnose pela confusão, num ponto, do significante ideal em que o sujeito se refere com o *a*, é a definição estrutural mais segura que já foi avançada.

Ora, quem não sabe que foi ao se distinguir da hipnose que a análise se instituiu? Pois a mola fundamental da operação analítica é a manutenção da distância entre o I e o *a*.

Para lhes dar fórmulas-referência, direi – se a transferência é o que, da pulsão, desvia a demanda, o desejo do analista é aquilo que a traz ali de volta. E, por esta via, ele isola o *a*, o põe à maior distância possível do I que ele, o analista, é chamado pelo sujeito a encarnar. É dessa idealização que o analista tem que tombar para ser o suporte do *a* separador, na medida em que seu desejo lhe permite, numa hipótese às avessas, encarnar, ele, o hipnotizado.

Essa travessia do plano da identificação é possível. Cada qual daqueles que viveram até o fim comigo, na análise didática, a experiência analítica, sabe que o que eu digo é verdade.

É para além da função do *a* que a curva se fecha, lá onde ela jamais é dita, concernente à saída da análise. A saber, depois da distinção do sujeito em relação ao *a*, a experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão. O que se torna então aquele que passou pela experiência dessa relação, opaca na origem, à pulsão? Como, um sujeito que atravessou a fantasia radical, pode viver a pulsão? Isto é o mais-além da análise, e jamais foi abordado. Isto só é, até o presente, abordável, no nível do analista, na medida em que seria exigido dele ter precisamente atravessado em sua totalidade o ciclo da experiência analítica.

Não há senão uma psicanálise, a psicanálise didática – o que quer dizer uma psicanálise que tenha fechado esse cerco até seu termo. O cerco deve ser percorrido várias vezes. Não há com efeito nenhuma maneira de dar conta do termo *durcharbeiten*, da necessidade de elaboração, se não é para conceber como o cerco deve ser percorrido mais de uma vez. Não tratarei disto aqui, porque isto introduz novas dificuldades, e eu não posso dizer tudo, tratando-se aqui apenas dos fundamentos da psicanálise.

O esquema que lhes deixo como guia da experiência, como também

da leitura, lhes indica que a transferência se exerce no sentido de reconduzir a demanda à identificação. É na medida em que o desejo do analista, que resta um *x*, tende para um sentido exatamente contrário à identificação, que a travessia do plano da identificação é possível, pelo intermédio da separação do sujeito na experiência. A experiência do sujeito é assim reconduzida ao plano onde se pode presentificar, da realidade do inconsciente, a pulsão.

3

Já indiquei aqui o interesse que há em se situar, no nível do estatuto subjetivo determinado como o do objeto *a*, o que o homem há três séculos definiu na ciência.

Talvez que traços que aparecem em nossos dias de maneira tão explosiva sob os aspectos do que se chama mais ou menos propriamente os *mass-media*, talvez que nossa relação mesma com a ciência que cada vez mais invade nosso campo, talvez que tudo isto se esclareça pela referência a esses dois objetos, cujo lugar já lhes indiquei numa tétrade fundamental – a voz, quase que planetarizada, senão estratosferizada por nossos aparelhos – e o olhar,cujo caráter invasor não é menos sugestivo, pois por tantos espetáculos, tantas fantasias, não é tanto nossa visão que é solicitada mas o olhar que é suscitado. Mas eu deixaria eludidos esses traços para acentuar outra coisa que me parece completamente essencial.

Há algo de profundamente mascarado na crítica da história que temos vivido. É, presentificando as formas mais monstruosas e pretensamente ultrapassadas de holocausto, o drama do nazismo.

Afirmo que nenhum sentido de história, fundado nas premissas hegeliano-marxistas, é capaz de dar conta dessa ressurgência, pela qual se verifica que a oferenda, a deuses obscuros, de um objeto de sacrifícios, é algo a que poucos sujeitos podem deixar de sucumbir, numa captura monstruosa.

A ignorância, a indiferença, o desvio do olhar, podem explicar sob que véu ainda resta escondido esse mistério. Mas, para quem quer que seja capaz de dirigir, para esse fenômeno, um olhar corajoso – e, ainda uma vez, há certamente poucos que não sucumbam à fascinação do sacrifício em si mesmo –, o sacrifício significa que, no objeto de nossos desejos, tentamos encontrar o testemunho da presença do desejo desse Outro que eu chamo aqui *o Deus obscuro*.

E o sentido eterno do sacrifício, ao qual ninguém pode resistir, a não ser que seja animado por essa fé tão difícil de sustentar, e que somente, talvez, um homem, soube formular de maneira plausível – a saber, Spinoza, com o *Amor Intellectualis Dei*.

O que se acreditou, erradamente, poder qualificar-se nele de panteísmo, não é outra coisa senão a redução do campo de Deus à universalidade do significante, de onde se produz um distanciamento sereno, excepcional, em relação ao desejo humano. Na medida em que Spinoza diz – *o desejo é a essência do homem*, e quando, esse desejo, ele o instituiu na dependência radical da universalidade dos atributos divinos, que só é pensável através da função do significante, nessa medida, ele obtém essa posição única pela qual o filósofo – e não é indiferente que seja um judeu afastado da tradição que o tenha encarnado – pode confundir-se com um amor transcendente.

Esta posição não é sustentável por nós. A experiência nos mostra que Kant é mais verdadeiro, e eu provei que sua teoria da consciência, como ele escreve da razão prática, só se sustenta ao dar uma especificação da lei moral que, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro, aquele mesmo que termina no sacrifício, propriamente falando, de tudo que é objeto do amor em sua ternura humana – digo mesmo, não somente na rejeição do objeto patológico, mas também em seu sacrifício e em seu assassínio. É por isso que eu escrevi *Kant com Sade*.

Aí está o exemplo do efeito de abertura dos olhos que a análise permite a tantos esforços, mesmo os mais nobres, da ética tradicional.

Posição-limite, que nos permite perceber que o homem só pode esboçar sua situação num campo que seria de conhecimento reencontrado, se tiver antes preenchido o limite em que, como desejo, ele se acha acorrentado. O amor, cujo rebaixamento pareceu aos olhos de alguns que nós havíamos procedido, só se pode colocar nesse mais-além, onde, primeiro, ele renuncia a seu objeto. Também está aí o que nos permite compreender que qualquer abrigo onde pudesse instituir-se uma relação vivível, temperada, de um sexo ao outro, necessita a intervenção – é o que ensina a psicanálise – desse medium que é a metáfora paterna.

O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver.

24 de junho de 1964

NOTÍCIA

Aqui se quis não ser levado em conta, e procurar, da obra falada de Jacques Lacan, a transcrição que terá fé, e valerá, no futuro, como o original, que não existe.

Não se pode, com efeito, tomar como tal a versão que fornece a estenografia, onde formiga o mal-entendido, e onde nada vem suprir o gesto e a entonação. Versão contudo *sine qua non*, que se mensurou, retificou, termo a termo – a sobra não montando a só três páginas.

O mais escabroso é inventar uma pontuação, pois que cada escanção – vírgula, ponto, travessão, parágrafo – decide do sentido. Mas obter um texto legível era a este preço, e é segundo os mesmos princípios que o texto de todos os anos do seminário será estabelecido.

J.A.M.

POSFÁCIO

Assim se lerá – este livro eu aposto.

Não será como meus Escritos, *cujo livro se compra: dizem, mas é para não se ler.*

Não é de se tomar por acidente, porque eles sejam difíceis. Escrevendo Escritos *no invólucro da coletânea, é o que eu ouvia a mim mesmo prometer-me: um escrito, a meu ver, é feito para não se ler.*

É que isso diz outra coisa.

O quê? Como é onde estou por meu dizer presente, aqui faço questão de ilustrá-lo, conforme meu costume.

O que vem de se ler, pelo menos é de se supor porque eu o posfacio, não é então um escrito.

Uma transcrição, taí um termo que descubro graças à modéstia de J.A.M., Jacques-Alain, Miller, Moleiro de nome: o que se lê passa-através da escrita, ali permanecendo indene.

Ora, o que se lê, é disso que eu falo, pois o que digo é votado ao inconsciente, seja, ao que se lê antes de mais nada.

Preciso insistir? – Naturalmente: pois que aqui eu não escrevo. Ao fazê-lo, eu pós-esfaria meu seminário, eu não o posfaciaria.

Insistirei, como é preciso para que isso se leia.

Mas tenho ainda que render ao autor deste trabalho o ter-me convencido, – por disto me testemunhar durante o seu transcurso –, que o que se lê do que eu digo não menos se lê por ser eu *que o* diga. *O acento a se colocar estando sobre o* dizer, *pois o* eu *bem pode ainda correr.*

Em suma, que aí poderia haver proveito para o que é de fazer consistente o discurso analítico, dês, confio, que me releiam. E metido na hora de minha vinda para a Escola Normal, é de só ser anotação do fim do meu deserto.

Não se pode duvidar, pelo tempo que nisso pus, de que a saída me desgoste, que eu qualifiquei como aquilo que publixo. Mas que se lixe para o que digo a ponto de lhe meter o jeito universitário, bem vale que eu marque aqui a incompatibilidade.

Colocar o escrito como o faço, note-se que em extremo se logra, se é que não farão disso seu estatuto. Tenha eu que ver com isto, um pouco, não impediria que esteja estabelecido bem antes de meus achados, pois que depois de tudo o escrito como não-a-ler, é Joyce que o introduz, eu faria melhor em dizer: o intraduz, pois a fazer da palavra treta para além das línguas, ele só se traduz a penas, por ser por toda parte igualmente pouco a ler.

Eu, contudo, visto a quem falo, tenho que tirar dessas cabeças o que elas crêem manter do tempo da escola, dita sem dúvida maternal pelo que nela se possui até à desmaternalização: ou seja, que se aprende a ler ao se alfabestizar. Como se a criança ao saber ler por um desenho que é girafa, por um outro que é gato que se tem que dizer, não aprendesse somente que o G, com que os dois se escrevem, nada tem a ver com se ler pois que não responde por isso.

Que o que se produz desde então de anortografia *só seja julgável tomando-se a função do escrito por um modo outro do falante na linguagem é onde se ganha na bricolagem, ou seja, pouco a pouco, mas o que iria mais depressa ao que se saiba que ele o é.*

Já não seria nada mal que ler-se se entendesse como convém, quando se tem o dever de interpretar. Que seja a palavra em que não se lê o que ela diz, taí entretanto aquilo com que o analista se sobressalta passando o momento em que ele está, ah!, a entregar sua escuta até não agüentar mais ficar de pé.

Intenção, desafio a gente se desfia, desfiando a gente se defende, recalca, bufa, tudo lhe será bom para não entender que o "por que me mentes dizendo a verdade?" da história que dizem judia porque nela sendo o menos bobo que fala, não menos não diga que é por não ser um livro de leitura que o catálogo das estradas de ferro é aí o recurso pelo qual se lê Lemberg em lugar de Cracóvia – ou mesmo ainda que o que resolve em todo caso a questão, é a passagem que a estação entrega.

*Mas a função do escrito não constitui então o catálogo, mas a via mesma da estrada de ferro. E o objeto (*a*), tal como o escrevo, ele é o trilho por onde chega ao mais-gozar o de que se habita, mesmo se abriga a demanda a interpretar.*

Se da exploração da abelha leio sua parte na fertilidade das plantas fanerógamas, se auguro do grupo mais terra-a-terra a se fazer vôo de andorinhas a fortuna das tempestades, – é mesmo do que os leva ao significante pelo fato de eu falar, que tenho que dar conta.

Lembrança aqui da impudência que me imputaram por esses escritos, *por ter da palavra feito minha medida. Uma japonesa ficou fora de si, do que me espantei.*

É que eu não sabia, se bem que propulsado, justamente por seus cuidados, aonde se habita sua língua, que esse lugar entretanto eu só o tateava com o pé. Só compreendi depois o que o sensível ali recebe dessa escrita que do on-yomi *ao* kun-yomi *repercute o significante a ponto de ele se deslocar de tantas refrações, ao que o mínimo jornal, o brasão na encruzilhada, satisfazem e apóiam. Nada ajuda tanto a refazer os raios que rolam de tantas comportas, o que da fonte por Amaterasu veio à luz.*

É no ponto em que me disse que o ser falante pode por aí subtrair-se aos artifícios do inconsciente que não o atingem por ali se fechar. Caso limite a me confirmar.

Vocês não compreendem stescrita. Tanto melhor, isto lhes será razão para explicá-la. E se isso resta em plano, vocês estarão quites para o embaraço. Veja, pelo que disso me resta, eu, sobrevivo.

Ainda é preciso que o embaraço seja sério para que isso conte. Mas vocês podem para isso me seguir: não esqueçam que devolvi esta palavra à sua sorte em meu seminário sobre a angústia, ou seja, no ano antes desse que vem aqui. É lhes dizer que de nada se desembaraçam tão facilmente como de mim.

Esperando que a escala lhes seja propícia do que se lê aqui: não os faço subi-la para tornar a descer.

O que me toca quando releio o que foi minha fala, é a segurança que me preservou de fazer besteira com respeito ao que veio depois.

O risco a cada vez me parece inteiro, e é o que me dá fadiga. Que J.A.M. dele me tenha poupado, me deixa a pensar que isto não será nada para vocês, mas também me faz crer que se dele escapo, é que de escrito tenho mais que meu escrever.

Lembremos para nós que nós escrevemos menos do que no Japão, o que se impõe do texto da Gênese, é que de ex nihilo *nada se cria senão significante. O que é evidente pois que com efeito isso não vale mais.*

O inconveniente é que disso dependa a existência, ou seja, aquilo de que só o dizer é testemunho.

Que Deus nele se prove deveu depois de muito tempo repô-lo em seu lugar. Ou seja, aquele em que a Bíblia põe que não é mito, mas história mesmo, como se notou, e é nisso que o evangelho segundo Marx não se distingue dos outros nossos.

O horrível é que a relação de que se fomenta a coisa toda, nada mais concerne senão o gozo e que o interdito que ali projeta a religião fazendo partilha com o pânico de que procede nessa região a filosofia, uma multidão de substâncias surgindo como substitutas à única própria, a do impossível de se falar dela, por ser o real.

Essa "estância-por-baixo" seria que ela não poderia livrar-se mais acessível dessa forma pela qual já a escrita do poema constitui o dizer menos tolo?

Isto não valerá a pena de ser construído, se é mesmo o que presumo de terra prometida a esse discurso novo que é a análise?

Não que se pudesse jamais esperar essa relação da qual digo que é sua ausência que constitui o acesso do falante ao real.

*Mas o artifício dos canais por onde o gozo vem a causear o que se lê como mundo, taí, há de se convir, o que vale que o que disso se leia, evite o onto – Cha*to *toma nota, o onto –, mesmo a ontotautologia.*

Não menos que aqui.

19 de janeiro de 1973

NOTAS DA VERSÃO BRASILEIRA

1 *Schibbolet*, como está no texto.

SCHIBBOLETH – termo hebreu de que se servia a gente de Galaad para reconhecer a gente de Efraim que pronunciava *sibboleth*, e que eles degolavam imediatamente.

2 "*Couper l'herbe sous les pieds de quelqu'un*, le frustrer d'un avantage en le devançant, en le supplantant." Na tradução, substituímos o dito francês pelo *cortar as asinhas* do brasileiro.

3 No original:

Vainement ton image arrive à ma rencontre
Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre
Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver
Au mur de mon regard que ton ombre rêvée

Je suis ce malheureux comparable aux miroirs
Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir
Comme eux mon oeil est vide et comme eux habité
De l'absence de toi qui fait sa cécité

4 Traduziremos freqüentemente o verbo *saisir* pelo português *sacar*, o qual, além de ter no português oficial significação mais aproximada do verbo francês do que as freqüentes traduções por *compreender, perceber, aperceber-se* etc., foi retomado pela língua, no reforço da gíria, a ser reconhecido, e já bem entronizado na fala cotidiana do brasileiro, como a mais precisa, senão preciosa, tradução, a nosso ver, do *saisir* do francês.

5 *Ce qui cloche*, o que claudica. Preferiremos às vezes o verbo *mancar* pela possibilidade de jogos fônicos que ele vai oferecer no trato do texto lacaniano – não ponto-a-ponto, mas como oportunidade de fazer funcionar a tradução no mesmo âmbito de deslizamento fônico. Assim, o *manquer*, a *manque*, no jogo da *falta* e falha, essencial

ao pensamento lacaniano (e freudiano), nos darão outras oportunidades que ao francês não se oferecem, em troca de outras tantas que ao *brasileiro* não se apresentam.

6 *Clocherie*. Mas o verbo mancar nos interessaria, por, em bom brasileiro, se apetecer ao que de inconsciente ele nos abre quanto ao ato falho (*manqué*), ao *witz* (trocadilho, dito espirituoso, piada), ao *rébus*, e todas as *méprises* (equivocações, equívocos) com que o inconsciente se nos abre por *mancadas*. Verbo, aliás, já dicionarizado, por Aurélio Buarque de Holanda, como uma importação do francês (*manquer*).

7 *Un-bewusste* – In-consciente
Un-begriff – In-conceito, ou conceito-in (se quisermos).

8 *L'hystérique*, em francês, vale para qualquer gênero.
Manteremos o masculino toda vez que, o gênero não sendo expressamente indicado, o contexto exigir sua preferência, devendo-se ler então como: *o sujeito histérico* (onde *sujeito* vai elidido). Entretanto, não o exigindo o contexto, preferiremos sempre o feminino – *a histérica* – na linha mesma da história da psicanálise, quando era *ela* que criava tanto para Freud, quando era *a ela* que Freud endereçava o seu *Che vuoi?*, assim como é ao discurso *dela* que Lacan defronta o discurso do Senhor (*Maître*), dizendo (*L'Envers de la Psychanalyse*) que "*ela* reina e ele não governa" – isto, na intencionalidade mesma do discurso *dela*.

9 Tradução convencionada por nós para o *ça* do francês. Cf. LACAN, Jacques, *O Seminário Livro 1, Os Escritos Técnicos de Freud*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, nota explicativa nº 6 de Betty Milan.

10 No original, o termo é *truc*, com a ambigüidade de *trólei* e de *troço*, pelo que escolhemos o *trem*, do brasileiro nordestino, que tem esta conotação.

11 *Souffrance*: o termo não encontra correspondente exato no português. Em francês, carrega a ambigüidade de *sofrimento* e de *paciência*, de espera de algo indeterminado, de negócio inconcluso, de mercadoria não retirada pelo destinatário.

12 *Aurez-vous fini avant qu'il ne vienne?* Em português se poderia dizer: Será que você não vai acabar antes de ele chegar?

13 *Passerez-vous avant qu'il vienne?*
Será que você passa antes de ele chegar?

14 Desde *Senso Contra Censo*, in *Lugar 9*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1977, recorremos à invenção, cabível na língua, do verbo *imajar* (e não imaginar) para corresponder ao *imagée* (não verbo, mas adjetivo) do francês. Tradução, aliás, aceita também por Betty Milan para o *Seminário 1* de Lacan (Cf. *Os Escritos Técnicos de Freud*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979).

15 Não traduziremos as letras lacanianas, como o *a* do *objeto* perdido, o *a'* do *outro* imaginário, o A do grande *Outro*. Já na escrita lacaniana, essas letras funcionam como *nomes-próprios*, isto é, os que não se traduzem, de língua para língua, e há sua inscrição nos matemas.

16 *Frayer, trilhar*. Traduziremos também *frayage* por *trilhamento* (ou *trilhadura*), conforme Aurélio Buarque de Holanda que inclui em seu dicionário o verbo *trilhar* com a acepção de *abrir caminho*, bem como *trilhamento* e *trilhadura* como *ato ou efeito de trilhar*. Assim, para *frayage*, como ato, preferiremos *trilhamento* e, como efeito, *trilha*.

17 Traduzimos *omnivoyeur* por *onivoyeur* sem grifar o segundo componente da palavra (voyeur) que, de sempre, não se traduz ao português, tendo-se tornado um termo corriqueiro e já dicionarizado como da língua (cf. Aurélio Buarque de Holanda). Observar a diferença para com os *omnivoyant*, que traduzimos por *onividente*.

18 Veja nota 3.

19 Dois problemas no período: 1) *Rets* (armadilha) e *rais* (raios), que resolvemos por desenvolvimento; 2) *Voyure*, criação momentânea de Lacan que, no contexto, remete ao *voyeur*, termo que não se traduz, já assimilado ao nosso léxico. A *voyura* seria a ação do voyeur, sua olhada, sua espiada.

20 O texto em francês é: "Elle me regarde au niveau du point lumineux, où est tout ce qui me regarde, et ce n'est point là metaphore." Tivemos que intervir no texto, porque o verbo *regarder* em francês tem o sentido de *olhar* como o de *ter a ver com, interessar a*.

21 *Trompe-l'oeil* é expressão já consagrada, enquanto termo técnico do campo da pintura, na língua portuguesa, dispensando tradução. Trata-se, na pintura, de um efeito de *tapeação-do-olho*, mediante o qual o espectador caia na indistinção, ou pelo menos hesite nela, entre imagem pintada e o que ele poderia considerar imagem "real". Note-se, logo adiante, a crítica de Lacan à definição corriqueira de *trompe-l'oeil*.

22 *Tromper-l'oeil*.

23 *Semblant*: traduziremos por *semblante* na acepção figurada de *aparência* (que *dá*, que *tem*, que *mostra*, algo ou alguém). O termo remete a *aparência* no sentido do que se quer *aparentar*, como também a *simulacro, imitação, fingimento*, termos que resultariam demasiado enfáticos em português.

24 *Écran*: com a função de *écran* (tela, superfície de projeção, anteparo, superfície que intercepta um feixe de luz) está no contexto acentuada como *anteparo*, preferiremos esta tradução.

25 *Dompte-regard* (doma-olhar) que não traduziremos, no sentido de manter a contraparte do *trompe-l'oeil* tratado na nota 21.

26 *Marchand de tableaux*, no original. Aquele que negocia, vende, numa galeria de arte ou alhures, as sobras dos artistas. Mas o termo *marchand* passou ao vocabulário especializado, em português, com toda a conotação que vai no texto.

27 *Hâte*, pressa, que em Lacan pode remeter a *precipitação*.

28 *Avoir envie*.

29 *Mise en acte*: *atualização* na acepção que Aurélio Buarque de Holanda apresenta como do campo da filosofia – pôr em ato – ao mesmo tempo que na acepção temporal do agora, ambas configurando o *hic et nunc* do que se atualiza na transferência.

30 *Guérison* – que corresponde (guérir) ao *sarar*, ao *ficar bom*, do português. Para marcar a devida diferença entre *guérison* e *cure* no pensamento lacaniano, só o termo *cure*, como o verbo e seus derivados, traduziremos por *cura, curar*.

31 Tradução de *ratage* pelo brasileirismo *rata* (Cf. Aurélio B.H.).

32 Tendo sido o termo francês *fétiche* (*fétichisme* etc.) tirado do português (Cf. Bloch e Wartburg, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Française*, Paris, PUF, 1975), não há motivo para se manter, em textos brasileiros, entre outros termos (ainda que técnicos e ou científicos) traduzidos, a costumeira galicização.

33 Cf. Nota 29.

34 Deixamos de traduzir, pois o sentido se perderia em português.

AGRADECIMENTOS DO TRADUTOR

- a Jacques-Alain Miller, pela oportunidade de maior aproximação do campo;
- a Betty Milan pelas críticas e sugestões;
- a Potiguara Mendes da Silveira Jr. pelo cuidado com a produção.