



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Rodrigo Lyra Carvalho

O sujeito suposto saber e a tirania da transparência

Rio de Janeiro

2017

Rodrigo Lyra Carvalho

O sujeito suposto saber e a tirania da transparência

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Orientadora: Profa. Dra. Heloisa Caldas

Rio de Janeiro
2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

L992 Lyra, Rodrigo.
O sujeito suposto saber e a tirania da transparência / Rodrigo Lyra
Carvalho. – 2017.
183 f.

Orientadora: Heloisa Caldas.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia

1. Psicanálise – Teses. 2. Transferência – Teses. 3. Sujeito – Teses.
I. Caldas, Heloisa. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Psicologia. III. Título.

es CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rodrigo Lyra Carvalho

O sujeito suposto saber e a tirania da transparência

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Tese defendida em 16 de agosto de 2017

Banca examinadora:

Profa. Dra. Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro (Orientadora)
Dpto. De Psicologia Clínica/UERJ

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia
Dpto. De Psicologia Clínica/UERJ

Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba
Dpto. De Psicologia Clínica/UERJ

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal
Dpto. De Psicologia/UFF

Prof. Dr. Ram Avraham Mandil
Faculdade de Letras/UFMG

Rio de Janeiro

2017

Para Juliana, João e Lia

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise/UERJ, por me acolher e me oferecer a valiosa oportunidade de aprender com múltiplas leituras do ensino de Jacques Lacan.

Aos amigos da Escola Brasileira de Psicanálise, pelo aprendizado permanente e pelo a-mais de alegria.

À Heloisa Caldas, com quem a conversa começou como se há muito já existisse, pelo apoio irrestrito e pela leitura refinada.

À CAPES, pelo apoio à pesquisa.

À minha família, que cresceu muito durante essa jornada, pelo amor que eu sinto por ela.

RESUMO

LYRA, Rodrigo. **O sujeito suposto saber e a tirania da transparência**. 2017. 183 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Essa tese é dedicada a investigar a transferência psicanalítica tendo como eixo de leitura o conceito lacaniano de *sujeito suposto saber*. A partir dele, se busca um duplo objetivo: identificar as consequências que o momento final do ensino de Jacques Lacan gerou para a conceptualização da transferência bem como explorar suas consequências para a orientação clínica do psicanalista na atualidade. Para tanto, além de estudar a produção conceitual da própria psicanálise, através da obra de Sigmund Freud, do ensino de Jacques Lacan e de seus comentadores, buscaremos extrair uma leitura de certas peculiaridades socioculturais atuais - tais como hipervalorização do saber exposto, a avaliação e a molecularização da vida - e de suas consequências para esse fenômeno central da clínica.

Palavras-chave: Psicanálise. Transferência. Sujeito Suposto Saber. Saber Exposto.

ABSTRACT

LYRA, Rodrigo. **The subject supposed to know and the tyranny of transparency.** 2017. 182 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This thesis investigates the psychoanalytic transfer having as axis of reading the Lacanian concept of subject supposed to know. From it, a double objective is sought: to identify the consequences that the final moment of Jacques Lacan's teaching generated for the conceptualization of the transference as well as to explore its consequences for the clinical orientation of the psychoanalyst in the present time. Therefore, in addition to studying the conceptual production of psychoanalysis itself, through the work of Sigmund Freud, the teaching of Jacques Lacan and his commentators, we will try to extract a reading of certain current socio-cultural peculiarities - such as the overestimation of knowledge, the evaluation and the molecularization of life - and their consequences for this central clinical phenomenon.

Key-words: Psychoanalysis. Transference. Subject Supposed To Know. Objective Knowledge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 SUJEITO SUPOSTO SABER: DO SABER ABSOLUTO AO ENGANO	22
1.1 Associação Livre	25
1.2 A suposta revolução freudiana.....	26
1.3 Em torno do sujeito cartesiano	28
1.4 O relativismo do Outro	30
1.5 O sujeito vazio e a verdade absoluta	33
1.6 Não saber?	34
1.7 O recalque originário.....	36
1.8 O não-nascido	38
1.9 O saber da análise: entre a ciência e o humanismo	40
1.10 O real capturado entre dois significantes.....	41
1.11 Sujeito suposto saber: dos afetos à função.....	44
1.12 Psicanálise a três.....	45
1.13 A vertente paterna do sujeito suposto saber: transcendência e engano ..	46
1.14 A suposição nas neuroses.....	50
1.15 O psicanalista e a certeza	53
1.16 Entre significante e desejo.....	56
1.17 Transferência como fechamento.....	57
1.18 Transferência e realidade sexual do inconsciente	58
1.19 Desejo do analista	60
1.20 O que há de sexual na inclusão do analista?	62
1.21 Sujeito suposto saber e objeto a.....	64
1.22 Analista como objeto que liga	68
1.23 A queda do sujeito suposto saber	71
1.24 Variações da méprise	75
2 A GUERRA ENTRE O SABER EXPOSTO E O SABER SUPOSTO	77
2.1 Uma objeção ao mestre contemporâneo	77
2.2 Psicanálise e ciência	78
2.3 As cifras idênticas a si mesmas	80
2.4 A ciência na base do mal-estar.....	82

2.5	A molecularização da vida	85
2.6	O gerenciamento da mente	88
2.7	Avaliação	95
2.8	O Estado Regulatório: um poder ilimitado	97
2.9	Um novo mestre	99
2.10	Discurso Universitário como paradigma da contemporaneidade	102
2.11	Discurso Universitário como paradigma da ciência?	104
2.11	Universidade: o saber como mercadoria	106
2.12	Avaliação: um obstáculo ao inconsciente	107
2.13	Transparência como morte da psicanálise	109
2.14	Saber e real, na ciência e na psicanálise	111
2.15	A opacidade do gozo	112
2.16	Um real próprio à psicanálise	113
2.17	Inconsciente além do reprimido	116
2.18	A posição do analista e o saber suposto	119
2.19	Reintroduzir o nome do pai na ciência?	121
2.20	A ex-sistência	124
2.21	Da suposição à ex-sistência	127
2.22	Uma função inessencial	130
2.23	Presença do real no simbólico	131
2.24	O saber da interpretação	132
2.25	Outro avesso?	133
3	MUTAÇÕES DO SUJEITO SUPOSTO SABER	135
3.1	O sujeito japonês	138
3.2	O inconsciente e o falasser	143
3.3	Lalíngua e o modo de falar	151
3.4	A pura relação com a língua	155
3.5	A letra e o litoral	159
3.6	O singular da mão	162
3.7	Sujeito suposto saber e lalíngua	165
3.8	Sujeito suposto saber ler de outro modo	166
3.9	Do a posteriori à afinação	170
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
	REFERÊNCIAS	178

INTRODUÇÃO

Essa tese é dedicada a investigar a transferência psicanalítica a partir de uma dupla vertente. A primeira consiste em estudar a produção conceitual da própria psicanálise e, para tanto, acompanhará, através da obra de Sigmund Freud, do ensino de Jacques Lacan e de seus comentadores, os desenvolvimentos teóricos que descreveram e formalizaram a transferência desde sua *descoberta*; a outra vertente extrai uma leitura de certas peculiaridades socioculturais atuais e de suas consequências para esse fenômeno central da clínica.

Tais vertentes, por certo, confundem-se e se entrecruzam; afinal, através dos sintomas que acolhem, os psicanalistas são constantemente informados sobre o caldo cultural de sua época e essa é sempre a base de seu esforço conceitual. Como forma de orientar a pesquisa nesse litoral entre a teoria psicanalítica e as leituras do contemporâneo, faremos do conceito lacaniano de *sujeito suposto saber* um eixo permanente.

O objetivo primordial do percurso é identificar as consequências que o desafiador e instigante momento final do ensino de Lacan gerou para o conceito de *sujeito suposto saber*. A tese subjacente é a de que tais nuances conceituais são de grande valia para os psicanalistas quando se deparam com os obstáculos que a época atual – assim como todas as outras – impõe à experiência psicanalítica.

A descoberta da transferência

“Devo afirmar que os sonhos realmente têm um sentido e que é possível ter-se um método científico para interpretá-los” (1901/1996, vol. IV, p.135).

Com essa frase, Freud inaugurou um ofício dedicado não apenas à interpretação dos sonhos como também das demais formações do inconsciente, notadamente dos sintomas. No entanto, a mistura entre a produção de saber sobre o inconsciente e a inclusão do analista “numa das séries psíquicas do paciente” (Freud, 1912/1995, p. 112) foi logo notada. A expectativa de que o analista pudesse operar a partir de um lugar neutro, científico, exterior a cada sujeito dissipou-se

rapidamente. Foi, aliás, a coragem freudiana de se engajar pessoalmente nesse desafio que permitiu a criação da psicanálise. Encontrada por acidente, a transferência logo tomara o centro da cena.

Se a busca pelo sentido oculto dos sintomas extrapolava os limites de uma tarefa epistêmica, era fundamental compreender e manejar esse novo fenômeno. Em lugar de rechaçá-la, Freud incluiu a tal ponto a transferência em sua abordagem dos sintomas que chegou a designar o próprio tratamento psicanalítico como a produção de uma nova enfermidade, a neurose de transferência, que implicava dar aos sintomas um novo sentido, um sentido transferencial (1914/1996, p. 170 e 1917b/1996, p. 433).

Décadas depois, Jacques Lacan reanimou a lição freudiana com uma afirmação impactante: “Os psicanalistas fazem parte do conceito do inconsciente, posto que constituem seu destinatário” (1964/1998, p. 848).

Assim, em torno da figura do analista, traços da constituição libidinal do paciente se materializavam na cena analítica e seu modo de se relacionar com o desejo de seus parceiros fundamentais era ali atuado. Toda uma gama de afetos passava a circular ao redor da tarefa de tocar o inconsciente, que foram esquematicamente divididos por Freud entre *transferência positiva*, que favorecia o andamento da análise, e *transferência negativa*, que obstaculizava seu avanço.

Esse caráter paradoxal da transferência para o tratamento analítico pode ser balizado a partir das seguintes passagens freudianas.

O paciente sabe erguer resistências sem sair do esquema de referência da análise. Em vez de recordar, repete atitudes e impulsos emocionais do início de sua vida, que podem ser utilizados como resistência contra o psicanalista e o tratamento, através do que se conhece como transferência (1916-1917/1996, p. 297)

Não se discute que controlar os fenômenos da transferência representa para o psicanalista as maiores dificuldades; mas não se deve esquecer que são precisamente eles que nos prestam inestimável serviço de tornar imediatos e manifestos os impulsos eróticos ocultos e esquecidos do paciente. Pois quando tudo está dito e feito, é impossível destruir alguém in absentia ou in effigie (1912/1996, p. 119)

Em torno de um mesmo fenômeno, portanto, Freud situa a fina margem em que o psicanalista opera: atrai “impulsos eróticos ocultos” sem, contudo, permitir que eles bloqueiem o caminho para o encontro de algo ainda não sabido sobre o sintoma.

“Se a reprodução é uma reprodução em ato”, afirma Lacan, “então existe na manifestação da transferência algo de criador” (1960-1961/1997, p. 176). Assim, mais que constatar ou mesmo denunciar a existência de tais atuações, cabe à análise encontrar a brecha que se abre para a surpresa a cada vez que as tendências arraigadas se fazem presente na transferência.

O sujeito suposto saber

Além de ser um aspecto central da psicanálise desde seus primórdios, o trabalho clínico com a transferência interessou intensamente a Lacan por uma segunda razão. Em sua época, a chamada “interpretação da transferência” havia se tornado a designação principal da tarefa do psicanalista e Lacan enxergava nessa prática profundos desvios em relação às lições fundamentais de Freud.

Além disso, atentou para as armadilhas clínicas de tomar os afetos como referência primordial e de qualificar a transferência a partir das tendências amorosas ou hostis. Para separar a conceituação da transferência das confusas manifestações afetivas, buscou isolar a criação de uma expectativa de saber. Foi assim que criou o sintagma *sujeito suposto saber* e afirmou: “Desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber, há transferência” (1964/1985, p. 220).

É através dessa frase cortante que o sujeito suposto saber faz sua entrada no ensino de Lacan, já na parte final de *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Antes disso, como veremos em detalhes no Capítulo 1, a expressão havia sido utilizada rapidamente ao longo dos dois seminários anteriores, mas com um sentido distinto, que apontava para o saber absoluto e, portanto, distinguia-se da prática analítica.

Apoiando-se em todo o percurso conceitual já construído em seus escritos e seminários precedentes, Lacan elege um fio simbólico para se situar em meio às diversas facetas que circulam em torno do conceito de transferência e de sua realidade clínica. Desse modo, a implicação subjetiva que deve ser produzida no início da experiência analítica é concebida no esteio da revalorização da fala e do destaque ao significante que haviam dado, até então, o tom de seu ensino. Estão aí incluídos os principais elementos que Lacan esforçava-se por resgatar na teoria

psicanalítica, tais como o aspecto faltoso do objeto, a primazia do significante e a distinção entre identificações imaginárias e simbólicas.

Todo seu esforço de “desenlamear o sujeito do subjetivo” (1967/2003, p. 253), ou seja, de estabelecer uma ideia de sujeito distinta da crença em uma essência individual, um núcleo de subjetividade em cada indivíduo, uma função integradora da constituição subjetiva, enfim, todo esse esforço incide sobre a conceituação de transferência justamente através do sujeito suposto saber, o que se nota, por exemplo, na afirmação, repetida algumas vezes em seu ensino, de que “um sujeito não supõe nada, ele é suposto” (1967/2003, p. 253).

Com essa perspectiva, Lacan desloca radicalmente a direção clínica. Em lugar de voltar sua atenção para toda a gama de afetos e comportamentos que o analisante dedica ao analista, apontando em seguida seu caráter enganoso, na medida em que se trataria de impulsos eróticos arcaicos a serem permanentemente interpretados, o psicanalista deve ser sensível à operação simbólica que permite uma amarração inicial do real em jogo, a partir da qual os significantes do inconsciente passarão a se apresentar à análise. Dito de outra forma, trata-se de questionar como pode o analisante apostar que palavras podem capturar o real de seu encontro traumático.

Para responder a essa questão, Lacan se serve de uma das mais cruciais intuições freudianas: o trauma subjetivo não se dá na própria ocorrência de um evento, mas sim na retroação de uma cena posterior sobre a cena perturbadora. O trauma sempre se passa, portanto, entre dois momentos ou, mais precisamente, entre duas narrativas.

Essa ideia, já bastante explorada por Lacan, ao ser aplicada à transferência e ao sujeito suposto saber, permitirá, em 1967 (1967/2003, p. 253), a produção de um matema, chamado de algoritmo da transferência, que será exibido e trabalhado ao longo da tese.

Com ele, a estrutura subjacente à clínica é posta às claras: a transferência decorre da possibilidade de que, no encontro entre analista e analisante, o real que motiva a ida ao tratamento seja capturado por um par de significantes. A partir daí, cria-se a função essencial, o sujeito suposto saber, a possibilidade de confiar que os sentidos construídos na análise se engancharão ao real perturbador do sintoma.

Tanto a noção de sujeito suposto saber, que passa a servir como pivô da transferência a partir de 1963, quanto sua posterior colocação em forma de matema,

realizada em 1967, cumprem assim um duplo propósito. Por um lado, acentuam e reafirmam que a própria transferência é fundada sobre a mesma armadura significativa que dá forma ao sintoma e às demais formações do inconsciente. Por outro, incluem – ainda que de forma não expressa no algoritmo da transferência – o objeto *a*, um conceito que ganhara grande consistência imediatamente antes da postulação do sujeito suposto saber como eixo do encontro analítico.

Essa dupla função não está colocada estritamente nem no analista, nem no analisante. Ela paira entre ambos, como uma presença terceira. Em função disso, Lacan provoca: “Fico admirado que ninguém jamais tenha pensado em me objetar, considerados certos termos da minha doutrina, que a transferência por si só cria uma objeção à intersubjetividade” (1967/2003, p. 252).

Torna-se assim possível retomar e melhor compreender a ideia freudiana da inclusão do analista nas séries psíquicas do analisante. Apoiado no sujeito suposto saber e na sua materialização através de significantes produzidos no encontro clínico, Lacan demonstra que a inclusão do analista não se dá como um processo maciço, de incorporação afetiva. Tampouco se trata apenas de uma analogia, uma imagem inspiradora oferecida por Freud, mas sim do fato de uma palavra nomear algo da presença daquele analista, ao mesmo tempo em que se liga a uma palavra que nomeia algo do sintoma. Entre essas duas, o real em questão não é nem plenamente esclarecido, nem escorre para o inacessível; ele fica retido, circunscrito, objetalizado.

Trata-se de uma nova tradução lacaniana para a afirmação de Freud de que os sintomas ganham na análise um novo sentido, um sentido transferencial. Lacan demonstra, com o sujeito suposto saber, qual a estrutura simbólica mínima que permite essa operação: ao se vincular ao analista, o analisante abre mão de uma parte da garantia que lhe era conferida por seus significantes-mestres e se dirige, nesse ponto, a um traço do encontro com o analista.

A transferência assim definida supõe não um inconsciente ontológico, com consistência e permanência, e sim um inconsciente por vir, mas que só virá justamente em função do laço transferencial e, logo, do discurso analítico. Embora afirmada em *O Seminário: livro 11*, essa perspectiva não deixa de antecipar a visada inerente aos quatro discursos, que serão construídos seis anos mais tarde. Segundo a lógica do discurso do psicanalista, tanto a produção dos significantes mestres quanto as súbitas aparições do saber no lugar da verdade dependem, ambas, do

objeto a situado no lugar de agente do discurso. Dito de outro modo, o saber na análise é intrinsecamente articulado à posição do analista e o laço que aí se estabelece deve ser capaz de montar a rede simbólica que determina uma posição subjetiva para o acesso ao gozo.

Ocorre que essa montagem nada mais é senão a decantação das manifestações clínicas do inconsciente e o que se recolhe e se deposita dessas manifestações instantâneas é um saber múltiplo, fragmentado, uma rede não organizada de significantes.

Essa é justamente a perspectiva que vinha sendo acentuada por Lacan ao longo de *O Seminário: livro 11: o inconsciente abordado com ênfase no seu aspecto de hiância, fenda e batimento temporal*, em detrimento da visão mais clássica, que tendia a concebê-lo sob a ótica de uma certa permanência do saber referido à Outra cena. Definir o inconsciente como sujeito era, portanto, um modo de se aproximar da própria experiência analisante, na qual as formações do inconsciente produzem uma experiência de surpresa e ruptura do discurso corrente.

Mas apesar desse caráter súbito e fraturado das formações do inconsciente, a expectativa de uma síntese não é estranha à estrutura neurótica quando se depara com a vacilação de suas identificações.

Enganos

Embora o sujeito suposto saber passe a funcionar como tradução da experiência da transferência analítica somente no momento em que Lacan o distingue do saber absoluto, a expectativa de um encontro pleno entre sujeito e saber tende a fazer parte da experiência do analisante, ainda que de forma evidentemente muito variada.

Em função disso, dedicaremos parte do primeiro capítulo à análise do termo francês *méprise* e de sua associação, feita por Lacan, ao sujeito suposto saber. Tal termo, traduzido como *engano*, está presente no título de uma conferência proferida em 1967. Publicada inicialmente em *Scilicet*, ela está hoje contida no livro *Outros Escritos: "O engano do sujeito suposto saber"*.

Buscaremos explorar distintas dimensões desse engano, como forma de localizar e distinguir aquilo que lhe é estrutural daquilo que varia de acordo com a influência do discurso de uma época sobre os seres falantes.

De forma sucinta, argumentamos que, do lado do analista, que atravessou a própria experiência do inconsciente, o engano pode ser tomado como o modo próprio da presença do simbólico no real. Se os limites da produção de saber sobre a pulsão eram designados por Freud, principalmente, através das ideias de recalque originário, rochedo da castração e pulsão de morte, Lacan preferiu ressituar tais limites através de sua tríade *simbólico*, *imaginário* e *real*. Nela, os limites do sujeito suposto saber são equivalentes aos limites do simbólico e do imaginário em funcionar como registros plenos, livres de contradições internas e pontos cegos, ou seja, livres do real.

Essa perspectiva é afirmada de forma breve e precisa por Lacan quando afirma, por exemplo, que “O real só se poderia inscrever por um impasse de formalização” (Lacan, 1975/1985, p. 125).

O dado estrutural que leva a clínica psicanalítica ao saber suposto é, portanto, a não existência da relação sexual e o reconhecimento de que não há saber no real. Nesse sentido, o sujeito suposto saber não é uma expectativa enganosa a ser superada, mas sim o operador do esclarecimento possível do impacto da língua na vida de cada ser falante.

Ocorre que, caso se leve em conta apenas essa faceta da *méprise*, do engano, seria impossível compreender porque Lacan insiste tantas vezes que o fim do processo analítico deve coincidir com o esvaziamento do sujeito suposto saber.

Em função disso, propormos enxergar, do lado analisante, um redobramento da *méprise* estrutural, que tende, a nosso ver, a acolher um *engano* suplementar, por meio do qual a *suposição* tende a se desdobrar na *crença* em um sentido acabado e previamente existente para o real que lhe acomete. Não é à toa que Lacan indica, nesse ponto, uma reunião entre essas duas dimensões distintas da relação com o saber, a suposição e a crença: “O ato [do analista] consiste em autorizar a tarefa psicanalisante, com o que isso comporta de *fé colocada no sujeito suposto saber*” (07 de fevereiro de 1968, inédito). Essa é a vertente da suposição que Lacan afirmará que deve ser “desligada” da experiência neurótica.

Abordaremos, ao longo do primeiro capítulo, os diversos traços neuróticos que influenciam a função da suposição. Em resumo, a posição lacaniana é enxergar

um movimento neurótico de experimentar a falha no saber através da projeção desse saber no Outro. Nesse sentido, destacaremos, por exemplo, a tendência histórica a supor, na mulher, o saber que lhe falta sobre o gozo do homem; bem como o passo obsessivo de dirigir ao mestre a suposição de saber sobre seu próprio desejo.

No que diz respeito à estratégia que daí decorre, Lacan afirma, não sem uma dose de humor:

Digam vocês o que disserem, existe o Outro, o Outro que sabe o que isso quer dizer (...). No início da experiência analítica, não temos nenhuma dificuldade para incitar [o neurótico] a confiar nesse Outro como o lugar em que o saber se institui, no sujeito suposto saber (1969/2008: p.333).

Assim o engano se dá em torno de um ponto que tende a se encarnar muito concretamente na clínica. Por um lado, para a teoria lacaniana, o sujeito do inconsciente é pensado exatamente como o oposto de um ser, ou seja, como o ponto preciso onde a ideia de ser encontra seu limite e desemboca em uma falta a ser. Por outro, no nível da experiência neurótica concreta, há uma tendência a que, ao encontrar esse exato ponto de falta-a-ser, o analisante suponha a existência de um Outro capaz de decifrar com plenitude os enigmas que se apresentam e cujos sentidos estariam previamente estabelecidos.

É em função desse aspecto dito *insustentável* do sujeito suposto saber que Lacan insistirá inúmeras vezes na necessidade lógica de sua queda como condição inerente ao fim de análise. Nesse sentido, ele afirma, por exemplo, que:

A partir do momento em que se revela que a transferência é o sujeito suposto saber, o psicanalista é também o único a poder colocar isso em questão. *É que se essa suposição é de fato bastante útil para se engajar na tarefa analítica*, a saber, que há um – chamem como quiserem, o onisciente, o Outro – há um que já sabe tudo isso, que já sabe o que vai se passar. Claro, não o analista, mas há um. O analista não sabe que há o sujeito suposto saber e sabe mesmo que tudo de que se trata na psicanálise a partir da existência do inconsciente consiste justamente em riscar do mapa essa função do sujeito suposto saber (07 de fevereiro de 1968, inédito, grifo nosso)

É inegável, nessa passagem, que Lacan acolhe, em torno da *méprise*, mais de uma dimensão. Somente por isso é capaz de distinguir aquilo que o “analista sabe” daquilo que a experiência produz como “suposição útil”.

Em função disso, o avanço de uma análise até seu fim tende a ser descrito por Lacan como a paulatina superação de uma ilusão, o gradual abandono de uma crença, enfim, como um movimento ambíguo em que uma construção fictícia deve ser necessariamente construída como forma de permitir sua própria desconstrução.

Ocorre que, antes desse momento final, uma das bases da estratégia clínica é saber operar essa “suposição bastante útil”, essa tendência neurótica a projetar um sentido tanto sobre o sentido dos sintomas, quanto sobre a chave para a experiência do gozo.

Em decorrência disso, investigaremos, ao longo do primeiro capítulo, a pertinência de estender para a *méprise* do sujeito suposto saber a mesma lógica conferida por Lacan ao pai: dispensá-lo sob a condição de se servir dele.

A tirania da transparência e o real como impossível

Ao longo do segundo capítulo, defenderemos e discutiremos a existência de uma fragilização dessa estrutura clássica da experiência analítica, que incidiria justamente sobre uma das facetas do *engano*, aquela sustentada pelo psicanalisante.

Se, como apontamos acima, o dado estrutural que leva a clínica psicanalítica ao saber suposto é a não relação sexual ou o reconhecimento de que não há saber no real, cabe indagar como o discurso dominante, a cada época, reage a essa falha de estrutura.

Estamos hoje subjugados à afirmação, propagada pela divulgação científica sob uma forma degradada, de que somente as cifras são capazes de dar conta do real. Os números, e somente eles, teriam, segundo o mestre contemporâneo, a prerrogativa de fixar o saber no real em qualquer aspecto da experiência humana.

Nossa hipótese é de que essa *tiranía da transparência* que rege a relação ocidental com o saber deve ser entendida como um efeito, ou um sintoma, da queda do pai. Se o predomínio da função paterna tendia a dar consistência à expectativa de um saber acabado sobre o real, mas ao mesmo tempo transcendente, ou seja, projetado em outro lugar e em outro tempo, a hipervalorização do saber exposto subtrai a legitimidade de qualquer modalidade de saber que não seja evidente,

replicável, avaliável e, sobretudo, imediatamente exposta. Dito de outro modo, a tirania da transparência coloca em xeque um dos alicerces do sujeito suposto saber.

A construção feita por Lacan dos quatro discursos, ao longo de *O Seminário: livro 17*, será a referência maior para essa investigação. Através deles, abordaremos três fenômenos socioculturais de grande relevância, que elegemos na medida em que atravessam de ponta a ponta o cotidiano dos seres falantes e ensinam sobre a pujança da injunção contemporânea ao uso do saber exposto. São eles: a *avaliação* (MILLER, J.-A, & MILNER, J.-C., 2014), a *regulamentação* (LEVI-FAUR, D, 2009) e a *molecularização da vida* (ROSE, N., 2007).

O recurso ao discurso universitário como chave de leitura de tais fenômenos não visará reduzir toda a multiplicidade das experiências culturais e clínicas a um único discurso de Lacan. Apesar disso, não hesitaremos em tomar a passagem do discurso do mestre ao discurso universitário como paradigmática das alterações hoje experimentadas quanto ao regime do saber que chancela os laços sociais.

O irrestrito argumento de autoridade que brota atualmente das cifras não poderia evidentemente deixar intacto o estatuto do sujeito suposto saber. O uso que a cultura ocidental tende a fazer do saber exposto inclui a afirmação de que a existência de números é condição suficiente para que a solução de um problema qualquer esteja seguramente ancorada no real. Nenhuma especulação, nenhuma imprecisão, nenhuma variação pode prosperar, diz o cientificismo, quando as cifras se põem em marcha para dissolver qualquer enigma experimentado pelo ser falante.

Contata-se, assim, que os efeitos da ciência na civilização exigem uma representação de si lastreada em dados cada vez mais claros, transparentes, mensuráveis, localizáveis. Nesse ambiente, resta pouco espaço para aquilo que não é imediatamente legível, para os significantes desamarrados do discurso corrente.

Estaríamos assim assistindo a um acirramento da ideia de que não há nada profundo, misterioso, não dito, escondido sobre as subjetividades. Vale a pena correlacionar esse viés com a seguinte observação de Vieira a respeito da relação dos neuróticos com seu corpo:

O corpo para o neurótico terá sempre alguma relação com o sagrado, por encerrar uma verdade profunda e fora de alcance em seu obscuro interior. Para o neurótico, esta verdade estará sempre fora de alcance porque quem a detém é o Pai e, neste registro, o Pai é sempre a função de uma ausência. Caso este axioma seja desconsiderado, caso esta função não

seja operante, a estruturação será outra, sem a profundidade e o vazio enigmático, inalcançável, conferido ao neurótico (2015, p. 82)

A questão da relação neurótica ao corpo conduz necessariamente ao grande tema da partilha sexual, na qual a tirania da transparência se desdobra de forma muito intensa. O discurso reinante busca omitir a impossibilidade da relação sexual através de um argumento insistente: o de que o binarismo supostamente arcaico homem/mulher foi substituído por uma multiplicidade de possibilidades virtualmente infinita, por meio da qual cada um é capaz de criar a sua própria versão da inserção na sexualidade.

Sob esse encantador apelo libertário esconde-se, como sabemos, uma cínica ocultação da impossibilidade inerente à experiência sexual, crucial para a clínica psicanalítica. Embora escamoteie, como todo discurso, o real como impossibilidade inerente ao simbólico, o discurso contemporâneo o faz de um modo próprio, que precisa ser analisado.

Nesse sentido, diante da aparente possibilidade de invenção de um sexo para cada ser falante e da degradação do saber que lhe acompanha, é preciso ajustar o modo habitual de localizar o impossível, para seguir sendo capaz de apontar o antagonismo de base, que engendra a atual explosão de multiplicidades. Não se trata, portanto, de se entregar ao movimento contemporâneo, nem de freá-lo, mas de compreender quais são as formas atuais de esconder a impossibilidade simbólica e sexual de base para poder, a cada caso, voltar a inclui-las.

Assim, diante dessa modalidade específica de ocultação que caracteriza a contemporaneidade ocidental, entendemos ser preciso localizar nuances na teorização lacaniana do sujeito suposto saber capazes de articular as demandas de análise à localização do impossível no discurso dominante na cultura.

Tal tarefa se desdobrará em torno das seguintes questões: como manejar os “enganos” inerentes ao sujeito suposto saber quando a tendência cultural à suposição de um saber transcendente foi substituída pela tirania da transparência? Como a pluralização dos nomes-do-pai, produzidas no último ensino de Lacan, afeta as concepções de sujeito suposto saber? Que mutações do sujeito suposto saber podem ser encontradas no ensino de Lacan no momento em que ele ressitua conceitos fundamentais, tais como o inconsciente, o sintoma e a letra?

Para enfrentar tais questões, partiremos da aposta que as sutis mutações na concepção de sujeito suposto saber próprias ao último ensino de Lacan são

especialmente úteis no enfrentamento de fenômenos culturais contemporâneos, tais como a tirania da transparência e a ocultação que ela promove do impossível inerente à relação sexual. Entendemos esses movimentos conceituais menos como uma reação da psicanálise a um cenário cultural específico e mais como o fato de que tanto uma quanto o outro reagem, ambos, ao mesmo movimento estrutural, a pluralização dos nomes do pai.

Mutações do sujeito suposto saber

É justamente ao modo de lidar com as consequências subjetivas desse cenário que dedicaremos o terceiro capítulo. Entre as muitas pistas lacanianas, uma delas pode ser adiantada, a fina ideia de *letra* e *litoral*: “Não é a letra propriamente o litoral? A borda do furo no saber que a psicanálise designa, justamente ao abordá-lo, não é isso que a letra desenha? (...) Entre o gozo e o saber, a letra constituiria o litoral” (2009, p. 109).

Vê-se que Lacan propõe um modo de abordar o encontro fortuito entre gozo e saber distinto da ideia que havia servido de base para o sujeito suposto saber e para todo o trabalho de representação subjetiva, ou seja, a de que o real se deixa parcialmente capturar entre dois significantes. Agora, é a letra que dá corpo ao litoral, e que pode estabilizar esse encontro.

É inerente a essa novidade que a própria relação entre simbólico e real seja tocada, afinal, se o real é justamente uma impossibilidade inerente à simbolização, ele se manejará de forma distinta quando a referência ao significante for acrescida da referência à letra e à escrita.

Se não quisermos reservar tais ideias apenas para os momentos finais de uma análise, teremos que perguntar se é possível pensar uma versão do sujeito suposto saber mais próximo à letra, ao litoral, e menos dependente da aposta em um sentido a ser buscado sobre o sexual.

Apostamos assim que, em face da hipervalorização do saber exposto, onde será preciso justamente lidar com o material universal e protocolar que se apresenta, a referência à letra pode ensinar sobre sutis variações no modo de buscar traços de singularidade sem a mobilização da suposição de saberes ausentes.

Seria essa uma indicação de que o sujeito suposto saber somente se sustenta se o analista for capaz de incidir, desde o princípio, na junção entre saber e gozo e se puder, como propõe Mandil, “regenerar o impacto traumático da linguagem sobre o ser falante (...)” como forma de perceber que “cada língua não passa de um modo de defesa, uma forma de adormecimento”? (2003, p. 17-18).

Iremos à busca, portanto, de um modo de conceber o sujeito suposto saber que ao mesmo tempo traduza e oriente os movimentos da clínica psicanalítica atual, da qual se espera a permanente subversão da tirania da transparência.

1 SUJEITO SUPOSTO SABER: DO SABER ABSOLUTO AO ENGANO

A expressão *sujeito suposto saber* foi pronunciada por Jacques Lacan pela primeira vez no dia 15 de novembro de 1961, durante seu nono seminário público, que levou o título de “A identificação” (1961-1962, *inédito*). A menção ocorre no momento em que Lacan busca precisar a distinção entre a psicanálise e a filosofia, servindo-se para tal das obras de Hegel e Descartes.

Aquilo que temos a fazer, uma vez que somos psicanalistas, é subverter radicalmente, é tornar impossível esse preconceito mais radical, que, no entanto, é o verdadeiro suporte de todo o desenvolvimento da filosofia, do qual se pode dizer que ele é o limite além do qual nossa experiência se passou, o limite além do qual começa a possibilidade do inconsciente. É que jamais houve, na corrente filosófica que se desenvolveu a partir das investigações cartesianas ditas do *cogito*, jamais houve senão um único sujeito que fixarei, para terminar, sob esta forma, o *sujeito suposto saber* (15 de novembro de 1961, *inédito*)

Como se vê, no instante em que faz sua aparição, o sujeito suposto saber não apenas não está articulado à transferência como se presta a delimitar o erro fundamental da filosofia, aquele que a distingue radicalmente da psicanálise. Os diversos elementos contidos nessa densa passagem serão destrinchados ao longo do capítulo, mas importa registrar que Lacan nomeia como sujeito suposto saber uma visada que mantém importante tensão com a perspectiva psicanalítica. Por um lado, trata-se do único sujeito possível, aquele produzido pela filosofia, encontrado como resto do saber. Por outro, o sujeito suposto saber serve aqui como nomeação do uso que a filosofia fará deste sujeito e não da subversão que a psicanálise buscará produzir a partir dele.

Tanto é assim que, na aula seguinte, Lacan o qualifica como uma “entidade insustentável” (22 de novembro de 1961, *inédito*) e acrescenta que:

Não podemos, de modo algum, nem sequer como aproximação, promessa de futuro, nos referir, como Hegel faz, a alguma conclusão possível, justamente porque não temos nenhum direito de colocá-la como possível - do sujeito em algum saber absoluto. Esse sujeito suposto saber, temos que aprender a prescindir dele em todos os momentos (22 de novembro de 1961, *inédito*)

Embora a vertente mais evidente dessa passagem seja uma discussão com a filosofia hegeliana, Lacan, ao contrapor-se implicitamente à ideia de *síntese*, está determinando uma múltipla distinção da psicanálise, um afastamento em relação à filosofia, à psicologia e, inclusive, a outras versões da psicanálise que ele considera desviantes e que a concebiam como um trabalho de completa dominação do campo pulsional pelas forças clarificadoras do eu.

Permitir que a psicanálise incorporasse a esperança de um momento ideal, de pleno encontro do sujeito com um saber absoluto, seria determinar o fechamento da brecha aberta por Freud, ou seja, a impossibilidade radical de que a sexualidade seja vivida pelo ser falante como um processo dominado pelos saberes constituídos e pela consciência. Seria, ainda, esquecer do “desejo indestrutível” que Freud reconhece no ser falante desde *A Interpretação dos Sonhos* (1901/1996, p. 645).

Ao mesmo tempo e na outra ponta, aquela que eventualmente reúne psicologia e filosofia, Lacan recusa o “critério de unidade do sujeito”, “esse erro que é tomar por unitário o próprio fenômeno da consciência, falar de uma mesma consciência, tida como poder de síntese” (1998, p.845).

É exatamente sob esse prisma que o sujeito suposto saber reaparecerá em 12 de dezembro de 1962, em *O Seminário: livro 10* (1962-1963/2005), depois de passar aproximadamente um ano ausente de sua fala:

A Selbst-bewusstsein, que eu os ensinei a chamar de *sujeito suposto saber*, é uma suposição enganosa. A Selbst-bewusstsein, considerada constitutiva do sujeito cognoscitivo, é uma ilusão, uma fonte de erro, uma vez que a dimensão do sujeito suposto que transparece em seu próprio ato de conhecimento só começa a partir do momento em que entra em jogo um objeto específico, que é aquele que o estádio do espelho tenta delimitar, ou seja, a imagem do corpo próprio, na medida em que, diante dela, o sujeito tem o sentimento jubilatório de efetivamente estar diante de um objeto que o torna, a ele, sujeito, transparente para si mesmo (1962-1963/2005, p.70)

A sensação ilusória de uma plena unidade, sustentada pela imagem do espelho, estende-se assim para a suposição enganosa de acessar todas as dimensões da subjetividade de forma límpida e consciente. Ora, a direção tomada pela psicanálise é diametralmente oposta, pois vai em busca das representações afastadas da consciência e da experiência libidinal no corpo que não aparece na imagem de si.

Até esse momento, portanto, a expressão sujeito suposto saber serve exclusivamente como nomeação dos erros a serem evitados, das direções que o

tratamento analítico deve repudiar para manter-se fiel a seu objetivo original. Ele não passa de um “preconceito”, uma “entidade insustentável” à qual não se deve recorrer “nem por aproximação”.

Passado um ano e meio, em 03 de junho de 1964, na primeira vez que o sujeito suposto saber for citado ao longo de *O Seminário: livro 11* (1963-1964/1985, p.212), uma importante torção ocorrerá.

No momento em que voltava a se debruçar sobre as *Meditações Metafísicas* cartesianas e sua implicação para a descoberta do inconsciente – uma relação que será abordada adiante -, Lacan menciona um erro cometido por Descartes no ponto crucial de suas *Meditações*, que consistiu em reintroduzir a presença divina como garantidor dos saberes a serem reconstruídos. Lacan não hesita em chamar essa presença divina de sujeito suposto saber (1963-1964/1985, p.212).

Em seguida, desculpa-se com sua plateia: “Pode parecer que os levo para longe do campo da nossa experiência e, no entanto, (...) o sujeito suposto saber, na análise, é o analista” (1963-1964/1985, p. 213).

É impressionante notar que, embora seja hoje amplamente conhecida, a vinculação entre sujeito suposto saber e a posição do analista é inicialmente afirmada por Lacan de forma absolutamente surpreendente, uma vez que suas aparições – ainda que escassas - haviam servido exclusivamente como fundamento da crítica a outras vertentes do saber.

Trata-se – e essa é a fina margem em que caminharemos ao longo de todo o trabalho –, de uma torção que não modificará de forma absoluta a concepção crítica do sujeito suposto saber, mas que inaugurará, contudo, a questão sobre seu uso na experiência psicanalítica. A perspectiva passará a ser a de investigar a brecha que a psicanálise busca sistematicamente abrir em relação a essa função no seio da própria experiência, e não a de sua recusa peremptória.

É assim que Lacan promete a seus ouvintes “discutir, a propósito da questão da transferência, como se dá que não tenhamos nenhuma necessidade da ideia de um ser perfeito e infinito – quem sonharia atribuir tais dimensões a seu analista? - para que se introduza a função do sujeito suposto saber” (1963-1964/1985, p. 213).

Uma semana depois, a promessa de investigação desemboca na conhecida e impactante afirmação: “desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber, há transferência” (1963-1964/1985, p. 220).

Dessa forma, dois anos e meios depois de ser inventada e trazendo consigo todas as marcas dos avanços feitos por Lacan nos anos precedentes de seu ensino, a expressão sujeito suposto saber torna-se definitivamente o núcleo conceitual a partir do qual ele passará a investigar o fenômeno da transferência.

Alguns anos mais tarde, em 1970, em um movimento de *après-coup*, Lacan não hesitará em mostrar o quanto a função do sujeito suposto saber é inerente ao mais fundamental gesto clínico feito por Freud, aquele que se confunde com a própria invenção da psicanálise, o convite à associação livre.

O analista diz àquele que vai começar: 'Vamos lá, diga qualquer coisa e será maravilhoso!'. (...) A transferência se funda nisso: há um cara que me diz para que eu, pobre idiota!, me comporte como se eu soubesse do que se trata. Não é à toa que isso causa a transferência! (1992, p. 50).

1.1 Associação Livre

O gesto inaugural de Freud não se restringiu a destacar o papel da sexualidade na vida humana, mas atribuiu a essa sexualidade a possibilidade de intervir no corpo e no psiquismo através de uma conexão com as palavras.

A disposição para falar a partir dos seus sintomas, mas não necessariamente sobre eles, da forma mais solta possível, foi, para Freud, uma condição fundamental para a entrada em análise. Nas fraturas do discurso, nas surpresas, nos lapsos, o analista espera tocar na dimensão da verdade habitualmente velada pela “amarração” mais firme do discurso cotidiano e pelo desenho habitual que o sujeito traz de sua própria identidade.

“Ao executarmos a técnica da psicanálise”, escreve Freud, “continuamos exigindo que o paciente produza derivados do recalcado” (1915/1996, p. 173). O convite à fala nessas circunstâncias se funda na constatação de que a subjetividade não é um dado natural, biologicamente constituído, mas uma construção eminentemente linguageira, formada a partir de representações que se acumulam ao longo da experiência do ser falante e traçam os caminhos do seu desejo.

“Se solicita ao sujeito”, disse Lacan, “que, dedicando-se à deriva da linguagem, por uma forma de experiência imediata de seu puro efeito, tente alcançar

os efeitos já estabelecidos” (07 de fevereiro de 1968, inédito). É sem dúvida um modo elegante de sintetizar a lógica que sustenta a associação livre: a melhor forma de incidir sobre os efeitos que o impacto da linguagem produziu sobre o ser falante não é tentar domesticá-la, mas entregar-se à submissão e à deriva. Junto a esse convite, contudo, o analista sustenta a crença de que existe no discurso um sentido para o excesso pulsional que alimenta os sintomas.

A postura tradicional do analista no início da análise é assim descrita por Lacan: “Digam vocês o que disserem, existe o Outro, o Outro que sabe o que isso quer dizer” (1969/2008, p.333). Um Lacan otimista chega a afirmar, quanto ao neurótico, que “no início da experiência analítica, não temos nenhuma dificuldade para incitá-lo a confiar nesse Outro como o lugar em que o saber se institui” (1969/2008: p.333).

Em torno da associação livre, portanto, experimenta-se uma realidade paradoxal: de um lado, a promessa de um saber e, mais que isso, a de uma reunião entre um sujeito e o saber. De outro, a sensação de ser ultrapassado pelas próprias palavras e de sentir que, mais que falar, somos falados pelas palavras que nos habitam.

Esse seria, aliás, segundo Freud o grande golpe impingido pela psicanálise no narcisismo do ser falante; golpe esse que ele compara a duas outras feridas anteriormente feitas à humanidade por Copérnico e Darwin (1917/1996, p. 153).

1.2 A suposta revolução freudiana

A posição de Lacan a respeito da analogia criada por Freud é ambígua. Por um lado, despreza e até mesmo ironiza a comparação. Por outro, encontra na aproximação com Copérnico um fundamento que parece ter escapado ao próprio Freud.

Trata-se de discernir mais de perto o que o próprio Freud, em sua doutrina, articula como constituindo um passo ‘copernicano’. Porventura basta que um privilégio seja banido – no caso o que coloca a Terra no lugar central? (1960/1998, p. 810)

O paralelo mais imediato entre a revolução copernicana e a operação da psicanálise poderia indicar uma mera troca de personagens: no grande trono, sai a Terra, entra o Sol; sai a consciência, entra o inconsciente.

Lacan não valoriza essa ideia e aponta que a subversão da novidade trazida por Copérnico não foi a alteração do personagem central. Assim, se o passo de Freud foi de algum modo copernicano, isso não pode se dever exclusivamente ao fato de ter demonstrado que o saber que ocupa o centro da subjetividade não é aquele manejado de forma consciente, mas sim aquele depositado no inconsciente.

Lacan questiona: “o que haverá nisso de novo, ou de molde a provocar resistência, se esse saber fosse natural? ” (1971/2011, p. 23). Em seguida, responde:

O saber não-sabido de que se trata na psicanálise é um saber que efetivamente se articula, que é estruturado como uma linguagem. (...) O que não se aceita, com ou sem revolução, é uma subversão que se produz na função, na estrutura do saber (1971/2011, p. 23).

Anos antes, Lacan já havia abordado a verdadeira subversão da novidade trazida por Copérnico, numa excelente passagem:

A aplicação do nome de Copérnico a uma sugestão linguageira tem recursos mais dissimulados que tocam justamente no que acaba de se insinuar em nossa pena como relação com o verdadeiro, ou seja: o surgimento da elipse como não sendo indigna do lugar de onde recebem seu nome as chamadas verdades superiores. (...) Desse momento em diante, deter-se aí não mais tem apenas o sentido de revogar uma bobagem da tradição religiosa, que, como bem se vê, não se sai pior por isso, mas de atar mais intimamente o regime do saber ao da verdade (1960/1998, p. 811)

Em outras palavras, o simbólico passa a ser o agente de uma verdade antes sustentada pelo imaginário. Passa-se da intuição, das formas, das reminiscências aos símbolos, onde a elipse, por exemplo, será tão *digna* quanto a perfeição esférica. O grande golpe copernicano, portanto, não foi promover uma troca de personagens no centro do enredo celestial, mas demonstrar que o movimento astral sequer obedece a uma forma dotada de centro e que não é compatível, portanto, com as imagens perfeitas que dariam ao ser falante a esperança de nelas encontrar um desenhista.

Com isso, Lacan acentua que não é tanto o fato de o saber ser consciente ou inconsciente que constitui a importância do passo freudiano e que,

consequentemente, não é isso que causa resistência à psicanálise, mas antes uma alteração na própria constituição do saber, sua dependência absoluta a uma estrutura de linguagem e não a um catálogo de imagens perfeitas.

Ele prossegue: “Esse novo estatuto do saber deve acarretar um tipo inteiramente novo de discurso, que não é fácil de sustentar” (1971/2011, p. 24).

A afirmação é ampla, mas vale perfeitamente para aquele que experimenta a associação livre. A dificuldade em sustentar essa fala não é propriamente a descoberta de que há outro saber até então desconhecido no centro de nossa subjetividade, mas sim a experiência da ausência de essência subjetiva, da supressão da certeza cotidiana de inteireza, a suspensão da garantia que a imagem no espelho tende a nos oferecer, de sermos unos, inteiros e com contornos muito bem definidos. Nada disso resiste à prova da associação livre sob transferência.

Freud afirmou a existência de um sentido inconsciente nos sintomas e demais formações do inconsciente e apostou que nomeá-lo era o caminho para o alívio desses sintomas. Ao mesmo tempo, descobriu que nem tudo nos sintomas era manejável pelo significado. Se, por um lado, o recalque afastava da consciência representações insuportáveis que poderiam ser resgatadas, por outro os caminhos regressivos da satisfação pulsional produziam pontos opacos, não memoráveis, não interpretáveis e eventualmente mortíferos.

Esse impasse fragilizou uma concepção inicial da clínica analítica como prática puramente interpretativa e forçou a produção de novas concepções do inconsciente.

1.3 Em torno do sujeito cartesiano

Em seu esforço de transmitir essa ideia, que implica em uma noção original de *sujeito*, Lacan serviu-se diversas vezes das já citadas *Meditações Metafísicas*, de Descartes.

Em um brevíssimo resumo, o percurso cartesiano foi o seguinte: após deparar-se com uma profunda e perturbadora incerteza sobre a validade dos saberes que havia acumulado ao longo de sua vida, Descartes propõe-se a duvidar de forma metódica de cada um deles, como forma de os colocar à prova e resgatar

uma orientação segura para sua existência. A extensão da dúvida e a força de seu método são tamanhas que suas certezas sobre si mesmo e sobre seu próprio corpo são suspensas.

O avanço da dúvida só é retido quando ele percebe: *cogito ergo sum*. Penso, logo sou.

Nesse ponto, Lacan reconhece o que ele chamou de sujeito cartesiano, uma espécie de invenção filosófica que teria permitido, entre outras coisas, os surgimentos posteriores da ciência e da psicanálise. O método cartesiano logrou desqualificar quaisquer ideias preconcebidas sobre a natureza do ser falante e soube se desfazer de todas definições universais, frequentemente ancoradas na *doxa* religiosa. Sua audácia foi adotar um método de interrogação dos saberes sem predeterminar qualquer limite para sua aplicação.

Assim, ele obtém a afirmação de um “sou” que não se apoia em nenhum *a priori* religioso, natural, histórico... Trata-se sem dúvida de uma operação que sedimenta o terreno para o surgimento da ciência moderna.

No que diz respeito à psicanálise, o “encaminhamento de Freud é cartesiano”, afirma Lacan, “no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza” (1963-1964/1985, p. 38). Freud teria assim, segundo Lacan, se apoiado na possibilidade de afirmar uma certeza essencial ao ser falante que coincidia com um ponto de desvanecimento do eu.

A questão cartesiana sobre a validade dos saberes que orientavam é então expandida por Lacan, que faz dela um dado estrutural e não apenas um fenômeno contingente que teria abatido o filósofo: “quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele” (1962-1963/2005, p. 51).

Ao mesmo tempo, essa cisão somente pode ser abordada a partir do reconhecimento de que os significantes operam e impactam o sujeito sem nenhuma ingerência da consciência, sendo, ao contrário, um efeito desse movimento de significantes.

Ele [Freud] descobre o funcionamento do símbolo como tal, a manifestação do símbolo em estado dialético, em estado semântico, nos seus deslocamentos, os trocadilhos, os chistes, gracejos *funcionando sozinhos na máquina de sonhar* (1954-1955/1985, p. 101).

Quer dizer, se o ser falante está condenado a usar as palavras do Outro para constituir-se, representar-se, traduzir o mundo e nomear suas vontades, ele está, tal como Descartes, condenado a uma permanente incerteza. Por isso Lacan afirmava que a descoberta do inconsciente dependeu da formalização do sujeito cartesiano.

1.4 O relativismo do Outro

O paradoxo dessa relação com o Outro serve a Lacan para indicar exatamente o caráter dividido do sujeito, ao mesmo tempo efeito de suas marcas e reação ao que lhes falta (1966/2003, p. 207). Mas onde leva esse movimento de constante remissão significante, chamado por Lacan de *metonímia*? Como reação metonímica ao que falta ao significante, o sujeito está fadado a encontrar sempre um outro significante, igualmente ficcional e, portanto, incapaz de apontar para o ponto de ancoragem de toda a estrutura.

Daí Lacan destacar o “vício estrutural” da relação entre sujeito e campo do Outro, decorrente do fato de que esse ponto de ancoragem será sempre posto em questão e, ao tentar buscar a garantia do significante, ou buscar o signo por trás do significante (1962-1963/2005, p. 151), o sujeito nada alcança senão dar consistência a esse ponto de falta, uma vez que “o ponto de onde surge a existência do significante é aquele que, em certo sentido, não pode ser significado” (1962-1963/2005, p. 150).

Dizer, então, com Lacan, que “a verdade é o que corre atrás da verdade” (1963-1964/1985, p.178) será suficiente para encerrar a questão da lição da psicanálise, desembocando numa espécie de elogio do relativismo em que o sujeito se vê afundado?

Em outras palavras, onde encontrar o sujeito nessa “remissão infinita das significações”, nesse “oceano de histórias” em que ele se vê como um “destino sem fim” (1962-1963/2005, p. 56)?

Seria o “penso, logo sou” um ponto de parada, a base de uma certeza capaz de interromper essa deriva na linguagem? Lacan se dedica em diversas oportunidades a demonstrar (22 de novembro de 1961, *inérito*) que a fórmula cartesiana não produz, de modo algum, uma articulação entre o gesto de pensar e a

garantia de ser. Dito de outro modo, ele tenta afastar uma espécie de mal-entendido cognitivista que traduziria a lição cartesiana como um elogio do ato de pensar como forma de alcançar o próprio ser.

Essa formula parece implicar que seria necessário que o sujeito se preocupasse em pensar a todo instante, para assegurar-se de ser, condição já bem estranha, mas ainda suficiente? Basta que ele pense ser, para alcançar o ser pensante? (22 de novembro de 1961, inédito)

Lacan, ao contrário, encontra em Descartes um “eu penso puro” (22 de novembro de 1961, inédito), onde, a rigor, o *eu* da frase não representa absolutamente nenhuma existência que seja a origem ou o suporte do pensamento. Essa é justamente a pureza: um ‘penso’ em relação ao qual não é possível articular nenhuma essência prévia, nenhum ser, nenhum pensador.

Fica claro que esse *eu [je]* fica em estado problemático, e que até o passo seguinte de Descartes, e veremos qual, não há nenhuma razão para que ele seja preservado do questionamento total que Descartes faz de todo o processo, pelo perfilhamento dos fundamentos desse processo, da função do Deus enganador. Não se vê de nenhuma maneira como essa dúvida pode poupar esse *eu [je]*” (22 de novembro de 1961, inédito)

No limite, depois de a dúvida não poupar nem o próprio eu, o método cartesiano atingiu um rochedo, um ponto de certeza que freou o despedaçamento de seu mundo: o *penso, logo sou*. Descartes produz aí um sujeito ao mesmo tempo *certo*, mas apartado de qualquer qualidade, de qualquer dimensão de representação. É nesse sentido que Miller qualifica o *cogito* cartesiano como a *borra da garrafa* (2012, p.26), aquilo que sobra quando todo seu conteúdo *oficial* já foi retirado.

Essa mesma tensão entre um *sujeito* e o saber que o orbita é colocada por Lacan do seguinte modo: “Em que consiste o sujeito suposto saber, já que temos a ver com esse tipo de impensável que, no inconsciente, nos situa um saber sem sujeito?” (17 de janeiro de 1968, inédito).

A questão é extremamente instigante na medida em que contrapõe o sintagma sujeito suposto saber com uma definição ao mesmo tempo clássica e renovada do inconsciente, muito próxima da experiência concreta que uma análise produz. Ou seja, quando alguém se depara com as formações do inconsciente em uma análise, não é exatamente o fato de essa fala vir de um “outro lugar” o que faz

dela algo perturbador, nem mesmo o fato de ser escabrosa ou inconfessável, mas sim a sensação de ter produzido um texto sem sujeito, um texto que não poder ser remetido a nenhum “autor”, a nenhuma origem conhecida, a nenhuma existência previamente situada no mapa subjetivo.

Compreende-se assim a pertinência clínica do sujeito suposto saber em relação ao inconsciente: ele não impõe ao material inconsciente o selo de uma verdade absoluta e essencial, por brotar do que seria o verdadeiro sujeito, mas, ao mesmo tempo, convida o texto sem sujeito que brota na fala a entrar na rede de associações, redesenhando os caminhos da representação subjetiva.

Essa estranha figura de uma certeza e de um pensamento sem autor inspira Lacan em sua tarefa de resgatar o frescor da descoberta freudiana que, segundo Miller, pode ser descrita como o encontro com “um pensamento completamente sozinho de todo o seu ‘eu sou” (2012, p.39). O percurso cartesiano mostra-se assim extremamente útil para que Lacan restaure o trato com o inconsciente. Em lugar de ser tomado como um lugar profundo e obscuro onde residiriam as verdades inconfessáveis, o inconsciente é antes a experiência de um pensamento que não pode ser atribuído a nenhum eu. Como tal, trata-se de uma experiência de des-ser e não propriamente de se constatar como um ser fundado no material recalcado.

A partir desse ponto preciso, Lacan demonstra que a psicanálise se afasta completamente da solução cartesiana. Apesar de atingir, em meio à dúvida que se alastrava, um ponto firme certeza, Descartes segue sem apoio para reconstruir seu mundo. Esse apoio ele buscará na figura de Deus, um Deus que, tocado pela própria perfeição, não poderia jamais ser enganador.

E sobre essa base divina que o primeiro erro de Descartes ocorre:

Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se manteria por inteiro no eu penso (...) poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isso é um saber. Dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza (1963-1964/1985, p. 212)

Dito de outro modo, o movimento que empreendeu de questionar os saberes leva de fato Descartes a um ponto de certeza, o *penso*, mas esse ponto a rigor não é um saber, é apenas um resíduo, um sujeito vazio. É, portanto, um sujeito, mas não um saber.

Para a compreensão da expressão sujeito suposto saber, essa é uma distinção fundamental, pois mostra o caráter artificial da junção entre sujeito e saber, que passa a depender de um gesto de suposição. Por isso, Lacan critica Descartes por não “fazer o do eu penso um simples ponto de desvanecimento” (1963-1964/1985, p. 212) e sim uma reunião com o saber.

Veremos em seguida que esse passo de Descartes, contudo, depende da introdução de uma figura suplementar.

1.5 O sujeito vazio e a verdade absoluta

Embora longa, vale a pena destacar a passagem em que Lacan analisa a saída cartesiana e a articula à lógica estrutural através da qual ele define a constituição da subjetividade:

O Deus de que se trata aqui, aquele que Descartes faz entrar nesse ponto de sua temática, é esse Deus que deve assegurar a verdade de tudo o que se articula como tal. É o verdadeiro do verdadeiro, a garantia de que a verdade existe e garantia tanto maior de que a verdade poderia ser outra, nos diz Descartes, essa verdade como tal, que poderia ser se este Deus quisesse, que ela poderia ser, falando propriamente, o erro. O que isto quer dizer? Senão que nós nos encontramos em tudo aquilo que se pode chamar a bateria do significante, confrontada a esse traço único, a esse *einzigiger Zug* que já conhecemos, na medida em que, a rigor, ele poderia ser substituído por todos os elementos do que constitui a cadeia significante, suportá-la, essa cadeia por si só, e simplesmente por ser sempre o mesmo. **O que encontramos no limite da experiência cartesiana como tal do sujeito evanescente é a necessidade dessa garantia, do traço de estrutura o mais simples, do traço único, se ousar dizer, absolutamente despersonalizado** (22 de novembro de 1961, inédito, negrito nosso)

Não se trata, portanto, nessa reinserção da garantia divina, de um acaso ou de um deslize de Descartes. O encontro com essa figura ao mesmo tempo inafastável e vazia, com essa certeza inabalável, porém inerte, lança quase espontaneamente o apelo a uma garantia, a um ponto a partir do qual o mar de significantes possa organizar-se e permitir a criação de sentidos relativamente estáveis.

Esse problema é enunciado com clareza anos mais tarde, em *Radiofonia*, quando Lacan afirma: “o sujeito, ao se reduzir à ideia de sua dúvida, dá margem ao

retorno maciço do significante-mestre”. (1970/2003, p.437). Essa observação serve como ponderação filosófica, mas igualmente como alerta clínico; sugere que é preciso cuidado quando se conduz alguém à posição de dúvida profunda, de vacilação de suas identificações, pois a demanda por um ponto a partir do qual tudo isso poderia ser recuperado tenderá a ser intensificada.

Essa redução do sujeito à ideia de sua dúvida não seria, portanto, suficiente para sustentar o impacto do inconsciente como tal. Retornamos assim ao problema inerente ao sujeito suposto saber e à forma negativa com que é citado por Lacan nas primeiras vezes.

Desde o princípio, ele é pivô da tensão entre a definição de um sujeito vazio e a expectativa de um saber absoluto. Essa tensão é tanto uma realidade clínica como uma precisa necessidade conceitual. O “engano” do sujeito suposto saber, nesse momento, se dá exatamente na passagem entre dois polos: por um lado, o Outro como matriz simbólica, depositário de fragmentos significantes que desnaturalizam o ser falante e tecem a estrutura por onde circulará seu desejo.

Por outro, o reconhecimento de que o encontro do ser falante, neurótico, com sua própria divisão tende a gerar a suposição de que há, em algum lugar, um saber pleno e prévio sobre essa falha, capaz de remendá-la.

Mas se a solução psicanalítica reconhece a fenda fundamental provocada pelo encontro do ser falante com a linguagem, mas não consiste em recorrer à figura de um Deus garantidor, como lidar com aquilo que escapa às palavras?

1.6 Não saber?

Uma reflexão sobre essa espécie de tensão pode ser encontrada em um dos primeiros textos de Lacan, fruto de seus seminários privados, “O Mito individual do neurótico” (2008). Ele está ali às voltas com a impossibilidade que a inexistência de metalinguagem cria na apreensão plena da verdade: “[A experiência analítica] implica a emergência de uma verdade que não pode ser dita, já que o que a constitui é a palavra, e seria preciso de alguma maneira dizer a própria palavra” (1953/2008, p.2).

Anos mais tarde, Lacan traduziria esse impasse como a necessidade de lidar com o Outro sem a garantia do “Outro do Outro”. Ou seja, o fato de que não se pode ‘dizer a palavra’, no sentido de se colocar fora do discurso, faz com que a própria palavra padeça de uma precariedade, o que se resume no seguinte paradoxo: “que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável” (1960/1998, p. 819).

Como existência, o sujeito vê-se constituído desde o início como divisão. Por quê? Porque seu ser tem de fazer-se representar alhures, no signo, e o próprio signo está num lugar terceiro. É isso que estrutura o sujeito na decomposição de si mesmo sem a qual nos é impossível fundamentar, de alguma maneira válida, o que se chama inconsciente (Lacan, 1958/1998, p. 266)

Para o ser falante, portanto, a sexualidade é experimentada como uma falta irreparável no saber, uma lição freudiana que foi frequentemente adulterada a partir de sua disseminação cultural. Zupancic expõe com clareza essa diferença:

Freud descobriu a sexualidade humana como um problema, e não como algo a partir de onde seria possível explicar qualquer outro problema. Ele descobriu a sexualidade como intrinsecamente sem sentido, e não como o horizonte de toda produção humana de sentido (2013, p. 15)

Diante disso, somos lançados à paradoxal situação em que a única ferramenta de acesso à sexualidade e, mais radicalmente, o único apoio da verdade que nos interessa é um saber assombrado pelo relativismo: “A sexualidade está, sem nenhuma dúvida, no centro de tudo o que se passa no inconsciente. Mas está no centro por ser uma falta” (1971/2011, p. 34).

Traduzida em termos conceituais, essa dificuldade consiste em uma distinção empreendida por Freud (1923/1996, p. 33) e retomada por Lacan em O Seminário: livro 11, justamente quando se servia mais uma vez do sujeito cartesiano, entre inconsciente e recalcado: “O inconsciente primeiro se manifesta em nós como algo que fica em espera na área, eu diria algo de não-nascido. Que o recalque derrame ali alguma coisa não é de estranhar” (1963-1964/1985, p. 28).

Em seus próprios termos e com nuances valiosas, Lacan caminha na trilha aberta por Freud a partir dos anos 1920, quando propôs a impactante distinção entre o inconsciente e o recalcado (1923/1996, p. 33), que redesenhava o enquadre clínico inicial da psicanálise.

1.7 O recalque originário

Cabe reconhecer, aliás, que, mesmo antes de tal disjunção, Freud marcou uma brecha entre o inconsciente e as representações recalçadas a partir da figura do recalque originário.

A teoria do recalque é assim sintetizada por Freud: “a essência do recalque consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância” (ESB, v. XIV, p. 152)

De tal concepção decorre, contudo, um aparente paradoxo: : por um lado, uma certa representação é recalçada em função da operação das forças repressoras do sistema Cs. Por outro lado, a clivagem entre os sistemas lcs, Pcs e Cs é uma decorrência da própria operação de recalque. A impossibilidade de que o recalque seja o mesmo tempo causa e efeito da clivagem do aparelho psíquico é resolvida através da postulação da delicada figura do recalque originário, assim descrita: essa fase “consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico do instinto. Com isso, estabelece-se uma fixação; a partir de então, o representante em questão continua inalterado e o instinto permanece ligado a ele” (ESB, vol. XIV, p. 153)

Como se vê, a postulação do recalque originário, embora supostamente resolva um paradoxo, não deixa de ser em si mesma complexa. Afinal, Freud descreve a ‘fixação’ de uma carga libidinal num determinado sistema psíquico, através de uma representação que não está disponível à consciência, sem ter sido, contudo, recusada por ela em função em nenhuma cisão psíquica. Seria legítimo perguntar, inclusive, por que uma tal representação, e não outra, sofreu o recalque originário.

Mas isso seria manter-se ainda pautado pela ideia de que o inconsciente decorre exclusivamente do recalçamento de representações recusadas no sistema Cs, o que levaria à mesma tentação de tudo revelar. O desvio inerente a essa perspectiva é assim atacado por Elia:

Ocupado pelo objeto da transferência [...], o inconsciente não deve ser entendido como um dentro que se oporia a um fora, não é baú de preciosidades de a serem retiradas, uma a uma, de dentro dele, pelo levantamento do recalque que a análise produz. Embora, na ingenuidade que nossa arrogância permite aos gênios criadores daquilo que nós jamais

seríamos capazes de criar, possamos dizer que Freud sonhava em tornar consciente o inconsciente [...] (ELIA, 2012, P.71)

Uma saída do impasse é encontrada quando Lacan recorre às noções de sincronia e diacronia para dar conta das operações de constituição da função *sujeito*.

Se compreendida apenas sob a égide da diacronia, ou seja, da dimensão temporalmente linearizada, encadeada e sucessiva, o recalque primário seria necessariamente localizado com um momento cronologicamente inicial, cuja especificidade tenderia fortemente a ser afirmada como problemática em função de uma imaturidade qualquer do ser falante com a língua.

Ocorre que a diacronia é apenas um segundo momento na constituição subjetiva e não é senão uma colocação em linha da sincronia, a rede ao mesmo tempo caótica e estruturada pela qual a imersão do sujeito na linguagem se dá, onde não é possível estabelecer uma cronologia estrita, nem fazer da origem um ponto cronológico para o recalque.

A sincronia significativa inicial se traduz em pulsação temporal no tempo do *fading* – recalque originário e identificação primordial do sujeito ao significante. Se fizermos uma leitura literal dessas colocações de Lacan, concluiremos que o sujeito não poderia constituir-se na sincronia sem traduzi-la em pulsação temporal, sem afânise, recalque e identificação [...] (ELIA, 2012, p.72)

Por isso, uma vez reconhecido o *fading* constitutivo, fica mais claro porque a afirmação freudiana do recalque originário exige a possibilidade da construção, feita somente *a posteriori*, de uma cena que não pode jamais ser lembrada.

Esse ponto será mais detidamente abordado adiante, quando uma fantasia infantil investigada por Freud, o “Bate-se em uma criança”, será estudada. Mas cabe registrar que Freud descreve, portanto, junto ao mecanismo do recalque, um limite intrínseco ao levantamento das resistências. Dito de outro modo, fica afastada, em função de uma postulação estrutural do aparelho psíquico, a possibilidade de uma lembrança plena. É o mesmo que afirmar que o saber, em torno desse ponto, terá que ser construído *a posteriori*, sobre um fundo permanentemente opaco.

1.8 O não-nascido

Esse brevíssimo percurso pela ideia do recalque originário permite retornar com mais clareza à iniciativa lacaniana de definir o inconsciente como não-nascido. Tal concepção dá destaque à lida do ser falante com uma dificuldade inerente à sua constituição via significante. Essa dificuldade, por sua vez, extrapola – ou antecede – o recalque objetivo de uma representação qualquer, fortalece e torna mais ostensiva a ideia da sexualidade como uma fenda constitutiva, em detrimento das concepções de inconsciente escoradas exclusivamente na figura do recalque a ser levantado.

Sem essa distinção entre “não nascido” e “recalcado”, as formações do inconsciente tendem a desembocar em uma versão degradada da sexualidade: ela seria apenas uma grade de leitura e não o nome de um conflito intrínseco ao desejo humano. Para cada formação do inconsciente, seria possível descobrir um sentido sexual, mais verdadeiro e, portanto, recalcado.

Jean-Claude Milner cunhou uma expressão notável para o risco clínico decorrente de uma conjunção absoluta entre inconsciente e recalque: tomado como verdade última escondida por trás da consciência, o inconsciente torna-se “assinatura do assujeitado” (2006, p.47), pois o sujeito nada tem a fazer senão submeter-se diante das verdades inconscientes e sexuais que se manifestam em sua fala.

Para usar o binômio lacaniano esclarecido acima por Elia, tal perspectiva buscaria um desenlace das amarras do inconsciente baseado exclusivamente na dimensão diacrônica. Nesse caso, aliás, a junção entre *sujeito* e *saber* seria plena e não haveria razão para tomá-la como *suposição*, e ainda menos como suposição enganosa, como veremos adiante.

A manutenção dessa cisão é tão protegida que Lacan se esforça por reconhecer que seu clássico aforismo de que “um significante representa um sujeito para outro significante” deve ser repensado no que diz respeito à abordagem do inconsciente. Vejamos:

O significante presente no inconsciente e suscetível de retorno é recalcado precisamente na medida em que ele não implica o sujeito, em que não é mais o que representa um sujeito para outro significante; que é o que se articula a um outro significante sem, contudo, representar esse sujeito (17 de janeiro de 1968, inédito)

A abordagem adequada dessa passagem depende da introdução de outros elementos conceituais, que serão abordados adiante, tal como o objeto *a*, mas importa registrar desde já que, mesmo quando se refere às formações do inconsciente, Lacan busca assegurar a disjunção entre o *sujeito* e o *saber*. Para tanto, ele retoma seu aforismo sobre a representação subjetiva entre dois significantes e acrescenta a possibilidade de que um significante seja *perturbador* justamente na medida em que *perturba* a representação.

Os efeitos dessa cisão, aliás, são experimentados diretamente pela clínica, uma vez que implicam a fragilidade do instrumento à disposição do psicanalista. Nesse sentido, em 1958, Lacan afirma:

A direção do tratamento consiste, em primeiro lugar, em fazer com que o sujeito se aplique à regra analítica. [...] Digamos apenas que, ao reduzi-lo [o paciente] à sua verdade, esse tempo consiste em fazer o paciente esquecer que se trata apenas de palavras (1958/1998, p. 592).

Trata-se de uma posição tão delicada que Jacques-Alain Miller não hesitará em reconhecer o que pode haver de “cinismo e impostura” nessa direção, caso não seja acompanhada de outras manobras clínicas (2012, p. 39).

Anos mais tarde, aliás, Lacan colherá alguns efeitos deletérios de sua própria construção, de seu trabalho de demonstrar que o impacto da linguagem provoca um encontro sempre faltoso do sujeito com seus objetos de satisfação: “Como articulei que o discurso analítico se situa precisamente na fronteira sensível entre a verdade e o saber, pronto, está preparado o terreno para se levantar a bandeira do não saber” (1971/2011, p. 17).

Freud ressaltava a importância, para um analista, de esquecer tudo o que havia aprendido para poder acolher um novo caso. Lacan trabalhou longamente a função do vazio, e esvaziou o *sujeito* de toda essência possível. Diante das redes de sentido e identificação muito solidamente articuladas pelas neuroses, o estabelecimento de um lugar vazio, de uma não resposta, de um silêncio, pode ter efeitos de abertura. Não é impossível vislumbrar como esses aspectos podem ter conduzido ao elogio absoluto do não saber.

Além disso, como nota Miller, a afirmação de uma verdade inefável não é apenas uma constatação, mas uma posição de protesto: “protesto de uma humanidade que não deseja o saber científico, que deseja ocupar-se do verdadeiro,

do belo, do bem, do mal e que reivindica um certo gozo da ignorância frente ao saber científico” (1999, p. 17).

Como relata J.-A. Miller, na quarta capa de “Estou falando com as paredes” (1971/2011), Lacan detectou, em certo momento, essa bandeira do *não saber* erguida por seus melhores alunos e se dedicou a retificá-la.

Mesmo antes disso, em sua “Proposição de 9 de outubro de 1967 para o psicanalista da Escola” (2003), ele aborda francamente a questão. O psicanalista, alerta ele, não está autorizado, “de modo algum, a se dar por satisfeito com saber que nada sabe, pois o que se trata é do que ele tem que saber” (1967/2003, p.254).

Ele afasta, de um lado, a psicologia e a filosofia, com seu “critério de unidade do sujeito” e, de outro, as diversas formas de “estados do conhecimento”, que, embora variadas, são sempre marcadas pela ideia de momentos privilegiados de contato inefável com a verdade. O caminho da psicanálise é outro e, no tocante ao inconsciente, recusa tanto as verdades arquetípicas, prévias e universais, quanto as experiências esotéricas que dispensam a fala. Entre os estados hipnoides e o discurso da histórica, Lacan nos recorda, Freud optou pelo segundo.

1.9 O saber da análise: entre a ciência e o humanismo

A psicanálise tenta assim equilibrar-se entre dois precipícios onde arrisca se perder. De um lado, a posição que pode ser chamada de científica, aquela que afirma que só tem validade aquilo que pode ser representado, escrito, logificado; o saber universal e transparente. É próprio a esse discurso lida exclusivamente com aquilo que cabe em sua estrutura matemática, recusando-se a incluir o material que resistir a essa tradução.

De outro, aquela que pode ser chamada de humanista, que, embora encorada em farto saber sobre o “humano”, resguarda o elogio do não saber e a defesa da dimensão indizível inerente à experiência humana.

Aí reside a posição paradoxal do psicanalista com relação ao sujeito cartesiano. Por um lado, depende dele, dessa função logificada e racionalizada, esvaziada de seu preenchimento metafísico e capaz de ser colocada em dúvida. Por

outro lado, sua prática só existe em função de um fracasso da ciência em relação ao real do ser falante, em função da colocação em cena de uma satisfação paradoxal.

De fato, é nesta relação tão hiante que fica suspensa a posição do psicanalista. Ele não é apenas solicitado a construir a teoria do engano essencial ao sujeito da teoria - aquele a quem chamamos sujeito suposto saber. Uma teoria que inclui uma falta, a ser encontrada em todos os níveis, inscrevendo-se aqui como indeterminação, ali como certeza, e a formar o nó do ininterpretável, é nela que me empenho (1967/2003, p. 338)

1.10 O real capturado entre dois significantes

O enfrentamento dessa dificuldade remonta aos primórdios da psicanálise. A trilha foi descoberta e apontada por Freud ainda em 1895 e terá profunda influência sobre a forma como Lacan conceberá o sujeito suposto saber.

E seu “Projeto para uma Psicologia Científica” (1895/1996), Freud relata o caso de Emma - que retomaremos de forma muito breve -, dominada por uma compulsão de não poder entrar sozinha em lojas. Com Emma, ele descobre que “existe na esfera sexual uma constelação psíquica toda especial” (1895/1996, p. p. 407)

Sua compulsão é inicialmente explicada por uma lembrança do início de sua puberdade, em que, ao tentar entrar em uma loja, é tomada por um afeto de susto, quando nota que os dois vendedores estavam rindo dela, de suas roupas. Na análise, recorda-se ainda que um deles havia tentado agarrá-la sexualmente.

Freud se depara com um hiato e mesmo uma incongruência entre essa experiência e a persistência do sintoma que, anos depois, ainda a privava de entrar desacompanhada em lojas.

O desejo freudiano de outras explicações leva Emma a uma segunda recordação: aos oito anos de idade, em uma confeitaria, o proprietário a tocou em suas partes genitais. Apesar disso, ela retorna à loja uma segunda vez, o que produz uma autorecriminação, em função de reconhecer o desejo de provocar uma nova investida.

Freud enxerga uma associação fundamental entre as duas cenas, através de um traço comum: “o riso dos vendedores a fez lembrar do sorriso com que o proprietário da confeitaria acompanhou sua investida” (1895/1996, p. 408).

A experiência da cena na loja, ocorrida após a puberdade, teria certamente evocado a cena inicial, na confeitaria, e, junto à atração sentida pelo vendedor que sorria, provocou uma liberação sexual, que se transformou, segundo Freud, em angústia.

Temos aqui um caso em que uma lembrança desperta um afeto que não pôde suscitar quando ocorreu como experiência, porque, nesse entretanto, as mudanças trazidas pela puberdade tornaram possível uma compreensão diferente do que era lembrado. Esse caso é típico do recalçamento na histeria. Constatamos invariavelmente que se recalcam lembranças que só se tornaram traumáticas por *ação retardada* (1895/1996, p. 408).

Com essa articulação de cenas, Freud obtém uma apreensão muito particular do afeto traumático: ele não está na primeira cena, nem na segunda. Ao mesmo tempo, só pode ser capturado a partir da articulação entre elas. A excitação pulsional que alimenta o sintoma não é assim resolvida ou absorvida por uma representação específica; ela segue transbordando ambas as cenas, mas deixa-se capturar por um movimento retroativo entre ambas.

Essa abordagem absolutamente original tornar-se-ia uma estrutura elementar da clínica psicanalítica e uma resposta duradoura ao problema clínico que vínhamos abordando, qual seja, o fato de a sexualidade não se deixar apreender pelos significantes que a estruturam. Sob essa lógica, Freud obteve um relativo equilíbrio entre um respeito pelo aspecto excedente do investimento sexual e a produção um modo de abordá-lo que não fizesse dele uma realidade inefável, inalcançável, digna de provocar o elogio do não saber.

Dessa forma, o *real* – aqui presente sob a forma do trauma - não será nem apagado por um sentido único, nem tomado como presença esotérica. Lacan usará o termo alemão com que Freud designa esse movimento temporal de retroação de uma cena sobre outra, de um significante sobre outro, para demonstrar a importância dessa operação para a clínica: “O *nachträglich*, segundo o qual o trauma se implica no sintoma” (1964/1998, p. 853).

Nesse sentido, uma das vertentes da função do psicanalista é assim descrita por Laurent:

A princípio, ele é aquele que vai dar novamente sentido àquilo que não o tinha na história do sujeito. No acidente mais contingente, a restituição da trama do sentido, da inscrição do trauma na particularidade inconsciente do sujeito, fantasia e sintoma, é curativa. (2004, p.25)

Vê-se que, embora Laurent se refira a um movimento de recuperação de sentido, é a partir da “particularidade inconsciente” que essa recuperação pode ser produzida pela análise. Além disso, o sentido não é encarado como um elemento estável e transparente, mas como uma *trama*, uma trama tecida justamente a partir da articulação retroativa de cenas e significantes. Uma trama que permitirá uma paulatina passagem da diacronia à sincronia.

Resta saber como é possível que a análise toque nessa articulação e seja capaz de incidir sobre a montagem sintomática e em que a presença do analista é uma condição desse processo. Essa questão nos levará de volta ao sujeito suposto saber, a partir de uma encantadora passagem de Lacan:

Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual, passa a centelha que fixa num sintoma - metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante – a significação, inacessível ao sujeito inconsciente onde ele pode se resolver (1957/1998, p. 522).

Esse modo preciso de conceber como a análise é capaz de capturar a “significação inacessível do sujeito” foi escrito por Lacan em 1957, quando o suposto saber ainda não havia surgido em seu ensino. Ele antecipa, contudo, em dez anos, não apenas a ideia do sujeito suposto saber, mas também, de forma impressionante, o chamado “algoritmo da transferência”, uma espécie de matema da função do sujeito suposto saber que Lacan irá produzir em sua “Proposição de 1967 para o psicanalista da Escola” (1967/2003):

$$\text{Mathème du transfert : } \frac{S}{s(S^1, S^2, \dots, S^n)} \longrightarrow S^q \quad (\text{« Proposition », p. 19})$$

1.11 Sujeito suposto saber: dos afetos à função

Abordar a transferência através da ideia de sujeito suposto saber e de um algoritmo é uma importante tomada de posição. Significa privilegiar uma função significante em detrimento dos afetos.

A transferência não será considerada como positiva em função da presença de afetos encorajadores e favoráveis ao andamento do tratamento, mas sim graças à materialização de uma articulação entre o “significante enigmático do trauma” – vê-se que não se trata propriamente do enigma do trauma, mas sim de um significante enigmático – e um outro significante extraído de uma cadeia atual, quer dizer, aquela produzida na análise onde se inclui a presença do analista, que Lacan irá chamar de *significante qualquer*, representado no algoritmo pelo Sq.

A partir daí, a “significação inacessível”, notada abaixo da barra como ‘s’, pode ser tomada numa sequência, produzindo o encadeamento de significantes produzidos na análise e que virão com a marca dessa significação.

O psicanalista passa a encarnar um significante que extrapola tanto sua pessoa como a relação dual e rompe, assim, com a transparência imaginária, em favor de uma articulação entre o significante da transferência e um significante qualquer, que faz dele uma presença que indica e materializa um a-mais. Algo da pulsão passa a estar enredado ali, sem por isso estar apagado, esclarecido, explicado.

Como qualquer matema lacaniano, o algoritmo da transferência não oferece uma leitura unívoca. A função dos matemas, aliás, é justamente transmitir uma operação lógica que não dependa de um consenso sobre seu sentido. Mas há, ainda assim, elementos essenciais, que dão o rigor teórico-clínico do algoritmo. Um deles é especialmente importante, pois tempera o acento crítico que Lacan havia dado ao sujeito suposto saber, além de evitar os riscos inerentes à compreensão do termo sujeito como a designação de uma pessoa.

O equívoco é o de acreditar que a suposição em questão é uma suposição feita pela pessoa do analisante em relação à pessoa do analista, a de que ele “saberia”. Por mais que esse fenômeno clínico não seja raro, ele apenas encobre uma função ao mesmo tempo mais sutil e mais determinante da entrada em análise.

Ao transportar essa visada para a situação clínica, vemos que o sujeito suposto saber é um modo de transmitir qual estrutura simbólica pode ser extraída da junção entre real e imaginário que a transferência impõe. Ele promove uma articulação intrínseca entre o amor de transferência e a dimensão da linguagem, evitando as armadilhas de uma conceptualização puramente afetiva da relação transferencial.

Outra enorme vantagem clínica desse modo de abordar a transferência é notar que, assim como a significação inacessível, o sujeito suposto saber tampouco está presente em um dos polos do encontro clínico, sendo antes uma decorrência de uma articulação de palavras produzidas ali.

1.12 Psicanálise a três

O cerne dessa precisão é dado por Lacan, quando afirma que “um sujeito não supõe nada, ele é suposto” (1967/2003, p.253). Nesse sentido, na função do sujeito suposto saber, trata-se não da qualificação de um dos parceiros da relação dual, mas do surgimento de uma terceira função:

Embora a psicanálise consista na manutenção de uma situação combinada entre dois parceiros, [...] ela só pode desenvolver-se ao preço do constituinte ternário, que é o significante introduzido no discurso que se instaura, aquele que tem nome: o *sujeito suposto saber* (1967/2003, p.254)

O que Lacan afirma, portanto, seja através dessas passagens, seja através do próprio algoritmo, é que o *sujeito suposto saber* é resultado de uma articulação entre o *significante da transferência* e o *significante qualquer*. Junto a isso, trata-se de uma função que pode ser sustentada e produzida pelo psicanalista, mas que não se confunde de modo algum com sua pessoa, com seus atributos, sejam reais, sejam fantasiados.

Junto a isso, há a definição clara de que não se está preso a uma lógica intersubjetiva do entre dois, onde os afetos sempre predominam

Trata-se de uma operação complexa: nem afirmação do saber exposto, nem idealização do não saber, mas o desejo de produzir uma “cadeia de letras tão

rigorosa” que permita que “o não sabido ordene-se como o quadro do saber” (1967/2003, p. 54). A operação que Lacan deseja descrever como base da transferência é exatamente essa: como amarrar o não sabido em uma sequência de saber, sem contudo reduzi-lo à lista de saberes expostos.

Uma das consequências clínicas dessa abordagem – e que serve como crítica direta de Lacan ao que ele havia observado na IPA – é que não cabe ao analista o papel de encarnar sempre o silêncio, o vazio, o mais além, a suposição oca, mas sim de produzir uma suposição que só se existirá se for articulada, articulação essa que depende em parte do próprio analista. Essa é a estrutura que pode, ou não, ser adornada por uma situação concreta em que o analisante tenha em alta conta o saber supostamente detido por seu analista.

Em resumo, encontra-se ali a formalização da noção de que sujeito não é uma existência a priori, escondido em um local chamado de inconsciente, mas sim um efeito do encontro entre o psicanalista e o psicanalisando. Em vez a ideia, de contornos psicológicos, de que o sujeito analisante supõe que o sujeito analista seja o possuidor do saber idealizado, que lhe falta, Lacan ensina a enxergar a importância essencial de certas palavras nesse processo.

1.13 A vertente paterna do sujeito suposto saber: transcendência e engano

Desse modo, depois de tê-lo nomeado em suas primeiras aparições como figura totalmente afastada da experiência analítica, Lacan fez do sujeito suposto saber o pivô da transferência, permitindo uma formalização do surgimento da transferência menos dependente da descrição dos afetos nela envolvidos.

Isso foi possível na medida em que Lacan resgatou a precoce descoberta freudiana de que tanto o efeito traumático quanto a forma de abordá-lo clinicamente dependem não apenas de um evento isolado, mas da articulação de ao menos duas cenas. A aplicação dessa descoberta ao encontro transferencial fez ver que a psicanálise não opera como uma relação intersubjetiva, e que a rigor somente existe verdadeiramente quanto, entre os dois, em função da articulação significativa, surge a dimensão do sujeito suposto saber.

Torná-la dependente de uma montagem significativa é de fato uma novidade que não estava incluída no sujeito suposto saber quando ele representava apenas a ilusão hegeliana do advento do saber absoluto ou o garantidor divino ao qual Descartes recorreu quando se deparou com o impasse de um “sou” desprovido de qualquer qualidade do ser.

Apesar dessa novidade, contudo, uma marca de origem segue presente na função clínica do sujeito suposto saber: sua proximidade, para aquele que a experiência como analisante, com uma figura capaz de garantir a pertinência dos enunciados sobre o gozo, qual seja, o pai.

Com essa delicada afirmação, propomos iniciar uma breve investigação sobre as relações entre sujeito suposto saber e nome-do-pai. São, a nosso ver, relações inequívocas, porém complexas, marcadas, mesmo que de forma não explícita, por movimentos de aproximação e distanciamento.

Lacan, aliás, afirmou isso de forma categórica: “O sujeito suposto saber é Deus, ponto” (1969-1970/2008, p.273).

Um dos desafios dessa investigação é buscar caminhar, sem se perder, por dois caminhos distintos. Um é aquele da experiência do neurótico em análise, ou seja, a experiência que analisante tende a fazer do sujeito suposto saber. Outro é posição do analista diante dessa mesma função. Em cada uma dessas dimensões, o “engano” do sujeito suposto saber assume conotações distintas.

O termo *engano* está presente no título de uma conferência proferida em 1967 por Lacan, publicada inicialmente em *Scilicet* e hoje contida nos *Outros Escritos*. Em realidade, o termo original, *méprise*, é de difícil tradução para o português. Os tradutores de *Outros Escritos* apontam, em nota rodapé, que embora tenham optado pela tradução fica por engano, reconhecem a pertinência de sentidos distintos, tais como “equivocação, tapeação, enganação, confusão” (2003, p.329). A eles poderíamos acrescentar até mesmo algo mais literal como *má pega*.

Essa *méprise* atribuída por Lacan ao sujeito suposto saber não é, a nosso ver, unívoca. Tal como mencionado na *Introdução*, ao menos duas vertentes devem ser aí distinguidas. Enxergamos nessa multiplicidade de sentidos um correlato de sua função clínica, igualmente complexa. Tal como a entendemos, a *méprise* funciona clinicamente como uma espécie de placa giratória capaz de conduzir o analisante do *engano à má pega*.

Mandil cita Miller para delimitar uma dessas dimensões: “A inflexão produzida por Lacan vai no sentido de definir o inconsciente de modo a incluir o fracasso em sua captura, como ‘um saber ao qual se tem acesso *par méprise*, apenas no momento de uma falha, quando não se está à sua altura (Miller, 1994, p. 20” (Mandil, 2003, p. 67).

Sob essa ótica, a *méprise* é a própria condição de acesso ao saber inconsciente. A tonalidade crítica desse termo seria assim compatível com inexistência de uma relação homogênea entre real, simbólico e imaginário, mas revelaria, por outro lado, que uma apreensão parcial do real pelo simbólico é possível através do *fracasso* próprio à interpretação das formações do inconsciente.

Ao lado dessa *méprise* estrutural, nos parece indispensável situar uma segunda, mais próxima da experiência neurótica em análise e a única capaz de justificar o motivo pelo qual Lacan insiste, em incontáveis passagens, que a função do sujeito suposto saber é destinada a se apagar no desenlace de uma análise.

É dentro dessa perspectiva, que talvez melhor se coadune com a tradução de *méprise* por engano, que encontramos uma articulação intrínseca entre o sujeito suposto saber e o nome-do-pai. Assim, acreditamos ser possível esboçar uma espécie de paradigma da aplicação clínica do sujeito suposto saber que se apoia na operatividade do nome-do-pai. Por isso, em um segundo momento da tese, nos interrogaremos sobre as consequências teóricas e clínicas para o estatuto do sujeito suposto saber próprias à conceptualização lacaniana da pluralização dos nomes-do-pai.

Sendo assim, notamos que, mesmo que sob uma versão laica, há uma entrada importante da transcendência na ideia de sujeito suposto saber, que teria sido demonstrada de forma provocante durante um Seminário de Lacan: Miller recorda uma ocasião em que Lacan disse, para um auditório lotado, “que estava seguro de que não havia uma só pessoa na sala que não acreditasse em Deus. Em Deus como o elemento que não engana” (1987, p.48).

De forma mais suave, ele indica o mesmo quando reconhece que a transferência produz uma expectativa de produção de um saber acabado: “A transferência se define pela relação com o sujeito suposto saber na medida em que ele é estrutural e ligado ao lugar do Outro como lugar em que o saber se articula, ilusoriamente, como Um” (1969-1970/2008, p.337).

Como se vê, Lacan não recua de apontar ao menos duas dimensões do sujeito suposto saber. Por um lado, dedicou-se a ensinar a impossibilidade de um encontro pleno entre real e simbólico, afirmando a *méprise* como uma qualidade intrínseca ao sujeito suposto saber. Por outro, não hesita em reconhecer que a colocação em marcha dessa função tende a gerar, no ser falante neurótico, a ilusão de um saber que articule de forma unitária, acabada, inteira (isso significa tomar o ‘Um’ da passagem lacaniana por seu aspecto imaginário, que nos parece ser o adequado aqui, compatível o termo ‘ilusoriamente’, e não o ‘Um’ tal como será concebido um par de anos mais tarde, durante o Seminário: livro 19).

Para esclarecer essa aproximação entre o sujeito suposto saber o nome-do-pai, vamos recorrer a duas passagens de Eric Laurent. A primeira consiste em uma definição do nome-do-pai: ele é, “na linguagem, a ferramenta pela qual se transpõe o litoral infinito entre alguma coisa do gozo e o que pode vir a se dizer na experiência de um ser vivo sexuado” (2007, p. 68).

A segunda faz o franco paralelo com o *significante qualquer*, que “funcionará como homólogo à garantia do nome do pai fora da análise. O que ocupa esse lugar é uma nova garantia, a de que o que ocorre ao sujeito está relacionado a uma substância de gozo” (2009, p. 47).

É razoável, portanto reconhecer que a presença da crença no Pai no ambiente cultural favorece essa operação. Lembremos a já citada descrição lacaniana do início da análise: “No início da experiência analítica, não temos nenhuma dificuldade para incitar [o neurótico] a confiar nesse Outro como o lugar em que o saber se institui, no sujeito suposto saber (1969/2008: p. 333)”.

É certamente em função dessa vertente paterna do sujeito suposto saber que, em certos momentos, o engano do sujeito suposto saber é realçado não sob sua face, digamos, estrutural, inafastável, mas sim sob sua face imaginária, onde trata-se de um engano necessário, porém a ser superado. É o que se vê na passagem a seguir:

O ato [do analista] consiste em autorizar a tarefa psicanalisante, com o que isso comporta de fé colocada no sujeito suposto saber. A coisa era bem simples quando eu ainda não tinha denunciado que essa fé é insustentável (07 de fevereiro de 1968, inédito).

A rigor, é difícil encontrar um momento no ensino de Lacan em que essa denúncia não tenha sido feita, mas é de fato crescente a forma com que ele articula o desenlace da análise à queda, à superação, ao desmanche do sujeito suposto saber. A notável junção, num mesmo fenômeno, de relações distintas com o saber, como são a *fé* e a *suposição*, denota justamente que Lacan acolhe no sujeito suposto saber os enganos próprios à neurose de transferência.

A diferença é que se, nas citações iniciais de Lacan anteriores a *O Seminário: livro 11*, o sujeito suposto saber era tomado como a ilusão a ser rechaçada desde início, agora Lacan passa a incluí-la na experiência analítica, reservando para o desenlace do tratamento a exigência de sua queda.

Mas se seu destino é ser desfeito, por que então seria necessário que a análise mobilizasse essa função? Em que medida ela seria essencial ao enfrentamento da neurose? Por que não a dispensar, não a denunciar desde o início?

1.14 A suposição nas neuroses

Duas passagens de Lacan, sobre as duas estruturas clínicas da neurose, ajudarão a responder essas questões:

Do obsessivo, eu disse que não se pode articular nada, a não ser introduzindo na dialética do sujeito-senhor aquilo que é exigido pela verdade desse processo, e, no caminho dessa verdade, a colocação em jogo do sujeito suposto saber. O obsessivo se refere ao modelo do senhor. Podemos dizer que não se toma pelo senhor, mas supõe que o senhor sabe o que ele quer. (1968-1969/2008, p. 71)

Na estrutura que acabo de articular como sendo a do sujeito mulher, ela encena o sujeito suposto saber. Em outras palavras, e lembrem-se de Dora, a histérica fica interessada, cativada pela mulher na medida em que acredita que a mulher é quem sabe o que é preciso para o gozo do homem (1968-1969/2008, p. 73)

A partir dessas passagens clarificadoras, é possível concluir que sujeito suposto saber na análise não é uma ferramenta aleatória, mas sim a decorrência de um dado estrutural da neurose. Uma vez que o impacto da linguagem sobre o ser falante o desnaturaliza e priva a experiência sexual de referências estritamente

biológicas, os neuróticos tendem a fantasiar um lugar onde esse saber estaria depositado.

Por isso, Lacan chega a afirmar que o neurótico já é “naturalmente psicanalisando, porque essa suposição constitui desde logo, por si só, antes de qualquer análise, a transferência” (1968-1969/2008, p. 74). É sem dúvida uma forma lacaniana de conectar a psicanálise não a uma visada culturalista, mas ainda assim a uma experiência neurótica que tende a ser predominante quando fortemente referida ao nome-do-pai.

Dessas suposições neuróticas fundamentais, depreende-se uma lógica do tratamento, uma direção, resumida nessa passagem magnífica de Lacan:

A coalescência da estrutura com o sujeito suposto saber, é isso que atesta, no neurótico, o fato de ele interrogar a verdade de sua estrutura e de se tornar, ele mesmo, em carne e osso, essa interrogação. Em suma, ele mesmo é sintoma. Se há coisa que pode derrubar isso é precisamente a operação do analista, que consiste em praticar o corte graças ao qual a suposição do sujeito suposto saber é desligada, separada da estrutura. A estrutura, a suposição a situa como certa, exceto que nem o senhor nem a mulher podem ser tidos como sabendo o que fazem (1968-1969/2008, p. 74)

Essa direção do trabalho clínico orienta a acolher a suposição como forma de poder incidir sobre ela. Se o neurótico é “em carne e osso” a decorrência de uma interrogação que não pode ser abordada senão pela suposição, é preciso que a análise saiba acolher essa estrutura em lugar de rechaçá-la, o que significaria abandonar o neurótico às suas fantasias ou exigir, na porta de entrada, um desapego que ele não tem condições de sustentar.

Afinal, no movimento de supor um Outro que saberia o que fazer, o neurótico, torna-se ele mesmo objeto desse Outro, elevado à posição de Outro gozador, enredando-o e confinando-o naquilo que é justamente sua interpretação desse desejo do Outro, ou seja, sua fantasia: “As verdades ocultas, as neuroses as supõe sabidas. É preciso desliga-las dessa suposição para que eles, os neuróticos, parem de representar em pessoa essa verdade” (1968-1969/2008, p. 73).

A análise, nesse sentido, opera *por dentro* e caminha não na direção de recusar o impacto do saber sobre o sintoma, mas sim no de desligar a fantasia de que *sujeito* e *saber* se reúnem em um mesmo ponto da estrutura, um ponto mítico, que fixa o neurótico em seu mito individual. Por isso, Lacan esclarece: “a negação

na fórmula não existe o sujeito suposto saber, se é que um dia a proferi, refere-se ao sujeito, não ao saber” (1968-1969/2008, p. 354).

Desse modo, a análise não conduzirá de modo algum à postulação da ausência de saber, do inefável, mas sim a encontrá-lo como pedaço solto, inarticulado, fruto de contingência e não da vontade de um Outro tomado como figura que dispõe de unicidade e de conhecimento prévio sobre os sentidos dos significantes enigmáticos com os quais a experiência do inconsciente confronta o ser falante. Dito de outro modo, o saber que análise verá o analisante produzir será aquele espalhado numa rede sincrônica, onde está vedada a possibilidade de projetar, seja num passado perdido, seja num futuro longínquo qualquer ilusão de um saber absoluto, que seria a versão, digamos, diacrônica do sujeito suposto saber. A própria análise pode ser assim descrita como uma experiência de mutação do sujeito suposto saber.

A libertação possível não será, portanto, o abandono das influências recebidas do Outro sobre a carne e o pensamento, mas a descoberta de que no ponto preciso em que é tomado como objeto, o neurótico relaciona-se com um puro saber, com um ponto cego do desejo do Outro e não com a figura caprichosa de um ilusório sujeito onisciente.

Os pequenos golpes que o andamento da análise empreende no sujeito suposto saber não são assim afirmações da inexistência desse Outro, mas sim um encontro com o saber como acontecimento e não como a verdade permanente de sua fantasia:

O saber não é sempre algo que se produz como um clarão? (...) O saber é isto: alguém lhe apresenta coisas que são significantes e, da maneira como estas lhe são apresentadas, isso não quer dizer nada, e então vem um momento em que vocês se libertam e de repente aquilo quer dizer alguma coisa (Lacan, 1968-1969/2008, p. 196)

O que ganha relevo, portanto não é o silêncio resignado, a distância esclarecida, a doura ignorância, mas a decisão de produzir encontros sobre esse fundo vacuidade do saber. A consequência dessa visada para o encontro transferencial é a possibilidade de encontrar na posição do analista tanto o representante de uma função que lhe transcende, como a crença no sentido, quanto o analista como criação artesanal, *ad hoc*, não garantida por nenhuma crença que lhe seja externa.

Daí se depreende a lição de que não se trata apenas de atentar para as implicações da fantasia na cena analítica e de operar a partir delas, mas de reconhecer que é sob o peso da contingência que a clínica é capaz de produzir os efeitos realmente relevantes.

Embora a experiência analítica caminhe na direção de extrair as coordenadas da fantasia que servem de base para cada formação do inconsciente, ela ao mesmo se depara com pontos opacos, onde o saber em questão não poderá ser apenas encontrado, mas terá de ser construído na própria análise.

As relações entre essa dupla dimensão do saber no seio da experiência analítica e a própria posição do psicanalista são trabalhadas através da retomada que Lacan empreende de um caso freudiano, conhecido como “Bate-se em uma criança” (1919/1996).

1.15 O psicanalista e a certeza

A fantasia apresentada por Freud em *Bate-se em uma criança* coloca a questão do seu valor de *verdade*. Tanto mais na medida em que ele defende a necessidade lógica de reconstruir um dos tempos dessa fantasia, jamais memorado, mas absolutamente essencial para a trama da verdade subjetiva que o inconsciente articula.

Lacan afirma:

Uma criança é espancada. É precisamente uma proposição que constitui toda essa fantasia. Será que podemos vinculá-la ao que quer que se designe com os termos de verdadeiro ou falso? (1969-1970/1992, p. 61)

Ele retoma assim a dificuldade que a psicanálise enfrenta ao se fundar como uma *praxis* eminentemente discursiva: aposta-se numa cadeia de fala cujas relações com a singularidade do sujeito são problemáticas.

Como vimos, essa dificuldade suscita inicialmente duas reações possíveis. A primeira consistiria em aquiescer que, uma vez imersos numa realidade estruturada por um campo linguístico, estamos absolutamente desconectados da possibilidade de dizer o que é a *verdade* do sujeito. Trata-se da lógica descrita por Lacan como

canalha, que consistiria em afirmar que “tudo é semblante” ou que “só vale o que for representável”, para usar uma formulação de Jean-Claude Milner (2006).

Já a segunda, que abordamos como a vertente paterna do sujeito suposto saber, conduz à crença de que, em algum lugar – algum lugar do Outro – há uma garantia, uma base de verdade inicial capaz de sustentar todas as outras.

Em torno da problemática do valor de verdade da construção da fantasia, Lacan esboça uma via alternativa:

O verdadeiro depende apenas da minha enunciação, ou seja, se eu o enuncio com propriedade. O verdadeiro não é interno à proposição, onde só se anuncia o factício da linguagem (1969-1970/1992, p. 57)

Do que se trata, no entanto, nesse “enunciar com propriedade”? Certamente, diz Lacan, não basta acrescentar a uma afirmação que ela é verdadeira, como se a insistência num atributo de verdade fosse suficiente para conceder a uma proposição o peso de verdade que estamos buscando.

Sobre a proposição “Uma criança é espancada”, Lacan comenta: “Esse caso (...) permite captar que se esta proposição tem o efeito de se sustentar em um sujeito, é sem dúvida em um sujeito como Freud o analisa – dividido pelo gozo” (1969-1970/1992, p. 62).

Aqui, portanto, aparece a principal indicação de Lacan a respeito da possibilidade de produzir uma fala com o peso da verdade: ela necessariamente tem como suporte um sujeito barrado, ou, dito de outro modo, ela não pode jamais surgir como uma afirmação cujo agente seja um eu pleno, um eu = eu.

Obtemos, assim, uma primeira justificativa para o ato freudiano de postular uma segunda fase, oculta, da fantasia, cuja importância vemos descrita na seguinte passagem:

Essa segunda fase é a mais importante e a mais significativa de todas. Pode-se dizer, porém, que jamais teve existência real. Nunca é lembrada, jamais conseguiu tornar-se consciente. É uma construção da análise, mas nem por isso é menos uma necessidade. (1919/1996, p. 201)

Coloca-se, portanto, a questão de saber de que modo essa segunda fase da fantasia tem relações com o gozo do sujeito. Trata-se de uma relação necessária para que se sustente a hipótese de que a verdade tende a aparecer no discurso

através de proposições que ultrapassam a possibilidade de o eu consciente situar-se como agente proferidor da mensagem.

Ao longo de todo o artigo em questão, Freud se apoia em interpretações edípicas para montar o quadro fantasístico. Especificamente a respeito da segunda fase, que deve ser construída, Freud igualmente aposta na interpretação edípica para explicar a entrada do sujeito em cena no lugar da criança espancada: trata-se de uma inversão motivada pela culpa referente ao período inicial e incestuoso. Ou seja, depois de construir uma fantasia cujo mote era a realização do amor edípico, a criança se vê obrigada a recalcar seu desejo e a fantasia em questão passa a veicular para o sujeito a punição pela realização, ainda que fantasiada, de seus objetivos incestuosos.

Nesse ponto, contudo, Freud adverte que “o sentimento de culpa não pode ter conquistado o terreno sozinho” e que “uma parcela deve ser atribuída ao impulso de amor” (1919/1996, p. 204). Essa dupla dimensão é assim resolvida, num trecho grifado pelo próprio Freud:

Esse *ser espancado* não é apenas o castigo pela relação genital proibida, mas também o substituto regressivo daquela relação, e dessa última fonte deriva a excitação libidinal que se liga à fantasia (1919/1996, p. 205)

É justamente essa a leitura que faz Lacan:

O *você me espanca* é aquela metade do sujeito cuja fórmula tem sua ligação com o gozo. Ele recebe, claro, sua própria mensagem de uma forma invertida – aqui, isto quer dizer seu próprio gozo sob a forma do gozo do Outro (1969-1970/1992, p. 62)

É evidente que essas observações não são suficientes para introduzir numa análise o peso de uma fala verdadeira, já que a tarefa subjetiva de sustentar um discurso que aponte para a própria posição de objeto no gozo é sempre contingencial, imprevista e incerta. Ainda assim, são indicações que ajudam a compreender essa impressionante intuição freudiana de supor um tempo da fantasia que não encontra apoio em qualquer certeza egóica, mas que, uma vez construído *em análise*, pode surgir com um peso de verdade que passa a dispensar, inclusive, a suposição que a ele deu origem.

1.16 Entre significativo e desejo

Esse breve percurso pela pregnância da experiência de suposição inerente à neurose, lastreada pela fantasia, e paralelamente pela construção de um saber no ponto preciso em que a fantasia parece não contar com a rememoração, esse breve percurso demonstra que há algo mais na posição do analista além de ser suporte do sujeito suposto saber. Dito de outro modo, há algo inerente à função do sujeito suposto saber que extrapola a pura mobilização da crença nas ficções.

Até aqui, pusemos um grande acento no aspecto paterno inerente ao sujeito suposto saber. Esse aspecto resulta de uma estrutura elementar da psicanálise: o ser falante vive a pulsão, encharcada de linguagem, como uma desnaturalização, uma ausência de referência, que produz constantes experiências de falta ou de excesso.

O caráter pouco apreensível dessas experiências é abordado pela psicanálise através da montagem de estruturas significantes mínimas, uma articulação de ao menos duas cenas ou dois significantes, capazes de enredar aquilo que resiste em ser nomeado.

Esse enredamento redobra a tendência interna à estrutura neurótica de supor um Outro detentor do saber sobre o gozo. Mobiliza-se assim um lugar e um tempo supostos, onde a plena nomeação do mistério do encontro entre língua e corpo poderia ocorrer. Esse lugar e esse tempo são facetas da crença no Pai.

Essa estrutura permanece bastante sólida como ferramenta clínica, mas outros elementos que se somam a ela, que a tornam mais complexa e que ficaram paulatinamente mais evidentes ao longo ensino de Lacan.

Ao sujeito suposto saber, outras dimensões da presença do analista deverão ser articuladas. Para isso, vamos nos apoiar no em O Seminário: livro 11, que se destaca como um momento em que Lacan se esforça por mapear conceitualmente duas facetas diversas e muitas vezes paradoxais dos fenômenos da transferência e da função do analista, facetas essas que se apresentam entremeadas nos fenômenos clínicos.

A transferência será assim definida a partir de duas ideias centrais. A primeira, já mencionada, a articula ao sujeito suposto saber. A segunda faz dela a

“colocação em ato da realidade sexual do inconsciente” (1963-1964/1985, p. 139 e 143).

Além de traduzir a transferência através dessas balizas conceituais, Lacan, em diversos momentos do Seminário, irá alertar para o aspecto de *fechamento do inconsciente* inerente ao fenômeno transferencial, baseado em uma dinâmica amorosa, e a ela oporá aquilo que poderá trazer a experiência de volta à pulsão, ou seja, *o desejo do analista*.

A seguir, buscaremos explorar essa cartografia, refletindo sobre as consequências dela para ideia de sujeito suposto saber.

1.17 Transferência como fechamento

Ao longo de O Seminário: livro 11, portanto, Lacan insiste por diversas vezes no caráter de obstáculo ao tratamento próprio à transferência: “Longe de ser a passagem aos poderes do inconsciente, a transferência é, ao contrário, seu fechamento” (1963-1964/1985, p. 125).

Ou ainda: “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” (1963-1964/1985, p. 165).

Ao mesmo tempo em que alerta para o obstáculo que a transferência pode representar, algo que de fato já havia sido apontado por Freud, Lacan redesenha a abordagem desse impasse. Em lugar de discutir, por exemplo, se o amor de transferência é verdadeiro ou falso, ele, nesse momento, inclui toda dimensão amorosa na vertente do bloqueio ao inconsciente, na medida em que serve sempre como tentativa de escamotear a falta-a-ser, a experiência da própria divisão subjetiva.

Essa posição se fundamenta em uma longa retomada feita por Lacan da conceituação freudiana do narcisismo, que culmina com a separação entre o campo narcísico e o objeto primordial, que deve ser expulso, retirado da cena para que o eu se estabilize:

Se o campo do investimento narcísico é central e essencial, se é em torno dele que se decide todo o destino do desejo humano, não existe somente esse campo. A prova disso é que Freud (...) distingue um outro, aquele da relação com o objeto arcaico (1960-1961/1997, p. 362)

Essa observação lacaniana, quando lançada sobre a transferência, leva ao ápice seu caráter paradoxal, uma vez que concentra em ato os dois campos mencionados: apesar de ser uma condição *sine qua non* do acesso ao inconsciente, ela se presta a ocultar o peso da realidade sexual que corre por trás da dimensão amorosa.

Para tocar em tal realidade, mostra Lacan, “será preciso abrir uma brecha na tapeação pela qual a transferência tende a exercer-se no sentido do fechamento do inconsciente” uma vez que, “por sua referência àquele que deve amá-lo, ele tenta induzir o Outro numa relação de miragem na qual o convence de ser amável” (1963-1964/1985, p. 253).

1.18 Transferência e realidade sexual do inconsciente

Quando propõe a fórmula de que “a transferência é a colocação em ato da realidade do inconsciente” (1963-1964/1985, p.142), Lacan admite um embaraço, reconhece estar em uma “posição problemática”, afinal, como vimos acima, ele está, naquele exato momento, empreendendo um grande esforço conceitual no sentido de tratar tanto o sujeito, quanto o inconsciente como experiências sem materialidade permanente, sem essência, sem duração cronológica fixa. Ou seja, tudo menos uma *realidade*.

Ele lança, então, frases marcantes sobre o peso do aspecto sexual no inconsciente: “A realidade do inconsciente é a realidade sexual” (1963-1964/1985, p.143); “é pela realidade sexual que o significante entrou no mundo” (1963-1964/1985, p. 144) e nota as “afinidades dos enigmas da sexualidade com jogo do significante” (1963-1964/1985, p. 144).

Por um lado, não se trata exatamente de uma novidade em seu ensino. Nele, sempre esteve presente a ideia de que não há acesso à sexualidade senão através do significante, uma vez que a incidência do significante está inexoravelmente

articulada à sexualidade, ou, dito de outro modo, a sexualidade é dependente da divisão sexual, que é por sua vez uma função do significante. Ainda assim, Lacan evidentemente se esforça para iluminar um aspecto que talvez tenha ficado excessivamente apagado na teorização do inconsciente e, conseqüentemente, da transferência. Não se trata absolutamente de enxergar no inconsciente as reminiscências de uma junção arcaica do pensamento com a realidade, nem tampouco de tomar o inconsciente como um modo de acesso a um real mais verdadeiro porque mais primitivo (1963-1964/1985, p. 145-6).

Há, portanto, uma dificuldade conceitual: por um lado, o inconsciente definido como corte, como experiência da própria divisão subjetiva materializada em significantes que não são idênticos a ela e não estavam guardados em nenhum recôndito da mente. Por outro, a referência a uma “realidade sexual” própria a esse inconsciente, que deve ser buscada em meio às tapeações do amor transferencial.

Creio que boa maneira de ler a afirmação dessa *realidade* e enfrentar o aparente paradoxo é recordar que Lacan havia insistido seguidamente, desde O Seminário: livro 10, em descrever a realidade do ser falante como essencialmente “dessexualizada”: “A abordagem da realidade comporta uma dessexualização (...)” (1962-1963/2005, p. 147).

Ao demonstrar que a constituição da subjetividade depende de uma combinação entre, de um lado, as imagens que oferecem contornos e noções de inteireza e, de outro, os significantes que garantem essas montagens, Lacan apontava que a estabilidade desse processo impõe a ausência de uma parcela do investimento libidinal inaugural do corpo, que não chega a ser absorvido na cena narcísica.

Em suma, toda dialética introduzida por Lacan entre o cruzamento do campo libidinal com os eixos imaginário e simbólico repousa na ideia de que, por conta de existirmos como corpo, como reserva libidinal profundamente investida, “nem todo investimento libidinal passa para a imagem especular, há um resto” (1962-1963/2005, p. 49).

Nesse sentido, me parece que a boa forma de compreender a sugestão de que a transferência permite a colocação em ato da realidade sexual do inconsciente é enxergar aí uma oportunidade para o retorno dessa parcela de libido que tende a ser expulsa da cena. Não se trataria, portanto, de uma realidade sexual inconsciente que existe como verdade duradoura e subterrânea, que vem à tona na transferência,

mas sim da oportunidade oferecida pela transferência de experimentar a realidade acrescida de uma parcela de libido que fica geralmente excluída por ser perturbadora.

Assim, uma vez que há uma dessexualização da realidade, “é na transferência que devemos ver inscrever-se o peso da realidade sexual” (1962-1963/2005, p 147).

Essa inscrição, contudo, não ocorre de forma automática, não é uma mera decorrência do encontro transferencial. Ela depende de que aí intervenha algo a mais: “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” (1963-1964/1985, p. 253)

Essa curiosa expressão indica uma dimensão da intervenção do analista que extrapola a possibilidade de ser um suporte vazio para projeções das fantasias inconscientes. A descoberta do analista deve ser pensada como o encontro com algo ativo, uma presença especial por trás de uma faceta vazia.

Se, por um lado, o analista tende a esvaziar o conteúdo pessoal, aquilo que alimenta a contratransferência e que Lacan definiu como a “soma de seus preconceitos, das paixões, dos embaraços” (1951/1998, p. 224), por outro, jamais poderá incluir na transferência o “peso da realidade sexual” sem fazer-se uma presença especial, situando-se apenas como lugar vazio.

A transferência se mostra assim, antes, como um campo de fenômenos complexos e não como um acontecimento de caráter unívoco. Além disso, apesar de ocorrer muitas vezes de forma quase espontânea, o seu direcionamento rumo à experiência do inconsciente depende de movimentos nada naturais.

Esse acesso não dependerá, portanto da própria mobilização dos afetos transferenciais, mas de um gesto suplementar do analista, daquilo que Lacan preferirá chamar de um “desejo”.

1.19 Desejo do analista

Em sua “Nota aos Italianos” (1973/2003), ele afirma que “só existe analista se um desejo lhe advier” (1973/2003, p. 313).

É uma indicação de que a realidade sexual inerente à transferência não se limita ao fato de o analisante projetar na cena transferencial as fantasias que orientam sua relação com a sexualidade. Há algo além disso

Segundo Rêgo Barros, cabe a cada analista “fazer do seu lugar um entrechoque entre uma função significativa e um desejo. (...) O essencial da função [do psicanalista] depende de sua entrada em cena como um desejo, um desejo muito particular, mas ainda assim um desejo” (2015, p.129).

Em função disso, a articulação entre os significantes que deslançam o sujeito suposto saber deve necessariamente captar ou vir acompanhada uma outra dimensão da presença do analista, uma dimensão que manifeste um desejo singular e presente, em vez de anônimo e vazio.

Esse desejo particular é chamado de *desejo do analista* e recebe definições diversas a partir de o Seminário: livro 6. Iremos nos concentrar, contudo, na forma como é abordado ao longo de *O Seminário: livro 11*, pois é justamente ali que ele aparece diretamente relacionado ao sujeito suposto saber.

Ali, quando trata desse desejo como forma de fazer sentir, na transferência, o peso da realidade sexual, Lacan observa que lado “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” (1963-1964/1985, p. 151).

Essa afirmação é antecedida por uma interpretação bem-humorada do estilo de vários analistas: Abraham queria ser uma mãe completa, Ferenczi era o filho-pai, Nunberg aspirava a uma posição divina (1963-1964/1985, p.151). Não se trata aí tanto de uma crítica lacaniana à persistência da neurose em tais psicanalistas, mas do reconhecimento de cada um deles só pode trazer à transferência o “peso da realidade sexual” a partir de seus próprios restos analisados de desejo. É com eles que um analista analisa. É isso que permite que a imagem egóica, onde se camufla a presença da libido, possa ser sutilmente deslocada, seguidas vezes, numa análise, para que surja ali para o sujeito a possibilidade de ver esse a-mais de sexualidade habitualmente retirado da realidade.

1.20 O que há de sexual na inclusão do analista?

A correlação entre o desejo do analista e um estilo próprio é fundamental para evitar uma concepção excessivamente purificada ou mágica desse desejo. Assim, Lacan não hesita em acrescentar à ideia de desejo do analista uma afirmação bastante provocante: o analista, “é preciso que ele tenha seios” (1963-1964/1985, p. 255).

Tal frase é dita após a enunciação de um pequeno apólogo pelo qual ele se esforçava por descrever a função do sujeito suposto saber; e o algo mais a ela articulado. Em resumo, ele imagina a ida de alguém a um restaurante chinês onde o cardápio lhe é totalmente incompreensível. Numa primeira manobra, trata-se de pedir à garçonete que traduza o menu. Embora ela o faça – “patê imperial, rolinho primavera...” -, “pode acontecer de a tradução continuar a não lhe dizer nada. E você pede finalmente à garçonete – *aconselhe-me alguma coisa, o que quer dizer, o que eu desejo lá dentro, você é que deve saber*” (1963-1964/1985, p. 255).

Já nesse ponto da historieta, é possível reconhecer a ilustração de funções cruciais inerentes ao sujeito suposto saber: a organização de um desejo vago de comer em um cardápio circunscrito; a realização de um esforço de tradução; a permanência de uma indefinição com relação ao desejo e, por fim, a suposição de que o Outro detém a chave de seu desejo.

Até aqui, toda as manobras podem ser entendidas sob a égide do que chamamos anteriormente de aspecto paterno do sujeito suposto saber.

Mas Lacan prossegue:

Nesse ponto, em que você se remete a não sei que adivinhação da garçonete cuja importância você viu crescer cada vez mais, será que não seria adequado, se o seu coração mandar, e se a coisa se apresentar de maneira vantajosa, ir bolinar 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 (...) o analista, é preciso que ele tenha seios (1963-1964/1985, p. 255)

Esse pequeno apólogo bem-humorado serve para ensinar que não se vai à análise apenas para saciar a necessidade da tradução do desejo insatisfeito e que não será possível extrair o objeto a caso o analista se limite à função de tradutor e de suporte da suposição de que o Outro guarda o segredo do desejo do analisante.

A rigor, aliás, essa distinção é artificial, na medida em que tradução de que se trata não preenche um exercício semântico, mas a captura do real do trauma. Por isso, o analista deve estar com um pé no sentido e outro no trauma.

A própria manifestação do inconsciente, lembra Lacan, dá o testemunho desse encontro:

O inconsciente é uma invenção no sentido em que é uma descoberta que está ligada ao encontro que certos seres têm como sua própria ereção (...) Só há necessidade de saber que em certos seres o encontro com sua própria ereção não é absolutamente autoerótico. É o que há de mais hetero (1985/1998, p. 10).

Dessa forma, na medida em que Lacan amarra o aspecto simbólico do inconsciente à experiência pulsional que lhe serve como sua causa, o mesmo deve ser feito com relação à sua abordagem clínica: a leitura do inconsciente deve estar ancorada numa apreensão daquilo que causa essa incitação ao saber e que está sempre além da mera curiosidade ou da demanda de autoconhecimento:

O que impressiona nessa instituição do discurso analítico que é a mola-mestre da transferência não é, como alguns pensaram ter escutado de mim, que o analista seja colocado na função de sujeito suposto saber [...] É uma outra questão saber de que o analista toma lugar para desencadear o movimento de investimento do sujeito suposto saber. [...] Ele, o analista, se faz causa de desejo do analisante (1969-1970/1990, p.35)

Nessa passagem impactante, proferida ao longo de O Seminário: livro 17, o foco na causa do desejo tornou-se já tão intenso que Lacan toma certa distância de suas próprias afirmações sobre a aproximação entre o lugar do analista e a função do sujeito suposto saber. Ocorre que é inegável que a teorização lacaniana deu muita atenção ao aspecto simbólico, tanto da entrada na linguagem quanto na instituição do sujeito suposto saber.

Como vimos a respeito do trauma, contudo, o par ordenado não é apenas um modo de produzir sentido, mas uma forma de situar, de amarrar, de cercar o objeto perdido e o mesmo vale para o algoritmo da transferência. O que ganha destaque agora é o quanto o par ordenado só cumpre tal função caso quando a cena transferencial é capaz de também materializar o investimento pulsional em questão.

Depois de anos ensinando a vacuidade subjetiva diante da estrutura simbólica, Lacan passa a conceder um acento mais forte àquilo que anima a circulação simbólica e de certa forma priva essa estrutura de funcionar como causa

de si mesma. Ele ironiza assim a própria forma com que seu ensino vinha sendo compreendido, reconhecendo, por certo, que havia dado margem a isso:

Será que nos encontramos como que diante de uma espécie de espírito que baixa, de aparição de significantes alados? Significa que eles começariam sozinhos a cavar seus furos no real, e que no meio apareceria um furo que seria o sujeito? (1962-1963/2005, p. 100)

Não convém, portanto, insistir demasiadamente na distinção entre o sujeito suposto saber e a realidade sexual do inconsciente. Lacan as aponta como dimensões distintas da transferência e é fundamental captá-las, mas sem essencializar cada uma delas e respeitando sua fina articulação.

A lição, me parece, é que a realidade sexual do inconsciente não se articula, não atua transferencialmente de forma bruta, mas sim através de uma articulação significativa, que convém compreender na sutileza. Desse modo, pode ser possível retornar à ideia freudiana de que os sintomas devem ganhar um novo sentido, um sentido transferencial, e compreender em qual posição o analista se situa para mobilizar esse novo sentido.

Para tanto, e seguindo a pista dos seios da garçonete chinesa, será preciso enxergar uma articulação interna entre o sujeito suposto saber e os objetos pulsionais, articulação essa que Lacan curiosamente optou por não evidenciar no momento em que fez do sujeito suposto saber um matema, o já citado algoritmo da transferência.

1.21 Sujeito suposto saber e objeto a

Para melhor captar a forma de presentificação dessa função de causa, vamos nos apoiar na seguinte passagem: “Se a transferência é aquilo que, da pulsão, desvia a demanda, o desejo do analista é aquilo que a traz de volta. E, por esta via, ele isola o *a*, o põe à maior distância possível do *I* que ele, analista, é chamado pelo sujeito *a* ocupar” (1963-1964/1985, p. 258).

A tensão da dinâmica da transferência é aí balizada por duas letras: *I* e *a*.

A primeira é uma referência do Ideal do eu, relido por Lacan como ponto de onde o sujeito demandar ser visto como amado ou desejado. Como vimos anteriormente, essa é fundação do narcisismo, ou seja, uma demanda que certamente dificulta o encontro com os resíduos da realidade sexual que cada sujeito exclui da cena para representar-se como amável. Afinal, a constituição narcísica é definida justamente a partir da exclusão dessa parcela libidinal perturbadora.

A segunda, *a*, é a designação do objeto *a*, a tradução lacaniana por objeto perdido, de Freud, mas que recebe ao longo do ensino de Lacan uma nova densidade conceitual.

Quando elabora, ao longo de *O Seminário: livro 11*, o conceito de sujeito suposto saber, seu ensino já havia percorrido uma importante trajetória, cuja conquista conceitual mais marcante havia se dado ao longo do Seminário precedente, justamente o desenvolvimento do conceito de objeto *a*. Desse modo, embora tenha sido mencionado pela primeira vez durante seu nono seminário, o sujeito suposto saber é verdadeiramente criado quando o objeto *a* já é uma realidade estabelecida em seu ensino. Não deixa de ser interessante notar, aliás, que entre as primeiras menções pejorativas ao sujeito suposto saber, em *O Seminário: livro 9*, e a decisão de incluí-lo como uma dimensão inerente ao tratamento analítico, em *O Seminário: livro 11*, encontra-se justamente o desenvolvimento do conceito de objeto *a*.

Ele serve como formalização da reserva de libido retirada da montagem narcísica que a transferência busca acessar. Não se trata, contudo, de uma perda absoluta e garantida, mas de uma perda sempre reatualizada, da necessidade de que alguns objetos especiais acompanhem o desejo de forma sempre lateral, sem tomar o centro da cena – o que produziria angústia -, nem se ausentar eternamente, o que faria o desejo esmorecer.

Assim, é em torno da função da *causa* que a psicanálise localiza a operação do objeto *a* e o advento da função subjetiva, concedendo-lhe, através de Lacan, uma definição paradoxal: “A causa, para subsistir em sua função mental, sempre necessita da existência de uma hiância entre ela e seu efeito” (1962-1963/2005, p.322).

A definição subverte a noção habitual do termo. Se a causa é aquilo que faz com que algo aconteça, como pode haver entre ela e seu efeito uma hiância, um intervalo?

O conceito de objeto causa serve assim como resposta à questão colocada acima sobre os significantes alados que cavariam sozinhos os furos no real: a submissão do sujeito à estrutura, na qual Lacan tanto insistiu, não deve ser entendida como um processo de uma única direção, com uma espécie de hierarquia de poderes entre duas instâncias distintas. O impulso necessário à entrada do sujeito numa dimensão que lhe é Outra é a própria angústia como intervenção ameaçadora desse excedente. Concede-se, desse modo, à angústia uma nova dimensão, que Jacques-Alain Miller destaca no próprio texto freudiano:

A repetição da palavra sinal, a angústia como sinal no eu – *slogan* bastante repetido em Freud e Lacan -, faz acreditar que a angústia se resume em prevenir ou conotar (...). Freud escreve “Inibição, sintoma e angústia” para explicar que ele revisou suas concepções para fazer da angústia o motor do recalque. Exatamente o que Lacan traduz em termos de objeto-causa, implicando a causalidade no assunto. A angústia lacaniana é ativa, ou seja, produtiva (2005, p. 55).

É a ela que o sujeito responde, ocupando, ele, a hiância entre a causa e seu efeito: “É ao querer fazer o gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante” (1962-1963/2005, p. 193).

Aqui articulam-se a hiância e uma forma temporal própria à função subjetiva: nenhuma deliberação tranquila poderia dar conta da tarefa impossível de fazer do significante o veículo de uma verdade singular: o “querer fazer o gozo entrar no lugar do Outro” não se confunde com a vontade movida pela falta; ele responde pela urgência insuflada pela angústia.

A função sempre atualizada da precipitação no campo do Outro não decorre, assim, de uma perda que o sujeito busca remediar, preencher, mas da pouca garantia com relação à manutenção dessa falta.

Lacan lança mão de uma expressão bem-humorada e especialmente ilustrativa do caráter da função da causa para o sujeito: é o *feu au derrière* (1968-1969/2008, p. 351) que o impulsiona, e não uma espécie de nostalgia uterina, já que a falta própria à experiência desejante é sempre secundária à angústia situada em posição de causa.

É possível, por exemplo, brincar com as traduções da expressão: entre *fogo no rabo* e *fogo na cauda*, obtemos tanto o caráter de impulsão para adiante quanto o de aceleração paralisante. *Feu au derrière* é, ainda, bem mais adequada ao objeto *a* que a expressão mais corriqueira em português: “vento em popa”. O fogo, além de não ser em si um propulsor, realça o perigo que a presença em questão impõe ao sujeito, que então se lança numa ordem à qual não se pode ingressar placidamente, como indica a condição subjetiva da angústia: o sujeito “pressionado, implicado, interessado no mais íntimo de si mesmo” (1962-1963/2005, p. 177).

A ideia, portanto, de que, assim afetado, o sujeito possa fazer da ordem significante o veículo para a produção de uma verdade singular nos lança diretamente ao problema do sujeito suposto saber. Na análise, a presença do analista funciona como essa causa capaz de atrair a angústia e fazer essa passagem, reconhecendo, a mesmo tempo, que entre a causa e seu efeito persiste uma hiância.

O significante da transferência não serviria assim apenas como correlato à função do nome-do-pai, como trabalhado acima, mas como captura de toda uma vida corporal e pulsional que não se esgota nessa formalização e que exige, inclusive, que a psicanálise seja uma prática de corpos presentes e não uma terapia feita à distância.

Nesse sentido, Miller afirma que o analista deve estar presente “precisamente porque há uma parte não simbolizável do gozo, está aí enquanto encarna essa dita parte. Eis porque é necessária a presença do analista de carne e osso: há uma parte que não pode ser simbolizada” (2000, 14).

Assim, tanto a ideia freudiana da inclusão do analista nas séries psíquicas quanto a afirmação lacaniana de que o analista está incluído no conceito de inconsciente ganham uma dimensão que extrapola a mera necessidade do endereçamento da mensagem; ele está incluído como corpo que atesta a parcela indizível da libido e faz dela a causa da associação livre, o *feu au derrière* que pode permitir à fala dar notícias da realidade sexual excluída da cena narcísica.

Ou seja, é um forçamento para que o sintoma seja tomado no seio de uma relação, onde necessariamente se materializa a dimensão da relação do desejo do sujeito com o desejo do Outro, onde se apresentam as diversas formas do *objeto a*.

Ao mesmo tempo, essa é uma dificuldade do matema da transferência, visto que não contempla expressamente o objeto *a*. Ainda assim, segundo Miller, “na

teoria do sujeito suposto saber está implícita a noção de uma conjunção entre S1 e objeto *a* na medida em que o efeito de significação pode ser substituído por um produto real” (1998, p. 258).

Seguindo esse fio da teorização de Lacan, nota-se que o “peso da realidade sexual” só pode entrar pela via das pulsões, sempre parciais, e não do amor, com sua demanda de inteireza, reconhecimento e integração. Por isso a análise que Lacan faz da transferência ao longo de *O Seminário: livro 11* é interrompida pelas aulas sobre a pulsão.

Para o seguimento de nosso percurso, é possível delas extrair a breve mas crucial lição de que o desejo – inclusive aquele que Lacan chama de o desejo do analista - não surge como desejo puro, uma presença etérea, mas sim articulado e, mais que isso, causado pelos objetos pulsionais que estão fora da cena subjetiva.

É na medida em que - como aliás clamam os próprios psicanalistas, basta abrir a literatura para ver a todo instante o testemunho disso – eles são realmente o seio de “oh minha mãe inteligência”, de nosso Mallarmé, que eles são esse dejetivo presidindo a operação da tarefa, que eles são olhar, que eles são a voz, é na medida em que eles são, em si, o suporte desse objeto *a* que a operação é possível. **Somente lhes escapa uma coisa: a que ponto isso não é metafórico** (07 de fevereiro de 1968, inédito, negrito nosso)

1.22 Analista como objeto que liga

Não ser metafórico significa que não é apenas como projeção de uma encarnação pulsional fantasiada que o analista se faz presente, mas como a própria encarnação das variações pulsionais.

A partir da referência ao objeto *a*, a posição do analista equilibra-se entre seu aspecto pulsional e o fato de ser, ainda assim, uma materialização de algo vazio, de uma falta. É em função dessa duplicidade que, no mesmo *O Seminário: livro 11*, o objeto é descrito como aquilo que deve ser contornado para que se tenha acesso à dimensão do Outro. Há um oco necessário ao objeto para que seja capaz de cumprir essa função. Ao mesmo tempo, não se trata de um oco qualquer, mas de um oco justamente no ponto preciso em que a pulsão se satisfaz. Um equilíbrio equivalente se dá em torno do sujeito suposto saber.

Por um lado, é permeável à expectativa de encontrar o saber no real, o saber que organizaria a relação sexual. Por outro, ao fazer desse saber uma função terceira, sem sede bem definida e sem favorecer suas representações imaginárias, o analista permite que os significantes que instituem o sujeito suposto saber produzam justamente um objeto *o*, capaz de servir como acesso ao campo do Outro, das palavras, dos sentidos, inerentes à elaboração do psicanalisante. Assim, a posição de semblante do objeto *a* se articula e faz um par com a ideia de sujeito suposto saber.

Tudo que Freud soletra das pulsões parciais nos mostra o movimento que tracei para vocês no quadro, 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 objeto *a*. Ponho que (...) é por aí que o sujeito tem que atingir aquilo que é, propriamente falando, a dimensão do Outro (1963-1964/1985, p. 183)

A primeira metade dessa citação é um resumo da perspectiva através da qual Lacan aborda a pulsão, nela localizando a função do objeto. A segunda frase, contudo, introduz um elemento que nem sempre é tão evidente, ou seja, a ideia de que o movimento pulsional, em torno do objeto, é um “meio” necessário para que se atinja a dimensão do Outro.

O objeto *a*, dessa forma, não é entendido apenas um resíduo inefável de uma operação acabada, mas sim o objeto em torno do qual uma articulação entre linguagem e corpo se produz, uma articulação cujos pontos nodais para cada sujeito, cujas marcas que constituíram sua história podem ser tocadas justamente na medida em que se localizam pontos precisos em que o gozo apresenta a dupla face de satisfação excessiva e faltante (1969-1970/1992, p. 48).

É isso que pode liberar o analisante, passo a passo, da ideia de que o gozo em questão é o gozo de um Outro consistente, que conjugue sujeito, saber e gozo em um mesmo ponto. Tomar o lugar do objeto *a* é, para o analista, a condição de remeter o gozo ao saber contingente, ao saber sem sujeito, que reafirma o impacto da linguagem no ser falante ao mesmo tempo em que esvazia a fantasia neurótica.

Lacan acentua que o campo das explicações, das redes de relações em que os sujeitos se apoiam para explicar sua história e seu sintoma “só adquirem sentido e peso em razão do lugar que ocupam na articulação do saber, do gozo e de um certo objeto” (1968-1969/2008, p. 321). O analista, portanto, não deve “apenas

explorar a história do sujeito, mas o modo de presença pelo qual lhe foi oferecido cada um dos três termos [saber, gozo e objeto]" (1968-1969/2008, p. 321).

Esse percurso nos permite agora retornar ao problema encontrado por Lacan nas *Meditações Metafísicas* cartesianas: após a experiência de si mesmo como pura divisão, como não produzir a figura de um saber absoluto? Dito de outro modo, como acolher o aspecto enganoso do sujeito suposto saber sem tombar em sua armadilha?

Como vimos, é justamente o objeto *a*, que permite uma saída para o impasse da divisão subjetiva e serve como contraponto à histericização do sujeito, inerente à entrada em análise.

Por só inscrever-se como repetição infinita de si mesmo, o sujeito fica excluído [...] do que é inicialmente postulado como saber absoluto. [...] Esse portanto é um dos limites em torno dos quais se articula o vínculo da manutenção da referência ao saber absoluto, ao sujeito suporte saber, como o chamamos na transferência, com esse índice na necessidade repetitiva que decorre daí, que é, logicamente, o objeto pequeno *a* (1968-1969/2008, p.72)

Lacan se dá conta de que é impossível sair do impasse cartesiano sem a introdução de um novo elemento. Se o desafio fica restrito ao saber, ao sujeito e à experiência de sua divisão, haverá necessariamente um apelo à recuperação do saber sob a forma do saber absoluto. Ao encontrar em Freud, sob diversas formas, a pista da "necessidade repetitiva", um limite passa ser possível tanto à absolutização do saber quanto à absolutização da divisão subjetiva.

A partir daí, à diferença do que seria a operação cartesiana, a origem do sentido que se produz na análise não é o próprio sentido ou sua ausência, mas uma realidade pulsional. Mesmo que essa realidade pulsional seja experimentada como furo no saber, isso é diferente da pura experiência de um vazio.

A instalação, a operatividade da função do sujeito suposto saber não é prerrogativa, não é exclusividade do discurso analítico. O que é próprio ao discurso analítico é a íntima relação, a profunda articulação dessa suposição com o desejo do analista. É uma maneira própria tanto de desencadear essa suposição quanto de manejá-la. Posto que a suposição se dá sempre e necessariamente sobre o fundo de um real, de um furo no saber, o desejo do analista é o que garante que esse furo será abordado a partir do caráter parcial da pulsão, a partir da presença sempre em

pedaços do objeto e não a partir de uma promessa de produção de um saber capaz de reintegrar aquilo que foi furado, rompido.

Esse difícil equilíbrio é assim definido por Vieira:

O trabalho a ser feito é de materializar a marca contingente que sustenta o Outro em seu paradoxo: furo que o estabiliza e resto que o instabiliza, furo que dá paz e resto que angustia, mas que pode liberar o sujeito para reinventar o Outro quando necessário (2007, p. 24)

1.23 A queda do sujeito suposto saber

O percurso trilhado até aqui permite concluir que, após absorver o sujeito suposto saber como função complexa inerente ao tratamento analítico, Lacan acrescentou à posição do analista a intervenção de um desejo e, conseqüentemente, do objeto *a*.

Dessa forma, a tensão entre sujeito suposto saber e desejo do analista permitiria à experiência analítica equilibrar-se entre a produções de ficções e o impacto pulsional da linguagem sobre o corpo falante. No entanto, embora a articulação entre sujeito suposto saber e objeto *a* seja inerente à posição do analista em qualquer momento do tratamento, Lacan desenha uma direção maior, com uma clara alternância de ênfases entre esses dois conceitos entre o início e o fim da análise. A esse respeito, Lacan afirma:

O psicanalista, portanto, induz o sujeito – o neurótico, no caso – a enveredar pelo caminho em que ele o convida a encontrar um sujeito suposto saber, na medida em que essa **incitação ao saber** deve conduzi-lo à verdade. Ao término dessa operação, há um esvaziamento do objeto *a*, como representante da hiância dessa verdade rejeitada, e é esse objeto esvaziado que o próprio analista passa a representar, com seu em-si. Em outras palavras, o analista cai, ao se tornar, ele mesmo, a ficção rejeitada. Foi aí que acentuei o enigma e o paradoxo do ato analítico. (1968-2969/2208, p.336)

Assim, embora a presença do analista esteja fundada na parte não simbolizada do gozo, embora o sujeito suposto saber seja concebido como resposta à satisfação opaca e não apenas como exercício vazio de saber, ainda assim o traçado da análise é descrito durante a maior parte do ensino de Lacan – e muito

especialmente durante *O Seminário: livro 15* – como um caminho que vai do sujeito suposto saber ao objeto *a*.

Segundo Miller, “a hipótese psicanalítica, tal como Lacan a articulou, a construiu, é a de que, a partir da suposição, se acede a uma ex-sistência” (2002, p. 12), ou seja, a partir de uma função simbólica, chega-se ao objeto cuja materialidade independe da crença que sustentou o percurso de extrai-lo. Desse modo, é na medida em que “aquele que dá suporte à transferência (...) é alcançado pelo des-ser que atinge o sujeito suposto saber que, no fim, é ele, o analista, que, sob a forma do objeto *a*, dá corpo ao que esse sujeito se torna” (17 de janeiro de 1968, inédito).

Nesse sentido, o trabalho simbólico, ancorado em uma função ficcional que termina por ser desmontada, deverá dar acesso ao objeto *a*, cuja realização no tratamento indica não apenas o fato de que há satisfação sexual, mas principalmente que essa satisfação é determinada para alguém a partir de sua crença na fantasia, a partir da forma com que o sujeito pode interpretar do desejo do Outro.

Dito de outro modo, o objeto está presente sob a forma de uma aposta analítica, a aposta de que o desejo é causado por uma dimensão que de certa forma o excede. O trabalho da análise consistiria primeiramente em articular efetivamente essa aposta de objeto *a* aos significantes. A depuração desse trabalho permitiria, em seguida, a produção do objeto propriamente dito, aquele que passa a encarnar o próprio sujeito como produto de um encontro com o Outro.

Esse Outro, pelo mesmo movimento, perde consistência, perde a armadura que lhe concede a fantasia, e se torna, do mesmo modo, o próprio *a*. Esse é o efeito de liberação inerente à análise e por isso Lacan demonstra ao longo de *O Seminário: livro 15* que o analista deve estar preparado para sofrer, ele mesmo, ao fim da análise que conduziu, esse des-ser.

O que poderia haver de suposição de saber a inflar sustentar sua posição é substituído, em função de sua própria atuação, pela descoberta analisante daquilo que sustentava não a sua crença, mas o seu próprio desejo.

Nesse sentido, segundo Teixeira, “enquanto atividade que se dirige à experiência singular, [a psicanálise] deve ser antes concebida não como um saber, mas como uma virtude interpretativa que faz surgir, sob o dizer modal da demanda do analisante, o necessário que nele se encerra como causa do desejo (2005, p.2).

A função do sujeito suposto saber é, assim, um móbil através do qual a busca do sujeito que seria inerente ao saber inconsciente desemboca não no encontro dessa junção entre sujeito e saber, mas sim na construção do objeto perdido, fundamento da falta e causa do desejo.

Depois de sustentar a função do sujeito suposto saber, o analista se oferece a cair junto com essa crença, como resíduo dessa operação. É assim que, através da função do analista, o sujeito se “descarrega” desse objeto, não no sentido de se tornar indiferente a ele, mas no de o separar do enredo fantasmático que dava consistência ao Outro e ao destino.

Em suma, onde se busca, na análise, um sujeito, termina-se com um objeto. E o sujeito suposto saber, cujo suporte, o analista, está igualmente preparado para sofrer sua queda, é o operador dessa passagem.

Embora não fique plenamente esclarecido o modo como a função do analista opera essa mutação, para nossos propósitos nesse instante será suficiente notar que é em função da própria análise que o analista é capaz de conduzir esse processo, afinal “toda a sua vantagem, a única que ele tem sobre o sujeito psicanalizando, é a se saber por experiência o que ocorre com o sujeito suposto saber” (24 de janeiro de 1968, *inédito*).

Sob essa ótica, como vemos na passagem a seguir, a posição do psicanalista é essencialmente paradoxal:

Será a partir desse limite que se concebe um sujeito que se oferece para reproduzir aquilo de que foi libertado? E quando isso mesmo o submete a se fazer produção de uma tarefa que ele só promete ao supor o mesmo engodo que para ele já não é sustentável? (1969/2003, p. 372).

Embora busque a cada instante da análise a ancoragem na pulsão, ainda assim seria necessário ao analista prometer um engodo que para ele não é sustentável. Tal passagem nos serve para, uma vez mais, defender a ideia de que o engano inerente ao sujeito suposto saber não é *apenas* aquele determinado pela impossibilidade de dizer o verdadeiro sobre o real. Exploraremos mais detidamente, no próximo capítulo, o quanto a própria presença do simbólico no real é marcada pela “mentira”. Esse não nos parece, contudo, o único viés pelo qual o engano do sujeito suposto saber deve ser tomado. Se assim fosse, como afirmamos acima, não haveria qualquer razão para que Lacan apontasse repetidamente a necessidade

clínica da queda do sujeito suposto saber como evento inerente ao desenlace da análise. Há, portanto, uma vertente do engano do sujeito suposto saber regida pela própria suposição neurótica de um saber inteiriço sobre o ser, e é essa vertente que nos parece fundamentalmente articulada ao modo como o nome-do-pai opera.

Como vimos, essa lógica clínica ganha sua razão de ser a partir da estrutura dos sintomas neuróticos que ela se dispõe a recolher e que, até esse momento, são lidos por Lacan através sob a ênfase do desejo e da falta:

O caminho percorrido pelo psicanalisando enquanto fala, sujeito ingênuo que é também o sujeito alienado à realização da falta (...), falta que estava lá desde o começo, e que sempre soubemos ser a essência mesma desse sujeito que chamamos de homem, já que o desejo é a essência do homem (17 de janeiro de 1968, inédito)

Essa falta, contudo, não é sentida, na análise, apenas como vazio eternamente inalcançável. Não, a análise faz dela o que Lacan chama de um “progresso lógico” (17 de janeiro de 1968, inédito).

Esse progresso consiste em fazer com que essa falta que estava lá desde o início, a perda de objeto “que está na origem do estatuto do inconsciente, algo expressamente formulado por Freud” (17 de janeiro de 1968, inédito), enfim, fazer com que “essa perda seja realizada em outra parte”, que Lacan define “precisamente, no nível do des-ser do sujeito suposto saber” (17 de janeiro de 1968, inédito).

Assim, por mais que tenhamos trabalhado a relação intrínseca entre sujeito suposto saber e objeto *a*, segue havendo até um certo momento do ensino de Lacan, na forma como concebe a direção do tratamento, uma distinção acentuada entre as funções do sujeito suposto saber e do objeto. Nesse sentido, mesmo alimentado desde sempre por uma relação com o real – caso contrário a análise começaria como um exercício puramente demagógico – o sujeito suposto saber preserva o seu caráter de ser, do lado do analisante, um engano a ser superado.

Em uma publicação de 1995, Laurent oferece uma síntese do que seria esse percurso:

O sujeito chega à análise com suas identificações, seus ideais e seus significantes-mestres. Fazemos com que esse jogo se desempenhe em um nível simbólico e logo remetemos o sujeito a esse vazio central. A nova implicação significa que o reenviamos a uma experiência primitiva, tratamos de despertar o que permanece nele como rastro de sua relação primitiva

com essa falta de objeto – na histeria se percebe como um menos de gozo e na obsessão como um a mais de gozo – e obter um estado inicial do sujeito em sua relação com esse vazio central (1995, p. 23)

Uma análise levaria assim do envelope formal do sintoma ao substrato libidinal da fantasia, das elucubrações sobre a representação subjetiva à descoberta de onde se desejava encontrar o verdadeiro eu, depara-se com figuras do objeto: “É que esses objetos (...) – o seio, as fezes, o falo -, o sujeito decerto os ganha ou os perde, é destruído por eles ou os preserva, mas, acima de tudo, ele é esses objetos, conforme o lugar em que eles funcionam em sua fantasia fundamental” (Lacan, 1958/1998, p. 620).

1.24 Variações da *méprise*

Nesse sentido, há uma solidariedade clínica entre a experiência do objeto como perdido e uma das vertentes do sujeito suposto saber. É essa solidariedade que será questionada nos capítulos seguintes.

Como vimos, o sujeito suposto saber ganha sua pertinência e sua eficácia na clínica psicanalítica em função de ser um redobramento de uma suposição inerente à neurose e, conseqüentemente, própria aos sintomas recolhidos pelo analista. Essa suposição neurótica dá conta justamente de uma profunda articulação de seu desejo com a interpretação que o sujeito faz de desejo do Outro.

A partir do momento em que se revela que a transferência é o sujeito suposto saber, o psicanalista é também o único a poder colocar isso em questão. *É que se essa suposição é de fato bastante útil para se engajar na tarefa analítica*, a saber, que há um – chamem como quiserem, o onisciente, o Outro – há um que já sabe tudo isso, que já sabe o que vai se passar (07 de fevereiro de 1968, inédito, grifo nosso)

Dessa passagem depreende-se, portanto, um certo modo de conceber a posição do psicanalista, que poderia ser definida como saber manejar *uma suposição bastante útil* – porém enganosa – de modo a depurá-la até seu resíduo, a *méprise* da relação entre simbólico e real.

O que se colocará em questão, no capítulo seguinte, será a possibilidade de que uma das vertentes da *méprise*, justamente sua vertente *bastante útil*,

depreendida das neuroses e da função que nelas exercem o nome-do-pai, encontra-se fragilizada.

2 A GUERRA ENTRE O SABER EXPOSTO E O SABER SUPOSTO

Ao longo do primeiro capítulo, seguimos a construção do conceito de *sujeito suposto saber* no ensino de Jacques Lacan, desde seus primórdios. Além disso, para estabelecer sua genealogia, recorreremos a textos freudianos fundamentais, nos quais as bases clínicas para a construção desse conceito estão enunciadas.

Nesse capítulo, buscaremos situar tal conceito na contemporaneidade e, em especial, estabelecer qual é o principal desafio imposto pelo discurso dominante à função clínica do sujeito suposto saber.

A importância dessa correlação entre o conceito, sua materialidade clínica e o ambiente social é assim descrita por Jacques-Alain Miller:

Nós entramos em guerra. Nós entramos em uma guerra do saber, uma guerra entre os sujeitos supostos saber. Há o nosso sujeito suposto saber e há o deles. E a questão é vital para nós pois o sujeito suposto saber é o nome do inconsciente enquanto transferencial (2007, p.3)

Com essas palavras determinadas, Miller situa o desafio maior - político, clínico e epistêmico - da psicanálise na atualidade. Esse capítulo buscará investigar os aspectos da contemporaneidade que servem de base para a “declaração milleriana de guerra”, bem como elucidar qual é o regime de saber inerente à clínica psicanalítica e quais entraves a ele se opõem no cenário cultural atual.

Afinal, embora não seja sua tarefa produzir teses sociológicas sobre o mundo em que vive, o psicanalista está atento às formas distintas de produzir e estabilizar subjetividades e laços sociais, na medida em que é a partir desse caldo cultural que se formam os sintomas que ele se dispõe a acolher e sobre os quais deverá ser capaz de incidir.

2.1 Uma objeção ao mestre contemporâneo

Na sequência do mesmo texto, Miller esclarece a tensão que justifica seu tom bélico:

Quando o mestre, hoje, exige transparência e rastreabilidade, o que podemos alegar senão a opacidade necessária à nossa prática, e que o inconsciente, o que é, senão uma ruptura do rastreamento, um despiste ou, como dizia Laca, um engano [méprise]? No entanto, a mestria tem apenas desprezo pelo engano [méprise] (2007, p. 6)

Ao longo desse capítulo, sustentaremos a tese de que há a um movimento galopante no sentido de apenas legitimar e chancelar socialmente as informações, decisões e orientações que se podem deduzir e, em seguida, traduzir de forma numérica, objetiva e estatística. Buscaremos demonstrar a pertinência de situar tal processo, em função de sua vastidão e de sua presença determinante nos laços sociais, como o grande desafio contemporâneo imposto à psicanálise.

Nos apoiaremos, para tanto, em autores externos ao campo psicanalítico que ajudam a enxergar a tirania de transparência como o modo peculiar de produção de saber e de exercício dos poderes, seja na área científica, seja na área médica, seja na área política, seja na área econômica, seja na área organizacional...

A esse cenário, como afirma Miller, o sujeito suposto saber própria à clínica psicanalítica faz necessariamente objeção.

Quais os fundamentos dessa objeção? Que riscos são inerentes a ela? Ela se pauta por um apreço pela obscuridade? Trata-se de um receio de demonstrar e dar provas de sua prática? Além da objeção, que outras relações o regime de saber da psicanálise pode estabelecer com a tendência contemporânea à transparência absoluta? De que instrumentos teóricos o psicanalista dispõe para manejar tal tendência e subvertê-la nos pontos em que ela carece de fundamento?

Essas são algumas das perguntas que buscaremos enfrentar a seguir.

2.2 Psicanálise e ciência

No capítulo anterior, a relação entre psicanálise e ciência foi brevemente abordada em função da aproximação, feita por Lacan, entre o sujeito da psicanálise e aquele da ciência. Tratava-se ali de acompanhar o argumento lacaniano de que houve uma necessidade lógica do advento do discurso da ciência para que as condições de possibilidade da psicanálise tivessem lugar.

Vamos retomar brevemente tais desenvolvimentos, com foco no que iremos elaborar na sequência.

Como afirma Teixeira:

Para que a psicanálise pudesse pensar o sexual fora da delirante copulação discursiva, foi necessário que ela encontrasse, no discurso da ciência, uma perspectiva epistêmica radicalmente distinta do conhecimento (2013, p. 43)

A perspectiva epistêmica a que se refere Teixeira torna-se determinante em função de uma reação paradoxal, ou ao menos muito peculiar, da psicanálise com o saber. A prática freudiana produz, de fato, um consistente ganho de saber no que diz respeito à etologia sexual dos sintomas neuróticos e, ademais, ensina sobre as formas específicas que tal determinação sexual recebe em cada estrutura clínica.

Se fosse, contudo, exclusivamente dedicada a produzir o sentido do sexual, a psicanálise teria se constituído, como alerta Teixeira, como prática *delirante*, inclinada a produzir sempre mais uma camada de sentido sobre a sexualidade de cada sujeito, de forma perene e desorientada.

Entretanto, o esclarecimento sobre o papel da sexualidade sempre foi acompanhado por um reconhecimento de um dado essencial de enigma e, principalmente, de uma passagem dos sentidos que abundam aos significantes que apenas se apresentam. Teixeira demonstra a presença dessa lógica em um momento determinante do surgimento da psicanálise: um sonho de Freud, analisado pelo próprio e nomeado como o *sonho da injeção de Irma*.

Ao buscar, no interior da cavidade oral de Irma o sentido explicativo de seu padecimento, em conformidade com a teoria de Fliess, Freud encontra a imagem da carne informe à qual responde a fórmula literal da trimetilamina [...] Esse é o ponto: ali, onde o real do sexual se manifesta no sonho de Freud, ele não mais dispõe, para tratá-lo, de um discurso significativo (2013, p. 44).

Como sabemos, após o encontro com a pavorosa mancha na garganta de Irma, o sonho de Freud produziu, em lugar de uma interpretação a mais, uma fórmula científica, as letras sem sentido que representam a trimetilamina.

Trata-se de um momento emblemático, em que a ciência se oferece como porta de saída do delírio do conhecimento e da produção de sentido. A ligação entre a opacidade sexual e a literalização, uma operação criadora da psicanálise, é assim tributária do discurso científico.

2.3 As cifras idênticas a si mesmas

O instrumento fundamental de que a ciência se serve pode ser resumido como o *saber exposto*. Trata-se de uma necessidade estrutural, inerente ao seu discurso e, como tal, presente em qualquer momento ou qualquer local em que a ciência esteja operando. Nesse sentido, qualquer afirmação científica deve ser clara, objetiva e refutável, ou seja, deve poder ser comprovada ou não em experimentos similares. Estes, por sua vez, devem ser replicáveis, quer dizer, capazes de serem reproduzidos por qualquer um, em qualquer lugar e conduzir a resultados similares.

Nesse ponto, apesar do apoio na ciência, a psicanálise vê crescer uma tensão com sua lógica, pois o desejo de saber que a mobiliza “sendo um efeito da ciência, não é, no entanto, conforme ao desejo científico” (Miller, 1999, p. 18).

Já em 1970, Lacan era capaz de enxergar com clareza que as fronteiras da ciência se expandiam: “tal como a temos agora”, dizia ele em 1970, a ciência está “presente em nosso mundo de um modo que ultrapassa em muito tudo o que se pode especular sobre um efeito de conhecimento” (1969-1970/1992, p.150).

A esse respeito, Lacan esclarecia que “a característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção” (1969-1970/1992, p.150).

Lacan está se referindo especificamente à capacidade, introduzida pela matemática, de lidar com a realidade sem a intermediação das formas, das intuições, em suma, daquilo que está acessível à própria percepção: “Toda a evolução matemática grega nos prova que o que sobe ao zênite é a manipulação do número como tal” (1969-1970/1992, p.150).

A ciência constitui-se assim como um movimento de saber que, apesar das aparências, “progrediu menos por sua própria filtragem, por sua crítica, do que por impulso audaz a partir de um artifício [...], o de remeter a Deus a garantia da verdade” (1969-1970/1992, p.151).

Ao extrair de seu terreno esse problema da verdade, a ciência forja uma prática inédita com o saber, distinta dos esforços que articulavam até então o saber e o conhecimento. Essa estrutura é descrita assim por Lacan:

Pelo mero jogo de uma combinatória estrita, submetida simplesmente à necessidade de que, sob o nome de axiomas, lhes sejam apontadas as regras, pelo mero jogo de uma verdade formalizada, eis que se constrói uma ciência que nada mais tem a ver com os pressupostos que desde sempre a ideia de conhecimento implicava (1969-1970/1992, p.151).

Como se vê, é uma condição absoluta dessa modalidade inédita de manejar os símbolos, notadamente os símbolos matemáticos, que eles sejam operados a partir de uma literalidade estrita, em completa independência com qualquer referência ou qualquer realidade que lhes seja exterior.

Institui-se desse modo um saber que Lacan nomeará como discurso do mestre, que será abordado adiante, cuja marca é

sustentar-se apenas nesse mito ultra reduzido, o de ser idêntico ao seu próprio significante. Foi nisso que lhes indiquei da última vez o que esse discurso tem de natureza afim à da matemática, onde A representa a si mesmo, sem precisar do discurso mítico para dar-lhes suas relações (...). Em suma, o saber do mestre se produz como um saber inteiramente autônomo do saber mítico, e isto é o que se chama de ciência (1969-1970/1992, p. 84)

Embora a operação científica tenha permitido a articulação significativa das questões antes abordadas de forma imaginária, ela termina por transformar em veneno o remédio que forjou, ao levar à ferro e fogo a ideia de que às cifras não há experiência que escape. Trata-se, como alerta Lacan, de uma posição “estritamente insustentável, que constitui uma infração à regra em relação à função do significante, que pode significar tudo salvo, certamente, a si mesmo” (1969-1970/1992, p. 84).

Essa lógica de identidade a si mesmo que determina os signos matemáticos torna-se altamente problemática quando se torna uma espécie de visão de mundo e passa a orientar a abordagem das questões subjetivas.

Afinal, onde há o corpo, seu choque com a língua e a experiência radical da pulsão, a perpetuação absoluta da valorização das cifras cria uma perspectiva que, por definição, “rejeita e exclui a dinâmica da verdade” (1969-1970/1992, p. 85).

2.4 A ciência na base do mal-estar

Desejamos ir um pouco além da investigação das relações, digamos, *estruturais* entre psicanálise e ciência. Para tanto, estabelecemos brevemente tanto o apoio indispensável que Freud soube encontrar no discurso da ciência, quanto as limitações inerentes a essa na medida em que se aferra sem limites às cifras.

Cabe agora investigar certos aspectos do estado atual do discurso científico como dado cultural, bem como seus efeitos sobre a prática da psicanálise.

Trata-se de abordar a ciência não como operação que permitiu o surgimento de uma dimensão subjetiva inédita, mas sim como discurso dominante da cultura. Visamos, nesse sentido, compreender como o saber científico é veiculado, como influência a construção de identidades e as demais áreas do saber e que implicações produz para a prática analítica.

Embora o método científico tenha produzido, ao longo dos últimos séculos, um gigantesco impacto na cultura, há um desdobramento mais recente de sua incidência, que é a exportação dessa lógica do *saber exposto* para virtualmente todas as áreas que concernem a vida humana.

Importa reconhecer, nesse sentido, que a lógica científica não permanece restrita e confinada aos estudos científicos propriamente ditos. Ela transborda para a cena cultural e social, ditando um modo de interpretar o mundo, de se comunicar e de produzir identidades.

A vastidão desse processo é tamanha que Jacques-Alain Miller enxerga no ensino de Lacan uma alteração tectônica para a psicanálise, que estaria agora fundamentalmente contraposta a um novo Outro:

Esse é o ponto que Lacan desloca do diagnóstico de Freud em 'Mal-estar na cultura', ao conceber esse mal-estar devido, antes de mais nada, aos efeitos do discurso da ciência. Essa não é uma noção que esteja em primeiro plano na exegese freudiana (...) Freud não implica o discurso da ciência como causa do mal-estar na cultura, não o qualifica senão a partir do discurso do mestre, de modo que, para Freud, a psicanálise joga sua partida com o discurso do mestre (1999, p. 13)

Nesse sentido, se a ênfase do mal-estar descrito por Freud encontrava-se na força da tradição, dos ideais e na tendência à repressão das tendências sexuais singulares, o cerne atual deslocou-se radicalmente e se atrela agora aos efeitos da

ciência sob uma forma e com uma profundidade que ainda demandam estudo e esclarecimento.

É claro que o apontamento da ciência como base do mal-estar contemporâneo não se fundamenta exclusivamente nas alterações que ela impõe sobre o saber. Poderíamos mencionar a face tecnocientífica desse movimento, ou seja, os efeitos dos inúmeros aparelhos e *gadgets* que estão hoje absolutamente entranhados no cotidiano. Poderíamos, ainda, apontar diversos outros efeitos nocivos da ciência na atualidade como base do citado mal-estar, dentre os quais as dificuldades ambientais seja talvez o mais paradigmático.

Trata-se, contudo, de faces distintas de um mesmo processo, de múltiplas portas de entrada para um mesmo problema. Como vimos acima, é justamente um certo modo específico de lidar com os números que torna possível a produção desses objetos artificiais. Não nos parece, nesse sentido, sem pertinência colocar o foco do mal-estar científico nas consequências de seu regime de saber.

La Sagna descreve da seguinte forma o desenrolar da influência científica:

Com o tempo, a ciência fez surgir um novo sujeito, descolado de suas raízes, universal, liberado da tradição e de sua autoridade, percebendo também o seu vazio e a sua perda de identidade [...] Ao se desviar de seu rigor, por pragmatismo, a ciência contribuiu com a existência de uma religião laica, que exalta a “verdade científica”: o cientificismo (2016)

Nota-se que há dois processos simultâneos sendo descritos por La Sagna. O primeiro consiste nos efeitos da utilização continuada da ferramenta científica para a abordagem do mundo à nossa volta e da própria experiência humana. A partir dele, a função da tradição e das raízes culturais sofre uma enorme fragilização e deixa de ser a referência primordial para a estabilização das identidades.

O segundo processo, que parasita o primeiro, produz um acirramento desses mesmos efeitos, pois consiste em uma versão vulgarizada e mercadológica da ciência, aquilo que o autor, entre tantos outros, nomeia como *cientificismo*.

É inerente a esse processo que o método científico deixe de ser uma ferramenta capaz de produzir conclusões inéditas e se torne, ele mesmo, objeto de um uso desviado e interesseiro, uma espécie de carimbo universal ao qual se recorre mesmo em situações com pouco ou nenhum rigor.

Como reconhece Brousse,

Os saberes mudaram, tornaram-se uniformizados e são cientificamente legitimados (...) O discurso científico hoje é o discurso do mestre. Quando se quer colocar um argumento ou impor uma regra a alguém, se diz que está comprovado cientificamente (Brousse, 2016, p. 126 e 131)

Tal constatação torna-se crescentemente perturbadora quando se nota um dado essencial da passagem da ciência ao cientificismo: se, por um lado, como afirma Brousse, a “comprovação científica” é a chancela universal de qualquer regra a ser imposta e se torna argumento de autoridade cotidiano no laço social, por outro, há uma distância cada vez maior entre o cidadão comum e os experimentos científicos, cuja complexidade, execução, custos e fiscalização estão absolutamente fora do alcance da gigantesca maioria daqueles que sofrem seus efeitos.

É justamente esse *gap* que, entre outros fatores, tais como a influência dos interesses do financiador sobre os experimentos científicos, dá larga margem para que ciência se degenere.

Soma-se a isso uma dificuldade a mais. Mesmo que se desconsidere o aspecto mais francamente corrompido do funcionamento atual da ciência – falsificação de experimentos, análise tendenciosa de resultados, produção de estudos a partir de objetivos mercadológicos específicos, conflito de interesses dos cientistas... -, ainda assim um desvio frequente se impõe: entre um resultado científico e sua divulgação para campo social existe, via de regra, um acréscimo assustador de conclusões e implicações para a vida humana que o experimento em si não permitiria.

A face mais evidente desse processo pode ser observada diariamente nos jornais e revistas de grande circulação ou na mídia televisiva: as manchetes e chamadas categóricas que anunciam novas verdades e descobertas retumbantes são, na maior parte das vezes, embasadas em estudos científicos cujas conclusões são muitíssimo mais modestas, frágeis, pontuais, provisórias e dependentes de futuras comprovações.

É justamente dessa exportação ilegítima do regime de saber próprio à ciência para outras esferas culturais que decorrem a hipervalorização do *saber exposto* e a *tiranía da transparência*, os inimigos na guerra declarada por Miller.

Destacaremos a seguir três grandes movimentos culturais, interligados, regidos por essa tirania. Os consideramos essenciais não apenas por constituírem as linhas mestras do laço social atual, mas também por intervirem e ameaçarem de forma cada vez mais direta a clínica psicanalítica como tal.

São eles:

- 1. A molecularização da vida e o gerenciamento da mente**
- 2. A avaliação**
- 3. A regulamentação**

Para situá-los e elucidá-los, recorreremos a autores externos ao campo da psicanálise, que são referências inquestionáveis em suas áreas. Em seguida, retornaremos à investigação sobre a função do sujeito suposto saber na clínica psicanalítica.

2.5 A molecularização da vida

Nikolas Rose é um sociólogo estudioso dos efeitos da neurociência na cultura e Diretor do Departamento de Ciência Social, Saúde e Medicina do Kings College de Londres. A expressão princeps de um de seus mais importantes livros, “The politics of life itself”, é “molecularização da vida” (2007, p. 11). Tal expressão indica que estamos vivendo uma nova fase, aguda, dos efeitos da ciência. Se, ao longo dos séculos anteriores, a ciência produziu aquilo que Weber chamou de um *desencantamento do mundo*, o que estamos experimentando agora seria uma espécie de desencantamento da própria vida, da vida em si, *of life itself*.

Embora tenhamos testemunhado um longo e profundo processo através do qual o mundo deixou de ser interpretado por ideias mágicas, religiosas, metafísicas ou simplesmente tradicionais, em favor da racionalidade científica, ainda assim a própria ideia de vida teria conservado um caráter de imutabilidade quase sagrada ou, ao menos, natural. Aqui, tanto as tendências religiosas quanto as visões naturalistas exercem um papel similar, que é o de enxergar na vida uma realidade transcendente, inacessível à influência da ferramenta tecnocientífica, em suma, um limar intransponível.

Até esse momento, podiam alterar-se os hábitos, os laços sociais, a experiência da sexualidade, mas a vida como tal parecia permanecer resguardada. O autor cita como exemplos da ruptura da divindade da vida certo número de

técnicas científicas, algumas em pleno curso, outras que são realidade muito próximas: mapeamento genético, técnicas reprodutivas, transplante de órgãos, manipulação genética de seres vivos, engenharia genética, personalização da medicina com base no material genético de cada indivíduo, regeneração ou fabricação de órgãos in vitro etc. Como se vê, são processos que misturam e congregam dois operadores bastante claros: capitalismo e ciência.

Não se trata, portanto, apenas de avanço científico, mas da sensação de que saímos de uma era onde havia uma espécie de lastro universal e transcendente para a vida, que pode ser encarnado em Deus, na natureza ou mesmo numa ontologia humanista, para uma era onde não se enxerga quem está no comando, a era de um funcionamento de um discurso anônimo ao qual nada faz exceção, nem mesmo a imutabilidade da vida.

É sem dúvida um cenário que desperta paixões, sejam paixões catastrofistas, sejam paixões eufóricas. Tais paixões são transformadas necessariamente em posicionamentos éticos, religiosos, humanistas a respeito de todo esse processo, exigindo, portanto, um debate político sobre como lidar com cada uma dessas técnicas emergentes, o que justifica o título de Rose, “Política da vida em si”.

Apesar de recorrer ao termo *política* no título da obra, o autor não deixa de reconhecer, com muita justiça e precisão, que a forma contemporânea de operar essa política é bastante peculiar e distinta do sentido mais tradicional do termo. Abordar, debater e, especialmente, regulamentar cada uma das novas técnicas científicas têm sido tarefas levadas a cabo através do predomínio das cifras, das estatísticas, das porcentagens, de resultados cuja validade e cuja eficácia dependem absolutamente da possibilidade de serem traduzidos de forma numérica.

Em uma passagem chave, Rose descreve da seguinte forma o atual estado de coisas, que justifica a expressão *molecularização da vida*:

É no nível molecular que a vida humana é agora compreendida, é no nível molecular que a vida por ser modificada. Nesse nível, parece que não há nada místico ou incompreensível a respeito do vital – toda e qualquer coisa parece, a princípio, inteligível e, portanto, aberta a intervenções calculadas a serviço de nossos desejos, sobre o tipo de pessoas que queremos que nós e nossos filhos sejamos (2007, p.4, negrito nosso).

Assim, a molecularização da vida é experimentada através das cifras de um saber universal, transparente, auto evidente e exaustivo. É o *saber exposto*, o

mesmo que sempre regeu a ciência, mas agora estendido e exportado para um campo virtualmente ilimitado da experiência humana. Pelo mesmo movimento, qualquer regime de saber que não se dobre à lógica do saber exposto tende a ser relegado ao plano da magia ou da picaretagem.

Segundo Rose, assistimos ao “nascimento de novas formas de governar a conduta humana bem como à ascensão de múltiplas subprofissões que reivindicam *expertise* e exercem seu poder no gerenciamento de aspectos particulares de nossa existência somática”, como por exemplo:

geneticistas especializados em tipos específicos de distúrbios trabalhando em aliança com grupos de familiares e pacientes, especialistas em medicina reprodutiva com sua clientela devotada, especialistas em células tronco que atraem ondas de peregrinação em busca de curas para todos os males. E talvez o mais paradigmático seja a ascensão de uma nova expertise em *bioética* que reivindica a capacidade de avaliar e julgar cada uma dessas atividades, que tem se envolvido na gestão e na legitimação das práticas biomédicas, desde a pesquisa, passando pela clínica e chegando ao mercado (2007, p. 6)

Ou seja, as construções das identidades passam se apoiar de forma crescente em informações moleculares oferecidas pela ciência, produzindo a ilusão de uma junção perfeita entre o saber sobre si e o real. Nesse ambiente, há uma exigência cada vez maior de que as identidades sejam construídas e descritas a partir de elementos objetivos, transparentes e claros, com pouquíssimo espaço para aquilo que não é imediatamente legível.

Esse nível molecular em que a vida, a saúde e o corpo passam a ser tomados comporta, para a psicanálise, uma ambiguidade: por um lado, abre um campo de discussão, de escolha e responsabilidade inéditos (um campo de intervenção *política*, diria Rose). Onde antes havia a imutabilidade sagrada da natureza, surge a necessidade de tomada de decisões que não conseguem se apoiar em universais. Por esse viés, poderíamos supor que nos aproximamos da ética psicanalítica, da tomada de responsabilidade pelo próprio desejo etc.

Por outro lado, constata-se uma forte tendência a que os saberes que agenciam essa política circulem exclusivamente dentro do campo do que é imediatamente inteligível, transparente, objetivável. Estaríamos, assim, assistindo a um acirramento da ideia de que não há nada profundo, misterioso, não dito, escondido sobre as identidades.

As consequências desse cenário são abordadas em um livro mais recente de Rose - *Neuro: As novas ciências cerebrais e o gerenciamento da mente* (2013). O próprio título do livro já porta um argumento de peso: há atualmente uma estreita relação – que talvez não seja estritamente necessária – entre o desenvolvimento das neurociências e a propagação de um discurso gestor sobre a própria vida. Rose ratifica, assim, a intuição de que testemunhamos um entrelaçamento quase invisível entre dois discursos distintos, que serão analisados adiante: a ciência e a gestão.

2.6 O gerenciamento da mente

Desde a década de 1990, é indiscutível que as neurociências deixaram de ser uma literatura médica especializada e conquistaram um terreno de interesse muito mais amplo (2013, p. 2). A divulgação de descobertas neurocientíficas tornou-se, desde então, uma prática cotidiana, que ocupa livros, jornais de ampla circulação, revistas e programas de televisão.

É nesse cenário que, num passe de mágica que excede o desenvolvimento intrínseco da ciência *stricto sensu*, um passo a mais é dado. Rose o descreve com simplicidade e precisão:

Na virada do século, parecia difícil negar que as neurociências tinham, ou deveriam ter, algo a dizer sobre as formas com que deveríamos entender, gerenciar e tratar os seres humanos – em práticas terapêuticas, reformas públicas e desenvolvimento individual e social (2013, p. 6)

Um das encarnações mais evidentes desse processo é o acréscimo do prefixo *neuro* a virtualmente todas as áreas de conhecimento que buscam alçar ao mais alto patamar de credibilidade. Desde a mais evidente *neuropsiquiatria*, passando por *neuropsicologia*, *neuroeconomia*, *neuromarketing*, *neuropedagogia*, *neuroestética*, *neurofilosofia* (Rose, 2013, p. 6) e, até mesmo, *neuroteologia* (Trimble, 2007).

O que essas nomenclaturas revelam, de forma inequívoca, é que a neurociência está expandindo seu campo de influência para além dos laboratórios,

passando a orientar, a partir de uma inserção crescente nos órgãos públicos, os modos de governar a conduta humana.

Como não poderia deixar de ser, o campo jurídico encampa de forma crescente esse avanço da argumentação neurocientífica:

Encontramos agora o Neuro-Direito que, especialmente em sua versão norte americana, argumenta que as descobertas neurocientíficas terão consequências profundas para o sistema legal, desde o interrogatório de testemunhas até ideias sobre livre arbítrio, ou programas de reformas e prevenção (Rose, 2013, p.6)

Não se trata, a meu ver, de um processo que possa ser demonizado como um todo. É válido lembrar, como faz Rose, que ao longo do século XX, por exemplo, foram as várias abordagens psicológicas do ser-humano que orientaram

as concepções de normalidade e anormalidade, criação e educações infantis, gerenciamento do comportamento humano, desde as fábricas até o exército (...), e nossas próprias ideias sobre nós mesmo, nossa identidade, autonomia, liberdade e satisfação pessoal (Rose, 2013, p.10).

Não é uma novidade, portanto, que o discurso prevalente na cultura penetre e influencie as funções, públicas ou privadas, onde o poder sobre a sociedade é exercido. O que é, sim, novo no processo atual é a promessa de que, com o apoio da neurociência, seremos capazes de, finalmente, basear as decisões políticas, sociais e econômicas em um saber inquestionável, universal, objetivável e passível de permanente comprovação.

Embora seja impossível analisar com precisão absoluta um processo multifacetado que está em pleno desenvolvimento, nosso objetivo é, ainda assim, dele extrair impressões que já se materializaram e já operam de forma concreta na construção e na estabilização das identidades.

Nesse sentido, não é tanto sobre o *conteúdo* de tal infiltração da neurociência nas demais ciências que gostaríamos de nos deter. Tampouco cabe a nós, nesse trabalho, denunciar as falsas promessas e as imprecisões inerentes à passagem da neurociência feita nos laboratórios para as demais áreas do conhecimento.

Trata-se antes de compreender qual a *forma* com que esses saberes passam a circular, de que roupagem devem servir-se para adentrar os nobres salões em que as decisões são tomadas.

Segundo Rose, o que está em curso é a “emergência de uma visão neuromolecular do cérebro”, através da qual a sua estrutura e seus processos “são compreendidos como um processo material de interação entre moléculas nos neurônios e nas sinapses entre eles” (Rose, 2013, p.22).

Um bom exemplo dessa tendência é oferecido pelo próprio autor: “pesquisadores defendem que a experiência nos primeiros dias e nos primeiros meses de vida, ou mesmo ainda dentro do útero, modelam o cérebro de forma fundamental, ao alterar a metilação dos genes” (Rose, 2013, p. 23).

O exemplo é paradigmático na medida em que incide justamente sobre um período inicial da vida amplamente abordado pelas ciências humanas. Nota-se que, de agora em diante, tenderá a ser levado a sério somente aquele pesquisador que souber articular seus argumentos com uma ocorrência bioquímica tal como a metilação genética. É muito provável que o *conteúdo* das “recomendações” sobre a lida com recém-nascidos sequer se altere de forma tão importante, mas certamente sua *forma* está profundamente modificada.

Nesse sentido, as preocupações sobre o desenvolvimento das crianças, por exemplo, passam a ser enquadradas e moduladas através de um vocabulário molecular, que tende a traduzir as questões relativas ao amadurecimento de um sujeito em termos de um bom desenvolvimento de seu cérebro.

Apoiada em tecnologias de ponta (notadamente a *tomografia por emissão de positrões* e a *ressonância magnética funcional*) que permitem não apenas observar imagens estáticas do cérebro, mas acompanhá-lo em pleno funcionamento, a neurociência tem produzido – intencionalmente ou não – a promessa “de que podemos ver a mente no cérebro vivo, podemos observar as paixões e desejos que aparentemente subjazem às crenças normais ou patológicas, emoções e comportamentos” (Rose, 2013, p. 21).

A partir daí, torna-se irrefreável a crença de que a neurociência dispõe de um saber indispensável para os cuidados, a formulação de políticas e o gerenciamento de tudo aquilo que concerne à vida humana.

Tal como na função clínica do sujeito suposto saber, a tendência contemporânea à exposição do saber também dispõe de uma temporalidade que se volta ao futuro. A diferença, como sempre, encontra-se na modalidade de saber que orienta essa perspectiva. Rose alerta que

Estamos hoje cercados por múltiplos *experts* do futuro, que utilizam uma gama de tecnologias de antecipação – *horizon scanning*, previsões, planejamento estratégico, análises de custo benefício e muitas outras – que visualizam os possíveis futuros de diversas formas e buscam garantir certos eventos e evitar outros. **Não seria exagero dizer que saímos do gerenciamento de risco para um regime geral de futurologia (...) Diante disso, as autoridades têm agora a obrigação não apenas de governar o presente, mas de governar o futuro** (Rose, 2013, p. 14, negrito nosso)

Talvez seja razoável afirmar que qualquer figura de autoridade se relaciona de alguma forma à *perspectiva* de um futuro ou, em termos mais fortes, à *oferta* de um futuro. O que está em questão, na análise oferecida por Rose, é o fato de a “autoridade” contemporânea estar ela mesma submetida à exigência de desenhar esse futuro de forma numérica, contabilizada, estatística e sustentada, por exemplo, por uma medicina baseada em evidências.

É bastante clara a contraposição com as figuras de autoridade que, até algumas décadas atrás, sustentavam uma perspectiva de futuro com base em ideais e palavras de ordem.

Em uma área que nos tange de perto, aquela da saúde mental, tornou-se uma realidade cotidiana encontrar previsões estatísticas – e via de regra perturbadoras – sobre os sintomas e transtornos que acometerão as populações futuras. Projeções de prevalência de depressão, obesidade, hiperatividade, incapacidades laborais diversas e, notadamente, de demência, entre tantos outros, são frequentes e alarmantes.

As consequências mais paradigmáticas dessa forma específica e aterrorizante de futurologia são duas: a defesa dos investimentos em pesquisas neurológicas e medicamentosas e a defesa da intervenção precoce em crianças e adolescentes (Rose, 2013, p. 15).

Seja através de marcadores neurológicos, seja através de marcadores genéticos, constata-se a tendência galopante rumo às tentativas de prever e controlar o futuro com base em dados moleculares, supostamente evitando o padecimento e, principalmente, protegendo a coletividade de custos adicionais.

Fecha-se assim, da forma mais evidente, o ciclo vicioso, na medida em que ambas linhas de ação produzem exata e necessariamente aquilo que supostamente elas se propõem a evitar, ou seja, o aumento nas estatísticas diagnósticas e o aumento dos gastos com saúde.

Rose descreve sem meias palavras esse processo:

Políticas sociais neurocientificamente fundamentadas buscam identificar aqueles em risco – tanto aqueles suscetíveis a apresentar comportamento antissocial, delinquente, patológico ou criminoso, quanto aqueles suscetíveis ao risco de desenvolver problemas de saúde – tão cedo quanto possível e intervir de modo *pré-sintomático* como forma de desviá-los da rota indesejada (Rose, 2013, p. 17).

Trata-se de um processo civilizatório maior, ao qual não é possível escapar simplesmente por discordar, estranhar ou criticar. O que está em questão é o modo de exercício dos poderes sociais, econômicos e políticos que passaram a recorrer de forma crescente ao que é produzido no meio científico como modo de legitimação.

É o que demonstra Laurent:

Os problemas que antes eram deixados para a gestão do sistema jurídico - problemas tidos como de ordem individual - são agora apropriados pela gestão da população e pela medicalização da existência. Entende-se, então, que todo o problema começa por uma questão epidemiológica: o tabaco, a droga, a violência familiar, etc. Inserem tudo isso numa rubrica, oferecem boas práticas e explicam como deve se comportar. Esta abordagem está cada vez mais presente. (2017, p,5)

A amplitude dessa transformação e a profundidade das raízes históricas em jogo são descritas por Agamben na seguinte passagem, que merece ser reproduzida:

Enquanto a cidadania grega se definia pela oposição entre o privado e o público, a casa (sede da vida reprodutiva) e a cidade (lugar do político), a cidadania moderna parece evoluir numa zona de indiferenciação entre o público e o privado, ou, para tomar emprestadas as palavras de Thomas Hobbes, entre o corpo físico e o corpo político (...) Tal transformação tem uma multiplicidade de causas, entre as quais o desvio do poder moderno em relação à biopolítica ocupa lugar especial: trata-se de governar a vida biológica dos indivíduos (saúde, fecundidade, sexualidade etc.), e não mais apenas exercer uma soberania sobre o território (2014).

Não parece haver dúvidas de que esse processo está em franca operação. Aliás, trata-se de um movimento certamente mais antigo que aquele que descrevemos mais detidamente aqui, ou seja, a introdução das noções de molecularização e neurologia como operadores da biopolítica. Afinal, no cenário atual, observamos justamente a biopolítica sendo moldada e exercida de forma crescente através de dados microbiológicos.

Ocorre que os próprios avanços científicos já concluíram e seguem concluindo que toda essa gama de informações neuromoleculares e genéticas não apontam senão a tendências, suscetibilidades, possibilidades aumentadas ou diminuídas. A causação de transtornos de saúde e de saúde mental são reconhecidamente multifatoriais, decorrentes de uma gama incalculável de fatores ambientais, que vão desde a alimentação, a qualidade do ar e da água, as doenças fortuitas, acidentes, medicamentos e produtos consumidos, além, é claro, da infinita influência das relações interpessoais, entre tantos outros.

Mais uma vez, é exatamente nesse ponto em que o cálculo do futuro pareceria demonstrar-se impossível que a face do saber dominante na cultura se mostra com toda a força. O *gap* instalado pela multifatorialidade causal é combatido com um franco apelo aos saberes expostos:

Os argumentos a favor das intervenções precoces foram fortalecidos nos últimos anos pela proliferação das imagens cerebrais que supostamente exibem as consequências de ambientes adversos para o cérebro em desenvolvimento da criança (Rose, 2013, p. 16)

É crucial frisar que não se trata para o psicanalista de recusar as descobertas científicas, mesmo aquelas que porventura provoquem desconforto e abalem seu modo de situar, por exemplo, as doenças mentais e sua gênese. Seria uma perdição absoluta fazer da psicanálise um movimento anticientífico.

O que estão em questão, ao contrário, é o reconhecimento das manifestações da degeneração científica, bem como a recusa de recorrer de forma cínica à chancela de neuroimagens que via de regra servem como mero argumento de autoridade.

Uma vez mais, insistimos que nosso interesse ao descrever tais cenários não é simplesmente denunciar o reducionismo neurobiológico, que se daria em detrimento dos aspectos linguísticos, subjetivos e interpessoais da experiência humana. Trata-se antes de compreender de que forma esse reducionismo é levado a cabo, o que faz dele um “reducionismo”, ou seja, trata-se de perguntar o que fica reduzido nessa perspectiva. Não se trata, ademais, de recusar o caminho cultural, nem de supor que há formas de freá-lo como um todo.

Além disso, buscamos demonstrar o quanto a ciência não é capaz, sozinha, de produzir o contexto em questão. Grande parte dos mecanismos que levam à

tiranía da transparência e á hipervalorização cultural do saber exposto são alheios ao método científico *stricto sensu*, sustentando-se antes naquilo que Lacan pode nomear como discurso universitário, que abordaremos adiante.

É crucial notar que, até o momento, nenhuma descoberta neurocientífica relevante revelou qualquer dado ou qualquer realidade que, por si só, trouxesse algum impacto negativo para, por exemplo, psicanálise. O mesmo poderia ser afirmado em relação a outras práticas ou visões de mundo marcadas pelo que poderíamos chamar de humanismo.

Como pondera Rose, a imagem que vem sendo produzida pela neurociência *stricto sensu* é a de um “cérebro forjado para a sociabilidade, para a capacidade e a necessidade de viver em grupos, para a habilidade de captar e responder ao estado mental dos outros” (Rose, 2013, p. 23). Ademais, tanto o reconhecimento da *neuroplasticidade* quanto a importância destacada da *epigenética* acolhem de forma decidida, no campo científico, o lugar central ocupado pelas experiências humanas contingentes, sociais e linguísticas, na constante reconfiguração do corpo e, especificamente, do cérebro.

O que ocorre, como frisamos, é que o luto de certas promessas excessivas veiculadas na aurora das descobertas genéticas e neurocientíficas tem produzido um modo muito específico de encarar a perda das referências estritamente objetivas que se anunciavam.

Esse modo tende a “dobrar a aposta” ao intervir com a mesma paixão numérica, estatística e auto-evidente na brecha que a ciência vem reconhecendo como profundamente multifatorial.

É nesse sentido que, como reconhece Rose, “**agora sob uma forma neural**, somos obrigados a assumir responsabilidade por nossa biologia, a gerenciar nosso cérebro de forma a sustentar as responsabilidades da liberdade” (Rose, 2013, p. 24).

A trágica ironia, o paradoxo subjacente é a suposição de que é possível encontrar, produzir ou experimentar a liberdade humana através de um recurso que, por definição, trabalha na direção da massificação dos saberes:

O saber científico se revelou uma verdadeira pulsão de morte. Um saber que pode ignorar toda a particularidade seria um saber de pura categoria, um saber de “você deve entrar nesta categoria”, nós vamos tirar de você os comportamentos que não dão certo e você vai, enfim, se enquadrar muito bem na sua categoria. E você será morto subjetivamente. Foi o que Orwell desenhou nesta sociedade que quer, pelo saber, reduzir cada um a uma

transparência completa. Há algo aí que pode ser mortífero, mortal, mesmo para a civilização que responde com contragolpes (Laurent, 2017, p,7)

Nosso intento, portanto, é compreender com precisão qual é o saber que agencia os rumos contemporâneos, munir-se de instrumentos para demonstrar socialmente os pontos em que tal empreitada perde o controle e, fundamentalmente, compreender como é possível subvertê-lo sob uma perspectiva clínica, ou seja, como é possível localizar seus pontos de impasse para cada sujeito, abrindo brechas para o impacto de outro regime de saber.

2.7 Avaliação

A relação da ciência com as cifras e o cientificismo deram margem à expansão de um movimento cultural ainda mais degradado, mas que se adorna da chancela científica e infiltra de forma avassaladora o cotidiano: a *avaliação*.

Trata-se de um fenômeno especialmente relevante para a psicanálise não apenas por exportar uma lógica do consumidor para virtualmente todas as esferas da sociabilidade, como também por estar na base de todas as tentativas recentes, realizadas mundo afora, de regulamentar a psicanálise e controlar a sua aplicação

Miller inicia uma abordagem desse tema justamente com essa importante distinção:

A avaliação não é uma ciência, mas arte do gerenciamento. Sob o pretexto de que ali há medidas, de que se calibra, cifra, compara, etc., supõe-se que isso é científico. Mas isso não tem nada de científico (...) Não é porque há cálculo que há ciência (Miller & Milner, 2014, p. 41)

Embora não seja uma ciência, tornou-se, mesmo em um mundo pautado pela chancela científica, uma “paixão que ganhou a Europa” (Miller & Milner, 2014, p. 78).

A simplicidade da estrutura fundamental desse processo é assim descrita por Jean-Claude Milner:

Na avaliação, há uma substituição. Substituição de que a que? Da avaliação avaliativa à coisa avaliada. Temos no início, por exemplo, um psicólogo; no fim, teremos em seu lugar um psicólogo avaliado. Claro, vocês não veem a diferença; o psicólogo e o psicólogo avaliado têm os mesmos traços, o

mesmo comportamento, mas na verdade uma substituição muito importante se produziu, porque o psicólogo avaliado entra no conjunto dos seres e objetos avaliados. Ele se tornou um valor com uma face humana (Miller & Milner, 2014, p. 16)

É possível encontrar alguma discordância, na literatura, sobre a origem desse processo e suas relações essenciais aos diversos paradigmas político-econômicos.

Miller sustenta que o “delírio gestor” ou “delírio administrativo” é uma decorrência do “estado estratégico”, que é um modo de chamar o estado mínimo (Miller & Milner, 2014, p. 73 e 77). Segundo ele, a avaliação é “provavelmente uma forma de transição entre o Estado *réglementaire* (o Estado-Providência à moda antiga) e o liberalismo” (Miller & Milner, 2014, p. 78).

Miller não quer dizer, com isso, que a avaliação seja inerente ao liberalismo (e chega a frisar que os liberais têm pouca simpatia pela avaliação), mas sim que é uma forma de transição.

Uma abordagem distinta é construída por Levi-Faur (2011), um dos maiores estudiosos do mundo sobre tema da regulamentação, professor da Hebrew University of Jerusalem e editor da revista “*Regulation & Governance*”. Ele enxerga “não uma mudança do *welfare state* para o Estado regulador, mas um *resgate regulatório* do *welfare state*” (2011, p. 4). Em sua definição, o Estado regulatório “não é nem neoliberal, nem socialista”, ainda que ele reconheça que essa posição contraria a percepção amplamente aceita de que “o Estado regulatório representa a alternativa neoliberal ao Estado positivo” (2011, p. 16). O argumento de base é que a decisão sobre o perfil de um certo regime depende de “seus objetivos e dos resultados sociais obtidos, não necessariamente dos instrumentos” (2011, p. 17).

O viés adotado por Levi-Faur é essencial na medida em que concebe a regulamentação como uma ferramenta de poder capaz de ser utilizada por atores de tamanhos, orientações políticas e objetivos muito distintos entre si.

Para além dessa discordância sobre as origens do processo, há um consenso importante sobre seu *modus operandi* e seus efeitos nefastos.

2.8 O Estado Regulatório: um poder ilimitado

Michael Moran oferece um panorama mais amplo do perfil regulatório, não restrito a um viés político específico:

O Estado regulatório é um produto da ascensão da ‘escola de governança’-daqueles que enxergam sistemas de governança especiais emergindo para dar conta das condições atuais de alta complexidade. A mudança sutil de “governo” para “governança” busca anunciar o afastamento dos antigos modos de comando da burocracia clássica e hierárquica para um mundo de negociações internas e redes de autocontrole (2000, p. 6).

O “afastamento dos antigos modos de comando” não significa, contudo, que novos modos de comando não passem a operar. Localizá-los por detrás da rede dispersa de regulamentos é uma tarefa essencial, na medida em que evita a ilusão de que o regime da regulamentação abdicaria da imposição de modos de vida.

Deslanchada, portanto, sob a égide da lógica neoliberal, ocorre uma inversão dramática de seu escopo quando, em lugar de situar-se como contrapartida de uma dispensa de poder direto do Estado, a regulamentação “cria vida própria” e passa a absorver esferas da vida privada que sequer estavam sob o crivo direto do Estado.

A ceara econômica oferece um cenário paradigmático dessa inversão, onde a degeneração da função regulatória vem sendo denunciada há muitas décadas, inclusive pelos economistas liberais, que cunharam o termo *regulatory capture* (captura da regulamentação) para designar a profunda e perniciosa influência que os entes supostamente regulados obtêm sobre os entes supostamente reguladores. Através do poder político e econômico, os entes regulados passam a usar a regulação a seu favor, estimulando a criação de regras que favoreçam seus interesses e alargando as áreas reguladas.

O resultado é a grave fragilização dos dois principais pilares de legitimação da regulamentação: em lugar de uma abdicção de poder por parte do Estado, alarga-se sua capacidade de influência; em lugar da proteção dos interesses públicos, obtém-se o favorecimento dos grupos economicamente mais influentes e organizados.

Em sua análise sobre o tema da *avaliação*, Jean-Claude Milner insiste no seguinte alerta:

Conserva-se, vinda do passado, uma função régia do Estado, mas ela vai se ocupar de todos os elementos que compõem a vida pública moderna. Entre esses elementos, a saúde pública, e entre os elementos da saúde pública, a saúde mental, entre os elementos da saúde mental, o mal viver (Miller & Milner, 2014, p. 28).

Ao analisar esse mesmo cenário, Levi-Faur (2011) detecta uma profunda transmutação dos poderes do Estado, que passa a reivindicar o “*legítimo monopólio* sobre o desenvolvimento e a distribuição do poder através da produção, do monitoramento e da execução de regras” (2011, p. 14). O contraste se estabelece aqui entre essa reivindicação, que o Estado pode delegar ou dividir, e a definição clássica do Estado proposta por Max Weber (1982), que o descreve como “Uma comunidade humana que pretende o *monopólio do uso legítimo* da força física dentro de um determinado território” (1982, p. 97).

No que concerne ao campo em que se insere a psicanálise, o paradigma regulatório, mais que estabelecer fronteiras comportamentais aceitáveis no seio de uma certa sociedade – criminalizando, por exemplo, uma série de condutas -, atrai para o crivo da regulamentação a inteireza da experiência humana, mesmo aquela que não recorre ou atenta contra o uso da força. Nesse contexto, adverte Milner, “falar da saúde mental como uma extensão da saúde pública é, na verdade, estender a esfera do público de tal forma que a esfera do privado seja inteiramente absorvida nela” (Miller & Milner, 2014, p. 71).

Desse modo, depois de abordada a passagem para o Estado regulatório, é preciso perceber um segundo movimento: a crescente autonomia das agências e demais atores reguladores e o conseqüente distanciamento entre esses e os organismos clássicos de representação política.

Diante dessa mudança, Levi-Faur (2011) chega a propor a expressão “novo Estado regulatório” e descreve o seguinte cenário:

As funções reguladoras do governo estão sendo separadas das funções de formulação de políticas; a autonomia dos reguladores é institucionalizada e, assim, amplia ainda mais a esfera de formulação de diretrizes 'apolíticas'. As agências reguladoras se tornaram as cidadelas que fortaleceram o papel autônomo e influente dos *regulocratas* no processo decisório. Estamos testemunhando o fortalecimento dos órgãos reguladores, em detrimento dos políticos (p. 12).

Jacques-Alain Miller enxerga a mesma fragilização da política e frisa o papel da avaliação nesse processo: “A avaliação é o poder administrativo se impondo aos

agentes políticos, atravessando governos que são apenas epifenômenos. O poder administrativo se impõe aos políticos, eles abaixam a cabeça. É preciso ajuda-los a levantar” (Miller & Milner, 2014, p. 40).

Vê-se que é inerente a esse processo uma crescente especialização das normas e das próprias agências reguladoras, que lidam com temas cada vez mais complexos e demandam, portanto, um exército cada vez maior de *experts*.

Paralelamente, observa-se não apenas a multiplicação dos organismos reguladores como sua descentralização e até mesmo o rompimento das fronteiras nacionais, através da criação de organismos reguladores cujo poder de ação se estende a blocos continentais ou simplesmente não guarda relações com regiões geográficas.

Levi-Faur oferece um alerta alarmante sobre processo:

A produção e a distribuição dos produtos que consumimos, dos serviços que contratamos e nosso meio ambiente são todos moldados por milhares de regulamentos que foram decididos fora dos nossos parlamentos e poderes executivos e para além da jurisdição de nossos tribunais nacionais. Estes regulamentos moldam os medicamentos e alimentos que consumimos, a qualidade do ar que respiramos e da água que bebemos, e a segurança dos brinquedos dos nossos filhos (2009, p. 01).

2.9 Um novo mestre

Em suma, vislumbramos, com apoio nas referências ditadas, uma relação intrínseca entre o estado atual da ciência e, mais especificamente, da neurociência, seus modos de divulgação, o fenômeno cultural da avaliação e sua versão jurídico-administrativa, ou seja, a regulamentação.

Definir a lógica inerente a esses processos sob a cultura contemporânea é uma tarefa complexa e gigantesca. Tal incidência é tão abrangente e tão determinante dos modos de vida que é impossível produzir uma análise unívoca sobre o tema. Ainda assim, nos importa elucidar algumas linhas mestras desse cenário, como forma de situar o modo de apresentação do saber nesse ambiente.

Para tanto, iremos nos servir de uma construção lacaniana realizada ao longo de seu décimo sétimo Seminário público: a descrição e a formalização de quatro discursos que determinam as quatro modalidades possíveis de laço social.

Nossa ênfase estará colocada sobre a função do saber, nomeado por Lacan como *S2* em seus matemas.

Paralelamente, buscaremos dirimir certas imprecisões em torno do uso do termo *mestre* nas reflexões sobre a contemporaneidade, bem como sustentar, especialmente a partir do próprio Lacan e de J.-A. Miller, que o chamado *discurso universitário* é aquele que prevalece nos regimes de saber contemporâneo, abarcando os efeitos dos três processos civilizatórios acima abordados: o cientificismo, a avaliação e a regulamentação.

Para tanto, cumpre acompanhar a construção lacaniana do discurso de mestre, com especial atenção, como dito, para a função do saber nesse matema.

O discurso do mestre descreve um momento – seja histórico, seja mítico, seja lógico – em que um “saber de escravo” é usurpado pelo senhor/mestre e, nessa passagem, perde algo essencial. É fundamental perceber, para bem compreender esse movimento, que seu ponto de partida, ou seja, o saber de escravo, é uma construção conceitual muito própria a Lacan, inspirada em um momento específico da história e, portanto, afastada daquilo que o termo *escravo* evoca de forma mais imediata em nossa cultura, que tende a pensar de forma mais automática nos movimentos escravagistas inerentes à ocupação das Américas pelos europeus, com grande preponderância da escravidão africana.

Sobre a função mais antiga, à qual Lacan se refere, leiamos a seguinte passagem:

Lendo os testemunhos da vida antiga (...) – leiam sobre isso a *Política* de Aristóteles -, não fica qualquer dúvida sobre o que afirmo quanto ao escravo caracterizando-o como suporte do saber. Na era antiga, ele não era simplesmente, como nosso moderno escravo, uma classe – era uma função inscrita na família. O escravo de que fala Aristóteles está tanto na família quanto no Estado (...). Está lá porque é aquele que tem um *savoir-faire* (1969-1970/1992, p.18)

Ou ainda:

O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isso ele não seria um senhor (1969-1970/1992, p.30)

Nota-se, portanto, que apesar de o discurso do mestre ser utilizado com certa frequência para caracterizar a contemporaneidade, ele é na verdade a forma lógica

de um laço social bastante distinto, onde o saber, S2, preserva a qualidade de se manter ligado ao desejo e, logo, à singularidade. É bem verdade que tal função depende de uma cisão essencial entre o significante da representação, S1, e aquele do saber sobre o desejo, S2, mas isso não impede que discurso do mestre designe uma forma de laço onde o estatuto do saber exhibe uma dignidade ímpar, a de ser, nas palavras de Lacan em 1970, um *savoir-faire*.

Uma das razões da frequente imprecisão em torno da função do saber no discurso do mestre se deve, a nosso ver, ao fato de que Lacan, após apresentar esse discurso, passa a descrever o momento seguinte – seja histórico, seja mítico, seja lógico –, onde há uma usurpação desse saber do escravo e nomeia a nova função do saber como “saber de mestre/senhor”.

Vejamos: “A filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor” (1969-1970/1992, p.20).

Vê-se que, em certo sentido, o matema do discurso do mestre, chamado por Lacan em diversas ocasiões de *mestre antigo* (p. ex. 1969-1970/1992, p.29) descreve um momento imediatamente anterior, logicamente anterior à usurpação do saber do escravo. Afinal, a modificação no lugar do saber, aquela que de fato exhibirá a fase acabada desse processo, com o saber já usurpado e instalado no lugar dominante, só se encontra após a realização de um quarto de giro e a construção do discurso universitário.

O resultado desse processo é uma degeneração na função desse saber, uma mudança que, “longe de esclarecer, torna um pouco mais opaco o que está em questão – isto é, a verdade” (1969-1970/1992, p. 30). Assim, em lugar de um saber sobre o desejo, produz-se uma “tirania do saber” (1969-1970/1992, p. 30), própria à “essência do senhor, a saber, o fato de que ele não sabe o quer” (1969-1970/1992, p. 30).

Dito de outro modo, a marca estrutural, intrínseca, do saber em posição dominante, do saber transmissível, do saber transparente é uma profunda desorientação quanto ao desejo. Em suma, a operação de passagem do mestre antigo para o mestre moderno, cuja lógica se resume entre o discurso do mestre e o discurso universitário, atesta uma profunda mutação no regime do saber que predomina na formação das subjetividades.

2.10 Discurso Universitário como paradigma da contemporaneidade

É impressionante notar o quanto as elaborações de Lacan sobre a passagem do discurso do mestre ao discurso universitário parecem descrever exatamente o tipo de fenômeno cultural que observamos hoje, quase 50 anos depois do Seminário em que tal tema é investigado.

Esse discurso que em sua essência dá primazia a tudo o que está no princípio e no final, não dando importância a tudo o que, num intervalo, pode ser da ordem de alguma coisa que deriva de um saber, a introdução do mundo novo no horizonte, das puras verdades numéricas, do que é contável, não significará por si só uma coisa bem diferente da instalação de um saber absoluto? O próprio ideal de uma formalização onde tudo é conta (...), não estará aqui o deslizamento, o quarto de giro? Este é o que faz com que se instaure, no lugar do senhor, uma articulação eminentemente nova do saber, completamente redutível formalmente, e que surja no lugar do escravo [onde estava o s2 no discurso do mestre] não uma coisa que iria se inserir de algum modo na ordem desse saber, mas é antes seu produto (1969-1970/1992, p. 76)

Nota-se que Lacan começa a indicar que essa nova articulação do saber implica igualmente em uma mudança de posição e de estatuto de um outro elemento, o produto dessa articulação, que resiste a se inserir nessa “formalização onde tudo é conta”. Trata-se, como veremos adiante do objeto *a*, sobre o qual passa a recair o peso do novo saber, do saber do mestre.

Embora não seja nossa intenção, como mencionado acima, reduzir toda a multiplicidade contemporânea a uma única ideia ou a um único discurso lacaniano, não recuamos diante da proposta de afirmar um paradigma maior. Nesse sentido, é preciso observar a contundência e a clareza com que Lacan toma uma posição:

É singular ver que uma doutrina tal como a de Marx, que instaurou sua articulação sobre a função da luta de classes, não impediu que dela nascesse aquilo que agora é justamente o problema que se apresenta a todos, a saber, a manutenção de um discurso de senhor. **Este, é claro, não tem e estrutura do antigo, no sentido de que este último se instala no lugar indicado sob esse M. Ele se instala no da esquerda, encabeçado pelo U** (1969-1970/1992, p. 29, negrito nosso)

Outro dado conceitual muito delicado que decorre da decisão lacaniana de usar o discurso universitário como paradigma da atualidade – ao menos da

atualidade dele, em 1970 – é sua clássica afirmação de que o discurso da psicanálise é o avesso do discurso do mestre.

Estamos habituados a expandir quase espontaneamente essa afirmação, até que ela venha a significar que a psicanálise é o avesso do discurso dominante na cultura. Ocorre que, ao menos no que diz respeito ao uso do termo avesso em referência aos matemas, essa expansão torna-se insustentável.

A seguinte passagem de Miller ajuda a esclarecer o movimento cultural em questão, ao mesmo tempo em que serve de exemplo para a dificuldade de nomenclatura que apontamos:

Nossa arte do sujeito suposto saber faz objeção ao discurso contemporâneo do mestre, na medida em que seu discurso atualmente – é um deslocamento em relação ao mestre tradicional – se apoia no saber colocado em posição e semblante absoluto. É isso que é novo, porque agora, desse saber semblante absoluto, nós sentimos o peso, a pressão, a insistência. O saber semblante absoluto é esse saber cifrado, numérico (...). Em nossos dias, interroga-se incansavelmente, de todas as partes, o sujeito suposto saber para fazê-lo, se posso dizer, cuspir números (2007, p.4).

É crucial, portanto, notar que, ao designar um discurso que “se apoia no saber colocado em posição de semblante absoluto”, embora mencione o “discurso contemporâneo do mestre”, Miller está na verdade se referindo ao discurso qualificado por Lacan como discurso universitário.

Tal precisão se faz necessária em função da tendência a usar a expressão “discurso do mestre” tanto para se referir de forma precisa ao matema produzido por Lacan no Seminário 17, como para designar, de forma mais genérica, o discurso dominante na cultura, o discurso que impera na atualidade.

Como se vê na passagem acima, essas duas referências podem perfeitamente não coincidir e nossa intenção é justamente demonstrar, com Lacan e outros autores, que na atualidade elas absolutamente não coincidem

A delicadeza dessa oposição é observada e esclarecida por Miller, quando afirma que Lacan

sem dúvida admite a perspectiva freudiana ao escrever o discurso do mestre como avesso do discurso do psicanalista e preserva o lugar do ponto de vista freudiano. Mas, ao mesmo tempo, modifica profundamente essa visada situando, com o saber científico, um corte na civilização, até o ponto de dizer que um suplanta o outro, que o saber científico arruinou o mestre antigo (1999, p. 14)

O que está em questão, portanto, são fundamentalmente os efeitos da ciência sobre o estatuto do saber. Embora Miller mencione o efeito de corte que saber científico operou na civilização, não se trata, nessa transmutação do saber, de um efeito pontual e estrutural que possa ser situado no advento da ciência, mas sim de seu desenvolvimento insidioso, das múltiplas influências que a ciência exerce sobre atualidade, de sua crescente função de se oferecer como chancela para os saberes que circulam na cultura e que excedem em muito aquilo que, a rigor, é passível de ser submetido ao método científico *stricto sensu*.

2.11 Discurso Universitário como paradigma da ciência?

Nesse sentido, é preciso reconhecer que é possível encontrar aspectos importantes da prática científica sendo esclarecidos tanto pelo discurso da histórica, quanto pelo discurso do mestre, quanto pelo discurso universitário.

O da histórica talvez trace a mais paradigmática posição científica, aquela que parte de um ponto radical de não saber para então produzi-lo com o apoio do significante. Dito de outro modo, o sujeito põe o significante ao trabalho e produz um saber sem sujeito

O discurso do mestre é provavelmente a melhor notação de um abandono do saber mítico em favor do pareamento significativo. Mas é no discurso universitário que julgamos encontrar o aspecto mais preponderante da intervenção cultural da ciência hoje.

Tal posição se fundamenta nos desenvolvimentos lacanianos, que julgamos seguir pertinentes apesar de quase meio século transcorrido entre suas elaborações em torno dos discursos e os nossos dias. Trata-se, a nosso ver, de um processo civilizatório maior, que já era perceptível por uma mente aguçada como a de Lacan.

Vem corroborar essa ideia o arco conceitual que ele traça, depois de apresentar seus quatro discursos:

Na sua origem, o discurso do mestre tem a ver com tudo o que transcorreu no princípio como sendo o proletário, que antes era o escravo. O escravo, como sublinhei, era de saída o saber (...) A filosofia teve o papel de constituir um saber de mestre, subtraído ao saber do escravo. A ciência, tal

como atualmente se apresenta, consiste justamente na transmutação da função [do saber] (1969-1970/1992, p. 140)

Ou seja, a marca definidora da ciência, certamente ainda mais gritante hoje do que então, é, segundo Lacan, a transmutação de um saber sustentado pelo escravo, um saber sobre o desejo do senhor, um saber fazer, um saber singular, para um saber posto em posição dominante, um saber compartilhável, universalizável.

De forma ainda mais contundente, Lacan afirma essa posição:

Eu o etiqueto intencionalmente de universitário porque de certa forma é o discurso universitário que mostra por onde ele pode pecar, mas também, em sua disposição fundamental, é o que mostra onde o discurso da ciência se alicerça. O S2 tem aí o lugar dominante na medida em que foi no lugar da ordem, do mandamento, no lugar primeiramente ocupado pelo mestre que surgiu o saber (...) É exatamente daí que deriva o movimento atual da ciência (1969-1970/1992, p. 97)

Uma vez observada essa mudança no lugar, na função e, conseqüentemente, na própria natureza do saber entre um discurso e outro, cumpre dar um passo além e investigar, de modo análogo, qual mudança sofre o objeto *a* nessa mesma passagem. Afinal, é disso que fundamentalmente se trata para a psicanálise quando volta seu olhar para a cultura: ser capaz de reconhecer em que medida as alterações no regime de saber impactam a forma com o discurso reinante incide sobre o pulsional.

Para tanto, iremos recorrer a uma passagem bem-humorada de Lacan no próprio Seminário 17, quando trata do fato de o rico nunca pagar o que deve (1969-1970/1992, p. 77 e 78).

Lacan ironiza a pretensão das nações pobres de, ao venderem seus produtos para as nações ricas, padecerem da ilusão de participar de sua riqueza, quando na verdade há algo fundamentalmente perdido nesse contato: “Nesse negócio, o que perdem é o saber de vocês – que lhes dava seu status. Esse saber o rico adquire de quebra, abaixo do mercado. Simplesmente, ele não paga” (1969-1970/1992, p. 97, p. 78). Nem usa, poderíamos acrescentar.

Basta lembrarmos que o saber em questão é justamente aquele presente no discurso do mestre, ou seja, um saber sobre o desejo. Na passagem ao discurso universitário, além da já abordada alteração no lugar do S2, o *a*, naturalmente, também sofre uma alteração de posição, assim descrita por Lacan:

Passando um andar acima, o mais-de-gozar não é mais mais-de-gozar, ele se inscreve simplesmente como valor a registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula – o que se acumula de uma natureza essencialmente transformada (1969-1970/1992, p. 97, p. 76)

Ora, se o *a* representava no discurso do mestre o lugar do gozo – seja sob a face da mais valia, seja sob a face do gozo possível tornado acessível pelo saber -, no discurso universitário ele sofre a incidência direta de um saber posto em posição de agente e passa a estar submetido à lógica daquilo que se conta, que se acumula.

2.11 Universidade: o saber como mercadoria

A alteração imposta à apresentação e à experiência subjetiva do objeto *a* nessas novas circunstâncias é ilustrada por Lacan em uma passagem proferida no ano seguinte, em Vincennes, durante uma fala de improviso, onde ele foi duramente questionado por estudantes envolvidos no movimento de 1968. A certa altura, ao tratar da questão dos *créditos* como unidade de valor do ensino universitário, Lacan se serve da passagem do discurso do mestre ao discurso universitário e afirma:

Nesse deslocamento, quando o saber toma as rédeas, nesse momento em que vocês estão, é aí que foi definido o resultado, o fruto, a queda das relações entre o senhor e o escravo. Ou seja, em minha álgebra, o que se designa com a letra *a*. [...] Vocês são os produtos da Universidade e comprovam que a mais-valia são vocês, quando menos no seguinte, que não apenas consentem, mas aplaudem, e ao que eu não teria por que fazer objeções - é que saem dali vocês próprios equiparados a mais ou menos créditos. Vocês vêm aqui tornar-se créditos. Saem daqui etiquetados como créditos, unidades de valor (1969-1970/1992, p. 97, p. 191)

Gerando a revolta dos estudantes que o escutavam, Lacan observa que a recusa da mestria, inerente aos movimentos estudantis que maio de 1968, fazia a balança pender para o lado da universidade, tomada como agenciadora dos saberes, mas ao mesmo tempo equiparando-os universalmente sob a lógica quantitativa da contagem de créditos.

Aqui se encontra uma espécie de momento paradigmático da equiparação dos saberes, doravante desconectados de um saber sobre o gozo de cada um; conexão de alguma forma incluída no discurso do mestre clássico e representada

pelo S2. Quando o S2 “toma as rédeas”, ou seja, passa para o lugar de agente, essa ligação com o gozo se perde: o saber que incide sobre o objeto *a* é um saber homogêneo e o que ele produz são sujeitos desorientados, ali anotados como S/.

Vemos, portanto, entre 1968 e 1969, em um período bastante distinto do atual, Lacan alertar de forma verdadeiramente visionária para os efeitos nocivos daquilo que naquele momento era aplaudido, ou seja, um destaque maior da lógica universitária em detrimento do discurso do mestre. Seu resultado incide especialmente sobre o estatuto do saber.

Uma análise semelhante havia sido feita por Lacan em seu Seminário anterior, ainda mais próximo dos acontecimentos de 1968.

O saber não tem nada a ver com o trabalho. Mas, para que se esclareça alguma coisa nessa história, é preciso que haja um mercado, um mercado do saber. É preciso que o saber se torne uma mercadoria. Ora, é isso que se precipita e do qual não se tinha ideia. Deveríamos ter ao menos uma pequena sugestão disso, ao ver a forma com que as coisas assumem e o jeito de feira que isso vinha assumindo há algum tempo na Universidade (1968-1969/2008, p. 39)

Quase cinquenta anos depois de tais passagens de Lacan, constatamos de forma inequívoca a disseminação dessa lógica. O saber validado pela época atual é aquele objetivo, mensurável, avaliável, replicável, auditável e, principalmente, válido para qualquer um em qualquer lugar, exatamente como o conteúdo de um livro de autoajuda ou um protocolo terapêutico que antecede a chegada de um paciente à psicoterapia.

2.12 Avaliação: um obstáculo ao inconsciente

Feita essa passagem pelos discursos de Lacan, é possível agora retornar ao tema da avaliação, para extrair algo mais de sua incidência, ou seja, os seus efeitos sobre o gozo.

Obter do sujeito a confissão de seus pecados, que ele se auto incrimine, que denuncie suas próprias tendências criminosas, se pequeno gozo imbecil, isso é, com efeito, a eterna injunção da burocracia, do saber em posição de mestre [...] É por isso que me sirvo do esquema que Lacan

oferece do discurso universitário, com o S2 em posição e mestre (Miller & Milner, 2014, p. 58)

Ora, o que Miller está descrevendo senão o movimento exato de “subida” de andar do objeto *a* entre os discursos do mestre e universitário? É exatamente no ponto preciso em que se situa o mais de gozar, ou em que *poderia* se situar o mais de gozar, que a burocracia exige vê-lo esclarecido, admitido e traduzido em termos estatísticos. Trata-se de uma realidade absolutamente flagrante na atualidade, seja sob a forma de processos seletivos inerentes ao mundo corporativo, seja sob a forma dos múltiplos questionários que orientam a abordagem clínica das terapias cognitivas. Seja, ainda, nos infinitos lugares que a lógica da regulamentação se instala e onde vende a ilusão de que a passagem do mais de gozar à cifra torna os profissionais, os serviços e os produtos mais seguros, mais satisfatórios e prontos a atenderem aos mais altos padrões de exigência do consumidor.

A operação da avaliação, afirma Miller, “faz um ser passar de seu estado de ser único ao estado de um entre outros. É isso que o sujeito ganha – ou perde – na operação: ele aceita ser comparado, torna-se comparável e acede ao estado estatístico” (Miller & Milner, 2014, p. 58).

Além de comparável e estatístico, outra incidência essencial se exerce sobre o “ser avaliado”. Ela está igualmente inscrita no discurso universitário, dessa vez marcada pela “descida” do S1 do lugar de agente para o lugar de verdade do discurso:

O mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesmo, a saber, o enunciador, eis precisamente o que o discurso universitário não pode eliminar do lugar onde se acha sua verdade. De todo enunciado universitário [...] surge irredutivelmente a Eucracia (1969-1970/1992, p. 97, p. 59)

Lacan se refere, evidentemente, à relação intrínseca entre a modalidade de saber na qual se apoia um sujeito e a inflação do *eu* em seu trabalho de constituir a própria identidade e se inserir no laço social.

A conclusão lógica é: se o saber circulante e chancelado socialmente é aquele objetivo e transparente, o mesmo deve valer para as relações de alguém com seus sonhos, seu corpo, seus afetos, seus pensamentos. Nenhum pensamento sem autor, nenhum desejo que não seja límpido deve ter lugar na experiência de si.

É inerente ao movimento de usurpação do saber do escravo pelo mestre a promessa de que o saber, agora dominante e universal, possa vir a constituir uma totalidade plena, acabada e fechada (1969-1970/1992, p. 97, p. 29). Ao se referir ao trabalho do psicanalista, ou seja, o de “do descobrimento pelas vias do inconsciente”, Lacan alerta que é justamente a junção dessa imagem de totalidade do saber com a ideia ou a promessa de satisfação que produz “o obstáculo, o limite, ou melhor, é a névoa na qual perdemos a direção e onde nos vemos obstruídos” (1969-1970/1992, p. 97, p. 29).

2.13 Transparência como morte da psicanálise

Para avançar sobre a natureza dessa obstrução experimentada pelo psicanalista, partamos da leitura de Laurent, segundo a qual “o rumo do igualitarismo contemporâneo, com sua exigência de transparência, atingiu especialmente o estatuto do sujeito suposto saber na experiência da psicanálise” (2011, p.16).

O uso do termo “igualitarismo” por Laurent pode ser esclarecido com base no já citado estudo de Miller e Milner sobre a avaliação.

Jean-Claude Milner sustenta que a lógica da avaliação só é capaz de se difundir e imperar na medida em que um paradigma de base está francamente operativo: trata-se do que ele chama de *equivalência* (MILLER, J.-A, & MILNER, J.-C., 2014, p.18).

Decorre desse paradigma a tendência a que a função lei seja paulatinamente substituída pelo contrato, que supõe uma equivalência entre os contratantes: “Fomos criados com a ideia de que a democracia era de algum modo o lugar por excelência da lei. Mas a lei depende do limite e a democracia entrou na era do ilimitado. Subitamente, ela se tornou lugar por excelência do contrato” (MILLER, J.-A, & MILNER, J.-C., 2014, p.20).

A relação intrínseca entres essas ideias é assim descrita por Milner: “Desde que haja contrato, há avaliação. Há uma avaliação *a posteriori* para verificar se o contrato foi respeitado, mas há também uma avaliação *a priori* pois é necessário

avaliar se o parceiro com o qual se pretende contratar é aquele que se supõe” (MILLER, J.-A, & MILNER, J.-C., 2014, p.19).

Nesse sentido, a própria relação transferencial tende a estar submetida a uma espécie de lógica do consumidor, regida pelo contrato, que por sua vez depende de uma igualdade ou de uma equivalência entre as partes. É uma condição desse processo que cada uma das partes possa apresentar sob a forma de um saber claro e transparente quais são seus deveres e direitos.

É, sem dúvida, um espaço irrespirável para a prática analítica, graças à fragilização da estratégia clínica inerente ao sujeito suposto saber, tal como demonstrada ao longo do primeiro capítulo: a temporalidade retroativa e a apreensão do real entre dois significantes que não o absorvem por completo.

Tratava-se, nesse contexto clássico, de reconhecer a pregnância da função paterna na constituição das subjetividades e de saber operar a partir dela. Ainda que o destino de uma análise visasse o desmanche do sujeito suposto saber, esse percurso tendia a se apoiar da boa maneira na função paterna, operando na brecha temporal deixada pelo pai, entre a garantia de um passado e a promessa de um futuro.

Desembocamos assim em um ambiente no qual o discurso majoritário propaga que o acesso ao real só pode ser obtido através de imagens óbvias e de cifras que dispensam a leitura. O imaginário é situado como via privilegiada ao real, empurrando para o campo da magia ou da charlatanice qualquer prática que não se submeta à mesma exigência de objetividade e transparência

Tal tendência contemporânea da cultura não deixa de ser apenas a continuidade de um aspecto estrutural da ciência. Tal como vimos acima, Lacan assim o resume: “da verdade, como causa, ela não quer-saber-nada” (1965/2008, p. 889). No contexto atual, esse dado deixou de concernir apenas à operação dos experimentos científicos e alastrou o rechaço da dimensão da causa para todas as áreas da vida humana.

Além da exigência de exposição e da clareza, vai nela embutida outra consequência: a ideia de que os saberes são válidos por si só, capazes de produzir efeitos desarticulados de qualquer dimensão de causa, como uma mercadoria que serve a qualquer consumidor.

Notamos, nesse contexto, um duplo movimento: por um lado, a hipervalorização do saber como mercadoria única, sem avesso, profundidade. Por

outro lado, tal desconexão torna o saber um semblante pateticamente inútil, que não engendra nenhuma saída do sintoma, mas apenas frustração, na medida em que se pretende transparente, exposto e universal. Torna-se, sempre, saber de manual, de prescrição, de autoajuda, de receitas sempre idênticas como no caso das terapias cognitivas. O Google oferece uma infinidade de sugestões para cada impasse imaginável, mas ao mesmo tempo é como se esse saber jamais estivesse realmente falando com você.

Trata-se agora de questionar porque a psicanálise padece diante da exigência de transparência e porque não pode acolhê-la em seu dispositivo.

2.14 Saber e real, na ciência e na psicanálise

Embora tenhamos sustentado repetidamente que o regime dominante de saber na cultura extrapola aquele que seria próprio à ciência *stricto sensu*, é também crucial para nossos propósitos retomar a contraposição se situa entre a psicanálise e a ciência como tal.

Essa oposição ajudará a situar a necessidade lógica do saber suposto na prática da psicanálise. Partamos, nesse sentido, de um confronto direto entre ambas as lógicas, a ser em seguida esclarecido e aprofundado.

Miller afirma que “a ciência tende, segundo Lacan, para um axioma positivo: ‘há saber no real’, que se opõe termo e termo ao axioma negativo que se apresenta como um teorema demonstrado pela psicanálise: não há relação sexual” (1999, p. 14).

Trata-se de uma contraposição crucial para bem situar o regime de saber próprio à análise, na medida em que, segundo Miller, “colocar no coração da operação analítica o sujeito suposto saber só ganha sentido quando se apreende que isso repousa sobre o rechaço do saber no real” (1999, p. 15). O sujeito suposto saber é, portanto, uma consequência direta da recusa do saber no real.

Assim, embora esse traço básico da psicanálise sempre signifique uma certa tensão em relação à cultura, estamos vivendo atualmente um profundo acirramento dessa dificuldade, na medida em que a equiparação entre real e saber nunca foi tão propagandeada.

Mas em que consiste essa recusa de saber no real? Como conceber a ausência da relação sexual para o ser falante? Por que o sujeito suposto saber é uma decorrência necessária?

Para responder tais questões, é necessário retomar aquilo que a psicanálise aprendeu clinicamente e, e seguida, teorizou sobre as relações entre o saber e o gozo.

2.15 A opacidade do gozo

Tanto a manifestação do inconsciente, quanto a necessidade clínica da suposição de saber fundam-se na descoberta freudiana, reanimada e esclarecida por Lacan, das consequências sentidas por todo aquele obrigado a experimentar a sexualidade a partir de sua imersão na linguagem.

Para melhor cernir esse choque, buscando de alguma forma a sua raiz, Lacan recorre ao conceito freudiano *Einziges Zug*, o qual traduz como traço unário (também nomeado, em certas circunstâncias, como *significante mestre*, embora esse último termo nem sempre se refira ao traço unário).

Dois passagens, proferidas durante do Seminário 17, traduzem a perspectiva lacaniana.

A primeira: “É no traço unário que tem origem tudo o que nos interessa, a nós, analistas, como saber” (1969-1970/1992, p. 97, p. 44).

A segunda: “O significante mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo que são aquilo que se chama saber, não apenas induz, mas determina a castração” (1969-1970/1992, p. 97, p. 83)

A primeira consequência de tais passagens é a afirmação de uma correlação absolutamente intrínseca entre traço unário, saber e gozo.

A castração, por sua vez, é a dobradiça que articula essa relação.

Através dessa articulação conceitual, a ideia de castração é afastada de qualquer versão mítica ou imaginária que dela faria um momento cronológico do desenvolvimento, onde seria negado a um sujeito o acesso a um objeto específico de seu desejo. Na mitologia psicanalítica clássica, tal objeto é evidentemente a mãe. O operador da castração, o pai.

Constata-se uma espécie de antecipação lógica da ideia de castração quando Lacan a articula ao dado mais primário e estrutural da constituição subjetiva, qual seja, o impacto inicial da linguagem sobre o corpo. Lacan assim o concebe: “no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz uma entropia” (1969-1970/1992, p. 97, p. 46).

Termo importado por Lacan da termodinâmica, “entropia” nomeia a perda de energia inerente a um sistema em função de seu próprio funcionamento. Nesse caso, trata-se da perda de gozo inerente ao “sistema” humano, na medida em que ele opera via linguagem. É exatamente no lugar dessa perda original que Lacan irá situar o objeto *a*. Esses vêm preencher um “oco” inicial (1969-1970/1992, p. 97, p. 48). Por isso, o traço unário e, “em seguida, tudo o que poderá se articular de significante” (1969-1970/1992, p. 97, p. 48) é por onde se instaura a dimensão do gozo.

Sendo assim, paradoxalmente, a mesma operação inerente ao saber que produz a castração permite ao sujeito o acesso à satisfação

Vê-se que uma certa opacidade do gozo em relação ao saber não decorre de um capricho conceitual ou de um apreço pelo mistério. Trata-se antes de uma herança indelével da estruturação do ser falante ou mesmo de um avesso da castração.

2.16 Um real próprio à psicanálise

O que esta estrutura conceitual básica traduz é a percepção clínica, reencontrada a cada sessão de análise, de que há algo profundamente singular no modo como cada um estruturou seu modo de viver. Nesse sentido, embora existam dados razoavelmente universais sobre o funcionamento corpo humano, tais regras são invadidas e remodeladas pelos eventos fortuitos, tecidos necessariamente através da língua, que definiram paulatinamente um complexo modo de gozo, que não dispõe de nenhuma referência universal, compartilhada, por exemplo, por toda uma espécie animal.

Segundo Miller, Lacan buscou

atribuir à psicanálise um real que lhe seria próprio. É um real sobre o qual ele pode afirmar que é, ao mesmo tempo, aquele da não relação e aquele da modalidade do encontro, quer dizer, da contingência. Estamos no oposto do determinismo físico, aquele de todos os cálculos da física matemática (2008)

Assim como a castração é referida não a um dado biológico, mas sim ao impacto linguístico, a ideia de *contingência*, ou de encontro, caminha de mãos dadas com a afirmação da *não relação sexual*. Há uma equivalência entre essas duas correlações. Nenhuma delas decorre de um exercício meramente teórico; são antes formas conceituais de traduzir o recorrente aprendizado clínico de que a língua que incide sobre o corpo falante e desenha o acesso à satisfação é aquela efetivamente experimentada por cada ser falante ao longo de sua história singular.

O traço unário marca, assim, a distância em relação a qualquer saber pretensamente natural, instintivo ou universal na relação do ser falante com a sexualidade.

Desse modo, embora busque uma constante ancoragem no real e alerte desde o início de sua trajetória para a importância do corpo na economia psíquica, a psicanálise não busca o real do corpo na biologia. Se foi preciso lidar com certo viés sagrado do corpo sob o predomínio da função paterna, agora é preciso lidar com sua redução às imagens e cifras pelas quais a ciência afirma descrever com perfeição o real.

Nesse contexto, a base de um diálogo possível é assim esboçada por Miller:

A relação se estabelece com o *bio* da biologia. Dito de outro modo, com aquilo que concerne à vida e não à cognição. É em relação àquilo que o sustenta como vivo que o falasse tem a ver com a biologia (...) O gozo do qual ele fala é, em si mesmo, uma relação perturbada do ser falante com seu próprio corpo (2008)

O que interessa à psicanálise transmitir e, ao mesmo tempo, aprender é, portanto, o fato de a língua produzir um efeito sobre o corpo vivo que está muito além de uma mortificação. Miller ao mesmo tempo abre uma via de contato com o campo das ciências, desde que esse diálogo não se pautar pela redução da experiência humana às noções que equiparam, por exemplo, o pensamento a funções cognitivas objetivas, localizadas e dirigidas a objetivos universais e suscetíveis de correção por treinamento e sugestão.

O real que advém da incidência do traço unário e que produz a “relação perturbada do ser falante com seu corpo” é aquele que inclui a ausência de uma referência instintual, objetiva e universal seja para o encontro com o corpo dos parceiros sexuais, seja para a experiência do corpo próprio.

É com esse privilégio concedido ao real advindo da linguagem, através da escrita, que Lacan podia dizer, por exemplo, que o biológico não é o real. É um golpe nas pretensões das ciências da vida psíquica fundadas na neurobiologia (...) O real é outra coisa, a saber, o que está relacionado com a função da significação, com o campo da linguagem (2008)

Aqui a distinção é de fato radical. Ao passo que a ciência tende a identificar saber e real, a psicanálise faz desse termo o nome próprio da perturbação profunda que atinge a relação entre sujeito e saber pelo fato de o ser estar imerso na linguagem.

Podemos retomar, nesse sentido, as observações feitas ao longo do primeiro capítulo, que alertavam para o fato de o *sexual* não ser a matriz de significação própria à psicanálise, mas sim a experiência mesma da falta de sentido que habita a experiência humana.

Segundo Lacan, “o interessante é essa verdade: o que está em jogo no saber sexual se apresenta como inteiramente estranho ao sujeito. Eis o que se chama, no discurso freudiano o recalcado” (1969-1970/1992, p. 97, p. 87).

Até aqui a passagem lacaniana, bastante clássica, dá margem à ideia de um saber inacessível, recluso. Mas ele prossegue: “Mas não é isso que importa. Isto não tem outro efeito senão o de uma justificação do obscurantismo: as verdades que nos importam estão condenadas a serem obscuras. Não é nada disso” (1969-1970/1992, p. 97, p. 87).

Percebemos assim, de forma retroativa, que o termo “estranho” usado na passagem lacaniana não deve ser compreendido como aquilo que é alheio, externo, distante, mas sim como algo que está em relação com o sujeito através de uma modalidade singular de saber.

Essa, aliás, é a própria definição e a própria experiência do inconsciente: “Esse saber disjunto, tal como o reencontramos no inconsciente, é estranho ao discurso da ciência. Por isso, justamente, é assombroso que o discurso do inconsciente se imponha” (1969-1970/1992, p. 97, p. 85).

Ele se impõe justamente por não decorrer de um apego ao obscurantismo, mas antes por consistir em um retorno constante dos efeitos do choque com a língua.

É preciso, então, avançar na conceitualização da fina beirada em que caminha a psicanálise, evitando, de um lado, a planificação absoluta do saber exposto e, de outro, o precipício do obscurantismo. Tal equilíbrio toca diretamente na concepção de inconsciente, que foi permanentemente redesenhada desde sua invenção por Freud.

No percurso conceitual a ser descrito a seguir, trata-se de perceber que uma equiparação entre o inconsciente e o recaiado – uma aproximação fundamental na origem do conceito – comportaria o risco de ser perfeitamente adequada à afirmação científica de saber no real. Poderia, ainda, ser estritamente compatível com a exigência dos saberes expostos. Bastaria, para tanto, fazer do inconsciente e do recaiado um problema a ser superado e, do ego, uma função capaz de, via análise, tudo compreender, tudo acessar, tudo conhecer. Sabemos, aliás, o quanto essa perspectiva já esteve presente no próprio seio da psicanálise e o quão nociva foi para o seu avanço.

Veremos a seguir como a evolução conceitual do inconsciente serviu para ressaltar paulatinamente algo que esteve presente de saída, ou seja, o fato de estar necessariamente incluída na experiência do inconsciente uma peculiar modalidade de relação com o saber que jamais se esgota por uma suposta assunção do inconsciente ao consciente.

2.17 Inconsciente além do reprimido

Embora sempre muito cuidadoso em manter-se na trilha de Freud e defender a harmonia de seus conceitos com a obra freudiana, Lacan terminou por propor uma inovação a respeito de um conceito chave da psicanálise, o inconsciente.

Em 1970, Lacan tratara o inconsciente como “apenas um termo metafórico para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível” (1970/2003, p. 423).

Em 1975, não hesita em afirmar que a hipótese freudiana do inconsciente "tenha sido mal nomeada" uma vez que "o inconsciente não é simplesmente ser não sabido" (1975/1998, p. 9). Mais adiante, acrescenta que "na língua alemã, o consciente da consciência é formulado como o que verdadeiramente é, isto é, um gozo do saber. A contribuição de Freud foi a seguinte: não há necessidade de saber que se sabe para gozar de um saber" (1975/1998, p. 9).

Mas foi em sua conferência sobre Joyce, reescrita e publicada como "Joyce, o sintoma", que ele de fato propôs uma alternativa ao conceito freudiano: "Daí minha expressão *falasser [parlêtre]* vir a substituir o inconsciente de Freud" (1976/2003, p. 561).

No que diz respeito à primeira citação, de 1970, o parágrafo precedente havia ratificado o inconsciente como *estruturado*, mas "articulado a partir de parte alguma que seja articulável, já que é apenas um ponto de falta, impensável de outra maneira que não através dos efeitos pelos quais é marcado" (1970/2003, p. 423).

Ou seja, há uma espécie de pareamento entre a formação do inconsciente e o lugar de onde ela parte, um lugar não articulável, um "ponto de falta".

Essa via havia sido aberta desde *O Seminário: livro 11*, mas seguiu sendo aprofundada. Já naquele, a distinção entre uma cena, consciente, e outra cena, inconsciente, havia perdido força para a ideia de um texto que surgia em relação a uma hiância.

A visada poderosa visada freudiana inicial é assim definida por Vieira:

Freud demonstrou como era possível reconstituir, partindo de suas apresentações fragmentárias – lapsos, esquecimentos, atos insensatos-, um discurso inconsciente, intrinsecamente vinculado aos conteúdos sexuais recalçados. Lacan resume: estruturado como uma linguagem, o inconsciente é uma Outra cena (2016, p. 13).

Aos poucos, Lacan avança na ideia de um texto inconsciente que não poderia, contudo, ser remetido a qualquer discurso que caminhasse paralelamente à consciência. Ou seja, um texto capaz de produzir um efeito inesperado de gozo, sem que a ele se atribua a qualidade de ter sido recalçado. O que surge como surpresa na fala, portanto, não deve seu peso ao fato de ter estado oculto, ao fato de pertencer à outra cadeia associativa.

Lacan questiona assim um efeito muito própria à experiência da associação livre a partir do sintoma:

Na psicanálise, ele [o sintoma] lida com algo que é a tradução, na fala, de seu valor de verdade. O fato de isso suscitar o que é sentido pelo analista como um ser de recusa não permite, em absoluto, decidir se esse sentimento merece de algum modo ser conservado (1971/2011, p. 49)

Da forma como compreendo essa passagem, Lacan avança uma vez mais na direção de recusar a essência, seja do inconsciente, seja do agente sensor que dificultaria a tradução, na fala, do sentido do sintoma. Coloca-se assim em questão a concepção clínica da ideia de resistência.

Lacan retoma, revaloriza e enfrenta dificuldades encontradas por Freud, que já havia sido exigido pela clínica a forçar sua noção de inconsciente para além da referência ao reprimido.

Embora a hipótese do recalque jamais perca sua pertinência na psicanálise, Freud abriu, a partir principalmente de 1920, uma dimensão do trabalho analítico que extrapolava a lógica do apontamento de uma representação preexistente e recalçada.

Essa ampliação é explicitamente defendida por Freud quando afirma, nos momentos iniciais de *O ego e o id*, que “a pesquisa patológica dirigiu nosso interesse de modo excessivamente exclusivo para o recalçado” (1923/1996).

Sob esse novo campo, esconde-se uma espécie de crise da psicanálise. Se não se trata apenas de encontrar uma verdade que está escondida, se a abordagem do sintoma não se limita à lógica do recalçado, que dimensão dar ao discurso no seio do tratamento analítico? Essa é uma pergunta cuja importância não cessa de crescer.

Embora uma dimensão não exclua a outra, a lógica do recalque tende a tornar-se apenas uma variante possível das formas como a incidência da linguagem se manifesta nos sintomas.

Dessa forma, embora a construção do *parlêtre* não exclua o inconsciente freudiano, ela tende a indicar que a afirmação do sintoma como produto de reminiscências, de representações, elidiria, encobriria um momento logicamente anterior de impacto da linguagem.

Essa visada talvez ajude a esclarecer o motivo pelo qual um Lacan sempre fiel à Freud ousou substituir seu conceito fundamental, afinal, por mais que Lacan tenha se dedicado a esvaziar o inconsciente de toda existência prévia, de toda ontologia, de toda tendência localizacional, é inegável que por sua grafia, por seu

lugar na cultura e no ideário psicanalítico, este termo ainda favorecia a ideia de uma verdade oculta, transcendente ou *acherontica*.

Nesse sentido, a partir de *O Seminário: livro 11*, vemos a convivência de noções antagônicas, onde a concepção de inconsciente como fenda, batimento, hiância convivia com figuras clínicas que seguiam recorrendo alguma ideia de profundidade ou transcendência, tais como o engano do sujeito suposto saber.

É possível, que manobra lacaniana iniciada nesse momento só esteja tomando seu pleno alcance quando a ideia de profundidade perde de fato sua pregnância subjetiva, seja numa escala mais ampla da sociedade, seja nas formas individuais com que cada indivíduo cria representações de sim.

Afinal, não é mesmo advertir os analistas a não tomar o inconsciente como as profundezas da alma humana e reconhecer que a experiência de profundidade já não ressoa nos sintomas que lhe chegam.

2.18 A posição do analista e o saber suposto

De uma forma ou de outra, trata-se de visada do inconsciente que oscila entre a “fenda” e aquilo que a preenche, ou seja, as formações do inconsciente, e exige do analista uma posição igualmente complexa.

Ela é assim apresentada por Laurent:

por um lado, temos que produzir o significante que permite uma nova articulação, uma nova tradução na cadeia, mas fundamentalmente temos que articular os efeitos de verdade na medida em que não são semblantes, quando remetem à operação do batismo essencial do sintoma em um gozo que sempre escapa a ser inscrito no lugar do Outro (2009, p. 51)

A primeira metade da citação retoma o algoritmo da transferência, trabalhado ao longo do primeiro capítulo, que esclarece a dimensão simbólica inerente ao sujeito suposto saber, ou seja, o fato de ele ser um *efeito*— como todo *sujeito* tal como Lacan o concebe - de uma articulação significativa.

A segunda metade, contudo, articula essa primeira dimensão clínica a uma outra. Quando se refere ao “batismo essencial do sintoma”, Laurent se orienta por aquilo que Lacan ensina sobre o traço unário, tal como vimos acima.

Assim como a incidência do traço unário, o *batismo* em questão, ou seja, as marcas significantes essenciais ao sintoma, produzem ao mesmo tempo uma inserção no gozo que se articula ao Outro e uma parte que “escapa a ser inscrito”.

Como vimos, trata-se exatamente no lugar designado como objeto *a* na álgebra lacaniana:

Sobre esse objeto, nada sabemos, salvo que é causa de desejo, quer dizer, é como falta a ser que ele se manifesta (...) É lá que o analista se coloca. Ele se coloca como causa do desejo. Posição eminentemente inédita, senão paradoxal, que uma prática ratifica (1969-1970/1992, p. 97, p. 144).

A posição analítica revela-se assim como uma dupla posição.

Miller reconhece essa duplicidade ao notar que “a estrutura a estrutura básica de transferência não implica, para Lacan, o objeto *a*, mas o caractere primário do traço unário” (1998, p. 248) mas, por outro lado, ressaltar que “na teoria do sujeito suposto saber está implícita a noção de uma conjunção entre S1 e objeto *a* na medida em que o efeito de significação pode ser substituído por um produto real” (1998, p. 248).

Essa *substituição* é justamente aquela mencionada acima quando tratávamos da “subida” do objeto do entre o discurso do mestre e o discurso universitário. Para o analista, contudo, não se trata exatamente de desfazer a operação, mas de resgatar, à sua maneira, a função que foi degradada e que deixou as marcas de “batismo” do sintoma de alguém emudecidas e subjugadas pelo saber universitário.

Nota-se, portanto, uma correlação interna entre a função psicanalítica de resgatar a função do objeto *a* e a instalação de um regime de saber distinto do saber universitário, que predomina na ciência.

Mais uma vez, a correlação entre psicanálise e ciência contribui para a definição do nosso campo. Vamos retomá-la a partir de uma afirmação altamente instigante de Lacan: “A psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o nome-do-pai (...)” (1965/2008, p. 889).

2.19 Reintroduzir o nome do pai na ciência?

Propomos aqui uma brevíssima investigação sobre essa passagem, tanto em relação ao seu caráter estrutural, quanto em relação à declinação que ela pode tomar quando se considera que a marca cultural atual é a hipervalorização do saber exposto.

Tal passagem desperta sem dúvida um estranhamento inicial: a psicanálise não faz sua fama justamente por uma espécie de questionamento permanente do nome do pai? Como é possível que sua função seja reintroduzir o nome do pai na ciência?

Ora, diante da citada tendência contemporânea ao desencantamento não apenas do mundo, mas também da própria vida, talvez a orientação lacaniana pudesse ser então tomada como uma sugestão de marcha para detrás, uma reinserção do pai, de seu aspecto mítico, inacessível, tradicional.

Mas isso seria recair em uma postura passadista, saudosista, que de forma alguma dá conta da posição do psicanalista.

La Sagna propõe um modo preciso de interpretar a afirmação lacaniana:

A história da ciência encarna uma rejeição da origem ou de qualquer realidade determinante e verificável pela tradição. Nessa perspectiva, a ciência ignora aquilo que o nome do pai designa, se o entendemos no sentido de origem, de princípio, de ordem. O pai é, ao contrário, o nome da impossibilidade dessa empreitada. Ele representa essa ignorância necessária sobre a origem, que permite o surgimento do saber. Apesar de ser criador- na medida em que é procriador -, ele nada sabe do ato que o constitui. Freud, que se orientava pelo ideal da ciência, soube, contra o senso comum, manter na origem da psicologia uma parte de história, de mito (2016)

Segundo a perspectiva de La Sagna, embora o nome do pai possa ser tomado como o princípio da legibilidade e da produção de sentido, no caso de sua reintrodução na ciência, o que está em questão é antes o fato de que ele o faz apenas por reconhecer um ilegível de origem. Ele é de fato a base da legibilidade, mas daquela que sabe reconhecer seu caráter de semblante e o aspecto fugidio do saber quando se trata de tocar o real.

Assim, a ideia de reintroduzir o pai conduz necessariamente à questão da origem de um sujeito, mas o faz justamente na medida em que essa legibilidade está

ausente na natureza das moléculas corporais e não resolveria, por exemplo, em função das informações de seu DNA. Na origem o que o nome do pai dá acesso estão necessariamente implicadas a função da fala e a transmissão de um desejo, e não apenas de um material genético.

Ainda que seja função da análise produzir uma queda das identificações subjetivas que ocupam o lugar, digamos, da tradição, ela não o faz, contudo, por ignorá-las, por rechaçá-las, senão por demonstrar, a cada análise, o quanto ela foi construída por divinos detalhes, por pedaços de linguagem que criam o roteiro de uma vida. Como vimos, o traço unário é justamente o modo lacaniano de nomear uma espécie de paradigma fundador desses eventos, que ensinam o quanto os modos de gozo são marcados pela contingência.

Não se trata, assim, de reintroduzir o pai como o doador absoluto do sentido da existência. Em uma palavra, não se trata, obviamente, de reintroduzir Deus.

Em uma bela e sucinta frase, Lacan condensa a contraposição da visada psicanalítica em relação às perspectivas fundadas num reducionismo biológico: “A história só se desenrola como um contratempo do desenvolvimento” (1965/2008, p. 890).

Rechaça-se assim a ilusão criada por um certo uso da ciência que promete a produção de verdades individuais e de incidências sobre os sintomas absolutamente independentes que qualquer apoio nos semblantes, nos traços de história de um ser falante. Se o “desenvolvimento” é uma espécie de expectativa universal de amadurecimento do corpo e da mente, ele será, contudo, permanentemente perturbado e, ao mesmo tempo, enriquecido, pela “história”, ou seja pelos eventos que não podem ser antecipados, nem universalizados.

Nesse sentido, reintroduzir o nome do pai na ciência não significa obviamente um apelo à tradição, seja sob a forma das ideais, seja sob a forma da religião. Trata-se, antes, de fazer notar que o saber deve ser conectado à sua origem e que esta, por sua vez, lhe é heterogênea. Mesmo que a análise trabalhe para que alguém possa desvencilhar-se dela, trata-se de um movimento que não pode ser feito senão para cada um, no trilho de sua fantasia. Esse encontro com o caráter contingente de cada destino tende a esvaziar a sensação de imutabilidade dos modos de gozo de alguém, permitindo algum grau de liberdade.

Tal reintrodução serviria assim como um antídoto contra o anonimato e resistiria à degradação de todo saber em sua modalidade de sugestão mercadológica de autoajuda, onde qualquer saber é equivalente a qualquer outro.

A indicação precisa de Lacan oferece a especificidade da psicanálise e seu lugar na aproximação com a ciência. Diferentemente do que se tende a crer atualmente, a psicanálise, por se basear no saber suposto, não se encontra ao lado dos discursos e práticas cuja crítica em relação à ciência é sua falta de humanidade, de espiritualidade.

Pelo contrário, a suposição de saber é um modo preciso de recusar o apelo ao inefável, ao saber místico, esotérico, inalcançável sem, contudo, recair nem na injunção do saber exposto e calculável.

Essa conduta permanente da psicanálise em relação ao pai e aos semblantes por ele sustentados é defendida numa paradigmática passagem de Lacan:

A hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é supor Deus. Por isso, a psicanálise, ao ser bem sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele (1975-1976/2007, p.131)

Tal passagem nos permite dar um passo a mais e compreender que é preciso necessariamente atravessar o caminho da suposição para livrar-se das armadilhas da crença como modalidade permanente de relação ao saber. O sujeito suposto saber teria, assim, uma espécie de abertura interna para sua própria queda, desde que o psicanalista saiba servir-se dessa posição e não apenas usufruir seus efeitos.

Nesse sentido, em vez do rechaço constitutivo e definitivo do nome do pai, efetuado pela ciência, a clínica psicanalítica se lança a um trabalho permanente, a ser refeito a cada sessão, de nele apoiar-se para encontrar suas brechas.

Tal estratégia é assim definida por Miller:

é necessário, não matar o pai, via sem saída, mas reconhecê-lo em seu semblante. Na condução do tratamento, isso significa: ir contra aquilo que no próprio dispositivo da interpretação leva o sujeito suposto saber a identificar-se com a função paterna a identificar-se com a função paterna e, então, manter afastado o sujeito suposto saber dos semblantes do pai (2001, p. 22)

2.20 A ex-sistência

Faz-se necessária, assim, uma conceitualização mais precisa das relações do nome do pai com aquilo que o excede. O mesmo pode ser dito da relação entre o sujeito suposto saber e real do gozo. Como situar essa *relação* cuja necessidade advém justamente da postulação da *não relação*?

Para além de sua enorme relevância clínica, essa questão torna-se essencial para o percurso conceitual dessa tese, pois nos aproxima do motivo pelo qual o saber exposto é insuficiente para a prática analítica.

O problema da criação de um “real que lhe seja próprio”, mencionado acima, embute a questão da constituição subjetiva, em relação à qual a psicanálise se orienta fundamentalmente pela experiência acumulada de escuta do inconsciente.

Dela se depreende que o real que perturba a relação com o corpo é o mesmo que dá o peso de uma existência e orienta o ser falante em meio ao mar de histórias e de sentidos que não podem encontrar um eixo. Se ele não pode, portanto, ser simplesmente rechaçado pela clínica psicanalítica em favor das abordagens universais do sintoma, é preciso situar com precisão qual relação pode ser estabelecida entre o saber suposto e esse real.

Dito de outro modo, se reconhecemos o real como uma parcela do vivo que escapa à linguagem, como é possível acessá-lo clinicamente?

Para enfrentar essa questão é necessário captar que o reconhecimento de um real externo à aos saberes expostos não é uma mera estratégia clínica, mas sim uma realidade encontrada na própria constituição das subjetividades.

Lacan recorre inclusive à lógica para demonstrar a função de algo exterior ao saber exposto na própria estabilização desse mesmo saber que se oferece como exposto. Em outros termos, Lacan se pergunta sobre a validade de um enunciado universal e sobre o que garante que ele de fato tenha impacto em um ser falante.

Buscaremos explorar essa tensão entre um enunciado “exposto” e aquilo que lhe escapa, pois aí reencontraremos a trilha que inspira o sujeito suposto saber.

Ao longo de “O Aturdito” esse problema é desenvolvido de forma minuciosa. Vamos acompanhar de forma breve esse desenvolvimento:

De início, Lacan situa dessa forma o problema: “O estereótipo de que todo homem é mortal não se enuncia de parte alguma” (1972/2003, p.450). Com isso,

sublinha que a verdade de um dito está, de algum modo, para além dele mesmo, existente a ele. Em função disso, a afirmação de um dito universal não se conclui, não tem efeitos no real decorrentes de sua mera enunciação formal. Não existe, portanto, um lugar externo ao discurso de onde se possa construir enunciados universais, tais como o “todo homem mortal”.

Esboça-se, assim, um problema inerente à posição do ser falante, quando se leva em conta seu apoio em universais para se estabilizar.

Tal dificuldade pode ser esclarecida por algumas passagens do Seminário 18, que antecede em um ano “O Aturdito”, ao qual buscaremos articulá-lo. Na sexta lição desse Seminário, ao analisar as categorias proposicionais da lógica aristotélica, Lacan demonstra que “o enunciado *todo traço é vertical* é perfeitamente compatível com o *não existe nenhum traço*”. O enunciado universal, nesse caso, é um “puro enunciado de discurso” (1971/2009, p.103), isto é, não assegura nenhuma existência, nenhum real.

O coração do problema, portanto, é a possibilidade de que uma existência possa ser apreendida de um universal, e das condições para que isso se sustente. Dito de outro modo, “*todo homem é bom* pode querer dizer que só existe homem bom, e tudo o que não é bom não é homem” (1971/2009, p.127). Estaríamos, portanto, no mero plano da tautologia formal, sem que isso fosse suficiente para exercer efeitos no real de uma existência.

Trata-se justamente do problema inerente ao saber exposto: ele dissemina-se sem dificuldade, mas não é forjado de forma a produzir efeitos no real do ser falante.

No próprio “O Aturdito”, esse problema é logicamente demonstrado a partir da afirmação de que “Não há universal que não se reduza ao possível. Nem mesmo a morte (...). Por mais universal que se a postule, ela nunca é senão possível” (1972/2003, p.450). Lacan aponta, dessa forma, que silogismos que incluem afirmações como “todo homem é mortal” contêm uma espécie de vício de origem.

No Seminário 18, esse problema é abordado sob a perspectiva masculina, articulado à redução que a lógica fálica obriga. Encontra-se ali um impressionante resumo do impasse do obsessivo, mas que de certa forma pode ser estendido para todo ser falante:

O homem é uma função fálica na qualidade de *todo homem*. Mas, como vocês sabem, há enormes dúvidas incidindo sobre o fato de que o *todo homem* existe. É isso que está em jogo – ele só pode sê-lo na qualidade de

to do homem [toute homme], isto é, de um significante, nada mais (1971/2009, p.133)

Ou seja, o universal ao qual o homem recorre para se situar diante da inexistência da relação sexual não se sustenta por si só. Tal como os ditos, que podem parecer enunciar um universal, seu efeito de verdade depende de algo que lhe exterior, de algo que, na terminologia lacaniana, ex-siste a ele. Não é possível sustentar uma existência, mesmo sob o paradigma masculino em “um significante, nada mais”.

O argumento de Lacan aponta que, para que a “universal afirmativa’ tenha peso, tenha impacto, tenha poderes sobre o real, a operação necessária é a de negação da ‘particular negativa’, ou seja, a eliminação da existência que contrarie o universal.

Com isso, Lacan indica que a produção de um universal não é um fato discursivo, uma mera enunciação, mas que depende de um ato de segregação, de exclusão. O universal tem, portanto, em sua base, uma segregação. No caso mais genérico em questão, da entrada na linguagem, a exclusão em questão é assim nomeada por Lacan: “nada de gozo excessivo”, uma segregação operada pelo princípio de prazer.

A especificidade da psicanálise em relação à ciência e às práticas clínicas que mimetizam a sua lógica consiste em estar avisada dessa segregação e não a dispensar. Nesse sentido, estabelece uma tensão entre a segregação e o universal (objeto *a* e suposição e saber) no seio do tratamento, uma sustentação que se apoia justamente na presença do analista.

Esta perspectiva é exposta com grande clareza por Lacan:

Na medida em que a ciência se refere apenas a uma articulação que só se concebe pela ordem significante, é que ela se constrói com alguma coisa da qual antes não havia nada. Eis o que é importante captar, se quisermos compreender algo que resulta de que? Do esquecimento desse mesmo efeito. Todos quantos somos nós, à medida que o campo se estende pelo fato de a ciência desempenhar, talvez, a função do discurso do mestre, não sabemos em que grau cada um de nós é determinado primeiro como objeto *a* (1969-1970/1992, p.152).

O fundamental, portanto, é que a segregação inerente à instalação do universal não é absoluta. O que o paradigma feminino ressalta com ainda mais clareza é que a negatização do gozo, sua transformação na metonímia do desejo é

sempre precária. Nos termos de Vieira, “A crença na exceção paterna nunca recobre totalmente nosso ser sexuado” (2013).

Antes de avançar, uma breve retomada do problema:

1. A psicanálise afirma que não há outro modo de o ser falante constituir-se que não seja através da incidência da língua.
2. Tal incidência permite uma estruturação subjetiva e o acesso ao gozo
3. Por outro lado, impõe a castração, na medida em o gozo a ser encontrado será marcado por uma perda
4. Essa perda não é absoluta. O objeto a nomeia as encarnações do encontro com o gozo, seja sob sua face faltante, seja sob sua face angustiante.
5. A marca desses objetos e de sua experiência é uma dificuldade na relação do saber, na medida em que eles decorrem de um resto da incidência da língua.
6. Isso situa um real próprio à psicanálise e a função da clínica psicanalítica é tocá-lo.
7. O real encontra-se, em relação ao saber, em uma posição paradoxal: está além dos saberes expostos, mas não se deixa tocar senão através do saber.
8. A noção que melhor transmite essa relação é a ex-sistência.
9. Dela decorre, como defenderemos a seguir, a necessidade clínica do sujeito suposto saber.

2.21 Da suposição à ex-sistência

Diante da tirania da transparência que dá o tom de nossa época, nunca ressoou tão alto a seguinte pergunta: se o real próprio à psicanálise ex-siste às ficções e, entre elas, à suposição de saber, por que não conceber um modo de acessá-lo diretamente? Por que não evitar os meandros enganosos da suposição?

Por que não retirar a psicanálise desse pântano duvidoso e situá-la firmemente no campo das ciências e dos saberes expostos?

Para responder a tais questões, o primeiro passo é reconhecer uma dificuldade própria à psicanálise. Miller a descreve do seguinte modo:

A experiência analítica se desenrola sob a batuta de uma suposição. Que dessa operação alguma coisa venha a ex-sistir é apenas uma hipótese. Isto é, que a suposição dê lugar, faça o lugar, introduza, permita acesso a uma ex-sistência e (...) que, do sujeito, que só é suposto, possa vir a ex-sistir o que Lacan batizou com o termo de objeto *a* (2002, p. 17)

Partimos, portanto, do reconhecimento de uma cisão marcante entre os sentidos - mais acessíveis e mais facilmente produzidos pela experiência da fala - e o real, ou seja, as decorrências fundamentais da língua sobre os modos de gozo do ser falante.

Tomamos, assim, a ex-sistência como a marca fundamental do que é o real psicanalítico (2002, p.10) e nos apoiamos na “hipótese psicanalítica, tal como Lacan a articulou, de que, a partir da suposição, se acede a uma ex-sistência” (2002, p. 12).

O método é assim resumido por Miller:

Uma psicanálise põe o falasser à prova do sentido. Ela põe o que para ele faz sentido à prova do enunciado. Ela põe à prova um ser que só deve esse ser ao sentido. Ela põe à prova o sentido que se segue à cadeia significante. E a questão é saber se, dessa prova, ele acede a um real, quer dizer, se ele acede a uma posição que ex-siste ao sentido (2002, p. 14)

A chance psicanalítica de aceder ao real é justamente explorar o sentido, remetendo-o aos significantes fundamentais que o sustentam e permitindo, assim, o desvanecimento desse mesmo sentido.

Há aí, contudo, uma ambiguidade muito própria da psicanálise: o objeto capaz de orientar é, por outro lado, fluído, refratário às formas e aos sentidos. Pois bem, o sujeito suposto saber é o modo de lidar clinicamente com essa ambiguidade. Ele se funda no reconhecimento de que o desejo do ser falante é aparelhado em torno de uma montagem complexa entre objetos pulsionais que causam o desejo e das palavras que desenham os caminhos da vida. Ele afasta ao mesmo tempo o apelo a um inefável, que conduziria a uma abordagem mística do desejo humano, e a

resignação utilitária, que conduziria a aceitar qualquer saída, desde que funcione aparentemente melhor que as outras.

Essa possibilidade depende de uma temporalidade própria que, Laurent assim descreve:

As sucessivas básculas da dialética da verdade mentirosa fazem existir uma instância relacionada ao texto que se produzirá. Esse texto pode-se dizer 'inconsciente' apenas na medida em que está por produzir-se, não está escrito previamente em nenhum lugar. Ele se produzirá e Lacan nessa época diz isso tecnicamente: 'a produção do saber inconsciente se dá pela projeção do passado em um discurso em desenvolvimento, em devir, por antecipação: você terá sido no momento em que pode falar do que fora' (2009, p. 46)

O produto dessa experiência, por um lado, é independente das condições que levaram a ele e se encontra em ruptura com o que percurso que a ele conduziu. Por outro, preserva a afirmação de que não há outro modo de ali chegar que não seja através de um caminho que será em seguida desacreditado.

Se o real em questão é justamente aquele que decorre do impacto na língua no ser falante e não haveria modo de tocá-lo sem percorrer os desfiladeiros do significante, a suposição é a única via à disposição. A arte da psicanálise passa a ser a de conseguir percorrer esse caminho feito de semblante e, ainda assim, tocar o real. Ou seja, produzir algo que pode sustentar-se após a experiência de queda do Outro, da quebra da confiança nos poderes do grande Outro.

Se por um lado é verdade que a psicanálise encontrou nos sintomas uma boa dose de sentido e, por trás deste, uma amarração significativa próxima de um saber científico, por outro é também verdade que essa descoberta sempre foi feita no seio de uma relação transferencial, ou seja, a partir de um encontro de corpos e de desejos irreproduzível e contingente. Essa contingência "clínica" do encontro com um analista é, assim, o equivalente das inúmeras contingências que escreveram, pouco a pouco, o sintoma de alguém

A psicanálise funciona como uma bússola, jamais um atalho.

2.22 Uma função inessencial

A lógica da posição do analista que daí se depreende é a seguinte: os significantes da transferência materializam na sessão, no encontro com o analista, algo da localização do sujeito no gozo. Não é, certamente, uma localização plena, absoluta. Mas marca a intervenção de um outro discurso. A partir disso, a dimensão da verdade suposta surge. Ela ex-siste aos significantes da transferência. Ou seja, não se resume a eles, mas deles depende. Assim o saber suposto da análise não decorre de uma suposição qualquer, de uma aposta vaga, mas sim de uma suposição cuja causa e cujo lastro é a amarração mínima da posição de gozo em torno de significantes materializados no encontro com um analista.

Podemos retomar assim, sob uma nova perspectiva, a passagem já apresentada rapidamente no primeiro capítulo:

Nesse des-ser revela-se o inessencial do sujeito suposto saber, donde o futuro psicanalista entrega-se ao agalma da essência do desejo, disposto a pagar por ele em se reduzindo, ele e seu nome, ao significante qualquer (1967/2003, p; 259)

Tal passagem revela a relação intrínseca entre o *significante qualquer*, base da suposição de saber, e a essência da causa do desejo, ou seja, o objeto *a*. Essa redução, mais que um lance discursivo capaz de criar sentido, é o “pagamento” pelo desenlace de uma análise, pela “entrega” ao objeto causa de desejo.

Dessa forma se constitui a notável diferença entre uma função *inessencial* e uma que pudesse ser qualificada de *dispensável*.

O inessencial do sujeito suposto saber porta a possibilidade de conduzir ao objeto *a* justamente porque em sua estrutura mínima, a redução ao significante qualquer, encontra-se não a alienação subjetiva própria do discurso do mestre, nem a redução do saber a um dado vazio e universal, própria ao discurso universitário, mas o pagamento feito por alguém que constatou na própria pele estar circundado pelo objeto de sua fantasia.

A partir dessa ideia, a seguinte passagem de Laurent permite retomar a impossibilidade de que o analista tome lugar a partir da lógica igualitária, contratual, avaliada e regulamentada que serve como paradigma contemporâneo:

Não se trata, para o analista, de 'se introduzir nas fantasias do paciente' (...), mas antes de jogar com o que Lacan chama de 'a margem de exteriorização do objeto *a*'. Essa margem de exteriorização constitui o parceiro-analista para além do imaginário (2005, p.34)

Existe, portanto, uma relação intrínseca entre uma posição não "igualitária" do analista e a possibilidade de acessar um objeto que escapa aos saberes expostos.

Sua função não será a de um guia capaz de conduzir diretamente ao real, mas sim a de saber reconhecer os modos possíveis de apresentação do real no simbólico.

2.23 Presença do real no simbólico

Se não houvesse cruzamento entre real e simbólico, a psicanálise não passaria de uma charlatanice. Se real e simbólico se equiparassem, não haveria razão para questionar a valorização do saber exposto. A tese psicanalítica, decorrente de sua história clínica, é que esse cruzamento existe, mas se dá sobre um fundo permanente de não relação.

O que Lacan chama de *méprise* do sujeito suposto saber não decorre, portanto, de uma incapacidade técnica da psicanálise, que poderia ser superada pelo recurso às ferramentas da ciência. Trata-se antes da forma essencial da presença do real no simbólico.

Sobre essa presença Miller pondera que

De certo modo, nada sobre [o real] pode ser dito de verdadeiro. A palavra 'real' já é um paradoxo (...) Talvez o sintoma de Lacan seja muito interessante, pois implica que, quando se diz algo sobre isso, necessariamente se mente (...) Pode-se dizer que o real faz o sujeito mentir e, definitivamente, que o real mente (2011b, p. 31)

Para bem compreender a ideia de Miller, é preciso apenas lembrar que não se trata de uma mentira qualquer. A especificidade dessa mentira fica mais clara quando cotejada com uma variação da forma de conceber a presença do real no simbólico, feita por Lacan, o *impossível*:

Em todo campo formalizado da verdade, há verdades que não se pode demonstrar. É no plano do impossível, como saber, que defino o que é real. Se é real que haja analista, isto se dá justamente porque é impossível. Isto faz parte da posição de latusa. A chateação é que, para estar na posição de latusa, é preciso ter discernido verdadeiramente que é impossível (17:154).

Exige-se, portanto, uma “chateação” suplementar a essa mentira, para que ela não produza uma posição cínica na posição do analista: é preciso *discernir verdadeiramente* o ponto em relação ao qual nenhuma verdade é plena.

O engano da suposição está necessariamente conectado à presença de uma questão viva sobre o modo de gozo, que possui, inclusive, uma temporalidade própria: “Em tudo aquilo que tem a ver com a verdade há sempre uma precipitação lógica” (2010, p. 20).

2.24 O saber da interpretação

Tal perspectiva deve concretizar-se na ação que se espera do analista, ou seja, na interpretação. O desafio de sua função, a julgar pelo que já foi desenvolvido aqui, não é pequeno: consiste em um saber que se apresente e que não esteja, contudo, constrangido pelas amarras da transparência.

Se a marca da interpretação psicanalítica é incidir sobre modo de gozo, e não apenas produzir um acréscimo de sentido, um esclarecimento, ela deve necessariamente conectar-se à parcela do gozo que escapou à representação.

Desse modo, se o desejo é geralmente experimentado pelo sujeito em função da falta-a-ser que a língua produz, cabe à interpretação discernir, em meio ao discurso e ao esvaziamento dos sentidos que tudo ocultam, o objeto a que causa esse mesmo desejo.

Cria-se assim uma especificidade própria à ética psicanalítica que Teixeira assim descreve:

No lugar em que uma psicologia compreensiva vem compartilhar do sentido de seu paciente, fazendo com que ele permaneça na rota de sua fantasia justamente por não percebê-la como tal, a psicanálise instaura o enigma como meio de fazê-lo tomar distância e ver como funciona sua máquina de doação de sentido singular (Teixeira, curinga 37, p.46)

2.25 Outro avesso?

As construções e constatações elaborados ao longo desse capítulo acerca do fenômeno social que nomeamos de *tiranía da transparência* convocam o psicanalista a uma dupla tarefa. No nível do debate cultural, urge demonstrar as limitações e mesmo o engodo de supervalorizar o saber exposto. Cabe ao movimento psicanalítico, nesse sentido, transmitir da boa maneira a pertinência do “seu” sujeito suposto saber, bem como demonstrar os efeitos nocivos das tentativas de equipará-lo à charlatanice.

Nó âmbito da experiência analítica propriamente dita, ainda menos que no nível cultural, a denúncia de nada adianta e será crescentemente exigido dos psicanalistas encontrar, a cada caso, as margens para a instauração do sujeito suposto saber a partir do predomínio do discurso universitário.

Até aqui, buscamos situar o mapa da guerra descrita por Miller: o que é e como opera a tirania da transparência e quais os fundamentos da necessidade estrutural do saber suposto na psicanálise. No capítulo a seguir, buscaremos explorar não o mapa, mas a estratégia que o último ensino de Lacan nos oferece para enfrentar essa guerra.

Sustentamos conceitualmente os motivos pelos quais dobrar-se à tirania da transparência que constitui a atualidade seria necessariamente fatal para a clínica psicanalítica. Nesse sentido, a posição analítica é de recusa e combate.

Por outro lado, é igualmente crucial saber travar esse combate clínico com as estratégias que esse novo cenário demanda.

Se o discurso da psicanálise foi construído por Lacan como o avesso do discurso do mestre, é preciso agora perceber que o discurso dominante que serve como Outro da psicanálise não se organiza de forma oposta à sua.

Será então necessário pensar nas mutações contemporâneas do sujeito suposto saber e buscar no ensino de Lacan as pistas que ajudam a enxergar formas distintas de manejá-lo, para que seja possível subverter não o discurso do mestre, mas sim o discurso universitário.

Como vimos, não há outra opção para a psicanálise que não seja a de produzir seus efeitos através do semblante. O que está em questão, contudo, no capítulo a seguir, é o reconhecimento de que os semblantes hegemônicos na cultura

mudam e, com eles, a clínica psicanalítica. Esta, por sua vez, transforma-se não para se adequar e capitular, mas para perseverar em sua permanente tarefa de se servir dos semblantes para aceder a um real.

3 MUTAÇÕES DO SUJEITO SUPOSTO SABER

A tirania da transparência faz parte de um movimento civilizatório maior, que não incide apenas sobre o regime do saber propriamente dito, mas igualmente, como é de se esperar, sobre as relações entre as construções de identidades e as satisfações pulsionais. Nesse sentido, nos parece pertinente a tese de Laurent e Miller (2003), extraída de Lacan, de que uma das marcas da atualidade seria o enfraquecimento da vergonha como afeto por excelência das relações do gozo com o Outro. Assim como o saber deixa transparecer a exigência de uma plena exposição, os modos de gozo passam a ser exibidos ininterruptamente, convocando o olhar do Outro em um movimento paradigmático da sociedade do reality show. Miller expõe do seguinte modo essa tese: "Em termos lacanianos, isto está dito no último capítulo de *o Averso da Psicanálise*, do seguinte modo: "não há mais vergonha" [...] Estamos na época de um eclipse do olhar do Outro como portador de vergonha" (2003, p. 10).

Uma variação desse mesmo movimento pode ser constatada no discurso contemporâneo sobre a partilha sexual, que advoga a capacidade - ou mesmo a liberdade - que teria hoje cada indivíduo de criar um sexo particular, um empreendimento da própria satisfação pulsional que nada deveria às retrógradas restrições do mundo paterno e binário que dominou os séculos precedentes.

Essas três facetas da contemporaneidade – a equiparação de todo saber, a exibição ilimitada e a abordagem da sexualidade via discurso empreendedor - possuem, como não poderia deixar de ser, um traço comum: dificultam que o real psicanalítico se apresente como o concebemos, ou seja, uma impossibilidade inerente ao simbólico e ao imaginário.

A dificuldade imposta à prática psicanalítica pela tirania da transparência é um aplainamento do discurso, próprio ao saber, S2, quando usurpado pelo mestre, no qual qualquer pedaço de saber equivale a qualquer outro. Nesse cenário, pode ser difícil encontrar pontos cegos no discurso, onde estamos acostumados a buscar a singularidade.

Ora, se é verdade que proliferam na cultura atual formas renovadas de obter o impossível – algo que, aliás, é inerente a qualquer cultura -, torna-se então necessário estar atento para encontrar nuances igualmente distintas na forma de subverter clinicamente esse discurso.

Nesse sentido, embora seja altamente delicado transitar entre considerações culturais e os conceitos psicanalíticos, nos parece relevante acompanhar os desenvolvimentos da parte final do ensino de Lacan, na qual novas densidades são fornecidas a ideias clássicas, com grande potencial de orientação clínica diante dos traços culturais mencionados.

Não há dúvidas de que Lacan jamais se deixou seduzir pela tentação de abordar o inconsciente como um recôndito da alma humana e, ao contrário, ensinou a tomá-lo como aquilo que, na própria superfície, faz rachadura, faz fenda tanto no discurso corrente como, conseqüentemente, na visão que cada um nutre de si mesmo.

Parece-nos, no entanto, que esse resgate lacaniano da abordagem freudiana original toma um novo alcance quando a ideia de profundidade perde de fato sua pregnância subjetiva, seja numa escala mais ampla da sociedade, seja nas formas individuais com que cada indivíduo cria representações de si.

Afinal, não é mesmo dizer que o analista deve estar advertido de que o inconsciente não são as profundezas ou afirmar que a ideia de profundidade não ressoa nos sintomas que lhe chegam. Vieira reconhece a correlação entre esse movimento e a experiência da transferência:

A possibilidade de um regime discursivo não fundado na profundidade conferida pela premissa fálica sempre levou os analistas, de maneira análoga aos artistas do século passado, a percorrer situações em que haveria uma dificuldade manifesta na instituição da suposição de saber, intrinsecamente solidária à profundidade do eu e essencial para a entrada em análise (Vieira, 2003, p. 37).

Ao longo do capítulo precedente, sustentamos que o regime discursivo predominante na cultura ocidental impõe desafios novos à psicanálise, em cuja história predominou uma lida com um discurso ancorado na premissa fálica e no nome do pai.

Em tempos de hipervalorização do saber exposto, de tudo aquilo que é *baseado em evidências*, cabe à psicanálise encontrar as ferramentas conceituais e o

saber fazer clínico capazes defender, sustentar e preservar o modo de relação com o saber que se confunde com sua própria invenção, qual seja, o saber suposto

Nesse sentido, o analista é, como sempre, convocado a “alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 2003, p. 314) de forma a saber qual discurso é sua tarefa subverter. Importa, assim, indagar como manter viva a perspectiva do sujeito suposto saber quando o campo ao qual ele está referido denota um predomínio do saber universitário, que recobre com seu saber exposto cada brecha do caminho, cada ponta desamarrada. Como estar à altura de fazer alguém escutar o impacto da língua na constituição da subjetividade quando a injunção de clareza e demonstração não deixa espaço para os pedaços soltos e para os pontos cegos de uma fala?

Não se trata aí, para o psicanalista, de se conformar e se adequar, nem de lamentar e suspirar, mas de renovar seu desejo e perceber que a psicanálise jamais assentou-se confortavelmente no horizonte de nenhuma época. Quando construiu seus quatro discursos, Lacan demonstrou que o discurso da psicanálise se faz como a avesso do discurso do mestre. O que muda, então, quando seu Outro mais corriqueiro passa a ser o discurso universitário?

Para enfrentar essa questão, exploraremos indicações esparsas e não sistematizadas acerca do sujeito suposto saber presentes no último ensino de Jacques Lacan. Junto a isso, buscaremos investigar uma série de movimentos conceituais desse mesmo momento, através quais Lacan ressitua, com pequenos deslocamentos, uma série de conceitos psicanalíticos. Nossa tese é de que os novos contornos traçados por Lacan para o sujeito suposto saber possuem grande valor de orientação na tarefa permanente do psicanalista de subverter, no trabalho clínico, as consequências subjetivas do discurso vigente na cultura.

Nesse sentido, exploraremos as formas lacanianas de abordar o inconsciente, caminharemos pelas trilhas em que a noção de letra é resgatada dos primórdios de seu ensino para ganhar novas densidades e acompanharemos as surpreendentes lições que Lacan extrai de sua experiência no Japão, a partir da qual ele transmite um novo modo de enxergar a correlação entre a função do *sujeito* e as referências simbólicas e imaginárias que o produzem.

Em síntese, esse capítulo se dedicará a vislumbrar que figuras do sujeito suposto saber se depreendem do último ensino de Lacan. Se afirmamos que a tirania da transparência é a base a partir da qual a psicanálise deverá operar suas

subversões, nada melhor que começar pelo que Lacan chama de *sujeito japonês*, a descoberta de um modo de estruturar a subjetividade que “não envelope nada”.

3.1 O sujeito japonês

Em *Lituraterra*, Lacan serviu-se dessa uma experiência pessoal no Japão para descrever um cenário distinto de constituição de identidades. O cerne de sua tese sobre o japonês é “o fato de ele se apoiar num céu constelado, e não apenas no traço unário, para sua identificação fundamental” (1971/2003, p.24).

Temos assim notícias de uma identificação múltipla, fragmentada, cujo efeito era uma ruptura com a suposição de uma verdade essencial, última, a ser buscada por trás dos signos. Em lugar do traço unário, o céu constelado. Em lugar do objeto escondido, “o sentimento inebriado de que o sujeito japonês não faz envelope para coisa alguma” (1971/2003, p. 24).

Nota-se aí uma correlação possível com o cenário contemporâneo acima descrito, no qual a satisfação paradoxal do sintoma - que tendia a se manifestar como um elemento no avesso da constituição subjetiva e que se encaixava com a busca de um sentido igualmente oculto como motor na transferência - dá lugar a uma platitude, a um conjunto de cartas na mesa que nada escondem.

Esse paradigma japonês afeta, contudo, um aspecto nodal da clínica. Segundo Miller,

tal como funciona para nós a experiência analítica, supomos que a identificação fundamental do sujeito barrado se sustenta, se apoia sobre um significante fundamental, um traço unário, capaz de preencher a falta fundamental do sujeito (1988, p. 100).

A partir daí, ele levanta uma indagação a respeito do paradigma japonês que, aliás, pode perfeitamente ser aplicada ao contexto atual: "O Outro [...] do endereçamento pode ser reduzido a um significante qualquer, como exige a experiência analítica?" (1988, p.99).

A tese subjacente à pergunta é a de uma compatibilidade conceitual entre as formas de identificação fundamentais do sujeito – ancoradas na noção do traço

unário – e o engendramento da experiência analítica, via *significante da transferência* e *suposição de saber*. Diante disso, se a trama das identificações se altera, não há como manter na clínica analítica exatamente a mesma estrutura. Afinal de que serviria dar consistência a um enigma diante de um sujeito que “não faz envelope de coisa alguma”?

É sem dúvida uma referência instigante para abordar sintomas que se apresentam com certa frequência na atualidade, vividos como disfunções da máquina corporal, desarranjos que tendem a servir como fundamento das identificações e não como manifestações perturbadoras que convidam a buscar os enigmas da constituição subjetiva.

No ambiente japonês vivido por Lacan, contudo, a platitudo das trocas não respondia a um esvaziamento da singularidade, mas sim a outra forma de experimentar, de se deixar afetar e de usar a língua. Lacan considerou essa descoberta suficientemente relevante para nos apresentá-la não como uma curiosidade cultural, mas como algo decisivo em seu esforço de transmitir a clínica psicanalítica.

Sua abordagem autêntica vinha na esteira de Roland Barthes, que publicara em 1970, um ano antes de *Lituraterra*, seu *Império dos signos* (2007), igualmente uma reflexão sobre sua passagem pelo Japão. Barthes, aliás, toma o cuidado de reconhecer que refletirá *a partir* do que experimentou, mas não necessariamente sobre uma cultura ou um país concretos. Em função disso, ele pondera:

Posso também, sem pretender em nada representar ou analisar qualquer realidade, extrair de alguma parte do mundo um certo número de traços e, desses traços, formar deliberadamente um sistema. É esse sistema que eu chamarei de Japão (Barthes, 2007, p. 11).

Essa sensível distinção nos ajuda a justificar a pertinência de nos inspirar no Japão de 1970 para analisar o ocidente do início do século XXI, afinal bastaria abrir o *Império dos signos* em qualquer página e ler dois parágrafos para perceber o quanto a sutileza das práticas descritas destoa do ambiente cultural ocidental atual.

Se nos mantivéssemos no nível sociocultural, como falar, por exemplo, do valor ou da função da escrita quando as células básicas da comunicação são muitas vezes os *emoticons*, pequenas imagens cuja significação pretende vir agregada e pronta, onde as variações seriam ainda menos possíveis que no tradicional

encadeamento de palavras, cuja ausência de significado intrínseco garante o mínimo de liberdade através da metáfora? Não estaríamos numa espécie de extremo oposto da lógica japonesa, na qual o traço vale tanto ou mais que o caractere supostamente universal que desenha? Onde até mesmo os endereços, segundo a delicada explicação de Barthes, parecem se escrever de forma artesanal e não segundo um catálogo público, matemático e homogêneo: “É preciso orientar-se aí não pelo livro, pelo endereço, mas pelo caminhar, pela visão, pelo hábito, pela experiência (...) O endereço, não sendo escrito, deve por certo fundar eles mesmo sua própria escrita” (2007, p. 55).

Qual o sentido de usar o Japão como referência para esse ambiente?

Ao fim e ao cabo, não se trata de supor nenhuma semelhança sociocultural entre o cenário atual e o Japão de Barthes e Lacan, mas de aprender algo com essa forma de sustentar trocas, comunicações e subjetividades, na medida em que ali pode ser encontrada uma direção precisa, uma referência mais propícia a orientar soluções a alguns impasses clínicos contemporâneos. Podemos apostar, assim, que a experiência descentrada da atualidade seria sensível à solução japonesa.

Entre os traços que permitem essa relação, encontramos alguns dados estruturais, tais como a ineficácia do centro como referência primordial para a organização social e o pouco que se recorre a noções de profundidade e transcendência para a estabilização de identidades, em favor de um tecer contínuo do vínculo social através de gestos, imagens, trocas e mútuo reconhecimento.

A proposta é tomar o Japão como inspiração para um certo modo de solução diante da falta de centro, de profundidade, de transcendência. Essa longa e bela passagem de Barthes dá o tom de sua descoberta:

Assim, em japonês, a proliferação de sufixos funcionais e a complexidade das enclíticas supõem que o sujeito japonês se lance na enunciação através de precauções, de retomadas, de atrasos e de insistências cujo volume final (não poderíamos mais falar em uma linha de palavras) faz precisamente do sujeito um envelope vazio de fala, e não esse núcleo cheio [*noyau plein*] que supomos dirigir as nossas frases, do alto e do exterior, de tal forma que aquilo que nos aparece como um excesso de subjetividade é antes uma forma de diluição, de hemorragia do sujeito em uma linguagem fracionada, partida, difratada até o vazio (2007, p. 16)

A perspicácia de Barthes consiste em não projetar, no estilo japonês que ele observa, um autor ocidental, a ser o autor de “precauções, retomadas, atrasos, insistências”. Dito de outro modo, ele consegue abrir mão de um psicologismo muito

próprio à experiência neurótica ocidental, que consiste justamente em supor que a subjetividade é dotada de um “*noyau plein*” que a dirige. Ao abdicar dessa hipótese pré-concebida e se deixar verdadeiramente ensinar por uma experiência nova, ele percebe que não há propriamente a suposição neurótica de um núcleo a se recobrir de tais movimentos linguísticos, mas antes a tessitura de um movimento sem avesso, onde a própria subjetividade se ancora e se revela. Como esclarece Caldas, “esse nível semântico que trata o significante de forma tão sofisticada não quer dizer nada, não envia a nenhum significado e, sobretudo, a nenhum significado último” (p.88).

É importante, contudo, notar as sutis distinções entre as abordagens de Barthes e de Lacan. Se o primeiro nomeou seu livro como o “Império dos signos”, Lacan prefere traduzir essa mesma experiência como *império dos semblantes* (1971/2003, p. 24).

Se fosse tomado apenas como império dos signos ou impérios das imagens, algo fundamental ficaria de fora, algo essencial para a importância clínica que Lacan deseja extrair do ‘seu’ Japão. A noção de semblante, para Lacan, distingue-se das ideias de aparência, imagem ou signo justamente porque supõe um entrecruzamento dessas dimensões simbólicas e imaginárias e, além disso, uma permeabilidade ao real. É sem dúvida uma categoria orientada pela topologia dos nós, pela amarração de três registros distintos sem que qualquer um deles exerça um papel preponderante de organização.

Nesse sentido, Miller destaca que, entre Barthes e Lacan, apesar da proximidade de boa parte de suas percepções, há um desencontro de ênfases. Segundo ele, a tese de Barthes é a seguinte: “O Japão é feito de signos que nada envelopam” (1988, p.97). Embora em grande parte se alinhe à visão barthesiana sobre a experiência japonesa, Lacan não teria endossado esse ponto de forma plena. Miller destaca o quanto a questão crucial lacaniana não é tanto o modo como o discurso japonês “desnuda a estrutura de ficção da verdade, o estatuto de semblante do significante e a vacuidade do sujeito” (1988, p. 97), mas sim como a partir dessa prática obtém-se satisfação ou gozo.

Esse tema será abordado mais detidamente adiante, a partir da *caligrafia* e da retomada da noção de *letra*. Por ora, é importante registrar que Lacan passa a transmitir uma nova visada sobre as relações entre os significantes, seus sentidos e a satisfação pulsional. Vieira assim sintetiza o desafio que se extrai desse

paradigma: “Neste nosso mundo japonizado, somos solicitados a saber-fazer com as aparências para que em cada sujeito, artesanalmente, uma delas possa se destacar e remeter ao grau zero da subjetividade” (2003, p. 155).

Como se vê, o “saber fazer” com as aparências exige um deslocamento da perspectiva que essa ideia de semblante produz no ensino de Lacan. O habitual acento crítico que a psicanálise destina ao imaginário está francamente ligado à lógica construída no estágio do espelho e aprofundada na teoria da angústia, exposta em *O Seminário: livro 10*. O imaginário, nessas circunstâncias, é aquilo que vela o objeto, é a *Gestalt* que esconde o gozo, os restos, os pedaços esparsos de satisfação, o sem sentido das marcas.

Segundo a lógica japonesa, a singularidade segue sendo o horizonte da psicanálise, mas Lacan parece encontrar no Japão uma nuance sobre o modo como a escrita e as imagens podem acolhê-la. Nesse sentido, a complexa cortesia japonesa não é constituída por um vasto manual de etiqueta, previamente estabelecido, a ser obedecido a cada ocasião. Se assim fosse, o imaginário seria tomado quase como um paradigma instintual próprio ao reino animal, onde imagens fixas orientam convivências e acasalamentos.

A abordagem desse esforço de cortesia através da noção de semblante exige que se pense um esforço contínuo e artesanal de transmissão da singularidade através daquilo que se faz visível. Como dissemos, essa perspectiva será retomada adiante, durante a investigação da caligrafia japonesa e da inspiração que ela traz para a renovação da ideia de letra. A lógica japonesa não seria, portanto, como destacou Miller, apenas um apontamento da “hemorragia do sujeito” (Barthes, 2007, p. 16), mas sim uma delicada visada de posituação do gozo, de seu acolhimento no próprio seio de um semblante sem avesso.

Dito de outro modo, estaríamos diante de um outro modo de localizar o real como o impossível que se manifesta no simbólico e no imaginário. Tal movimento nos interessa na medida em que acreditamos ser notável a implicação dessas construções para o sujeito suposto saber.

Uma vez mais, contudo, devemos insistir que é possível abordar tais implicações por ao menos duas vertentes.

No que diz respeito à forma com que a função do sujeito suposto saber tende a ser experimentada pelos analisantes neuróticos, esse novo cenário desenha uma declinação da suposição de saber capaz de se materializar mesmo onde não há a

convocação de qualquer figura de transcendência e não há tendência a projetar nenhum sentido subjacente às formações do inconsciente. Tal como afirmamos nos capítulos anteriores, essa visada de transcendência e profundidade, própria à premissa fálica e ao nome-do-pai, não se confunde com a visão de Jacques Lacan sobre a função simbólica do pai, mas ainda assim é uma tendência neurótica que a clínica psicanalítica soube acolher, para subvertê-la ao longo na análise.

Já no que diz respeito à teorização do sujeito suposto saber e à lucidez clínica que se espera do psicanalista em seu manejo, a referência japonesa parece abrir uma perspectiva de redesenhar a “*méprise*”, o engano estrutural que determina os encontros possíveis entre real e simbólico. Dessa forma, investigaremos adiante o quanto a retomada do conceito de letra permite redefinir os limites do sujeito suposto saber.

Antes disso, contudo, veremos que a hipótese de novas correlações entre singularidade e aparências, ou entre gozo e escrita, é acompanhada, no ensino de Lacan, por movimentos relevantes de releitura do inconsciente, que também incidem sobre a concepção de sujeito suposto saber.

3.2 O inconsciente e o falasser

Embora sempre muito cuidadoso em se manter na trilha de Freud e defender a harmonia de seus conceitos com a obra freudiana, Lacan terminou por propor uma inovação a respeito do inconsciente. Em 1970, Lacan tratara o inconsciente como “apenas um *termo metafórico* para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível” (1970/2003, p. 423, grifo nosso).

Em 1975, vai além e não hesita em afirmar que a hipótese freudiana do inconsciente “tenha sido mal nomeada” uma vez que “o inconsciente não é simplesmente ser não sabido” (1975/1998, p. 9). Mais adiante, acrescenta que “na língua alemã, o consciente da consciência é formulado como o que verdadeiramente é, isto é, um gozo do saber. A contribuição de Freud foi a seguinte: não há necessidade de saber que se sabe para gozar de um saber” (1975/1998, p. 9).

Finalmente, em sua conferência sobre Joyce, reescrita e publicada como “Joyce, o sintoma” (1976/2003), Lacan de fato propõe uma alternativa ao conceito

freudiano: “Daí minha expressão *falasser* [*parlêtre*] vir a substituir o inconsciente de Freud” (1976/2003, p. 561).

No que diz respeito à primeira citação, de 1970, o parágrafo precedente havia ratificado o inconsciente como *estruturado*, mas “articulado a partir de parte alguma que seja articulável, já que é apenas um ponto de falta, impensável de outra maneira que não através dos efeitos pelos quais é marcado” (1970/2003, p. 423).

Ou seja, há uma espécie de pareamento entre a formação do inconsciente e o lugar de onde ela parte, um lugar não articulável, mas ao mesmo tempo um “ponto de falta”. Essa via havia sido aberta desde *O Seminário: livro 11*, mas seguiu sendo aprofundada. Já ali, a distinção entre uma cena, consciente, e outra cena, inconsciente, havia perdido força para a ideia de um texto que surgia em relação a uma hiância.

A poderosa visada freudiana inicial é assim definida por Vieira:

Freud demonstrou como era possível reconstituir, partindo de suas apresentações fragmentárias – lapsos, esquecimentos, atos insensatos-, um discurso inconsciente, intrinsecamente vinculado aos conteúdos sexuais recalçados. Lacan resume: estruturado como uma linguagem, o inconsciente é uma Outra cena (2016, p. 13).

Aos poucos, Lacan avança na ideia de um texto inconsciente que não poderia, contudo, ser remetido a qualquer discurso que caminhasse paralelamente à consciência. Ou seja, um texto capaz de produzir um efeito inesperado de gozo, sem que a ele se atribua a qualidade de ter sido recalçado. O que surge como surpresa na fala, portanto, não deve seu peso ao fato de ter estado oculto, ao fato de pertencer à outra cadeia associativa.

Lacan questiona assim um efeito muito próprio à experiência da associação livre a partir do sintoma:

Na psicanálise, ele [o sintoma] lida com algo que é a tradução, na fala, de seu valor de verdade. O fato de isso suscitar o que é sentido pelo analista como um ser de recusa não permite, em absoluto, decidir se esse sentimento merece de algum modo ser conservado (1971/2011, p. 49)

Da forma como compreendo essa passagem, Lacan avança uma vez mais na direção de recusar a essência, seja do inconsciente, seja do agente sensor que dificultaria a tradução, na fala, do sentido do sintoma. Coloca-se assim em questão a concepção clínica da ideia de resistência.

Lacan retoma, revaloriza e enfrenta dificuldades encontradas por Freud, que já havia sido exigido pela clínica a forçar sua noção de inconsciente para além da referência ao reprimido. Parece-nos, nesse sentido, que somente hoje podemos nos dar conta do alcance da brecha aberta por Freud entre o inconsciente e o reprimido, cuja manifestação clínica mais flagrante se dava em torno do problema da resistência. Vale a pena retomá-la rapidamente.

Talhada inicialmente sobre uma superfície teórica que tinha como alicerce a distinção entre consciente e inconsciente, a resistência foi concebida *grosso modo* como uma força empreendida pelo eu para manter apartadas da consciência as ideias insuportáveis, sediadas no inconsciente: “Ao investigar as resistências, constatamos que ela emana de forças do ego” (1916/1917/1996, p. 304), afirmava Freud em 1916.

Nesse sentido, uma primeira maneira de entender a resistência é correlata à visão de um inconsciente dotado de existência, sede de representações que estão concretamente apartadas da consciência em função do recalque.

No primeiro adendo a “Inibições, sintomas e angústia” (1925/1996), Freud volta a abordar, a partir das inovações trazidas por esse artigo e por “O ego e o id”, o tema da resistência. Observa ali que, embora o ego seja uma fonte importante das resistências, ele não pode ser considerado a única. Ao lado dessa ponderação teórica, está a constatação clínica de que a “conscientização” de uma repressão não é necessariamente suficiente para eliminar as resistências. Freud nota que, mesmo após a “louvável decisão do ego” (1925, p. 155) de abandonar as resistências, as repressões podem seguir existindo, criando a necessidade clínica do que ele chama de “elaboração”.

É interessante notar o aprofundamento, a nova consistência dada ao conceito de ‘elaboração’ em relação àquela que ele recebe em 1914, em “Recordar, repetir, elaborar”, por mais que esse artigo, na versão de que dispomos, conte com modificações posteriores.

Em 1925, a “elaboração” passar a ser considerada a operação clínica necessária ao enfretamento das repressões mesmo após a decisão egóica de abandonar alguma resistência; operação essa que põe em destaque justamente as resistências não conscientes, como, por exemplo, aquela exercida pela compulsão à repetição, chamada por Freud de “resistência inconsciente”. É exatamente nesse ponto do texto que Freud descreve as “cinco espécies de resistência” que o analista

deve combater e que “emanam de três direções”, do id, do ego e do superego (1925, p. 155).

Não será possível abordá-las em detalhe aqui, mas impressiona o delineamento de todo o campo de resistências que se pode encontrar clinicamente na atualidade, ainda que porventura alguns aspectos possam estar mais acentuados e outros menos em relação ao ano de 1925.

Lá estão, por exemplo, a “assimilação do sintoma no ego” (1925, p. 156), tão própria das patologias contemporâneas que ganham estatuto de identidade para o sujeito (“sou toxicômano”, “sou deprimido”, “sou anorética” etc.); “o sentimento de culpa ou necessidade de punição” (1925, p. 156), que servem como manifestação das patologias marcadas pela ferocidade superegógica, desgarrada das funções de representação subjetiva; e, ainda, aquela resistência decorrente do id, que “necessita de elaboração” (1925, p. 156), e que salienta com precisão o quanto não é possível abordar clinicamente sintomas marcados pelo caráter aditivo, compulsivo da satisfação com base em noções de “disputa”, de “luta” entre consciente e inconsciente, entre ego e id, senão com o reconhecimento da necessidade de representar, de nomear, de produzir um texto singular que possa dar conta do mutismo dos sintomas marcados pela repetição incessante do gozo.

Vê-se que há uma tonalidade distinta dada aqui ao termo “elaboração” a partir do reconhecimento, feito em “Inibições, sintomas e angústia”, de que o ego não é a fonte única das resistências.

Em 1914, a ideia da *elaboração* tem uma complexidade menor; trata-se de “dar ao paciente tempo para conhecer melhor uma resistência com a qual acabou de se familiarizar, para *elaborá-la*, para *superá-la*” (Freud, 1914, p.170). Em 1925, torna-se possível compreender a elaboração não apenas como o “tempo para conhecer” necessário ao ego, mas sim como a decorrência de que não é exatamente do ego que parte a fonte da resistência em questão. Ou seja, a elaboração torna-se uma ferramenta não mais dirigida a uma resistência imposta pelo ego, mas a uma resistência inerente ao id, à dimensão da exigência pulsional.

Embora a hipótese do recalque jamais perca sua pertinência na psicanálise, Freud abriu, a partir principalmente de 1920, uma dimensão do trabalho analítico que extrapolava a lógica do apontamento de uma representação preexistente e recalçada.

Essa ampliação é explicitamente defendida por Freud quando afirma, nos momentos iniciais de *O ego e o id*, que “a pesquisa patológica dirigiu nosso interesse de modo excessivamente exclusivo para o recalçado” (1923/1996).

Sob esse novo campo, esconde-se uma espécie de crise da psicanálise. Se não se trata apenas de encontrar uma verdade que está escondida, se a abordagem do sintoma não se limita à lógica do recalçado, que dimensão dar ao discurso no seio do tratamento analítico?

Dessa forma, se, em um cenário onde os fenômenos clínicos do retorno do recalçado manifestam-se com força, a distinção entre inconsciente e recalçado tem a importância de manter viva a fenda constitutiva da sexualidade, em outro cenário, onde o fenômeno clínico do recalque seja menos evidente, essa mesma distinção torna-se ainda mais relevante, pois afasta a ilusão de que, em mundo permissivo e pouco repressor, a fragilização do recalque significaria igualmente o fechamento dessa brecha, desse *não nascido* que caracteriza o inconsciente, tal como trabalhado no primeiro capítulo. Tal distinção é importante na medida em que evita uma visão culturalista dos conceitos psicanalíticos, que perderiam sua pertinência em função de modificações sociais, tais como a mudança no modo de operar a repressão da sexualidade.

Nesse sentido, embora uma dimensão não exclua a outra, a lógica do recalque tende a se tornar apenas uma variante possível das formas como a incidência da linguagem se manifesta nos sintomas. Tal visão é correlata à ideia desenvolvida por Lacan em seu último ensino, quando trata do pai como uma forma entre outras de estabilizar uma identidade.

Embora a construção do *fallasser* não exclua de modo algum inconsciente freudiano, ela tende a indicar que a afirmação do sintoma como produto de reminiscências, de representações, elidiria, encobriria um momento logicamente anterior de impacto da linguagem. Quando é possível abordar o sintoma como retorno de uma representação recalçada, é igualmente possível já partir do ponto em que a linguagem opera como representação, ou seja, como manifestação de um desejo. Mesmo que os pontos opacos, os umbigos das formações do inconsciente sejam reconhecidos e levados em conta, há uma tendência a tomá-los clinicamente como resíduos, como ponto limites de uma operação prévia. Dito de outro modo, a eficácia da lógica paterna pode permitir adiar o encontro com o problema de um

impacto entre língua e corpo que não represente nada, que não possa ser visto como manifestação de um desejo.

Em torno dessas formulações, duas dimensões caminham paralelamente, embora não devam ser confundidas. Uma diz respeito à metapsicologia, ou seja, a um certo modo de conceber conceitualmente a radical especificidade de um ser vivo que está irremediavelmente afetado pela linguagem. Outra diz respeito às estratégias clínicas de acolher o mal-estar.

Nesse sentido, abordado pela perspectiva do *falasser*, o sintoma freudiano clássico é uma roupagem, uma declinação possível, que, em certos casos, ou em certas épocas, era tão consistente que permitia que o sintoma fosse efetivamente tocado por uma clínica que o abordava como uma decorrência do pai.

Essa visada talvez ajude a esclarecer o motivo pelo qual um Lacan sempre fiel à Freud ousou rebatizar seu conceito fundamental. Afinal, por mais que Lacan tenha se dedicado a esvaziar o inconsciente de toda existência prévia, de toda ontologia, de toda tendência localizacional, é inegável que por sua grafia – cujo aspecto primordial é uma negação, ou seja, o fato de *não* ser consciente-, por seu lugar na cultura e no ideário psicanalítico, esse termo ainda pende para a ideia de uma verdade oculta ou *acherontica*.

É nesse sentido que o *falasser* lacaniano pode significar uma renovação da abordagem do problema sempre fundamental da psicanálise, qual seja, as relações entre a linguagem e o corpo vivo. Ao mesmo tempo, ao reinventar o conceito de base, a partir do qual a posição do psicanalista tinha seu lugar, Lacan exige uma retomada da forma como se teoriza a transferência e, conseqüentemente, o sujeito suposto saber

Isso se deve, em grande parte, ao fato de que as novas elaborações lacanianas alteram um aspecto central das formações do inconsciente, justamente a hipótese de uma dimensão intrínseca de *endereçoamento*.

Nesse sentido, o objetivo subjacente ao movimento lacaniano de rebatizar o inconsciente freudiano seria, segundo Miller, aumentar a ênfase no viés não referido ao Outro das formações do inconsciente: “A teoria do inconsciente do primeiro Lacan foi pensada a partir da histeria e, por isso mesmo, a partir da história” (Miller, 2010, p.38). Já ao longo de *O Seminário: livro 23*, Lacan estaria, segundo Miller, “na via de um inconsciente que é o discurso do Um, sobre o qual Lacan diz que lhe traz problemas, pois temos aqui esse Um sozinho” (2010, p. 77).

Estaria fragilizado, segundo a leitura que Miller faz do texto lacaniano, um aspecto essencial da estrutura histérica, o fato de produzir sintomas a partir do que encontra como divisão no Outro. Afinal, em sua definição, “há histeria quando há sintoma de sintoma, quando você faz sintoma do sintoma de um outro, ou seja, sintoma no segundo grau” (2016, p. 26). Trata-se de um desdobramento da afirmação lacaniana sobre a histérica, de “que só lhe interessa um outro sintoma” (1976/2003, p. 565).

Laurent explora essa perspectiva e acrescenta as consequências inerentes a ela para a leitura do sintoma:

O sintoma lido por Freud faz falar o corpo, mas esse sintoma fala, então, a língua do pai: é sintoma do pai, pelo qual a histérica se interessa por amor [...] Essa identificação com o sintoma supõe um sintoma prévio do Outro, um sintoma com o qual o sujeito em seguida se identifica (2016, p. 43)

Na parte final e seu ensino, Lacan passa a dar foco à vertente do inconsciente que não se depreende da identificação ao pai, uma espécie de momento lógico anterior ao endereçamento propriamente dito, onde o impacto da língua sobre o corpo segue encarnando a experiência de uma alteridade radical, mas não propriamente uma alteridade à qual se possa endereçar, uma alteridade sem sintoma a partir do qual sintomatizar o próprio corpo.

Essa visada é enunciada em um momento em que novamente se encontra um acento crítico de Lacan em torno da conceptualização freudiana do inconsciente: “Esse inconsciente do qual Freud não compreendia estritamente nada, ele o fez de representações inconscientes. (...) Isso não tem nada a ver com representações; esse simbólico, isso são palavras” (1977/2007, p. 8).

Nesse sentido, embora a perspectiva psicanalítica acerca da linguagem sempre tenha, desde sua invenção por Freud, frisado uma incidência sobre o corpo estranha a seu uso corriqueiro de comunicação e entendimento, ainda assim o acento a seu viés autístico realçado por Lacan surpreende. Miller reconhece que daí decorre uma dificuldade na posição do analista:

O autismo, entendido como uma categoria clínica fundamental, pode certamente valer-se de Lacan, do Lacan desse sistema que se desfaz [o último ensino], e onde, às vezes, ele reduz o inconsciente ao fato de falar sozinho. “Fala-se sozinho”, diz ele, “porque nunca se diz senão uma única e mesma coisa” (...) É a roda das rodas de barbante que repete esse girar em círculos do falar sozinho (Miller, 2010, p. 121)

É preciso reconhecer que não é evidente a versão de sujeito suposto saber que se depreende do inconsciente tomado como relação com a língua não previamente endereçada ao Outro. Por um lado, o movimento de “girar em círculos” pode ser atribuído ao inconsciente como um dado que lhe é inerente. Afinal, como vimos no primeiro capítulo, a consequência necessária da constituição subjetiva via significantes é a passagem de uma multiplicidade sincrônica à uma linearidade diacrônica, onde o desejo se manifesta como movimento potencial do ser falante, mas ao mesmo tempo como um caminho sempre repetido, orientado pela fantasia e pelo desejo do Outro.

Por outro lado, o “girar em círculos” que aqui se destaca seria menos marcado pelo fato de o neurótico não ser capaz de reconhecer o *fading* inerente à alienação de seu desejo e mais pela própria ausência de endereçamento.

Vieira destaca que essa dimensão do inconsciente aponta a um momento anterior à “bifurcação sujeito e objeto” (2016, p. 14). Em função disso, torna-se uma visada privilegiada para designar um “acontecimento de corpo”, ou seja, os impactos que alguém experimenta sobre o corpo vivo, mas que não podem ser subjetivados, inseridos em uma narrativa que os vincule a uma trama de sentidos qualquer.

Nesse sentido, a ideia lacaniana do *fa/asser* trabalha na fina margem em que o aspecto linguageiro do ser humano é fortemente reafirmado, mas sem recorrer a nenhum impacto de sentido.

Com o intuito de obter mais clareza em relação a essas noções e questionar seu impacto sobre o sujeito suposto saber, investigaremos a seguir, através das noções de *lalíngua* e *letra*, como Lacan esboça estratégias clínicas diante do aspecto autístico de uma certa visada do inconsciente. Essa perspectiva tem seu norte descrito na seguinte passagem de Mandil.

O discurso do inconsciente não é composto de um único enlace no qual um significante se conjuga a um segundo, produzindo com isso um novo sentido. Essa concepção, ainda que insuficiente, está em consonância com o modo como Freud fundou o inconsciente, a partir de novos sentidos que emergiam dos lapsos, equívocos e sonhos e que, de certo modo, corresponderia à linguagem enigmática do sintoma. (...) Esse outro enlace, apesar de manipular a mesma matéria que produz a assinatura do inconsciente, é capaz de cancelar essa assinatura ao promover a conjugação entre significantes, não mais com a intenção de produzir sentido, mas fundamentalmente com a finalidade de produção de gozo (Mandil, 2003, p. 268).

3.3 Lalíngua e o modo de falar

A visada trazida por Mandil incide justamente sobre outra forma de encarar o inconsciente e de subverter as amarras com que delimita o espaço do sujeito. Ao buscar a produção de um gozo através da articulação com a língua sem, contudo, passar pelos sentidos, Mandil tira o enfoque da ideia de inconsciente como Outra cena.

Nesse caso, o uso dos símbolos servia como forma de trazer notícias do recalco e era justamente desse modo que o analista os lia, como pedaços de simbólico que permitiam entrever uma cena maior. Há necessariamente, portanto, uma profunda articulação entre as formas de enxergar dois conceitos centrais: a língua e o sintoma.

Nas passagens seguintes, temos notícias de como a revisão lacaniana do conceito de sintoma é acompanhada por um novo trato com a língua, uma nova abordagem da forma de escutar. Vejamos:

É absolutamente certo que é pelo *modo* que *lalíngua* foi falada e também ouvida por tal ou qual em sua particularidade que alguma coisa reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeços (...) É nesse *materalisme* onde reside a tomada do inconsciente – quero dizer que é o que faz com que cada um não tenha encontrado outros *modos de se sustentar* a não ser o que há pouco chamei de sintoma (1975/1998, p. 10).

Nota-se que, nessa passagem, Lacan se serve do neologismo criado a partir da junção do termo francês *langue* [língua], com o artigo, *la*, que o precede. Como veremos a seguir, essa mínima alteração, dificilmente identificável na transmissão oral, testemunha alterações significativas nas ênfases que ele passa a sublinhar acerca da incidência da língua da constituição subjetiva. Em linhas gerais, o acento passa a ser dado à junção entre os pedaços de língua e o gozo, e menos ao caráter estruturado da língua como parte de uma linguagem.

De acordo com essa nova visada, segundo Caldas, “o corpo se constitui como um campo sobre o qual se depositam cacos de significantes, que não significam coisa alguma, fora do sistema linguístico, mas que produzem efeitos de gozo”. Ainda segundo Caldas, *lalíngua* é feita de “peças soltas da linguagem, presentes mesmo antes da instauração da língua como sistema para a criança” (2007, p. 85). Essas observações permitem retomar e esclarecer o motivo pelo qual a questão

fundamental, para Lacan, no funcionamento do jogo de semblantes japonês era a obtenção de gozo e não a comunicação semântica.

A ideia de um gozo inerente à fala é, contudo, ainda vaga para os propósitos lacanianos. Não se trata apenas de reconhecer que há uma satisfação, própria ao ato de falar, que transborda qualquer função comunicativa. Trata-se de precisar que, se há gozo, há também e necessariamente a incidência de um modo singular de gozar, que importa delimitar. O que está em questão não é, portanto, o mero reconhecimento de um cruzamento entre a linguagem e as satisfações, afinal esse dado se confunde com a própria invenção da psicanálise. A razão desse esforço conceitual é, antes, delimitar de forma sutilmente renovada o modo como esse cruzamento se dá e, logo, esboçar formas distintas de procurar, no texto, a singularidade.

Nesse sentido, na passagem acima, o termo *moterialisme*, uma junção de *palavra* [*mof*] e *materialismo*, inclui uma dupla referência: não diz respeito apenas ao caráter material da palavra, mas também ao caráter objetal do sujeito: a palavra é material porque testemunha a materialidade do objeto que foi o sujeito. O sintoma, por sua vez, é tomado aqui como *modo* de se sustentar, que tem em sua base o *modo* como foi falado e desejado.

O crucial, assim, é que a *singularidade* está aqui conectada ao “modo”; inscrito em palavras, é verdade, mas palavras acessíveis, e não representações recalçadas. O que o sujeito não é capaz de perceber é em que medida esse modo de relação com a língua, iniciado de forma muito precoce, é constituinte de seu sintoma e, logo, de sua forma de obter satisfação. O que condiciona os modos de gozo, nessa perspectiva, é uma relação sempre singular com a língua e não as representações recalçadas, definidas pela fantasia.

É crucial perceber como Lacan é capaz de manter a importância da referência ao Outro na constituição subjetiva, preservando a marca objetal do sujeito diante de seu desejo, mas ao mesmo tempo conceituando de forma distinta as formas pelas quais essas experiências se escrevem:

Sabemos muito bem, na análise, a importância que tem para um sujeito, aquele que naquele momento ainda não era nada, o modo como foi desejado (...) Os pais modelam o sujeito nessa função que intitulei de simbolismo. O que quer dizer não que a criança seja de algum modo o princípio de um simbolismo, senão que a maneira pela qual lhe foi instilado

um *modo de falar* não pode senão levar a marca do *modo pelo qual foi aceito* por seus pais (1975/1998, p.8)

Lalíngua é tratada como um estilo tão íntimo de estar na linguagem que o sujeito não pode perceber o quanto ela é carregada de marcas de sua relação com o Outro. Mantem-se, assim, a ideia de família e do lugar de objeto dos filhos, mas a verdade tende mais sobre o uso da língua que sobre o recalque ou o núcleo traumático. É mais uma prática que um evento, mais um *modo* que um *porquê*.

O foco no “modo” não se restringe aos desenvolvimentos de Lacan sobre a representação subjetiva. É impossível dar conta da escuta desse “modo” apenas com base, por exemplo, no par *alienação/separação*. É preciso manter a visada inicial dando a ela um novo tempero. Essa perspectiva é levada ao ponto em que Lacan chama de “delírio freudiano” o fato de crer que a verdade é o núcleo traumático:

O que o analisante, ao analista em questão, acredita dizer-lhe não tem nada a ver – e isso Freud percebeu – com a verdade [...] O que o analista sabe, é que ele não fala senão à margem da verdade, porque a verdade, ele a ignora. Freud delira aí o tanto que é preciso, porque ele imagina que a verdade é o que ele chama de núcleo traumático (19 de abril de 1977, inédito)¹

Isso sugere uma nuance distinta para a escuta do psicanalista: em lugar de tomar os significantes como material metafórico, carreadores da verdade, porém contrapostos a um núcleo traumático que não se traduz, trata-se de perceber como cada significante está imerso de forma absolutamente singular em uma língua aparentemente compartilhada. É uma inflexão em relação ao modo de encontrar a dimensão da verdade.

A diferença com o momento, trabalhado no primeiro capítulo, em que Lacan dizia que a análise começa por “fazer o paciente esquecer que se trata apenas de palavras” (1958/1998, p. 592) é notável.

Aqui, Lacan passa a destacar que a experiência com a língua deixa marcas que devem muito pouco à sua estrutura e, conseqüentemente, diminui a importância das operações fundamentais de metáfora e metonímia através das quais traduzia o funcionamento do inconsciente e, logo, a tarefa analítica:

¹ Tradução nossa do seguinte texto original não publicado: “Ce que son analysant, à l’analyste en question, croit lui dire, n’a rien à faire — et ça, Freud s’en est aperçu — n’a rien à faire avec la vérité. Ce que l’analyste sait, c’est qu’il ne parle qu’à côté du vrai, parce que le vrai, il l’ignore. Freud là, délire, juste ce qu’il faut, car il s’imagine que le vrai, c’est ce qu’il appelle, lui, le *noyau traumatique*”

O fato de que uma criança diga *talvez, ainda não*, antes mesmo de ser capaz de construir verdadeiramente uma frase, prova que há algo nela, uma peneira que se atravessa, através da qual a água da linguagem chega a deixar algo para trás, alguns detritos com os quais brincarás (...) É isso que lhe deixa toda essa atividade não reflexiva, os restos aos quais, mais tarde, se agregarão os problemas do que vai lhe assustar. Graças a isto, ele irá fazer a coalescência dessa realidade sexual e da linguagem (1975/1998, p. 11).

O que está em questão é uma alteração na forma como Lacan concebe o recurso subjetivo à linguagem na constituição das identidades e dos modos de gozo. Classicamente, as ideias de linguagem e estrutura eram tão próximas que, a rigor, se confundiam. Naquele contexto inicial, a língua era tomada como “um conjunto solidário de elementos diferenciados, diacríticos, relacionados uns aos outros, de tal sorte que a variação de um repercute sobre os outros” (Miller, 1998c, p. 69).

A partir de *lalíngua*, o destaque é dado aos “detritos” deixados na “peneira” antes que a criança seja capaz de “construir uma frase”, ou seja, o olhar se volta para os pedaços inarticulados de língua, que marcam o corpo antes que sua função propriamente significativa esteja estabelecida.

Em função disso, sua definição de inconsciente como “estruturado como uma linguagem” despenca do galho onde estava pendurada quando Lacan afirma que:

Se eu disse que não existe metalinguagem foi para dizer a linguagem, isso não existe. Não há senão suportes múltiplos de linguagem, que se chamam *lalíngua*. E o que seria muito necessário é que a análise conseguisse, através de uma suposição, desfazer pela fala aquilo que foi feito pela fala (15 de novembro de 1977, inédito)²

É extraordinário perceber a função que Lacan dá aqui à suposição, bem como a indicação que ele fornece sobre o uso desse fenômeno: que se use a fala para desfazer a ideia, transmitida pela própria fala, de que existe uma língua comum, desembocando na percepção de que “somente existem suportes múltiplos” que se chamam “*lalíngua*”. A suposição enganosa não é mais a da existência do saber absoluto, mas a da existência da linguagem como referência universal.

É justamente essa referência que a experiência analítica deve ser capaz de desfazer. Laurent assim descreve essa direção:

² Tradução nossa do seguinte texto original não publicado: « Si j'ai dit qu'il n'y a pas de métalangage, c'est pour dire que le langage, ça n'existe pas. Il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent « lalangue », et ce qu'il faudrait bien, c'est que l'analyse arrive par une supposition, arrive à défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole ».

Em seu encontro contingente com o gozo, cada sujeito guarda uma forma particular de se servir da língua comum para dizer outra coisa que não aquilo que ela supostamente diz (...) Após ter escutado um sujeito por um certo tempo, é possível discernir a que ponto cada um não fala a língua comum que ele utiliza – o francês, o espanhol, o inglês... - : ele fala sua própria língua, aquela na qual ele se vira ao inventar uma forma particular de fazer escutar a sua dor singular de existir e as modalidades segundo as quais o encontro faltoso com o gozo se manifestou para ele (2011b, p.74)

À primeira vista, poder-se-ia supor que essa perspectiva incorre no mesmo problema, anteriormente mencionado, da tendência contemporânea a situar-se na partilha sexual através da criação de identidades sob medida, empreendidas por cada um para si mesmo. Como mencionamos, o erro dessa lógica é supor que, a partir dessa criação sob medida, nenhum impossível subsistiria.

A forma como Laurent descreve *lalíngua*, uma espécie de língua individual, incorreria nesse mesmo deslize? Esse ponto é absolutamente central, pois é justamente a forma de responder negativamente a essa pergunta que abre a via para uma certa versão do sujeito suposto saber. Ou seja, é justamente por *lalíngua* concentrar tanto a singularidade do uso da língua, quanto o fato de que esta singularidade comporta um impossível, que dela pode depreender-se a função clínica do sujeito suposto saber. Isso está apontado, na passagem de Laurent, pela menção ao “encontro faltoso com o gozo”. Caso *lalíngua* fosse simplesmente um modo individualista de recorrer à língua para a obtenção da plena satisfação, não haveria absolutamente nenhum espaço possível para o sujeito suposto saber.

É preciso, portanto, localizar de que forma esse novo referencial oferece um modo de localizar o real no simbólico, sutilmente distinto daquele inerente à linguagem tomada, desde o início, como conjunto de significantes articulados.

3.4 A pura relação com a língua

Por essa razão, uma parte importante do último ensino de Lacan, notadamente *O Seminário: livro 23*, foi inspirado em um autor cuja escrita forçava sistematicamente os limites da própria língua na qual escrevia, qual seja, James Joyce. Não caberá em nosso percurso um estudo detido sobre esse tema, mas algumas breves observações dele retiradas ajudarão a situar a ideia de uma relação

com a língua não plenamente submetida ao caráter estruturado da linguagem e das narrativas.

Dois anos antes de um Seminário dedicado ao uso lacaniano de Joyce, Miller já esboça uma espécie de inspiração joyceana para a posição do psicanalista:

Assim, tendo que demonstrar, sustentar esse momento tão especial do falar para si, Lacan o completa dizendo: o mais fundamental na língua é o fato de a criarmos falando (...) É preciso dizer que existem momentos na experiência analítica nos quais, na fala analisante, o Outro fala sua própria língua. E é uma língua que não existe, que não se compara e que não pode ser conferida com os modelos de língua para explicar o que é desviante ou o que não (2010, p. 89)

Como se vê, não há nenhuma fragilização do argumento clássico de que o sujeito não é senão efeito do discurso do Outro, mas é possível notar uma mudança no estatuto dado a esse Outro e, logo, um sutil deslocamento no modo de escutar essa dependência ao seu desejo. É possível, assim, esboçar um modo de pretender escutar a singularidade que esteja presente na própria escrita do sintoma. Mais que nunca, trata-se de perceber que o modo repetitivo pelo qual alguém dá sentido ao mundo não se depreende apenas de uma cena mantida à margem do discurso corrente, mas também da própria forma de se deixar veicular pela língua.

Ao tratar da obra joyceana *Finnegans Wake* e do suposto desejo do autor, interpretado por Lacan, de, com essa obra, pôr fim à literatura, Mandil faz uma ponderação fundamental para nossos desenvolvimentos:

Isso não quer dizer que uma obra como *Finnegans Wake* esteja isenta dos influxos da narrativa ou dispense personagens, cenários ou tramas. Esses elementos não estão ausentes, mas sua presença é marginal, lateral, perdida no meio da massa de linguagem. O oxigênio que permitiria desviar a atenção do leitor para algo além das palavras, de sua materialidade, de sua sonoridade, foi retirado (2003, p. 262).

Na sequência de sua elaboração, Mandil lança mão de Blanchot para encontrar um modo de relação entre a literatura e seu fim que não seja antitético e não sugira tons apocalípticos (2003, p. 263): “Para Blanchot, é apenas por meio de um eclipse da obra que se pode ter acesso ao movimento, à busca, ao exercício que a produziu, uma vez que, como expressão da essência da linguagem, esta também é questionada na obra” (2003, p. 264).

Nesse sentido, o fim da literatura em questão não sugere a interrupção da produção literária em si, mas o pendor para a “pura relação com a língua” (Miller,

1998b, p. 18) em detrimento do “reino da ficção” (Mandil, 2003, p. 265). O que se espera tocar nesse exercício é uma satisfação distinta daquela que deriva das formas narrativas, do encadeamento de lances e relances do enredo, das reviravoltas de uma trama.

Por isso, propor que a dimensão da narrativa, da aposta na Outra Cena como forma de enganchar o sintoma está enfraquecida na atualidade não implica na afirmação de que os analisantes não falam sobre cenas, situações presentes ou passadas, enredos familiares etc. Não é necessário recorrer às bordas da atuação clínica (autismo, toxicomania severa etc.). Mesmo sem depender de situações limites, há algo de salutar, no que diz respeito ao andamento de uma análise, nessa impossibilidade, descrita por Mandil, de desviar a atenção da materialidade das palavras, afinal essa falta de oxigênio é em grande parte o que fornece o poder libertador da análise em relação aos enredos que cerceiam os caminhos de cada sujeito.

Por outro lado, ao focar na instituição clínica da função do sujeito suposto saber e não apenas nos momentos de sua queda, nosso esforço é investigar até que ponto é possível explorar a “pura relação com a língua” e a satisfação a ela relativa não apenas como o resíduo bem-sucedido de uma travessia analítica, mas sim como uma abertura inicial para a dialética entre a “literatura” pessoal – ou o “mito individual” - e seu fim.

O desafio dessa perspectiva é o fato de ela estar submetida à mesma fragilização do movimento de endereçamento que mencionamos a respeito das mudanças em torno do conceito de inconsciente. Sob esse enquadre clássico, “a energia da partida [...] é alimentada por um *querer dizer* [...] O coração da função da fala é dado pelo que chamo de *vontade de dizer*” (Miller, 1998c, p. 70). Essa vontade supõe e inclui necessariamente o Outro como destinatário desse querer dizer. É em grande parte ao afirmar esse lugar e aí situar-se que a função do sujeito suposto saber encontra um terreno sólido.

Sob o paradigma de *lalíngua*, passa a ser destacada a sua vertente de satisfação e se reconhece um modo único de estar imerso na suposta linguagem comum. Emerge com força o problema do endereçamento possível na medida em que se destaca uma função distinta daquela de transmitir mensagens: “Mas *lalíngua*, será que ela serve primeiro ao diálogo? Como articulei da outra vez, nada é menos garantido que isso” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 189).

Trata-se de uma questão clínica maior situar a posição analítica diante da ênfase no caráter autista do uso da língua. Ao comentar o reconhecimento de um autismo inerente ao regime da fala como prática de gozo, Miller relembra uma afirmação lacaniana feita no relatório do Seminário ... ou pior (1973/2003, p. 548) e a sintetiza sob a seguinte forma: “o *não diálogo* encontra seu limite na interpretação, pela qual se assegura o real” (Miller, 1998c, p. 75).

Embora não seja nosso objetivo investigar as consequências de tal afirmação para a prática da interpretação, é possível dela extrair uma distinção importante entre o *não-diálogo* e o *real*. A interpretação aponta para um real distinto do que seria o gozo autista. O real da psicanálise é fruto do encontro entre língua e carne, logo assegurar o real não é valorizar o silêncio como figura do impossível de dizer: “No nível em que *lá onde isso fala, isso goza*, tudo fica mergulhado, tudo se dá bem. Não podemos, nesse regime, assegurar-nos de nenhum real como impossível” (Miller, 1998c, p. 76).

Temos, portanto, duas ideias de base: 1. Há um gozo da fala, um gozo autista que não se pauta pela comunicação, pela transmissão do sentido ao Outro; 2. O real de que se trata para a psicanálise, que toca no impossível da relação sexual, não pode se restringir ao reconhecimento desse autismo. Pelo contrário, ele se assegura quando o sem-diálogo encontra um limite.

Nesse contexto, trata-se de interrogar se há um modo de tocar o real que não dependa inicialmente de uma dinâmica em torno da verdade e sim de uma rede de escrita (Vieira, 2003, p.36). É importante recordar que tal questão se depreende da constatação, trabalhada no capítulo anterior, da predominância do saber exposto como um mandamento irrefreável de legitimidade do saber. Nesse sentido, o que se investiga é o modo pelo qual a mortificação, o aplanamento da subjetividade inerente ao discurso universitário pode ser subvertido “por dentro”.

Diante da tirania da transparência, é preciso recorrer a algo mais material, próprio para escavar a singularidade no próprio texto que se apresenta mortificado. É sob esse viés que entendemos a potência da ideia de letra - que investigaremos a seguir – para ressituar o sujeito suposto saber.

3.5 A letra e o litoral

A escrita caligráfica, própria ao Japão experimentado por Lacan e Barthes, é exemplar da possibilidade de, em lugar de mortificar seu objeto, tal como na escrita científica, recuperar o gozo.

Em primeiro lugar, é necessário frisar que se trata de uma dimensão distinta daquela que tradicionalmente tende a ser atribuída à escrita, ou seja, a de um *registro* da fala, que objetiva fazê-la perdurar e circular. Sob esse viés, a letra traria pouco acréscimo à natureza da fala. Lacan situa com clareza essa posição: “A letra não é uma impressão” (2003/1971, p. 19) ou “A escrita não é impressão” (2007/1969-1971, p. 111). Não se trata, portanto, de registrar a fala de modo a garantir sua permanência, mas sim da localização de uma função distinta, que diz respeito às variações possíveis dos modos com que a pluralidade da dimensão simbólica pode localizar e dar acesso ao gozo.

Outra visada a ser afastada é aquela que tomaria a letra e a escrita como incidências originais e primitivas do simbólico na experiência humana, fundantes da linguagem. Igualmente de forma categórica, Lacan recusa essa abordagem: a letra não é primária (2007/1969-1971, p. 111).

Não se trata, portanto, nem de imprimir a fala, nem de supor a escrita como um evento inaugural, estruturalmente anterior à possibilidade da fala. Segundo Miller, o que está em questão é, “pelo exercício da letra, circunscrever aquilo que no sistema significante, no saber, faz furo” (1988, p.103). Aí está uma precisa definição do que Lacan chamará de *litoral*, acrescentando que, em meio a um mundo pulverizado, é a letra/litoral que pode servir como orientação.

Nesse sentido, orientar-se clinicamente por essa lógica significa ser sensível à dimensão da *letra*, na medida em que opera como um modo de fazer valer o singular, de orientar alguém em meio ao mar de sentidos ou de falta de sentido sem, no entanto, recorrer à ideia tradicionalmente ocidental, encorada no nome do pai e na premissa fálica, de que é preciso encontrar a verdade no avesso do enigma do sintoma, de encontrar os significados que se destacam, que se elevam, que serviriam como referência.

Exemplo disso é a observação de Miller ao desenvolver o conceito de *signo* que, nesse momento, pode ser aproximado do estatuto da letra:

A escrita dos quatro discursos, por exemplo, não foi feita para validar o que formulo aqui sobre o signo, porque sua matriz, o discurso do mestre, faz cair o objeto *a* como produto fora da articulação significante e interpõe entre S1 e a um terceiro termo, S2, que parece mediar forçosamente a relação entre ambos (1998, p. 238)

Miller aborda uma “relação do sujeito com o objeto *a* e, além disso, uma relação do sujeito com o gozo que não se reduz à fantasia” (1998, p.240). Nesse sentido, o japonês é antes uma forma de trazer o gozo à cena sem o recurso a esse vazio primordial, à sensação de objeto perdido

É exatamente essa a proposta de Lacan: “Não é a letra propriamente o litoral? A borda do furo no saber que a psicanálise designa, justamente ao abordá-lo, não é isso que a letra desenha? [...] Entre o gozo e o saber, a letra constituiria o litoral” (1971/2009, p. 109). Com a letra, Lacan faz um esforço de transmitir uma forma de tocar esse “litoral entre o gozo e o saber” (2009, p.109) que não depende da vigência da crença na transcendência de um saber sobre o gozo.

Assim, segundo Caldas,

Lacan reserva o termo *significante* para quando este se empresta ao jogo do sistema da linguagem e produz sentido por meio do entrelaçamento entre simbólico e imaginário. Por *letra*, no entanto, indica outro aspecto: o ponto no qual a produção de sentido se detém, encontra seu limite, esbarra no não-signo (2007, p. 89)

Esse limite deve ser, contudo, distinguido das figuras que mais tradicionalmente localizam os limites do simbólico. A opacidade da própria à letra não está referida à uma crise da simbolização, à mancha na imagem, aos fenômenos do estranho. Apesar de seu aspecto sem sentido, não é exatamente como experiência de angústia que a letra se manifesta, mas, ao contrário, como orientação possível em meio à ausência de referências universais. Dessa forma, segundo Vieira,

a consequência imediata e até certo ponto surpreendente é que o sujeito, em vez de lidar com o objeto como um dejetivo angustiante, articula-o com o sentido a partir de um agenciamento singular de aparências que elimina a imaginarização de sua face real como algo obscuro e profundo (2003, p. 37).

Daí se depreende uma distinta orientação clínica, que tem a vantagem suplementar de nos salvar de uma postura passadista ou queixosa diante de um

mundo onde impera a lógica do *reality show*, do olhar onipresente para o qual nada está escondido, nada está envelopado.

Nesse ambiente, a estratégia clínica não é ativar vazio inerente a cada significação, que tem como fiador o pai e a aposta nos sentidos ocultos, mas de encontrar, em meios às imagens, aquelas mais propícias a receberem uma nomeação artesanal, mais propensas a recusar uma significação pronta e inteiriça, mais prenes de uma articulação com elementos que lhe são heterogêneos, embora tampouco estejam em um secreto segundo plano.

Podemos encontrar um desdobramento clínico dessa visada na seguinte passagem de Caldas:

Trata-se de uma escrita de gozo que em parte organiza o sentido, mas em parte não o tem; uma escrita que causa a história de um falasser com seus sentidos e enigmas; uma escrita pela qual ele se fala, se escreve, se diz nos álbuns de suas fotos, textos, documentos, cartas, através de sua prole, de sua obra (2007, p.86)

Diante dessa figura, evocada por Caldas, de uma escrita que organiza o sentido sem o ter, será preciso contrapor a dimensão da letra e seus efeitos sobre a posição do analista com a formalização do sujeito suposto saber que acompanhamos no primeiro capítulo. Vimos que o *significante qualquer* que, na elaboração de Lacan da transferência, é responsável por deslanchar a suposição de saber, tende a servir para particularizar a função simbólica inerente à transferência. Dito de outro modo, é um significante que vincula um analista específico à aposta de que há, em algum lugar, em algum momento, uma verdade sobre o gozo perturbador. A relação entre saber e gozo permanece problemática, mas o significante qualquer particulariza e fornece certa consistência a uma função terceira, capaz de produzir uma ponte entre essas duas dimensões.

Olhar para esse mesmo momento lógico do tratamento através das lentes da letra nos leva a buscar um *significante qualquer* que cumpra outra função. Lacan se serve da proximidade fonética entre *literal* e *litoral* para propor que é possível abordar esse delicado contato entre saber e gozo não através de uma suposição terceira, mas através da letra.

A leitura de Mandil ajuda a cernir esse trabalho: trata-se de “regenerar o impacto traumático da linguagem sobre o ser falante [...]” como forma de perceber

que “cada língua não passa de um modo de defesa, uma forma de adormecimento” (2003, p. 17).

O adormecimento estrutural da relação do ser falante com a linguagem tende a ser duplicado em função da forma com que os sintomas são experimentados na atualidade, circunscritos em meio ao predomínio do discurso científico e de seu reducionismo biológico. O que está adormecido é justamente o impacto das palavras sobre a constituição dos corpos, sua incidência sobre a pulsão.

Nesse contexto, a *letra* serviria não apenas como designação do resíduo da operação analítica capaz de separar o psicanalisante das amarras dos sentidos produzidos pelo encadeamento inconsciente, mas igualmente como forma de orientar uma regeneração inicial do valor da língua na abordagem dos sintomas (Mandil, 2003, p. 267).

Nesse sentido, Lacan aponta um sujeito suposto saber imediatamente articulado à experiência do impacto da língua sobre o corpo, algo impossível de ser notado sob a égide do discurso universitário:

O sujeito suposto saber, a partir do qual eu defini a transferência, é suposto saber o que? Como operar? [...] O que seria necessário é que ele [o analista] se desse conta do alcance das palavras para seu analisante, o que incontestavelmente ele ignora (15 de novembro 1977, inédito)

Nota-se que Lacan não abandona o termo sujeito suposto saber, mas utiliza-o com outra ênfase. Em lugar da instituição do enigma, da função de um saber não sabido, vemos a indicação de um resgate a ser feito do alcance das palavras. Há uma materialidade mais evidente no trato com a fala: “É a partir do momento em que captamos o que há de mais vivo ou de mais morto na linguagem, ou seja, a letra, é unicamente a partir daí que nós temos acesso ao real” (1974/2011, p. 32).

3.6 O singular da mão

Ora, levando em conta que a manifestação com que a psicanálise trabalha é, e seguirá sendo, a da fala analisante, e que a caligrafia serve como inspiração, mas não pode ser propriamente tomada como ferramenta clínica, cabe seguir indagando

como as percepções lacanianas sobre caligrafia são úteis para o psicanalista. Se, na escrita caligráfica, o traço do pincel desenha materialmente algo que extrapola a mensagem, e faz verter o gozo, como a tinta, sobre a superfície que se dá a ver, como encontrar na fala essa materialidade?

O que se destaca na caligrafia, para além de sua mensagem, se aproxima do que poderíamos chamar, um pouco apressadamente, de estilo; um traçado que não está contido na função compartilhada do traço. Lacan o traduz de modo belo e surpreendente: “O singular da mão esmaga o universal” (1971/2009, p. 112).

Associar a singularidade à mão que escreve/desenha o significante supostamente universal é, sem dúvida, um movimento novo no ensino de Lacan e com consequências ainda não plenamente desenvolvidas. Todo o movimento anterior de sua elaboração tendia a situar a singularidade como ponto cego da malha significante, ou como o furo do saber, desenhado pelos significantes uma vez depurados de seu sentido comum. Com relação ao registro imaginário, a tônica da *ausência* ou da *presença perturbadora* se mantinha e a singularidade surgia como mancha ou imagem estranha. Dito de outro modo, o esvaziamento de sentido e, logo, do imaginário inerente à produção de S1 na experiência analítica era o limite do manejo com o simbólico.

Abre-se, com a caligrafia, a possibilidade de buscar a singularidade não exatamente no furo da estrutura, mas no *modo* único de traçar a própria letra. O caráter universal de um significante pode, assim, ser superado não por aquilo que lhe escapa, mas pelo próprio gesto com que a mão o desenha.

Caldas, ao comentar a perspectiva caligráfica dos haicais japoneses, observa que, “como poemas curtos e construídos como imagens, chegam a quase pintar o real pelo pincel do verbal” (2007, p.84). Como se vê, a caligrafia permite uma aproximação antes muito mais discreta, para a teoria lacaniana, entre a parcela real da singularidade e algo que se mostra materialmente. A própria afirmação, sob a perspectiva psicanalítica, da possibilidade de “quase pintar o real” já é em si mesma uma novidade conceitual relevante apreendida do último ensino de Lacan.

Tal novidade pressupõe, aliás, um rearranjo de porte da teorização lacaniana, na medida em que incide necessariamente sobre a correlação entre os três registros. Segundo Caldas, Lacan chega “à constatação de que o significante é tão semblante quanto a imagem. O registro imaginário se torna tão importante quanto o

simbólico ou, de forma mais precisa, deixa de haver supremacia de um registro sobre o outro” (2007, p. 87).

Nesse contexto, justamente por não ser – como vimos acima – nem primária, nem uma mera impressão, a letra é situada por Lacan de forma precisa como produto do rompimento dos semblantes. Ou seja, ela não é anterior ao semblante, nem se limita a escrevê-lo. Nesse sentido, talvez seja necessário aproximá-la dos consecutivos movimentos de abalo do sujeito suposto saber e não propriamente do estabelecimento do sujeito suposto saber, que é o tema ao qual nos dedicamos aqui. Por outro lado, o que se trata de localizar são as nuances na posição e na escuta analítica que se impõem na medida em que a noção de letra é uma referência primordial da direção do tratamento.

É nesse sentido que a atenção dada por Lacan à *lalíngua*, através da sensibilidade aos *modos* de falar, nos parece o meio psicanalítico de se colocar nessa via que conduz à letra. Afinal, o que é um *modo de falar* senão uma materialidade, que sulca caminhos para o gozo da fala, e que independe da função mensageira do que se diz?

Aqui cabe retomar uma passagem trabalhada acima sobre *lalíngua* para articulá-la a essa dimensão da escrita, com a qual, contudo, ela não se confunde.

O fato de que uma criança diga *talvez, ainda não*, antes mesmo de ser capaz de construir verdadeiramente uma frase, prova que há algo nela, uma peneira que se atravessa, através da qual a água da linguagem chega a deixar algo para trás, alguns detritos com os quais brincaré (...). É isso que lhe deixa toda essa atividade não reflexiva, os restos aos quais, mais tarde, se agregarão os problemas do que vai lhe assustar. Graças a isto, ele irá fazer a coalescência dessa realidade sexual e da linguagem (1975/1998, p. 11).

Assim, a passagem sobre a *peneira* indica que Lacan aponta para uma amarração entre o *modo de falar* e os *detritos da fala* que se depositam antes mesmo que a língua seja vivida como um discurso articulado, regido para uma suposta função de transmitir conteúdos semânticos. *Lalíngua* realça, portanto, o aspecto ao mesmo tempo linguístico e não discursivo da fala.

Ocorre que a convivência e, mais que isso, a conexão lógica entre as noções de *lalíngua* e *escrita* demanda que se pense a correlação entre os detritos iniciais que a língua deixa sobre o ser falante e a escrita como produção secundária, não apenas posterior ao semblante, como apenas possibilitada por seu rompimento.

Afinal, como relembramos acima, Lacan faz questão de esclarecer que não toma a letra como manifestação primária em relação à dimensão significante.

Essa articulação entre os detritos iniciais de *lalíngua* e a letra pode ser esclarecida numa preciosa passagem de Lacan:

O escrito não é primeiro, e sim segundo, em relação a toda função da linguagem e, no entanto, sem o escrito, não há nenhuma possibilidade de voltar a questionar o que resulta, em primeiro lugar, do efeito de linguagem como tal (Lacan, 1970-1971/2009, p. 59)

A letra pode ser assim tomada como a materialidade capaz de *religar* o estilo, que revela um modo de frequentar o discurso, com os detritos que marcaram o falasser antes que ele estivesse submetido à língua sob sua forma discursiva. Ou seja, o escrito, por um lado, é uma construção secundária ao significante, justamente porque se depreende do rompimento do semblante. Por outro lado, é uma construção que reverbera sobre a incidência primeira da língua sobre o corpo, sobre os detritos não articulados.

3.7 Sujeito suposto saber e *lalíngua*

As consequências sobre o sujeito suposto saber provocadas pelas novas elaborações lacanianas a respeito do inconsciente e de *lalíngua* são afirmadas por Lacan na seguinte passagem:

O sujeito suposto saber que é o analista na transferência não é suposto erroneamente se ele sabe em quê consiste o inconsciente, em ser um saber que se articula por *lalíngua*; o corpo que aí fala só está enlaçado a ele pelo real do qual se goza (1974/2011, p. 21)

Nessa complexa passagem, com diversos conceitos articulados, Lacan aponta a bússola do sujeito suposto saber na direção de suas últimas elaborações. Em primeiro lugar, o inconsciente é concebido como um saber articulado por *lalíngua*. Tal como visto acima, essa perspectiva faz o sujeito suposto saber pender menos para uma amarração do real *entre* significantes articulados em cadeia e mais na direção de uma junção entre o gozo e um saber isolado, feito de detritos deixados

na peneira e tornados vivos em função de um *modo* singular de serem usados. Em função disso, trata-se antes de incidir sobre essa junção, de fazer sentir o peso desse encontro, de restaurar o impacto da língua.

Entendemos que essa mesma perspectiva está afirmada na segunda metade da citação, que poderia ser assim compreendida: o falante do corpo está enlaçado ao inconsciente quando pode gozar do real, ou seja, quando o real não é simplesmente o mutismo fora de alcance, mas sim a presentificação do *singular da mão*.

Nesse sentido, o início da experiência analítica, orientado pelas ideias de *falasser, lalíngua e letra*, deve ser capaz de fazer o analisante escutar sua língua singular entremeada à linguagem e universal que supostamente ele usa. É assim que entendemos a impactante afirmação de Miller de que as referências japonesas de Lacan esboçam a hipótese de “uma transferência que não se dirige ao saber, mas à letra” (1988, p. 107).

3.8 Sujeito suposto saber ler de outro modo

Outra passagem de Lacan sobre o sujeito suposto saber, pronunciada já em 1978, avança nessa direção e segue atribuindo ao sujeito suposto saber novas dimensões.

O que eu disse sobre a transferência e que timidamente propus como sendo o *sujeito* – o sujeito, um sujeito é sempre suposto, não há sujeito, é claro, apenas o suposto – o *suposto saber*, o que isso pode querer dizer? O suposto-saber-ler de outro modo [...] *De outro modo*, o que isso quer dizer? *De outro modo* designa uma falta [*manque*]. É de falhar [*manquer*] de outro modo que se trata (10 de janeiro de 1978, inédito)³

Duas ideias principais se destacam nessa passagem e parecem remeter a sentidos novos para o sujeito suposto saber: uma o articula a saber “ler de outro

³ Traduzido por nós do seguinte original não publicado: “Ce que je dis du transfert est que je l’ai timidement avancé comme étant le sujet — le sujet, un sujet est toujours supposé, il n’y a pas de sujet, bien entendu, il n’y a que le supposé — le supposé-savoir, qu’est-ce que ça peut bien vouloir dire ? *Le supposé-savoir-lire-autrement* [...] Autrement, qu’est-ce que ça veut dire ? Autrement désigne un manque. C’est de manquer autrement qu’il s’agit”

modo”; outra busca explicar o que seria essa leitura através de um jogo com os sentidos das palavras francesas “*manque*” e “*manquer*”.

“Ler de outro modo” é certamente ler algo além, ou aquém, dos sentidos que se pretendeu comunicar, ler algo diferente da leitura habitual, centrada em encontrar o querer dizer. Até aqui, poderíamos supor, contudo, que a marca distintiva dessa leitura seria equivalente à clássica orientação de tomar o significante ao pé da letra. Mas se nossa referência é a escrita e esta, por sua vez, é destacada por Lacan em referência à caligrafia japonesa, não é apenas o seu aspecto *literal* que deve ser destacado e sim a sua vertente *litoral*, ou seja, um modo de fazer fluir a satisfação.

A segunda metade da citação parece caminhar nessa direção e apontar o rumo onde essa nova leitura deve levar, qual a sua bússola.

O duplo sentido da palavra francesa *manquer* permite a Lacan deslocar levemente sua perspectiva: se, por um lado, sua forma como substantivo aponta mais imediatamente para o sentido da *falta*, referência primordial do primeiro ensino e índice do saber ausente e prometido, por outro, quando colocada por Lacan na forma verbal [*manquer*], salta aos ouvidos seu sentido de *falha*, falha inerente ao estilo singular de estar na língua, de experimentar o gozo. Assim, em vez de uma *falta* a ser preenchida no campo do saber, o sujeito suposto saber é pensado a partir da possibilidade de *falhar de outro modo*.

Lacan move todos seus conceitos nessa mesma direção. Um ano antes, havia forçado o próprio inconsciente nessa mesma via:

O inconsciente é uma entidade que eu tentei definir pelo simbólico, mas que não é, em suma, senão uma entidade a mais, uma entidade com a qual trata-se de “*savoir-y-faire*”. *Savoir-y-faire* não é a mesma coisa que um saber, que o saber absoluto do qual falei há pouco (15 de fevereiro de 1977, inédito)⁴

Para abordar essa aproximação entre o sujeito suposto saber e o *savoir y faire*, é interessante recordar que tal articulação tem ressonâncias antigas na história clínica da psicanálise, justamente na prática com psicóticos. Algumas considerações de Borie sobre esse tema permitem avançar nas teorizações das mutações do sujeito suposto saber.

⁴ Traduzido por nós do seguinte original não publicado: « L'inconscient est une entité que j'ai essayé de définir par le *Symbolique*, mais qui n'est en somme qu'une entité de plus, une entité avec laquelle il s'agit de « *savoir y faire* ». *Savoir y faire*, ce n'est pas la même chose qu'un *Savoir*, que le *Savoir Absolu* dont j'ai parlé tout à l'heure ».

Borie (2007) arrisca inspirar-se na clínica com psicóticos para dela extrair lições valiosas à prática contemporânea com o sujeito suposto saber. Ele parte do reconhecimento de uma dificuldade inerente ao manejo da suposição de saber com psicóticos, na medida em que ali prevalece “a certeza, mais que a suposição; gozo, mais que o saber; a deriva sem fim, em vez da produção de um saber isolável” (2007, p. 27).

Nesse sentido, o psicanalista deve manejar alguns importantes deslocamentos em relação à sua prática habitual, que Borie assim descreve com elegância:

É a própria natureza do saber em jogo que se modifica. Este não é mais o saber encadeado do inconsciente produzindo sentido sexual, como na neurose. Ele está, sobretudo, em conexão direta com o gozo e com a necessidade de aí introduzir uma nova regulação. O saber aqui é mais um *saber se virar* [savoyr-y-faire] com o real (onde está implicada uma certa falha, não se trata de uma mestria!), permitindo não uma significantização do que resta sempre opaco, mas uma maneira de fazer, própria a cada um (2007, p. 27)

Ainda que se trate de uma orientação dirigida ao tratamento com as psicoses, que não daria plena conta daquilo que se espera da análise de um neurótico, Borie não hesita em daí extrair uma lição mais ampla, que possa indicar o caminho para enfrentar certas dificuldades contemporâneas no manejo do saber na experiência psicanalítica.

Essa inspiração na psicose reverbera um curso de Jacques-Alain Miller, ministrado no ano anterior à publicação de Borie. Ali, ao esboçar uma versão do inconsciente própria ao último ensino de Lacan, Miller enxerga “uma teoria elaborada não a partir da histeria e da história, mas a partir da psicose” (2010, p. 44).

Miller ressalta que o próprio percurso lacaniano na psicanálise iniciou-se, com sua tese de doutorado, através da psicose e, conseqüentemente, “põe em questão o primário da historização” (2010, p. 44). Dessa forma, se por um lado, no “Relatório de Roma”, “a historização aparece toda poderosa, como se pudesse fazer reabsorver o real pelo verdadeiro” (2010, p. 44), por outro, Lacan lida desde o princípio, através da psicose, com a alucinação, que “põe em jogo o comportamento não submisso de um elemento que não foi dominado pela legalidade da cadeia significante” (2010, p. 45).

Em suma, embora não se possa de modo algum menosprezar as distinções, que seguem marcantes, entre neurose e psicose, o traço inerente à alucinação que parece importar para os desafios contemporâneos do sujeito suposto saber é o fato de que ela “não é feita para um Outro, não é determinada pelo discurso do Outro, ela é insituável e, por isso mesmo, não se encontra no sítio do Outro” (2010, p. 47).

Nesse sentido, Borie toma a questão do saber na prática com psicóticos não como um problema técnico inerente a uma estrutura clínica específica, mas sim como um traço que convoca a atualidade do saber suposto (2007, p. 28) bem como algumas perspectivas do último ensino de Lacan:

A época atual é caracterizada segundo Lacan pela subida ao zênite do objeto a e pela conexão cada vez mais direta do sujeito com seu objeto de gozo, bem como pela desvalorização do saber como articulado no Outro. O discurso do mestre não é mais dominante, mas sim as exigências superegóicas de gozo imediato. A questão do saber, que a psicanálise sustenta, não está mais tão ligada ao amor, mas implica uma certa forma de saber se virar [*savoyr-y-faire*] com esse excesso de real que o gozo impõe.

Ainda que essa perspectiva seja insuficiente para levar a análise do neurótico ao seu desenlace, trata-se, a nosso ver, de uma direção extremamente precisa no início do tratamento, possivelmente revelando, para muitos sujeitos, a única trilha capaz de restituir uma relação com o saber não subjugada pelos saberes expostos e transparentes.

A referência à prática com psicóticos é, nesse sentido, salutar, na medida em que ali joga-se muito pouco com a consistência do enigma, que tende a ter efeitos deletérios. Essa espécie de pragmática especial que marca a clínica com a psicose pode ser, assim, muito inspiradora para versões do sujeito suposto saber mais próximas da mobilização de um *savoir-y-faire* que da mobilização de enigmas.

Nesse contexto, o “ler de outro modo”, que tomamos como paradigma de uma versão possível do sujeito suposto saber, não se limitaria à clássica orientação de tomar o significante ao pé da letra, ou seja, de buscar uma interpretação orientada pelos significantes despidos de seus habituais significados. Ler de outro modo não consiste apenas em separar o significante de seu sentido, mas em distinguir, no próprio significante, a letra caligráfica que o escreveu.

Dito de outro modo, trata-se de apontar que mesmo um significante isolado de sua rede e tomado como tal ainda pode comportar nuances que estão para além dos efeitos provocados pela experiência de sua separação do sentido compartilhado.

Teríamos assim uma série de vai do significado, ao significante e, enfim, à letra caligráfica. A especificidade dessa última não é a separação do sentido, mas o gozo inerente ao modo artesanal com que se a desenha. Ler de outro modo é ler, até mesmo no significante sem sentido, um modo de gozar dele que inclui, necessariamente, a sua escrita caligráfica, ou seja, as nuances do uso que um ser falante lhe dá no enquadre de seu modo de gozo.

Assim, o material ausente, não imediatamente legível, e que guarda a história das incidências do desejo do Outro sobre o falasser não deve ser buscado apenas sob a forma de representações. Haveria aí um dado suplementar a ser experimentado junto aos significantes primordiais, que seria o *modo* como o Outro o disse e como foi absorvido. Se há uma suposição de saber própria a essa perspectiva, ela deve estar mais próxima de saber ler o *modo* em lugar da suposta universalidade da comunicação.

Nesse caso, a suposição de saber ler ancora-se menos da tendência neurótica a supor um sentido já sabido para os enigmas significantes que se lhe apresentam e mais na suposição de que aquele que lhe escuta o ajuda a ler, no saber exposto, universal, cifrado e anônimo que a cultura julga ser o único capaz de tocar a verdade, as nuances que fazem desse material a escrita de uma singularidade, a *mão que esmaga o universal*.

Assim, um sujeito suposto saber que esteja à altura da dimensão da letra deve ser necessariamente capaz de mobilizar não a suposição de um sentido por vir, mas a experiência de que, do texto daquele que fala, se depreenderá uma escrita que marque tanto seu modo singular de estar na língua quanto, conseqüentemente, as letras que lhe servem de litoral entre os sentidos e o gozo.

3.9 Do a posteriori à afinação

A dificuldade em transmitir essa posição é inegável e leva de fato a uma espécie de fragilização da contundência conceitual própria ao primeiro ensino de Lacan.

Esse misto de fragilidade e novidade pode ser encontrada na forma como Miller situa a posição analítica a partir do último ensino de Lacan: “Tudo o que a

análise pode fazer é afinar-se com a pulsação do corpo falante para se insinuar no sintoma” (2016, p. 24).

Recordemos, para fazer uma contraposição, a seguinte passagem lacaniana, trabalhada no primeiro capítulo: “o *nachträglich*, segundo o qual o trauma se implica no sintoma” (1964/1998, p. 853).

Entra as duas propostas, a distinção é clara.

Do lado clássico, encontramos a tradução de Lacan para a proposta freudiana de uma captura do real do trauma *entre* dois significantes, segundo uma lógica temporal de retroação, que permite o surgimento de sentidos inéditos. O mesmo vale para o estabelecimento da transferência, tal como logificada no algoritmo da transferência.

Do outro lado, uma *afinação* com o *falasser*, capaz de tocar diretamente o sintoma. Miller não hesita em colocar de forma direta a questão da aplicação clínica e da existência de reais novidades para a prática da interpretação trazidas, por exemplo, pelo uso do nó borromeano: “Admitamos que se veja bem em que o sentido da escrita mudou, mas em que o sentido da fala teria mudado? E o que dizer sobre a interpretação? Há, se posso dizer, uma interpretação borromeana?” (2010, p. 172).

O ponto de partida de sua resposta à questão será o termo “ressonância”: “é necessário, diz Lacan, que haja algo no significante que ressoe” (2010, p. 173). Além disso, acrescenta:

A gente entende assim que o que ele visa com a noção de um significante que não teria nenhuma espécie de sentido é a ressonância do efeito de furo, quer dizer, o que nos ditos se logifica a partir da ausência da relação sexual e se estende como uma significação vazia. Sua referência à escrita poética chinesa não é para induzir a pensar que a interpretação é para se escrever, mas que a interpretação não é simplesmente um equívoco de sentido a sentido; ela é, propriamente falando, o forçamento pelo qual um sentido, sempre comum, pode ressoar uma significação que é somente vazia (Miller, 2010, p. 183)

Trata-se, me parece, de um modo de cogitar o encontro com a singularidade que não remeta a nenhum objeto específico, a nenhuma depuração da fantasia. Estaríamos diante de uma ressonância da fala sobre o corpo que não é tributária de qualquer revelação sobre os sentidos.

Para melhor cernir essa difícil ideia, Miller recorre ao par simbólico/real e à sua combinação, feita por Lacan. Um primeiro modo construído por Lacan para

pensar esse choque entre simbólico e real é chamado de *realmente simbólico*. Embora ele nomeie boa parte do que foi a concepção da interpretação ao longo do ensino de Lacan, sob a perspectiva do último ensino, “ele dá em um efeito de sentido que fracassa em dar conta do real e que, portanto, em relação ao real, não passa de mentira” (Miller, 2010, p. 163).

Um segundo modo de conceber esse cruzamento é então esboçado, o *simbolicamente real*. Ele tem suas raízes na afirmação, feita já em *O Seminário: livro 10*, da angústia como aquilo que não engana. Para servir-se dessa visada para além da produção de angústia seria necessário, afirma Miller, “ajustar o que Lacan chamou de significante novo. Mas não se trata de um significante particular, é um novo modo de existência do significante ou, pelo menos, um novo uso do significante que, tal como o real, não teria nenhuma espécie de sentido” (2010, p. 165).

Deparamo-nos, assim, uma vez mais, ao tentar dar conta das nuances do sujeito suposto saber no último ensino de Lacan, com a ideia de um “novo modo” ou de um “novo uso” do significante. Tal como desenvolvido acima, nos parece salutar, ante o cenário horizontalizado próprio à tirania da transparência, discernir uma forma de tocar no impacto singular do simbólico que dispense qualquer apelo à profundidade ou à transcendência dos sentidos. Nesse sentido, apostamos que as lições lacanianas sobre a caligrafia, onde a singularidade se mostra meio ao uso do significante, ao mesmo tempo em que o excede, servem como uma referência a mais para a posição do psicanalista e podem inspirar uma nuance em sua escuta e em sua resposta.

Reconhecemos que tende a ser mais fácil localizar tais nuances do impacto do simbólico quando estamos diante das produções inerentes ao fim de um percurso psicanalítico, transmitidas, por exemplo, pelos testemunhos de passe. Nossa aposta, contudo, é que não seria sustentável nem desejável restringir às elaborações lacanianas de seu último ensino aos momentos finais da análise. Essa visada que desejamos afastar se mostra com clareza quando se almeja, por exemplo, tratar o *sinthome* como produto do fim de uma análise – posição ao nosso ver ausente do ensino de Lacan -, e não como reconfiguração de sua abordagem do sintoma.

Foi em função disso que buscamos fazer ressoar sobre o sujeito suposto saber as noções próprias ao último ensino de Lacan, além de abordar as passagens em que ele afirma diretamente novas dimensões a esse conceito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho buscou transmitir duas teses principais. A primeira reúne sob o nome de *tiranía da transparência* uma série de fenômenos civilizatórios contemporâneos, cujo ponto comum é o alastramento de tendências científicas e universitárias – que comportam nuances distintas – para todo o campo do saber que incide sobre o ser falante. Além disso, afirma que tal movimento é um correlato do declínio cultural da função paterna e tem incidências cruciais e desafiadoras para a prática da psicanálise.

Foram os quatro discursos lacanianos e, mais especificamente, o discurso universitário, que nos serviram para traduzir a estrutura dessas mudanças, na base das quais Brousse enxerga uma “substituição [...] do significante Um pela cifra, a média, o ratio” (2009, p.14). Afirma, além disso, que “agora esse significante é o mestre, um mestre tirânico que reivindica seu poder de ciência [...] Eis o Nome-do-Pai hoje: o politicamente correto, o consenso, a *evidence proof*” (2009, p.14).

A segunda tese consiste na aposta de que o último ensino de Lacan oferece novidades conceituais de alta relevância para o enfrentamento das dificuldades clínicas impostas pela hipervalorização do saber exposto. Para demonstrá-lo, fizemos do conceito de *sujeito suposto saber* o eixo permanente de investigação e o centro de gravidade de todo o percurso.

Buscamos reconhecer que o trânsito entre o estudo de traços culturais e a afirmação de consequências para o arcabouço conceitual da psicanálise é complexo e repleto de armadilhas. Uma das dobradiças utilizadas para articular essas duas dimensões foi a ideia lacaniana de *engano* [méprise] *do sujeito suposto saber*.

Propusemos a leitura de que tal *engano* comporta uma dupla dimensão: a primeira, estrutural e inafastável, concerne à não relação sexual, à não complementariedade entre simbólico, real e imaginário. Trata-se, como tal, de uma vertente indiferente a alterações culturais. A segunda, por sua vez, aproxima-se do nível dos fenômenos e do modo como essa impossibilidade estrutural é experimentada pelos seres falantes. Aproxima-se também, por conseguinte, do modo como eles reagem, a partir da estrutura neurótica, a tal impossibilidade.

Nesse nível, argumentamos que é, sim, possível enxergar consequências das alterações culturais – notadamente aquelas designadas como fragilização da função

paterna e hipervalorização do saber exposto – sobre a função do sujeito suposto saber. Tratou-se, portanto, de sustentar que a psicanálise se depara hoje com alterações em uma das *pernas* da pertinência clínica do sujeito suposto saber.

De forma sintética, podemos reunir tais alterações a partir da ideia de um enfraquecimento da tendência neurótica a supor verdades escondidas e transcendentais sobre o real que lhe perturba e sobre o saber capaz de orientar a partilha sexual. Trata-se de uma tendência neurótica situada por Lacan de formas diversas e considerada por ele uma “suposição bastante útil” (07 de fevereiro de 1968, inédito) para a prática da psicanálise.

Tal visada é sustentada de forma ousada por Miller, quando arrisca afirmar que, em seu último ensino, Lacan “tenta desembaraçar a psicanálise da crença, precisamente da crença no verdadeiro operada pelo efeito de verdade” (2010, p. 27). Apesar da distinção essencial a ser mantida entre crença e suposição, nos parece que, num ambiente regido pela operatividade da crença no pai, essas duas dimensões podem sobrepor-se clinicamente, sendo a crença provisoriamente útil no manejo da suposição, desde que se conceba a crença como um fenômeno que não dispensa o saber. Pode servir de paradigma para essa junção entre crença e saber os esforços filosóficos e teológicos em torno da existência de Deus, e da justificação da santíssima trindade. Afinal, se a crença passasse radicalmente ao largo do saber, esse percurso não teria lugar. Essa perspectiva é reconhecida por Miller quando afirma que “a crença no verdadeiro é, apesar de tudo, o que há de comum entre psicanálise e religião” (2010, p. 28).

Uma vez reconhecido esse abalo em um dos pilares clínicos do sujeito suposto saber, tratou-se de investigar que outras nuances conceituais foram oferecidas por Lacan – e extraídas de seu ensino por seus comentadores – para seguir sustentando a função clínica que se confunde com a própria psicanálise, ou seja, a dimensão do saber suposto. Essa investigação nos levou especialmente às ideias de *falasser*, *lalíngua* e *letra*, que redesenharam noções primordiais da teoria psicanalítica e, como tal, provocaram efeitos surpreendentes nos modos de conceber a transferência.

Uma dessas surpresas pode ser localizada na seguinte afirmação lacaniana sobre o início do tratamento, que nos impressionou desde a primeira leitura:

Quando alguém me procura no meu consultório pela primeira vez e eu escando nossa entrada na história com algumas entrevistas preliminares, o importante é a confrontação de corpos. É justamente por isso partir desse encontro de corpos que este não entra mais em jogo, a partir do momento em que entramos no discurso analítico (1972/2012, p.220).

Quando se leva em conta o longo esforço lacaniano de destacar a importância da operação significativa que estrutura a transferência, a referência a um “confronto de corpos” é bastante impactante. Ainda que não seja um fim em si mesmo, a menção a tal encontro aponta a necessidade de uma captura, no início da experiência analítica, de pontos em que a língua e os corpos se encontram. Lacan parece indicar que a valorização da fala na análise e a rachadura em seu efeito habitual de “adormecimento” (Mandil, 2003, p. 17) dependem da presença corporal e não da instituição da função terceira das ficções do saber.

Mas como ler essa proposta de um confronto de corpos? Certamente não é possível tomá-lo como uma interpretação das variações do corpo imaginário, afinal nada se ganharia na psicanálise ao dar sentido aos pequenos eventos corporais ou ao buscar qualquer dado que estivesse para além da fala. Trata-se antes, a meu ver, da exigência clínica de uma materialização, na entrada no dispositivo, de um gozo que dê notícias e que remeta a uma satisfação própria à indefinição entre sujeito, objeto e Outro. Nesse sentido, o confronto de corpos seria uma encarnação na análise desse impacto da língua sobre o corpo que não depende da mediação, da instauração de nenhuma questão sobre os sentidos.

Nesse caso, o gozo corporal a ser abordado não é primário no sentido de ser animal ou pré-linguístico, mas é primário em relação ao sentido que a maquinaria edípica poderia conceder-lhe. A novidade seria a abertura da possibilidade de abordá-lo inicialmente de uma forma distinta daquela clássica, baseada no paradigma da amarração do real entre dois significantes. Nesse sentido, é necessário insistir e aprofundar as teorizações lacanianas sobre a função do furo na constituição corporal. Explorada de forma notória desde *O Seminário: livro 11*, onde é tomado como forma lógica das zonas erógenas, a ideia de furo ganha ainda mais clareza quando retomada sob o referencial topológico. Ali se define que o furo é aquilo que é atravessado por uma reta infinita.

Segundo Vieira, “apenas se os buracos do corpo funcionarem como uma abertura para o infinito o objeto poderá se situar no seu lugar de causa, sempre mais além. Só assim a superfície corporal anima-se, descadaveriza-se (...)” (1999, p.48).

Essa ênfase na amarração de um infinito ao corpo, através da língua, nos permite retomar uma de nossas questões de base sobre o sujeito suposto saber, ou seja, quais suas nuances possíveis quando o Outro em questão é pautado pela tirania da transparência e pela equiparação cifrada dos saberes. Dito de outro modo, trata-se de pensar qual subversão a psicanálise introduz quando está diante do discurso universitário

O trabalho lacaniano com a *letra* e a *caligrafia* foi o grande paradigma utilizado para esboçar novas possíveis correlações conceituais entre real, imaginário e simbólico, bem como entre gozo e semblante. Exploramos a letra como um modo de amarração de um infinito de gozo no texto: ao mesmo tempo uma abertura para o infinito e sua localização.

Foi através dessa aproximação que propusemos entender a versão do sujeito suposto saber como “saber ler de outro modo”. Nesse contexto, além de tomar o significante ao pé da letra – indicação clássica de Lacan –, trata-se de poder extrair da fala vazia os pedaços de língua que contém uma abertura para o gozo infinito, por onde se instaura uma dimensão de saber própria ao discurso da psicanálise.

Contudo, se a escrita comporta um efeito ou, pura e simplesmente, uma relação com o gozo, então é forçoso reconhecer, a partir do referencial psicanalítico, que ela deve, do mesmo modo, comportar a impossibilidade de escrever a relação sexual, pois está igualmente inserida na lógica lacaniana segundo a qual o real é uma impossibilidade inerente ao simbólico.

Qualquer perspectiva distinta dessa faria da letra um instrumento de superação da falha mais radical apontada por Lacan como a definição do ser falante. A letra nos levaria assim a uma mística sempre recusada por Lacan a cada passo do caminho.

É nesse sentido que enxergamos no uso lacaniano da noção de letra um modo distinto de abordar a mesma impossibilidade estrutural afirmada com relação ao simbólico desde o início de seu ensino. Nos parece sólido afirmar, quanto a isso, que o par *letra/litoral* é claramente um esforço lacaniano de manejar o impossível de modo sutilmente renovado. Pelo mesmo movimento, na medida em que o sujeito suposto saber é a função clínica que busca tornar operativa essa impossibilidade, nos esforçamos por esboçar novas nuances em sua concepção teórica.

Miller reconhece da seguinte forma a transformação em questão:

isso vai ao ponto em que Lacan reduz o *sujeito suposto saber* ao *suposto saber como operar*. Dizer que a psicanálise é uma prática, quando alguém tem 24 seminários atrás de si, é um aplainamento da psicanálise [*mise à plat*]. Não há dúvidas de que Lacan aplaina [*aplatif*] a psicanálise, quando, ao contrário, anteriormente, ele demonstrava suas relações com a transcendência; transcendência do significante, claro. Mas lá onde havia transcendência, há doravante aplainamento (Miller, aula de 2 de maio de 2007, inédito)

Ora, se a essência da tirania da transparência é justamente a exigência de uma demonstração rasa, explícita e universal do saber, sem espaço para intervalos, nuances ou profundidades, nada melhor que encontrar, no seio da teoria psicanalítica, um modo específico de subverter essa tendência. Tal perspectiva é defendida por Caldas, quando afirma que “cifrar o gozo é evitar o que dele não se sabe, servindo mais à defesa do feminino do que à sua experimentação. A diferença consiste no manejo de S1 como número – cifra – ou como peça de leitura – letra [...] Ao decifrar a cifra, a letra dissolve sua força defensiva” (2014, p. 104).

A caligrafia foi, assim, tomada como o grande paradigma onde o aplainamento da escrita é capaz de, ainda assim, transmitir e localizar a singularidade. Segundo a bela passagem de Lacan, “o singular da mão esmaga o universal” (1971/2009, p. 112).

Dessa forma, buscamos esboçar nuances renovadas para o sujeito suposto saber que não fossem indiferentes nem ao último ensino de Lacan, nem às profundas alterações culturais de que a clínica dá hoje testemunho. Tal esforço não visou, em momento algum, levar a teoria a se dobrar frente às tendências civilizatórias, mas sim extrair desse veneno um antídoto que lhe seja próprio e que contribua para que a função subversiva da psicanálise persevere.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (2014). “Como a obsessão por segurança muda a democracia” in *Le Monde Diplomatique*. Recuperado da base de dados de Le Monde Diplomatique: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1568>.
- BARTHES, R. (2007). *L’empire des signes*. Paris: Seuil.
- BORIE, J. (2007) « Mise en question du sujet supposé savoir dans la pratique avec les psychotiques » in *Lettrier Mensuelle n. 260*. Paris : ECF.
- BROUSSE, M.-H. (2009) “A psicose ordinária à luz da teoria lacaniana do discurso” in *Latasa Digital, n. 38*. Rio de Janeiro: EBP-Rio.
- _____. (2016) “Um futuro para a psicanálise” in *Correio n.79*. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.
- CALDAS, H. (2007) “Uma caligrafia cinematográfica: sobre escrita, corpo, cinema e psicanálise” in *Linguagem e gozo*. Leite, N.; Aires, S.; Veras, V. (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, pp. 77-94.
- _____. (2014) “Da cifra à letra: uma leitura do ilegível no corpo” em: *Costa, A.; Rinaldi, D. (orgs.). Linguagens e escritas do corpo*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, PGPSA/IP/UERJ, pp. 99-112.
- ELIA, L. (2012) “Condições de destrutibilidade do ‘desejo indestrutível’ de Freud” in *Estrutura e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia De Freud: PGPSA/IP/UERJ.
- FREUD, S.(1996). *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago:
- _____. (1895) “Projeto para uma Psicologia Científica”
- _____. (1900) “A interpretação dos sonhos”
- _____. (1912) “A dinâmica da transferência”
- _____. (1913) “Sobre o início do tratamento”
- _____. (1914) “Recordar, repetir, elaborar”
- _____. (1915) “O inconsciente”
- _____. (1916-17) “Resistência e Repressão”
- _____. (1917) “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”
- _____. (1917b) “Transferência”

FREUD, S. (1920) “Além do princípio de prazer”

_____. (1923) “O ego e o id”

_____. (1925) “Inibições, sintomas e ansiedade”

INDART, J. C. (2014) *De la histeria sin Nombre del Padre*. Buenos Aires: Grama ediciones.

LA SAGNA, P. et al. (2016) *Science et Nom-Du-Père*. Retirado de <http://www.causefreudienne.net/science-et-nom-du-pere/> em 13 de abril de 2016.

LACAN, J. (1953/2008) *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. (2008). *Escritos*. Rio de Janeiro; JZE.

_____. (1951) “Intervenção sobre a transferência”. In: _____. (2008). *Escritos*. Rio de Janeiro; JZE.

_____. (1957) “Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” . In: _____. (2008). *Escritos*. Rio de Janeiro; JZE.

_____. (1958) “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” . In: _____. (2008). *Escritos*. Rio de Janeiro; JZE.

_____. (1960) “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” . In: _____. (2008). *Escritos*. Rio de Janeiro; JZE.

_____. (1964) “Posição do inconsciente” . In: _____. (2008). *Escritos*. Rio de Janeiro; JZE.

_____. (1965) “A ciência e a verdade” . In: _____. (2008). *Escritos*. Rio de Janeiro; JZE.

_____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

_____. (1966) “Problemas cruciais para a psicanálise”. In: _____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

_____. (1967) “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” In: _____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

_____. (1967) “O engano do sujeito suposto saber” In: _____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

_____. (1969) “O ato psicanalítico” In: _____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

_____. (1970) “Radiofonia” In: _____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

LACAN, J. (1973) "... ou pior" In: _____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

_____. (1976) "Joyce, o sintoma" In: _____. (2003) *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE:

_____. *O seminário: (1954-1955/1985) Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1957-1958/1988) Livro 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: JZE,

_____. *O seminário: (1960-1961/1997) Livro 8. A transferência*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1962-1963/2005) Livro 10. A Angústia*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1963-1964/1985) Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1967-1968 / Inédito) Livro 15. O ato psicanalítico*.

_____. *O seminário: (1968-1969/2008) Livro 16. De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1969-1970/1992) Livro 17. O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1970-1971/2009) Livro 18. De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1971-1972/2012) Livro 19. ...Ou pior*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1972-1973/1985) Livro 20. Mais, ainda*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. *O seminário: (1975-1976/2007) Livro 23. O Sinthoma*. Rio de Janeiro: JZE

_____. *O seminário: (1976-1977) Livro 24. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Inédito*.

_____. *O seminário: (1977-1978) Livro 25. O momento de concluir*. Inédito.

_____. (1971/2011) "Saber, ignorância, verdade e gozo" in *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: JZE

_____. (1974/2011) "A terceira" in *Opção lacaniana, n. 62*. São Paulo: Eólia, p. 11-36.

LACAN, J. (1975/1998) “Conferência em Genebra sobre o sintoma” in *Opção Lacaniana*, n.23. São Paulo: Eólia.

_____. (1977/2007) “Propos sur l’hystérie” in *Quarto 90*, Bruxelas.

LAURENT, E. (1995) “Modos de entrada en análisis y sus consecuencias” in *Modos de entrada en análisis y sus consecuencias*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2004) “O trauma ao avesso”, *Papéis de Psicanálise*, vol. 1, n. 1, p.21-28. *Belo Horizonte*: in Instituto de Psicanálise e saúde mental de Minas Gerais.

_____. (2005) “Desangustiar”, in *Revista Curinga* nº. 21. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.

_____. (2007) “Como recompor os nomes do pai” in *A sociedade do sintoma*. Rio de Janeiro: Contracapa.

_____. (2007b) “Naissance du sujet supposé savoir” in *Lettre Mensuelle*, n. 260. Paris: ECF.

_____. (2009) “O analista, semblante de objeto” in *Opção Lacaniana* 55. São Paulo: Eólia.

_____. (2011) “A ordem simbólica no século XXI, consequências para o tratamento” in *Revista Opção lacaniana*, n. 62. São Paulo: Edições Eólia.

_____. (2011b) “L’impossible nomination, ses semblants, son sinthome” in *La Cause freudienne*, n.77. Paris: Navarin.

_____. (2016) *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro: Contracapa.

_____. (2017) “Os efeitos da psicanálise no tecido da civilização” in *Opção Lacaniana online* n. 22. São Paulo: Eólia.

LEVI-FAUR, D. (2009) *Regulatory Architectures for a Global Democracy*. En Porter Tony and Karsten Ronit. *The Challenges of Global Business Authority*. New York: Suny University Press

_____. (2011). “The odyssey of the regulatory state” in *Jerusalem Papers in Regulation & Governance*, n. 39.

MANDIL, R. (2003). *Os efeitos da letra*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

MILLER, J-A. (1987) *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. (1988) “Remarques et questions” in *Lacan et la chose japonaise*. Paris: Navarrin.

_____. (1998) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

MILLER, J.-A. (1998b) Lacan avec Joyce”. *Révue de la Cause Freudienne*, n. 38. Paris, p. 7-20).

_____. (1998c) “O monólogo da apparola” in *Opção lacaniana n. 23*. São Paulo: Eólia.

_____. (1999) “El pase del psicoanálisis hacia la ciencia: el deseo de saber”. *Freudiana nº 26*, Barcelona.

_____. (2000) “Sobre o sujeito suposto saber e o objeto *a*” in *Acerca del sujeto supuesto saber*. Buenos Aires: Paidós, p.11-35.

_____. (2001) “Breve introducción al más allá del Edipo” in *Del Edipo a la sexuación*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2002) “A ex-sistência” in *Opção lacaniana n. 33*. São Paulo: Eólia.

_____. (2003) “Nota sobre a vergonha” *Opção lacaniana n. 38*. São Paulo: Eólia

_____. (2005) “Introdução à leitura do Seminário da Angústia, de Jacques Lacan” in *Opção Lacaniana*. São Paulo: Eólia, n. 43, 2005.

_____. (2007) « Notre sujet supposé savoir » in *La Lettre mensuelle n. 254*. Paris : ECF.

_____. (2008) “A la merci de la contingence” in *La lettre mensuelle nº270*. Paris : ECF.

_____. (2010) *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan*. Rio de Janeiro: JZE.

_____. (2011) “Intuições milanesas 2” in *Opção lacaniana online*, 2011.

_____. (2011b) “O caminho da formação dos sintomas” in *Opção lacaniana*. São Paulo: Eólia.

_____. (2012) “Progressos em psicanálise bastante lentos” in *Opção lacaniana # 64*. São Paulo: Eólia.

_____. (2016) “O inconsciente e o corpo falante” in *Scilicet: o corpo falante*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, p.19-32.

MILLER, J.-A, & MILNER, J.-C. (2014) *Voulez-vous être évalué ?* Paris : Bernard Grasset.

MILNER, J.-C. (2006) *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.

MORAN, M. (2000) *From Command State to Regulatory State?* Glasgow: *Public Policy and Administration*.

RÊGO BARROS, R. & VIEIRA, M. A. (2015) *Mães*. Rio de Janeiro: Subversos.

ROSE, N. (2007) *The politics of life itself*. New Jersey: Princeton University Press.

_____. (2013) *Neuro: the new brain sciences and the management of the mind*. New Jersey: Princeton University Press

SANTIAGO, J. (2008) "Presentismo e novos modos de relato: efeitos sobre o sujeito suposto saber" in *Revista asephallus*, v.3, n.5.

TEIXEIRA, A. (2005) "O recorte do objeto e a necessidade da interpretação" in *Revista asephallus*, v.4, n.5.

_____. (2013) "Ciência e delírio" in *Curinga*, n.37. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas.

TRIMBLE, M. R. (2007) *The soul in the brain: The cerebral basis of language, art and belief*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

VIEIRA, M. A. (1999) "Cogitações sobre o furo" in *Ágora Vol. II n. 2*. Rio de Janeiro, pp. 43-52.

_____. (2003) "Sobre o Japão de Lacan" in *Latusa*, v. 8. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 113-125.

_____. (2007) "Preliminares do trabalho com grupos" in *Revista de Psicologia Plural*, 15. Belo Horizonte, p. 119-134.

_____. (2013) "E a lógica do tratamento" in *Boletim Haun*. Retirado de <http://www.ebp.org.br/haun/boletim.asp>.

_____. (2016) "Apresentação: o Scilicet do corpo falante" in *Scilicet: o corpo falante*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise.

WEBER, M. (1982) "Política como Vocação" in *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora p. 97-153.

ZUPANCIC, A. (2013) *Why Psychoanalysis?* Kobenhavn: NSU Press.