



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Ana Paula Britto Rodrigues

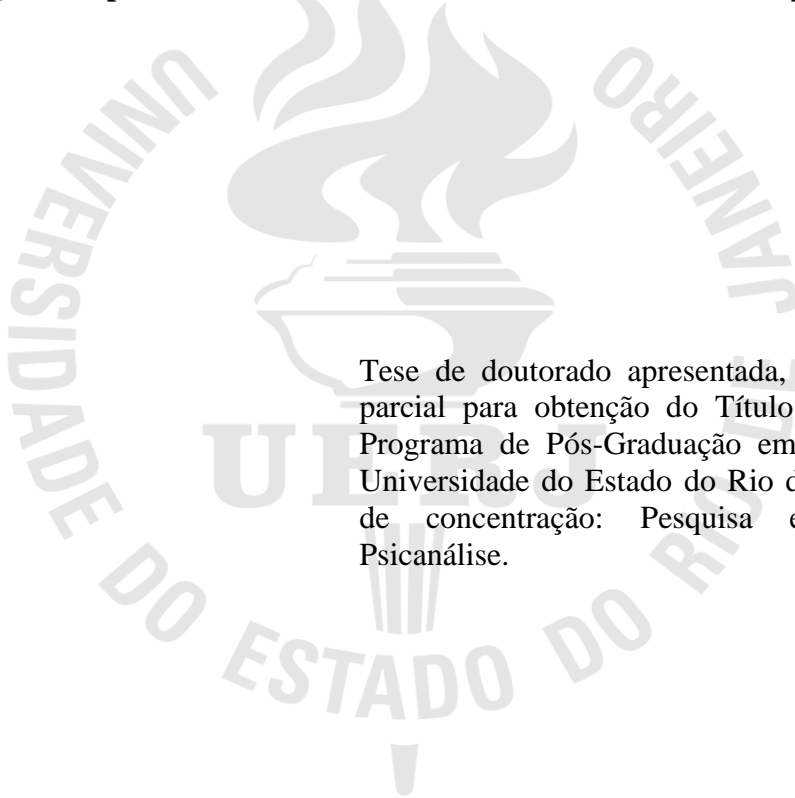
**Falar de si, "falar para si"... a solidão de *Um* real na transmissão da
psicanálise**

Rio de Janeiro

2015

Ana Paula Britto Rodrigues

Falar de si, "falar para si"... a solidão de *Um* real na transmissão da psicanálise



Tese de doutorado apresentada, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e clínica em Psicanálise.

Orientadora: Profa. Dra. Heloisa Caldas

Rio de Janeiro

2015

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

R696 Rodrigues, Ana Paula Britto
Falar de si, "falar para si"... a solidão de Um real na transmissão da
psicanálise / Ana Paula Britto Rodrigues. – 2015.
193 f.

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

1. Psicanálise – Teses. 2. Gozo – Teses. 3. Transmissão – 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

Ana Paula Britto Rodrigues

Falar de si, "falar para si"... a solidão de *Um* real na transmissão da psicanálise

Tese de doutorado apresentada, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e clínica em Psicanálise.

Aprovado em: 24 de novembro de 2015.

Banca examinadora:

Prof. Dra. Heloisa Caldas (Orientadora)
Orientadora e Presidente da Banca

Prof. Dra. Ana Medeiros da Costa
Instituto de Psicologia - UERJ. Membro interno ao Programa

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge
Instituto de Psicologia- UERJ. Membro interno ao Programa

Prof. Dr. Sergio Augusto Chagas de Laia
Fundação Mineira de Educação e Cultura - FUMEC. Membro externo ao Programa.

Prof. Dra. Maria Lídia A. Alencar
Universidade Federal Fluminense - UFF. Membro externo ao Programa.

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

Àqueles homens-pais... lacanianos.

AGRADECIMENTOS

À Heloisa Caldas, pela parceria, por me dizer que "escrevo", por não me "soltar a mão", nos momentos difíceis.

Ao Fabián Naparstek, por me aceitar em terras estrangeiras, sem me conhecer, somente por ler meu texto.

Ao Sérgio Laia, por ter fisdado, durante o exame de qualificação, por meio da palavra "passe", a ausência mais importante de meu texto, o que me possibilitou tomá-la de uma "boa maneira", durante a escrita dessa tese.

À Ana Costa, pela interlocução aberta, por também tecer delicados elogios ao meu texto, durante o exame de qualificação.

Ao Marco Antônio Coutinho Jorge, pela transmissão que marcou todo meu percurso na UERJ, desde o mestrado até aqui.

À Maria Lídia A. Alencar, por acolher, gentilmente, o convite de participação da banca de defesa.

Ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise (PGPSA), por proporcionar a oportunidade de realizar essa pesquisa, essa travessia de vida...

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), pelos recursos financeiros, fundamentais, sem os quais nada disso teria sido possível.

Aos colegas do doutorado e da unidade de pesquisa, pelos bons momentos, pelas ricas contribuições, pelas risadas.

À Escuela de Orientación Lacaniana (EOL), pela transmissão viva, pulsante, decisiva para minha pesquisa, por me ensinar que a psicanálise pode ser também um "estilo de vida".

Ao Gerardo Arenas, por me acolher, generosamente, em seus seminários, por me ensinar a importância da lógica, na lógica de uma cura.

Ao Fabián Schejtman, pelo rigor, precisão e rapidez de suas discussões, tanto orais, quanto escritas, para mim, um verdadeiro *fio de ariadne* para afrontar o enigma dos nós em Lacan.

Às minhas queridas amigas porteñas (¡cómo las extraño!), Mirian Zabala, "mi hermana latino-americana"; Carolina Dagnino, amiga de todas as horas; Marcela Ana Negro, improvisadamente, aluna de língua portuguesa e amiga dos divertidos cafés pós-analíticos e Claudia Nuñez, amiga sempre "convocante a quedarme miembro de la Escuela".

À Lili Scaramuzzi (*in memoriam*), primeiro laço, primeiro teto, primeiro amparo afetuoso, em terras estrangeiras.

Às amigas também queridas, de longas datas, Rosana Oliveira, Mariane Unanue, Leila Andrade e Luciana Cardoso, quando da difícil volta ao Brasil, acolheram-me com o afeto inigualável mineiro.

Ao meu querido amigo, Marcus Vinicius Fagundes Neto, um encontro amigo-psicanalítico durante esses cinco anos que permanece.

À Alinne Nogueira Coppus, por uma discreta e promissora parceria de trabalho, por me oferecer, amigavelmente, seu *setting* para atender meus pacientes, quando da volta ao Brasil.

Aos meus pacientes, por me confiarem a direção de suas curas, também provocadores dessa pesquisa.

Ao meu pai, Francino Salzer Rodrigues, pelo amor... sem palavras. Por me transmitir delicadamente, não sem suas origens germânicas, significantes que me levaram à psicanálise, por sua conta e risco e a sua própria revelia.

À minha querida mãe, Nélia Britto, pela presença sempre cuidadosa de uma mãe, especialmente, durante toda essa trajetória, com quem também, hoje, posso desfrutar de sua leve companhia.

À minha querida avó, Thereza Britto, uma difícil e dura perda nesses cinco anos... que ainda tento contornar.

Ao meu querido irmão, Júlio César Britto Rodrigues, de poucas palavras e determinadas decisões, a quem sempre pude recorrer.

À minha amiga-irmã, Selma Amorim Tomaz, por me ensinar a cozinhar, por me ensinar como o feminino é também capaz de habitar as sutilezas das tarefas domésticas.

Ao Marcelo Teles, por outras t-elas!

Por me equivocar... Gustavo Stiglitz.

Antes da viagem de férias, eu lhe disse que meu paciente mais importante era eu mesmo.

Sigmund Freud, Carta a Fliess, em 14 de novembro de 1897

Para poder falar dela (de sua experiência), é preciso ter entrado nela, o que em certas condições não exclui que seja difícil sair daí.

Jacques Lacan, Entrevista radiofônica, 1973

Lutar com a análise, na medida em que dura, é outra coisa. Dizia a mim mesmo, em minhas reflexões: 'eu aguento , mas a coisa é saber como'. Reflito, pois, sobre o tema e tenho Lacan como companheiro, a quem interrogo. Como Dante toma a mão de Virgílio, como Lacan mesmo toma a mão de Joyce, para que o guie no sintoma, é essa mão, a que encontro, para me orientar, nesta selva escura, que é a análise que dura.

Jacques-Alain Miller, Sutilezas analíticas, 2012

RESUMO

BRITTO, Ana Paula. Falar de si, 'falar para si'... a solidão de *Um* real na transmissão da psicanálise. 2015. 204f. (Doutorado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2015.

Esta pesquisa de tese concentra seus interesses na transmissão da psicanálise, mais precisamente em seu ponto mais radical que vêm deflagrar as marcas singulares de intransmissibilidade, ponto congruente com a solidão do *Um-sozinho* em seu gozo, termo proposto por Miller, em sua leitura do axioma "Há *Um*" de Lacan, do campo *uniano*. Nesses termos, a pergunta que rege a escrita desse trabalho se assenta justamente em torno desse "Há *Um*", mais propriamente se sua intransmissibilidade destinaria à psicanálise o rumo de uma prática de um autismo a dois ou um autismo entre vários. Pretende-se assim, também por meio da expressão "falar de si", localizar, recortar a solidão desse *Um* não somente em uma experiência de análise, uma vez levada até mais longe, como também nas redes sociais, por meio de uma fala desinibida e, no campo da literatura, por meio da proliferação das autobiografias e de algumas interessantes soluções singulares.

Palavras-chave: "falar de si". Final de análise. Gozo. Transmissão. *Um-sozinho*

RESUMEN

BRITTO, Ana Paula. Hablar de sí, “hablar para sí”... la soledad de un real en la transmisión del psicoanálisis. 2015. 204 f. (Doutorado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2015.

Esta investigación de tesis concentra sus intereses en la transmisión del psicoanálisis, más precisamente en su punto más radical que vienen deflagrar las huellas singulares de intransmisibilidad, punto congruente con la soledad del *Uno-solo* en su goce, término propuesto por Miller, en su lectura del axioma "Hay *Uno*" de Lacan, del campo uniano. En estos términos, la pregunta que rige la escritura de este trabajo se basa justamente en cerca de este "Hay *Uno*", más propiamente si su intransmisibilidad destinaría al psicoanálisis el rumbo de una práctica de un autismo a dos o un autismo entre varios. Se intenta así, también por medio de la expresión "hablar de sí", ubicar, reducir la soledad de ese *Uno* no solamente en una experiencia de análisis, una vez llevada hacia más lejos, como también en la redes sociales, por medio de un habla desinhibido y, en el campo de la literatura, por medio de la proliferación de las autobiografías y de algunas interesantes soluciones singulares.

Palabras-clave: "Hablar de sí". Fin de análisis. Goce. Transmisión. *Uno-solo*.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: "FRENTE AO INTRANSMISSÍVEL DO "HÁ UM", A PSICANÁLISE TOMARIA O RUMO DE UM "AUTISMO A DOIS"?	14
1	"FALAR DE SI" AO OUTRO QUE NÃO EXISTE	25
1.1	De uma verdade que fala e clama no deserto do gozo.	27
1.2	<i>Um real para a psicanálise no século XXI</i>	38
1.3	Ascensão do objeto 'a' ao zênite: uma fala desinibida... <i>blá-blá-blá</i>	47
1.4	Inexistência do Outro: feminização do mundo ou espírito da psicanálise?	58
2	DAS (AUTO)BIOGRAFIAS E "ESCRITAS DE SI" AO 'VIVO-REAL' DA LÍNGUA POÉTICA.	70
2.1	(Auto)biografias e "escritas de si": enganos e desenganos do 'eu':	71
2.3	Mallarmé e o fantasma poético do Livro	96
2.4	Joyce, "joyzado", sinthomatizado e sua heresia à eternidade do relato autobiográfico:	119
3	"FREUD-SOZINHO"... ENTRE O PAI E A MULHER	134
3.1	Freud analisante, Freud-sozinho	136
3.2	"Pai, não vêes... com qual ambição queimo?"	147
3.3	O desejo de dormir e a desmontagem do "sonho" do Édipo	154
3.4	O mistério do corpo falante no insondável da garganta de Irma	165
	MOMENTO DE CONCLUIR: HAUM... AMOR-LACAN.	176
	REFERÊNCIAS	186

INTRODUÇÃO: "FRENTE AO INTRANSMISSÍVEL DO "HÁ UM", A PSICANÁLISE TOMARIA O RUMO DE UM "AUTISMO A DOIS"?

Em sua casa, nos Alpes suíços, Freud concede ao jornalista americano, George Sylvester Viereck, uma memorável entrevista intitulada, *O valor da vida*. Apesar da presença constante das perturbações de seu corpo, não somente pelos decréscimos que trazem a velhice, mas também pelos arranjos que lhe era necessário fazer com seu maxilar mecânico, que certamente o impediam de falar como gostaria, Freud não hesita e decide pela vida... falando: "ainda assim, prefiro a existência que a extinção" (Freud, 1926/2010, p.54). Tal é o impacto, o afeto causado por essa fala de Freud. Uma fala testemunhada com o corpo, com o real da existência¹, não tão emparelhada com o sentido, com o ser, situada, portanto, nas insondáveis bordas entre vida e morte. É notável como Freud, ao longo da entrevista, mostrasse já não tão incauto de seu próprio inconsciente, abstendo-se das reviravoltas do pensamento, dos engodos da percepção de uma suposta unidade corporal, para, assim, dar lugar ao vivo de um corpo que fala e por isso goza, em direção à vida. Diante de tal feito, ficamos até nos perguntando, se tais palavras, então proferidas, puderam ter sido capitais para que Freud, em sua condição de ser falante, pudesse ainda gozar, manter-se vivo por pelo menos mais uma década.

Evocamos, agora, Lacan. No auge do vigor de sua travessia teórico-clínica, por que não dizer de vida, nos bastidores de um de seus mais singulares seminários intitulado, *Mais, ainda* (1972-73/1985) - como se o analisando dissesse para o analista, depois de uma já longa travessia de experiência de análise, "*Encore*"!²... homofonicamente, *En-corps* - Lacan também enlaça a vida, o real do corpo vivente à fala, mas, para chegar ao corpo como condição de gozo, toma como ponto de partida, não sem o recurso da lógica, aquilo que mais pode haver de humano, frente às exigências da vida: a repetição. Daí se poder afirmar, lacanianamente, que tal como a lógica, a vida é também "a arte de produzir uma necessidade de discurso" (Lacan, 1971-72a/2012, p. 48), uma necessidade de repetição em si mesma e para si mesma. É esse o truque que temos para resistir à morte. Falar! Fala-se, então, por um

¹ Poderíamos inferir que, na frase de Freud, o termo "existência" apareça em correlação com sua teoria da pulsão correlato de morte, como compulsão à repetição, que visa a restabelecer um estado anterior, inanimado, de uma morte biológica. Portanto, a existência, estaria referida e reduzida à sobrevivência do corpo do vivente. Preferimos, no entanto, tomar a frase de Freud como algo testemunhal, que *ex-iste*, a seus ditos e a suas próprias teorias. Teremos outras oportunidades de voltar a isso ao longo do trabalho.

² Nome do seminário de Lacan na língua francesa, *Encore*, traduzido por "mais, ainda", *En-corps*, por "no corpo".

lado, com o corpo, para que nos mantenhamos vivos e gozantes e, por outro, também com o sentido, para que possamos nos defender da morte, ainda que, digamos, em certos momentos, seja a mais desastrosa das defesas.

Falar... Se falar, que é sempre um "falar de si", "falar para si", o que supõe transmitir o ato de falar? Que funções, que instâncias e até mesmo que surpresas podem estar presentes quando se fala? Sim, há um mistério em jogo na fala. É o que também pretendo alcançar com a travessia desse trabalho. Há algo, por assim dizer, enigmático, que ora retorna, insiste, ora se apresenta como impossível de dizer, ora nos desafia como sendo sem lei, afrontando-nos, convocando-nos a nos virar com. Não é sem razão que a fala, como condição irreduzível para o desenrolar de uma experiência de análise, coloca no coração mesmo da cena analítica, o que Lacan chamou de *falta-a-ser*, uma espécie de paixão, *pathos* da posição neurótica (1958a/1998, p. 619), aquilo que nos faz padecer, aquilo que também deve convocar, verdadeiramente, o sujeito a levar sua análise um pouco mais longe. Assim, está posto, de saída, para o humano, uma instabilidade patente na relação com o ser e com a existência, afinal, não sabemos muito bem porque estamos no mundo. Ou sabemos?

Talvez, o que consideramos uma posição perversa o saiba. Ele, o perverso, está no mundo para gozar! É no direito constante ao gozo que se ancora sua existência. Mas, para aqueles situados em o que chamamos uma posição neurótica, não é bem assim. Está-se sempre em falta com o próprio ser, esse mesmo ser que despertou o interesse de tanta gente, como Sartre, Heidegger e, claro, Lacan. Esse ser que nos dá enganosamente o sentido da vida, porque o faz através de vacilações, equívocos, tropeços, ressoando um impossível de se representar e de dizer, um vazio, por meio do qual, Lacan, arduamente, inferiu a categoria do real, que tanto o orientou. Aceder, cada vez mais, à opacidade do real, como um ponto-limite, e não se mortificar com as ficções delirantes e infinitas do ser, construídas com a produção de efeitos de sentido, é o que vai marcar os avanços propostos pelo ensino lacaniano, frente à condução de uma experiência de análise, até se tocar, enfim, por vias de uma contingência, o enigmático terreno do real da *ex-istência*. Eis a lógica do final de uma cura: extrair, cernir de uma coleção, já bastante reduzida de ditos, um inédito e singular dizer, capaz de *ex-istir*, de estar fora e, ao mesmo tempo, sobrepassar a si mesmo e depois... uma satisfação.

É nesse exato ponto que inserimos a questão que move esta pesquisa de doutorado: como transmitir o mais singular de um dizer que se recorta como produto de uma experiência analítica? Sabemos que a transmissão deve nos orientar sempre em direção à escrita do *matema*, suscetível de transmitir um saber integralmente, um recurso a que recorre Lacan diante da constatação que de não há metalinguagem, já que "nenhuma formalização da língua

é transmissível sem o uso da própria língua" (Lacan, 1972-73/1985, p. 161). Tal como a lógica matemática, o que o discurso analítico pretende, portanto, é tocar o real, ao se apresentar como impossível lógico para o simbólico, fazendo desse real, *matema*. Em outras palavras, dado seu caráter de literalidade, a formalização *matêmica* nos permite afastar ao máximo de tudo o que é da ordem da dedução, da intuição, para que assim continue a existir pensamento, ensino, transmissão, sem, no entanto, corresponder a critérios imaginários e qualitativos.

Esse parece ter sido o ideal de Lacan por boa parte de seu ensino, uma convocação para que a psicanálise não fosse engolida por uma espécie de iniciação ou reduzida a uma mera passagem semântica, suscetível ao curso do tempo ou, como nos diz Miller, um "efeito-trilha-batida" (2005, p.91). No entanto, o *matema*, a despeito de toda sua autonomia significativa como escrita, precisa ser comentado, para que dele possamos fazer uso. Não há como elidir o comentário, a palavra, tão pouco calar a fala. Se assim fosse, poderia se fazer análise pela via do escrever ou de meras demonstrações e não por meio da fala. Interessante, se levarmos o recurso do *matema* à sua radicalidade, constatamos que ele se situa na contracorrente da própria prática da análise, o que nos faz ponderar que não há como responder a um ideal de que a psicanálise é toda transmissão. Com efeito, há um irreduzível aspecto iniciático, digamos, uma tonalidade de tradição, juntamente com o que é da ordem do necessário na psicanálise, por se tratar de uma prática que se passa, ainda que do um a um, algo da ordem do mesmo e que, por isso, daria certo estofamento quando dizemos, por exemplo, "a comunidade analítica".

Sobre essa ineliminável tensão entre tradição e transmissão, uma breve referência biográfica deve nos guiar, através da qual Miller comenta o desatino de Lacan, às vésperas de um congresso da *École Freudienne de Paris*, na década de 70, por não saber como o nomear. Propondo-lhe fazer uma escolha sobre o título do congresso, Miller diz a Lacan: "se o senhor se sente otimista, quanto ao futuro da psicanálise, então vale 'A transmissão da psicanálise', mas se está pessimista, então o melhor é 'A tradição'" (Ibidem, p.90). Lacan escolhe "A transmissão", porém, sem deixar de fazer jus a seu estilo rebelde frente ao universal, produz uma subversão à proposta, que poderia ser bem aceita por todos, de "transmissão da psicanálise". Servindo-se, assim, do termo "passagem" para denotar o "um a um" em jogo na tradição e na transmissão, como passagem do mesmo, já que, como constatamos, a transmissão, mesmo recorrendo ao *matema*, não escapa totalmente ao "efeito-trilha-batida", haja vista a impossibilidade de elidirmos a fala, Lacan produz um deslocamento dessa suposta "passagem" do "um a um" para a palavra *invenção*, surpreendendo àqueles que

também se deixam reinventar e nos diz: "cabe a cada um reinventar a psicanálise", (Lacan, 1977a, p.219).

É sobre as sutilezas que podem existir nesse "um a um" que, a partir de então, Lacan passa a debruçar seu ensino. A aposta lacaniana é que a reinvenção possa levar às últimas consequências esse "um", deslocando-o também do campo do particular, de onde se é possível operar a transmissão de um saber, não sem que a experiência analítica tome o sujeito como suposto o que diz, para o campo do mais estritamente singular, que encontraria nos limites mesmos da transmissão, não mais um saber articulado através de uma coleção de ditos e sim um único e simples dizer, que faz eco no corpo, capaz de franquear uma *existência*. Desse modo, se na dimensão do ser, situamos a via do sujeito, como pura *falta-a-ser*, demarcando com seu *fading* constituinte um impossível lógico, já que em só golpe é fundado como um vazio e apagado pela operação significante, isso abriria vias a se considerar que algo, um significante sozinho, fora de sentido, já que não faz cadeia, *ex-iste* ao próprio inconsciente, estruturado como linguagem. Dito em uma só frase, sobre o sujeito, portanto, não se fala, eis que isso fala dele e "aonde isso fala, isso goza e nada sabe" (Lacan, 1972-73/1985 p. 142).

Se nos detivermos um pouco mais nessa frase de Lacan, é notável uma mudança de direção em seu ensino, inclusive lógica, porque, desde então, o paradigma constante, pelo qual nos orientávamos, era que o sujeito não poderia ser constituído, formalizado sem o Outro. Basta nos remetermos ao *Witz* freudiano, como astuta formação do inconsciente, para constatar o quanto a imprescindibilidade da instância do Outro faz do inconsciente, diferente de um conteúdo estático, um discurso em ato, cujo pivô é a resposta que ora acolhe, recusa, ora ratifica, ou seja, decide o sentido, o valor de verdade para cada um. Tínhamos, então, o significante advindo do Outro como ponto de partida para o sujeito até que o gozo passa a mobilizá-lo terminantemente. É claro que a questão do gozo já assombrava o ensino lacaniano desde seus primeiros passos³, mas com fins de fisgar a problemática que nos interessa, ao introduzir esta pesquisa de tese, vou me dirigir diretamente à topada que dá Lacan com os impasses, digamos, mais radicais, do sujeito com o gozo em seu seminário, *Mais, ainda*.

Mais que um obstáculo epistemológico em sua própria acomodação na estrutura, é bom ressaltar que o gozo já fazia "ruído" com seu silêncio, nas experiências de análise conduzidas por Freud, tomado, naquela época, como resistência à interpretação ou reação

³ Vamos nos encarregar de tentar circunscrever alguns pontos importantes dessa travessia, ao longo de nosso trabalho, precisamente no capítulo 1.

terapêutica negativa. E é o sintoma, com seu caráter de inadequação, que vai precisamente denunciar isso, essa estranheza, que vai obrigar Lacan a formalizá-lo, não somente como uma verdade que resiste ao saber, que resiste à decifração de um sentido aprisionado pelo recalque, mas, sobretudo, como "um modo em que cada um goza de seu inconsciente" (Lacan, 1975, p 93). Ao reduzir, assim, ao máximo o sintoma ao seu núcleo mais radical de gozo, Lacan encontra um impasse lógico em como conciliá-lo com duas categorias, até então, fundamentais de seu ensino: o sujeito e o Outro. Ora, o gozo, como propriedade de um corpo vivo, isto é, como substância (Lacan, 1972-73/1985, p.35) supõe certa autonomia do ser e por isso só mantém relação consigo mesmo, podendo captar, autisticamente em si, a coisa mesma, afinal não se goza jamais senão do próprio corpo ou de uma parte dele.

Nessa direção, a saída ou a solução para o padecimento do sintoma não implicaria, de forma alguma, em se dirigir ao Outro, em sua qualidade de comunicação, de produzir sentido, via cadeia articulada de significantes (S_1 - S_2). Do mesmo modo o sujeito, enquanto representado pelo significante como efeito de significação, também se torna problemático, talvez insuficiente, para se pensar o sintoma, justamente por estar separado do corpo e por isso não abarcar os efeitos do significante como afeto, como efeito de gozo. Para se manter em consonância, por assim dizer, com a constatação de que não há experiência de análise sem "os mistérios do corpo falante" (Ibidem, p.178), mistério do inconsciente, Lacan introduz uma nova categoria, a do ser falante - o *parlêtre* - o que significa tomar o ser, não somente como *falta-a-ser*, mas fundamentalmente, como ser em sua condição de sexuado, aquele que elegeu um modo singular para gozar, sempre sozinho, de seu inconsciente.

Difícil constatar, mas no nível do gozo, da sexualidade que faz furo, buraco no real, eis que o *parlêtre*, como parceiro inabalável de seu gozo, só encontra a solidão. Aprisionado também em uma solidão semântica absoluta, separado, digamos, de seu trabalho, de sua família e de seus amores, ele fala com as paredes (Lacan, 1971-72b/2011, p79). Se não há, por assim dizer, definitivamente relação sexual⁴ que possa se escrever com a linguagem, se há algo, um impossível que a fala não pode enunciar, cifrar, o que há é o universal da falha sexual ou, como nos propõe Lacan, metendo-nos em um terreno escorregadio, "há *Um*" (Lacan, 1971-72a/2012, p.123)⁵. E é bom esclarecer que esse *Um*, a que interessa Lacan e a nós também, não se confunde, de modo algum, com o *um* do traço unário, *um* que se repete,

⁴ É fundamental esclarecer que a fórmula "não há relação sexual" só tem suporte na escrita, como forma lógica que, para além do mito, escreve a castração como perda de gozo e, de modo algum, confunde-se com o exercício ativo da sexualidade, com o ato sexual.

⁵ Especialmente no segundo capítulo de nosso trabalho, iremos desdobrar a discussão sobre o *Um*, introduzido por Lacan juntamente com a tese proposta por Miller do *Um* sozinho em seu gozo.

que se conta, suporte do trabalho com as identificações, em que o sujeito encontra recursos para se fazer representar, inscrever-se no campo do Outro. Ao contrário, esse *Um*, que não faz dois, recorta um campo último, campo *uniano*, onde o Outro passa a não mais existir, desfazendo, dissipando a potência da palavra e dos recursos linguageiros.

Frente à intransmissibilidade desse *Um*, Lacan é convocado à reinvenção, tal como ele mesmo nos propõe, sob o desafio de como pensar o significante sem Outro, isto é, por fora da comunicação, como um estado demarcado por uma anterioridade lógica à própria estrutura da linguagem. O que, portanto, não é linguagem, mas suportaria o simbólico sem Outro, sem S_2 , sem finalidade de representação, Lacan chamará de *lalíngua*, aquilo que serve para outras coisas muito diferentes do que dialogar, em uma só expressão, aquilo que serve para gozar! Surpreendente, uma experiência de análise serve também e principalmente a isso, constatarmos que, no fim, tudo o que se diz, não se diz a ninguém e sim, a si mesmo, unicamente para gozar. "*Gossou*", em francês, "*je suis*", diz Lacan (1974/1980, p. 160), novamente reinventando, dessa vez o cogito cartesiano, fazendo copular, translínguisticamente, o verbo ser, em francês, conjugado como "*je suis*", com o verbo gozar, conjugado como "*je jouis*". Como se nota, sob o território de *lalíngua*, ainda que sem Outro, o gozo que não comunica, mas simplesmente é, pode, por fim, passar à contabilidade simbólica, ao *Um* encarnado, como S_1 sozinho, fora de sentido e com seu estatuto de letra, como idêntico a si.

A anterioridade lógica de *lalíngua* nos permite, assim, pensar que, a princípio, todo pensamento, disperso em fonemas, palavras ou frases, pode ser um S_1 sozinho, só fazendo confirmar o *Há Um*. Mas, se esse S_1 encontra um significante que assuma valor de outro significante, neste caso, S_2 , arma-se, a partir daí, toda estrutura de discurso, que deve comportar efeitos de sentido e produção de mais-de-gozar. Em outras palavras, quando o S_1 encontra S_2 , este pode sair de seu exílio autoerótico e, como diz Lacan, elucubrar um saber sobre *lalíngua*. A conclusão até onde nos leva o ensino lacaniano de que a estrutura se faz reconhecer como linguagem por meio de *lalíngua* não deixa de ser problemática. Como nos orienta Miller, "não é o mesmo tentar alcançar o *Um* a partir do Outro e tentar alcançar o Outro a partir do *Um*" (Miller, 2011a, p. 343)⁶, argumento para relançarmos, de um modo mais preciso, a problemática do presente trabalho

⁶ Dado o grande número de referências bibliográficas em língua estrangeira, utilizadas nessa pesquisa, em especial, na língua espanhola, escolhemos por realizar a tradução direta desses textos, isto é, eles sofrem nossa tradução, quando já inseridos no corpo textual da tese.

Se em uma travessia de análise que vai da suposição de saber ao real da *ex-istência*, do Outro ao *Um*, da transmissão à invenção, ali, onde não há mais para dizer, onde "Há *Um*", como transmitir, como fazer *matema* do que está fora da dimensão do sentido, daquilo que não se entrega, não se comunica, que não é dialetizável e é sozinho? Não é sem razão que Lacan chega a perguntar, já em seu penúltimo seminário, se a psicanálise seria a sorte de uma prática de um autismo a dois (1977b/1999). Outra questão aqui se desdobra: se cada um, ao final da experiência, encontra marcas singulares e intransmissíveis, seria um autismo entre vários, o que estaria reservado ao futuro da psicanálise? Eis que, novamente, nesse mesmo seminário, já no fim de sua vida, Lacan escolhe a transmissão da psicanálise, colocando-a na ordem do dia da *École Freudienne de Paris* como uma espécie de garantia para que a psicanálise não claudique irreduzivelmente nesse autismo a dois, desde que haja o saber das línguas ou, forçosamente, uma língua comum.

Diante da problemática que move essa pesquisa, depois de frequentar as aulas do Programa de Pós-graduação em Psicanálise na UERJ e, por um ano, seminários e ricas conversações da *Escuela de Orientación Lacaniana* (EOL), bem como da Universidad de Buenos Aires (UBA) através da enorme oportunidade que me foi concedida por este programa, chego a elucubrar a idéia de que há, sim, uma espécie de decisão em jogo, no momento atual, no que se refere ao ensino e à transmissão da psicanálise, em especial, com o aparecimento dos últimos seminários de Lacan ou como, avisadamente, já o chamamos, "o último ensino": ou bem se renuncia à orientação de Lacan rumo ao real e ao intransmissível das marcas singulares em uma experiência de análise, mantendo confortavelmente uma língua comum ou... nos confrontamos com esse real que se desdobra em *Um* real, com inevitável perda de língua comum, mas advertidos, no entanto, da imprescindibilidade de forçar, a cada vez, um pouco mais dessa língua comum, que faz "comum"-nidade, a comunidade analítica.

Para aqueles que atravessam e atravessaram uma experiência de análise, encorajados por um esforço em perserverar no ser, em colocar algo de si, sobre o qual Lacan diz preferir "ser difícil" (Lacan, 1957a/1998, p.497), e acrescento, deve levar um certo tempo, é notável reconhecer que não há como tomar o pensamento sem suas afinidades com a repetição, com o mesmo. Pensamos, quase sempre, dentro de um enquadre, por excelência fantasmático, construído, elucubrado com as ficções delirantes que devem encontrar sua matéria-prima em uma língua comum. "E devemos reconhecer que Lacan, por mais inventivo que fosse, assumiu a lei da repetição e colocou seus passos no passo de Freud (...) E ainda que pensemos ter ele cingido o impensado de Freud, para tal ele teve de habitar-lhe a casa."

(Miller, 2005 p. 93), continua Miller, abrindo-nos novas trilhas: "continuamos habitando a casa de Lacan, bem depreciada (...). Habitamos a casa de Lacan, a qual não temos certeza de que seja um paraíso, mas de onde não nos deixaremos expulsar" (Ibidem, p. 94).

É nesse ponto de esforço em habitar ou não uma casa, mais precisamente, em como habitá-la com o que dela pode e deve, por vezes, expulsar-nos, ou melhor, incitar-nos a ir mais além, é que me encontro capturada, enlaçada⁷ ao trabalho de investigação e de escrita que requer a presente pesquisa de doutorado. Penso que só poderia fazê-lo, a partir de minha posição de analisante, posição de alguém que também decidiu perseverar em seu ser, corajosamente, em fazer a experiência, orientada, da fuga de sentido e, por fim, apostar em transmiti-la, sem, no entanto, abster-se de reinventá-la, com o exílio que me concerne em minha condição de ser falante. Acrescento ainda, como outro ponto franqueador dessa pesquisa, além de minha experiência de análise pessoal, os cursos proferidos por Jacques-Alain Miller, capitais, decisivos, com seu estilo claro e vibrante, a meu ver, um ensino que se propõe, sim, forçar uma língua comum, ao nos mostrar que para avançar na psicanálise, diferente de progredir, é preciso e é inevitável seguir dando voltas e voltas, como em uma espiral, ao redor desse impossível de dizer, mesmo com a constatação de que uma perda estaria aí implicada.

Para finalizar, essa introdução e abrir a disposição dos três capítulos e uma conclusão em que a tese pretende se sustentar, cabem ainda algumas breves considerações sobre diretrizes e imprecisões metodológicas, cuja importância não devemos desprezar. Primeiramente, em congruência com a importante distinção que acabei de mencionar, no parágrafo anterior, entre progredir e avançar nos conceitos e na clínica psicanalítica, escolhi não orientar essa pesquisa por um viés cronológico, o que, certamente, implicaria em empreender uma espécie de rastreamento, de varredura do tema a ser investigado, nesse caso, por toda obra de Freud e pelo ensino de Lacan. Tomar uma via como essa, além de seus excessos mortificantes, significa elidir os paradoxos vivos que permeiam a teoria e que desafiam o rigor epistemológico, como, por exemplo, os conceitos de pulsão, em Freud, e gozo, em Lacan. Tal constatação se torna ainda mais explícita, se tomarmos o último ensino de Lacan, isto é, seus últimos seminários que, como diz Miller, é labiríntico, possui diversas e pluralizadas entradas.

⁷ Cabe acrescentar que a transmissão da psicanálise já vem sendo por mim investigada desde minha dissertação de mestrado, defendida também neste programa de pós-graduação, com o título: *A psicanálise e seu ensino... e a universidade*.

Nesta direção, escolhi privilegiar, como propõe Miller, o recurso de tomar a teoria a partir de axiomas, isto é, problemas que surgem quando nos confrontamos com o real como impossível lógico para o simbólico. Os dois axiomas-chaves, fundamentais e orientadores para essa pesquisa, considerados relevantes para se avançar no tema da transmissão da psicanálise, bem como seus limites, foram extraídos dos seminários,...*ou pior* (1971-72a/2012) e *Mais ainda* (1972-73/1985), de Lacan, como ponto de chegada, depois de diversas elaborações do próprio Lacan sobre a questão do gozo. São eles: "não há relação sexual" e "Há Um". Finalmente, fazendo uso desses dois axiomas, que tratam, digamos, de questões internas ao campo da psicanálise, pretendemos ainda confrontá-los, ainda que de um modo mais sucinto, com a contemporaneidade, mais precisamente com o estatuto que essa vem conferindo ao ato de tomar a fala, ao falar de si, espantosamente, deflagrado e proliferado pela onipresença das redes sociais. Em outras palavras, interessa-nos também pensar que destinos a atualidade reservaria para o que de mais singular poderia estar em jogo no próprio ato de tomar a fala.

Assim, no primeiro capítulo da tese, intitulado *Falar de si ao Outro que não existe*, preocupamo-nos, em primeiro lugar, em tentar assentar o trabalho, epistemicamente, colocando em discussão o que seria "o falar de si" para o campo da psicanálise. Nessa direção, servimo-nos do que Lacan menciona em seu seminário, ... *ou pior* (1971-72a), como uma "topologia da fala", com seus dois pólos: a verdade e o gozo. Ao discutirmos a verdade e o gozo e suas possíveis articulações, visamos também preparar o terreno para a confrontação da intransmissibilidade do "Há Um" com o individualismo contemporâneo. Também, nesse mesmo capítulo, empreendemos ainda uma discussão sobre a categoria do real, perguntando-nos o que seria o real para a psicanálise, frente à sua desordem, promovida pelo casamento do discurso científico com o capitalismo. E para localizarmos as possíveis particularidades de um "falar de si" na contemporaneidade, como uma fala desinibida, que porta em si o gozo do blá-blá-blá, guiamo-nos ainda por duas importantes assertivas lacanianas, a elevação do objeto *a* ao zênite social e a inexistência do Outro.

No segundo capítulo, intitulado *Das(auto)biografias e "escritas de si" ao vivo-real da língua poética*, fizemos um longo percurso, na verdade, uma travessia, do "falar de si" à "escrita de si", que partiu primeiro de uma espécie de sobrevôo à questão da proliferação das autobiografias na contemporaneidade, colocando no horizonte de tal discussão o tema da autoria. Em seguida, trabalhamos a escrita de uma interessante escritora francesa, Christine Angot, como uma solução eminentemente contemporânea, frente ao "falar de si". Para, por fim, introduzir, no próprio decorrer do capítulo as escritas de Stéphane Mallarmé e James

Joyce, como "escritas de si", estabelecemos uma discussão sobre o que seria a morte do autor e como pensar uma obra como campo de gozo. Finalmente, trabalhamos, com detalhes, as inferências de Lacan, frente à escrita de Mallarmé, mais precisamente, a questão que ele nomeia como "o fantasma poético do livro", perpassando não só pela densidade teórica das formulações lacanianas sobre a lógica do fantasma, como também pela questão da queda do objeto em jogo no estilo, como requisito fundamental para se pensar a transmissão da psicanálise. Para concluir esse longo e trabalhoso capítulo, servimo-nos ainda da escrita joyceana, não só como um contra-ponto para se pensar a eternidade do discurso autobiográfico, como também para se estabelecer uma interessante discussão sobre a escrita nodal do *sinthome*.

Já no terceiro capítulo, intitulado "*Freud-sozinho*"... *entre o pai e a mulher*, tomamos o "falar de si", a partir da proposta de Cottet (2013) em se tomar Freud, como "Freud-analisante", contrapondo-a com a polêmica questão de sua auto-análise. Fizemos assim, uma discussão sobre a questão da solidão de Freud em relação à fundação da psicanálise e sua relação com seu próprio inconsciente, ou melhor, seu ponto de detenção frente ao real, utilizando-nos também da noção de testemunho, articulada ao que se convencionou chamar de "ética da enunciação-analisante". Uma vez atravessada essa primeira parte, fizemos uso de dois sonhos relatados por Freud na *Traumdeutung*, como sonhos considerados testemunhais. O primeiro deles, o sonho do filho que diz ao pai, *Pai, não vêes que estou queimado?* nos serviu como ponto de partida, não só para trabalhar a questão "o que é um pai?", intimamente articulada à transmissão, como transmissão da castração, do pecado do pai, como também para interrogar a posição de Freud frente ao pai. Ainda sobre a questão do pai, articulamos o que seria o desejo de dormir com o que Lacan considera como sendo o "sonho de Freud", isto é, a construção do mito do Édipo. Por fim, tomamos o sonho da injeção *Irma*, com fins de situarmos a questão do feminino, por meio da pergunta "o que quer uma mulher?", visando ainda demarcar a posição de Freud frente ao insondável, ao indizível que vem atualizar a sexualidade feminina.

Quanto à conclusão, nomeada como *Momento de concluir - Haum... Amor-Lacan*, diferentemente de somente fazermos uma síntese de todo o trabalho pesquisado, decidimos também tomar algo do "falar de si" de Lacan, disperso na formulação que permeou toda a construção da tese, qual seja a intransmissibilidade do *Um*. Justamente pelo fato de que quando falamos do real, que certamente nos levará ao "Há *Um*", estamos falando do próprio Lacan, de sua resposta sintomática frente à descoberta freudiana, tal constatação nos permite inferir que é como se o "falar de si" de Lacan estivesse presente em todos os capítulos. Desse

modo, julgamos assentar esse seu mesmo "falar de si" lacaniano, se assim podemos dizer, não como um quarto capítulo que daria seguimento à série dos "falar de si", recortados por esse trabalho - com toda respeitável singularidade que cada um vem nos transmitir - mas sim como uma *extimidade* ou, se preferirmos, dentro de uma perspectiva borromeana, um quarto elo que viria enlaçar os demais capítulos, todos, a nosso ver, atravessados, dado à radicalidade do *Um*, por um certo desatamento, um desejo ardente e lacaniano de despertar. E escolhemos enlaçá-los com o que Allouch chama de Amor-Lacan.

1 “FALAR DE SI” AO OUTRO QUE NÃO EXISTE

Em resposta à segunda carta recebida de um jovem poeta, em 1903, o também poeta e escritor alemão Rilke nos ensina: "é preciso que saiba que as suas cartas me dão sempre prazer. Peço-lhe apenas tolerância para as respostas. Estas deixar-lhe-ão muitas vezes de mãos vazias, porque, em última análise, sobretudo para o essencial, estamos indizivelmente sós" (1903/1999, p.46). É notável a riqueza de recursos simbólicos, a proeza de Rilke, ao tecer seu texto com preciosas metáforas, um saber fazer singular com aquilo que nos funda, desde uma *falta-a-ser* até o mais insondável vazio. E o mais interessante, um texto, ou melhor, cartas que exercem a função de manter um laço com o Outro. Resguardada a posição de cada sujeito em sua própria história, diríamos que o encontro com a falha constituinte do ser, ainda que angustiante, difícil, atormentada, foi o que possibilitou toda uma geração de pensadores, sejam eles consagrados ou não, a atravessarem a existência, com certo tom de encanto e por que não dizer dignidade. Mas, e nos dias de hoje, que já fazem transcorrer o século XXI, como têm se virado os sujeitos com as travessias de suas existências?

Sim, o mundo mudou. Por exemplo, hoje, quase já não se manda ou se recebe cartas. Até o verbo mudou. Hoje em dia, envia-se *torpedos*⁸, *posts* de *facebooks*, *twitters*⁹ ou *whatsapps*¹⁰... muitos, uma infinidade deles. E o mais preocupante é que não sabemos se estão à serviço de sustentar um laço, de conferir lugar ao que está fora do "si mesmo". Tudo nos indica que não. Vale citar uma frase curiosa que, além de tentar relatar a lógica que pode estar em jogo, na contemporaneidade, ela própria sofreu os efeitos que, então, pretendia denunciar, ao ser incansavelmente "twittada", "whatsapeada", "torpedeada". Diz assim: "em época de *whatsapp*, ligação telefônica virou prova de amor". Por um rápido momento, vamos nos deter em sua irreverência para inaugurarmos os propósitos deste primeiro capítulo. De saída, ela já nos mostra o que o chamado individualismo contemporâneo vem tornando cada vez mais problemático: o encontro com o real do Outro sexo e a consequente possibilidade de laço amoroso, constatação que deve interessar à psicanálise, afinal é nos domínios da sexualidade que o real não se deixa aprender, diríamos, de modo mais sério e comovente.

Eis aqui o ponto de articulação, a dobradiça que nos permite confrontar, por meio de uma junção/disjunção, a contemporaneidade com o ponto de intransmissibilidade,

⁸ Mensagem expressa de um telefone celular a outro.

⁹ Com algumas pequenas variações, tanto o *Twitter*, quanto o *Facebook* são redes sociais que permitem ao usuário enviar e receber atualizações pessoais de outros contatos, por meio do website do serviço, por SMS e por softwares específicos de gerenciamento.

¹⁰ Aplicativo de mensagens que permite trocar mensagens pelo celular, via internet.

encontrado, especialmente, nos últimos seminários de Lacan e também no final de uma experiência de análise. Dito de modo mais sucinto, trata-se de redescobrir, nos avanços que a psicanálise alcança por si só, a lógica que triunfa hoje no que ainda chamamos de laço social. Indubitavelmente, o gozo, como aquilo que faz prescindir do Outro, que confirma o "Há *Um*" e o "não há relação sexual" se configura como verdadeiro fundamento do que se revela como extensão da chamada idiotice do individualismo contemporâneo. Como também já assinalamos, se o lugar do gozo é o corpo próprio, isso nos abre margens para pensar que o gozo está por todas as partes. Goza-se, assim, de si mesmo, com as drogas, com a comida, com o trabalho, com a corrupção, com a preguiça, com a internet e por aí vai... Goza-se até mesmo com a própria fala, com o "falar de si".

Diverso do "falar de si" a que um sujeito é convocado ao se submeter à regra fundamental da psicanálise, cuja aposta é que ele coloque algo de si, o "falar de si" que vem nos apresentando o século XXI parece parasitado por um desencanto, por uma estranha e triste tolerância em um universalizado "deixar gozar", em franco prejuízo de um "querer dizer" e de uma conseqüente perda progressiva da autoridade da palavra. Trata-se de falas que se apresentam de um modo desinibido, parecendo livres dos significantes-mestres, denotando uma espécie de saber sem enunciação que possibilite que as fixe de alguma maneira, tal como se deflagra na onipresença das redes sociais. Estaríamos diante de um real desordenado que transmuta o ato de falar em um imperativo que deve obedecer, cada vez mais, a uma precária lógica de veicular o puro gozo do blábláblá? Tentar circunscrever, portanto, quais seriam as incidências e ressonâncias do contemporâneo sob as relações do sujeito com a linguagem e o real ou como se poderia localizar na fala e na palavra os efeitos de um Outro inexistente sob os sujeitos que se vêem tragados ao empuxo a "falar de si" é o que constitui o propósito desse capítulo.

Tomarei, como índice para localizar o contemporâneo, duas grandes assertivas lacanianas: a elevação do objeto *a* ao zênite social e a promoção da inexistência do Outro. Escolhi ainda realizar um importante e sintetizado percurso que parte da enunciação, encontrada no campo da verdade, e chega ao terreno opaco do gozo, com fins de demonstrar uma curiosa e necessária aliança entre ambos e como o mundo contemporâneo vem desfazendo progressivamente esse peculiar parentesco. Sobre a verdade, além de se constituir como um semblante, por excelência, de toda experiência analítica, ela é também tomada, nessa pesquisa, como crucial para se assentar, inclusive, epistemicamente, a questão da transmissão. Por fim, entendo também como outra decisiva coordenada para este capítulo, a discussão da categoria do real, já que sua desordem, promovida pelo casamento do discurso

científico com o capitalismo, deve, inclusive, eticamente, impulsionar-nos a ordenar uma concepção de real própria à psicanálise.

1.1 De uma verdade que fala e clama no deserto do gozo.

Antes de adentrarmos nos difíceis avatares do gozo, ocupemo-nos por um só instante da vida das abelhas! Ao invés do fel, o mel. É difícil acreditar que não se trata de uma fábrica moderna, cheia de gente e máquinas que produza o degustado doce-mel. Quem o faz são as abelhas, operárias, sem direito à greve e patrão, verdadeiros insetos sociais. Para dar cabo dessa virtuosa e viva produção, uma abelha, com seu inigualável vôo, é capaz de visitar setecentas flores em um dia. Laboriosas, disciplinadas, as abelhas convivem em um sistema de extraordinária organização: em cada colméia podem existir cerca de oitenta mil abelhas e cada colônia é constituída por uma única abelha rainha, dezenas de zangões e milhares de abelhas operárias. Um paradoxo: pensar que haveria um enxame ordenado. Dignas, enfim, de uma lição de vida? De uma forma ou de outra, somos obrigados a reconhecer que há algo que as mantém juntas e vivas, mas o fato é que não sabemos muito bem o que é.

Tema de interesse das pesquisas do estruturalista francês Benveniste, as abelhas, segundo ele, podem ser tomadas como um exemplo de que há comunicação entre animais, tal como se dá a comunicação entre os homens. Mas uma ressalva irá demarcar abismalmente uma lacuna entre o que seria a comunicação animal e o que se passa entre nós, humanos. Embora as abelhas possuam um complexo meio para transmitir mensagens, executando seus bailados, com fins de "dizerem" entre si que há néctar nas flores, o que salta aos olhos é a ausência de resposta, como exata capacidade de interpretar a mensagem. (Benveniste, 2005, p. 65). Não há entre as abelhas memória da mensagem, porque sua apreensão é concreta. O que há é uma retenção, denotando uma fixidez, que levaria à execução de um ato e nada mais. Para os estruturalistas e também para o Lacan dos primeiros anos de seu ensino, esse é o limite entre os animais, produzir a comunicação através de uma espécie de código de sinais, sem abertura à dimensão do equívoco, tal como nos atestaria uma experiência de linguagem.

Talvez, esteja aí a razão de tamanha organização, afinal esses insetos sociais se comunicam sem o obstáculo do mal-entendido, sem a irreduzível dissimetria entre emissor e receptor. Já com o homem, dotado da capacidade abstrata do símbolo, de representar algo em sua própria ausência, a coisa é bem diferente. É exatamente pelo fato do animal não dispor da linguagem para se comunicar que Lacan irá se interessar pela etologia, nos primeiros anos de seu ensino, buscando fora do domínio humano as origens do comportamento simbólico.

Naquele momento, havia uma preocupação em demonstrar a importância da função da fala, na condução de uma análise, devendo esta se desenrolar impreterivelmente no campo da linguagem, porque ao contrário, estar-se-ia no sistema comunicacional dual, tão bem ilustrado pelo mundo animal (Lacan, 1953/1998, p.274). Se dermos, no entanto, um enorme salto, encontraremos Lacan, já no final de seu ensino, em sua ressonante conferência, *A Terceira* (1974), interessado, não especificamente na etologia, no mundo animal, mas, digamos, a tudo que possa dizer da natureza, dos seres que possuem vida.

Nesse texto, Lacan está às voltas com os enigmas que rondam o terreno opaco do gozo e propõe não mais a tentativa de significar a vida e sim tomar o mundo como o que é: imaginário. Para tal, há que se reduzir a função da representação, colocando-a lá onde ela de fato está: no corpo. Agora, cabe enlaçar a relação da vida, não com o sentido e sim com o gozo, que encontra no corpo seu aparato, sua inscrição. Daí Lacan nos deixar a pergunta: vida implica gozo? Para um vegetal, a resposta deve permanecer duvidosa. (Lacan, 1974, p. 12). Pode-se até supor que a planta goze, mas não sabemos se isso ocorre, simplesmente porque ela não fala. Tal como com a planta, também não sabemos o que se passa com as abelhas, tampouco como conseguem se manterem vivas e juntas. Elas também não falam. Da vida não sabemos nada mais que o "gozar da vida", porque do corpo vivo o que também nos chega é o mistério. E é somente na medida em que o sujeito fala, que se pode ter a dimensão de como ele goza.

Fundamental e ao mesmo tempo surpreendente a conjunção-disjunção entre os primeiros e últimos anos do ensino de Lacan, através desta *Terceira* que faz retornar sua primeira conferência, *Função e campo da fala e da linguagem*, também proferida em Roma, para que não cesse de se escrever como necessária a estrutura da linguagem, não sem seu limite, seus abalos, seus furos, presentificados pelo que se chama equívoco. Da necessidade rotineira de significar, comunicar, transmitir efeitos de verdade ao Outro à contingência de inventar com os equívocos de *lalíngua* e seus efeitos de gozo no vivo do corpo. É de uma inédita travessia que se trata todo o ensino lacaniano e por acréscimo, algumas experiências de análise, se levadas ao seu fim. Eis que Lacan, já no final de sua vida, surpreende, ao conferir ao gozo um lugar isento de qualquer idealismo, ao nos dizer a enormidade de que se o gozo é da vida, gozo do Outro, *JA*¹¹, deve "viver" no corpo e... "nada mais".

¹¹ Esclarecemos que tomamos, aqui, "Gozo do Outro", tal como Lacan o nomeia em sua conferência *A Terceira* como um gozo diferente de um gozo fechado em si, que não abre vias ao Outro, mas sim um gozo suplementar, enigmático, sem lei, para além da ordem fálica, fora da linguagem. Teremos oportunidade de voltar a esse enigmático ponto ao longo da tese.

E para se chegar a esse "nada mais", de um modo que não seja o caminho dos cínicos, é preciso o tempo de uma travessia, em uma sorte de mar heterogêneo, entre letras, palavras ou ditos, não-ditos, inter-ditos, para que se decante um resto e, por fim, possa se fazer dele vida, pedaço de vida, nas contingências da invenção. Pode parecer um assombro, mas a vida para o ser falante marcha sob um certo manto de ironia. Há em seu próprio movimento uma permanente necessidade, a de falar, comandada por um impossível, que, no fim das contas, quer mesmo é dar um jeito de apagar sua mais viva contingência, exatamente, a mesma que a inaugurou. Se afastarmos da biologia e aproximarmos da lógica, recomendada por Lacan, para que não se perca o fio da meada em direção ao real, constatamos que a vida nos demonstra que também é "a arte de produzir uma necessidade de discurso" (Lacan, 1971-72a/2012, p. 48).

Falamos não por uma necessidade em si, mas por uma necessidade lógica, uma repetição, que se instaura a partir de uma suposição da inexistência, marcada por uma posterioridade, cujo problema é atrair somente duas respostas: o gozo e a verdade. Diferente de um nada, a inexistência encontrará seu próprio estatuto de existência no símbolo, no número zero que, além de ser parte da série dos números inteiros, define o próprio conceito como não idêntico a si. Trata-se de um caminho inaugurado por Frege, útil a Lacan até seus últimos seminários. Se a necessidade de um discurso é a repetição, Lacan não hesita em afirmar que falamos também para nos defender da morte, ainda que seja a mais desastrosa das defesas (Ibidem, p. 50). Basta dizer que quase sempre o gozo não é "gozo da vida", mas impasse, apresentando-se sob diferentes localizações, esteja dentro, fora ou em um *êxtimo* da estrutura, conforme o aponta os diversos momentos das elaborações lacanianas. Ora ele se coloca, então, como obstáculo, impossibilidade, transgressão, tormento, ora como inutilidade, desencontro, não-relação.

O gozo é, por isso, um índice fundamental e decisivo, não somente para a condução de uma experiência de análise orientada pelo real, como também para se pensar, hoje, a progressiva sobreposição do individualismo contemporâneo frente a tímidas e precárias possibilidades de encontro e desencontro amoroso, de laço social. Cabe dizer ainda que o gozo nada pode sem o dinamismo simbólico da fala. Não há como atravessar o gozo, abordá-lo sem se deixar tomar por uma incansável busca pela verdade. Seriam, nessa direção, verdade e gozo inseparáveis? Se são heterogêneos, como podem constituir uma relação de parentesco? O que fazer com o gozo é algo que também atormentou Lacan por todo seu ensino. E como ele nos adverte, os impasses com o gozo não devem nos conduzir a uma

especulação sobre as origens da linguagem, mas sim à fala, sua função, sua topologia fundamental, com seus dois destacados pólos: a verdade e o gozo (Ibidem, p. 68).

Primeiramente, façamos, então, falar a verdade, que, tal como a lógica nos indica, está presente para o ser humano desde que a palavra se coloca, o que nos faz admitir heideggerianamente sua íntima relação com o ser¹². Assistimos ainda ao nascimento da verdade com Freud, na ambiguidade da fala, contida na revelação histórica, convocando-nos ao que deve interessar à experiência analítica: que não se trata de uma redução da fala ao verdadeiro ou ao falso. A abstenção em confrontar a palavra com uma suposta realidade, só faz liberar na própria palavra sua potência de verdade (Lacan, 1953/1998, p. 257). Depreende-se daí a estrutura ficcional da verdade e o caráter performativo da fala. Sua visada, como nos mostra as históricas, está para além da função de comunicação. Mas, como a verdade se manifesta no contexto de uma análise? Nada mais pertinente que deixá-la falar.

Para dar voz à verdade, desvinculá-la do ser e aproximá-la da contingência de um efeito de verdade, Lacan faz uma prosopopéia da verdade: "Eu, a verdade, falo" (Lacan, 1955/1988, p. 411). Era preciso, enfim, fazer a *coisa* freudiana falar, colocá-la em jogo, através da verdade. É o que orientou Lacan em seu movimento de tentar renovar o que ele mesmo chamou de "a razão desde Freud". Atingir a verdade, diferentemente de se fazer compreender, é o que passa a se privilegiar em uma experiência de análise, ainda que em grãos, mesmo escorregadia, decepcionante. Situada fora do campo da exatidão, contrária a uma pretensa comunicação unívoca, a verdade se revela, então, complexa, dinâmica, evanescente. Daí Lacan poder ligá-la à fala. Há, nesse momento, uma tentativa de Lacan em ler o inconsciente freudiano a partir da verdade, formulando um discurso em que a própria verdade toma a palavra para dizer o inconsciente. Por isso, se a verdade fala, demanda algo. Tal como o inconsciente, ela insiste em ser decifrada, interpretada pelo Outro.

Nada mais paradoxal. Lacan situa, no cerne da prática analítica, "a descoberta do poder da verdade em nós e até em nossa carne" (Ibidem, p. 406) e, ao mesmo tempo, se pergunta: "com efeito, como haveria a fala de esgotar o sentido da fala, (...) o sentido do

¹² Conforme esclarece Gilson Iannini, é notável a aproximação de Lacan, em seus primeiros seminários e escritos, a uma concepção de verdade da filosofia de Heidegger, que a desloca em direção ao *Dasein*, ligando-a a um "ser -verdadeiro" com base em um "ser-no-mundo". Portanto, "a verdade não é uma operação intelectual que verifica a concordância de um conhecimento e um objeto ou a consistência entre enunciados"(Iannini, 2012, p. 71), mas sim uma operação que coloca em jogo um desvelamento, cuja radicalidade será acentuada por Lacan, ao situá-la fora da exatidão, ligando-a, assim, à fala e às manifestações do inconsciente. Não são poucas as referências a Heidegger, presentes ao longo do trajeto lacaniano, no que se refere à verdade, enquanto tomada como categoria simbólica. Embora se reconheça tal importância conceitual e filosófica, escolhi não me enveredar, nesse momento, por essa vertente, já que o fio condutor aqui é o que da verdade pode se dar lugar ao gozo ou o que do sentido pode se aceder ao real, ainda que, no horizonte lacaniano, o que se desponta é que por detrás do ser se encontra o gozo.

sentido, a não ser no ato que o gera?" (Lacan, 1953/1988 p. 272). Já se nota aqui rastros do quanto a verdade é sensível a algo da ordem do gozo e do que chamamos fuga de sentido, porque, como nos revela a pergunta de Lacan, haveria algo na fala que o efeito de retroação não logra selar e que transbordaria o significado. Alguns anos depois, a palavra "poder" retorna no texto, *A direção da cura e os princípios de seu poder* (1958a), em que Lacan se interroga sobre os limites do poder da verdade, se seria este o princípio do poder de uma cura (Miller, 2010 p. 182). Atento em afastar a ação analítica de um exercício de poder, Lacan a aproxima da verdade, dos poderes da palavra, que devem operar do lado do analisante, no entanto, algo sobre a ação analítica, o desejo do analista, retorna para Lacan insistentemente, anos a fio.

A bem dizer, a verdade tem sua face de encanto, seu poder de seduzir, através da potência de seus efeitos de sentido, capaz de atrair uma pastoral do amor à palavra. Mas, não nos esqueçamos do outro lado da moeda: de mãos dadas com a compulsão à repetição freudiana e para além do princípio do prazer, encontramos uma verdade que insiste em "clamar no deserto da ignorância" (Lacan, 1958b/2003, p. 178). Retenhamos, por um momento, a palavra "deserto" para nos orientar frente ao horizonte de gozo que ela própria desponta. Aqui, o deserto deve ser tomado como uma zona árida, opaca, em que algo que se diz, que se clama não encontra nada, nem ninguém, que o faça decifrar, tampouco escutar. Com efeito, se a verdade fala, o gozo silencia. Há, portanto, uma mortificação em jogo, produzida pela própria insistência da cadeia significante, que só faz veicular os efeitos de verdade de um desejo, já de saída, dado como "morto" (Lacan, 1957a/1998, p. 522).

Como o demonstra a estrutura da linguagem, condicionada pela binariedade da relação entre os significantes, por mais mobilidade que encontre o desejo, nas infinitas combinações e retenções de sentido, orquestradas pela metonímia, haveria algo de outra ordem, repetidamente ignorado, impossível, enfim, de ser reencontrado. Então, é em sua já explícita proximidade com o gozo, dado sua operacionalidade se firmar na própria mortificação significante e por sua mais desassossegada insistência em querer tocar um "mais além", que Lacan não hesitará em qualificar a verdade, de "basicamente desumana" (Lacan, 1955/ 1988, p. 437). Certamente, a existência de um incansável, enigmático "mais além" nos obriga a admitir a idéia de que há uma espécie de barreira, minimamente necessária, frente ao que pode existir de antinômico entre prazer e gozo.

Tal como Freud nos franqueou com uma virada teórico-clínica, em *Além do princípio do prazer* (1920/2012, p.60), ao postular a pulsão de morte, o princípio do prazer, com sua proposta em manter uma tensão mínima no aparelho psíquico, encontra sua mais digna

solidariedade no entrecruzamento com o princípio da realidade - cuja função é manter uma possível constância no aparelho - e não uma oposição, ao contrário do que se poderia pensar. É o que Lacan promove, demarcadamente, no seminário *A ética da psicanálise*, é acomodação de toda ordem simbólica, e com ela a categoria da verdade, ao lado desses dois cúmplices e bem articulados princípios freudianos. Então, de um lado, estaria o prazer, a realidade e a ordem simbólica juntos, entrelaçados e, de outro, situando uma disjunção radical, o "mais além", o que é deserticamente ignorado de toda e qualquer representação, o que deve ficar "fora-do-significado" (Lacan, 1959-60/1997, p. 71): o inabordável do gozo, na radicalidade do vazio de *das Ding*.

Nesse momento, assistimos a uma elaboração lacaniana do gozo difícilima, dura, maciça, absoluta, já que não responde à dialética do prazer-desprazer e, não sem razão, apresenta-se conectada a uma zona de horror. Caso se pretenda acessá-lo, somente pela via da transgressão, tal é sua inacessibilidade. O gozo, tomado no território de *Das ding*, passado ao registro do real, está proibido e como portador de notícias do objeto perdido, é impossível ser "reencontrado". Nessa via, mais além do princípio do prazer, o que se encontra é o gozo, mais além do princípio da realidade, o real. (Miller, 2008, p. 222). Chama-nos atenção aqui a separação radical entre verdade e gozo, entre simbólico e real, que Lacan praticamente se vê levado a operar, quando de suas primeiras tentativas de abordar esse "mais além" da estrutura, levando-o, inclusive, a admitir que no nível do inconsciente, o sujeito só pode mentir sobre *Das ding* (Lacan, 1959-60/ 1997, p. 94).

Mas, é preciso assinalar que a opacidade do gozo sempre assombrou o ensino lacaniano, desde seus mais remotos seminários. Como já sabemos, em seu movimento de retorno a Freud, o ponto de partida de Lacan foi privilegiar a função da fala no campo da linguagem, fazendo passar ao inconsciente a função do significante. No entanto, encontrará a pedra de seu sapato no conceito de pulsão e na libido freudiana, por trazerem justamente instabilidades à estrutura. A constatação da impossibilidade de uma *fala plena*, de se devolver ao significante todo seu significado (LACAN, 1953/1998, p.255), só fez deflagrar para Lacan que algo da verdade não poderia ser plenamente convertido na fala, o que também nos dá motivos para inferir que a questão do sentido não encerra definitivamente o que pode estar em jogo na fala. Mas, sigamos, por enquanto nessa trilha e nos façamos a clássica pergunta: por que é que se fala?

Em uma primeira perspectiva, do lado do sujeito, fala-se para significar algo que demanda sentido, já do lado do Outro, fala-se porque é preciso que a fala esteja endereçada, que encontre reconhecimento. Foi este o fundamento do esforço de Lacan, apostar na

estrutura da linguagem, na materialidade do significante, como capaz de representar o paradoxal jogo de sentido que requer o inconsciente freudiano, como discurso em ato, por meio da fala. A satisfação, aqui nomeada como simbólica, ficaria a cargo, portanto, de duas constatações: a liberação do sentido, aprisionado pela operação do recalque e o reconhecimento do Outro. Obviamente, a tentativa de Lacan em estruturar o inconsciente como linguagem não visa reduzi-lo a um equivalente único dos conteúdos recalcados, ao contrário, nas trilhas metapsicológicas de Freud, sabemos com Lacan que "o recalcado não recobre todo o inconsciente, o alcance do inconsciente é mais amplo" (Freud, 1915/2012, p. 183). Em poucas palavras, o sujeito fala, mas não se satisfaz fazendo uso somente da matéria prima do sentido.

Eis aí outra perspectiva da fala: fala-se também a partir de uma satisfação de outra ordem, uma motivação vital. Falamos com as perturbações que podem advir do corpo. Frente à autonomia do simbólico, eis que jaz a seguinte pergunta: onde está a vida? Onde poderia residir o elemento vivente nos desfiladeiros do significante? O que escapa, portanto, à satisfação simbólica e está situado do lado da vida, freudianamente chamado de libido, Lacan irá destiná-lo ao eixo imaginário. Era necessário, nesse primeiríssimo momento de seu ensino, proteger uma espécie de pureza do simbólico, separando-o do imaginário¹³, apostando que a potência simbólica seria capaz, digamos, de dominá-lo, isto é, não permitir que este "assombrasse", obstaculizasse o processo de simbolização, a estrutura. Para separar o simbólico do imaginário, Lacan realiza o que Miller chama de "imaginarização do gozo", situando-o como um correlato da libido freudiana, fora do simbólico (Miller, 2011b, p. 225).

Esclarece-se, assim, o que se chama mortificação significativa, consequência do processo de simbolização. O que se mortifica, afinal? O corpo vivente que, ao oferecer sua própria matéria ao significante, sofre os efeitos do mesmo, tornando-se como tal um corpo simbólico. Uma parte desse corpo, gozo do corpo, ficaria, por fim, excluída. Nessa perspectiva, para Lacan: "a vida só está presa ao simbólico de maneira despedaçada, descomposta. O próprio ser humano, se acha, em parte, fora da vida, ele participa da pulsão de morte. É só daí que ele pode abordar a vida" (Lacan, 1954-55/1985, p.119) Contrariamente à demarcação que Lacan faz do gozo em relação à *das Ding*, ao situá-lo com a pulsão de morte no registro do real, nesses primeiros anos, a pulsão de morte estará do lado da insistência do simbólico, ao passo que a libido, e seus rastros de gozo, estariam fora do

¹³ Cabe esclarecer que separar o simbólico do imaginário não implica em pensar que um operaria independentemente do outro. Portanto, separar simbólico e imaginário não impede que ambos encontrem um ponto de confluência, chamado por Lacan de "ponto de basta" (Lacan, 1955-56/1988, p.303).

simbólico, porém, como já dissemos, no registro imaginário. Eis o dilema lacaniano e o nosso: o gozo só pode se inserir no simbólico ao preço de sua própria morte. Daí Lacan qualificar o desejo como morto, na medida em que este nada mais é que a libido que sofreu a incidência da mortificação significativa.

Em síntese, o que se constata, até aqui, é uma relação heterogênea, entre verdade e gozo. Basta dizer que o gozo ora se apresenta como obstáculo à estrutura simbólica, se situado no eixo imaginário, ora se apresenta como pura evitação, uma vez excluído da estrutura e passado ao registro do real. Diante do impasse em tentar significantizar o gozo, em acomodá-lo à estrutura, alguns anos depois, em seu seminário, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1985), Lacan se afasta da clivagem entre verdade e gozo e forja uma nova aliança entre eles, encontrando uma saída mais manejável que a radicalidade de *das Ding*, através da invenção de um novo e reduzido elemento: o objeto *a*. É notável como a tentativa de fundar um campo em que possa aí residir o gozo, por mais difícil que seja sua abordagem, inclusive, epistemológica, vai colocar como horizonte para Lacan a vida, o real do corpo vivente.

Para dar cabo desse renovado esforço de outra vez tentar significantizar o gozo, Lacan importa a lógica da teoria dos conjuntos para formalizar as operações de *alienação* e *separação*, com seu ponto de mira na tese futura de que o gozo estaria integrado ao significativo. Assim, se na *alienação*, o sujeito diante de sua *falta-a-ser*, coagula-se em um significativo advindo do Outro e, ao mesmo tempo, é um puro vazio, pela impossibilidade de se fazer representar inteiramente pela ordem significativa, é somente por meio da *separação*, que se conseguirá responder a esse vazio, resultante da operação simbólica, pura perda, resto do confronto entre sujeito e Outro (Lacan, 1964/1985, p 194.) Nesse exato ponto, surge uma dificuldade para Lacan, que é a de constatar que a *alienação* que o sujeito sofre ao se submeter ao Outro, como força de destino, só é capaz de lhe entregar uma falta no nível do significativo. Trata-se, portanto, de perguntar como a falta do lado do sujeito poderia responder à falta do lado do Outro.

Para que a pulsão não fosse, por fim, negligenciada, Lacan se deparou com o fato de que era preciso "um pouco de carne à consistência lógica" (Miller, 2005, p.266), era preciso que o corpo emprestasse uma de suas partes para complementar a função lógica. Independente à falta significativa, estaria também em jogo uma falta real, uma perda natural, parte destacada do vivente, ao se reproduzir pelas vias de uma reprodução sexuada. Já aqui, assistimos uma discreta substituição do sujeito pelo corpo sexuado, através do qual será possível incluir os objetos da pulsão. O inconsciente, por sua vez, é também re-situado de

modo homogêneo a uma zona erógena, como descontinuidade de uma borda que se abre e fecha, distinto da linearidade de uma cadeia significativa. Incrivelmente, nesse momento, Lacan se afasta por alguns instantes da dureza da lógica e recorre ao chamado *mito da lâmina* ou *lamela*, uma espécie de variação do relato de Aristófanes no Banquete de Platão, cujo cerne é a busca do complemento, da "sua metade sexual que o vivo procura no amor" (Lacan, 1964a/1985, p. 194).

O que de fato interessa a Lacan é fazer essa busca de complemento um tanto menos patética e imaginária e, assim, transpô-la à busca do sujeito de sua parte sempre perdida, pelo fato dele ser apenas um vivo sexuado e não um ser imortal. A referência à *lamela*¹⁴ representaria a própria libido, agora não mais como passível de ser significantizada por meio do deslizamento metonímico do desejo, mas como um órgão do corpo, que, curiosamente, não é encontrado no corpo e por isso não é imaginário, tampouco simbólico e, sim, "irreal" (Ibidem, p. 195). Como matriz dos objetos perdidos, a libido, em seu contato direto com o real, como elemento não-significante, irá se alojar no circuito pulsional, que vai da falta do sujeito à falta do Outro, fazendo essas duas faltas se recobrirem e se positivarem como um objeto. Extraordinariamente, Lacan nos mostra que esse objeto, objeto *a*, também podemos chamá-lo de elemento de gozo, advém de uma consistência lógica complementada por uma extração corporal.

É inegável que Lacan se lançou em incriveis esforços de significantizar o gozo, atingí-lo via transgressão e, tal como explicitamos, separá-lo como elemento não-significante. Pois bem, se a dificuldade com o gozo se mostra, sobretudo, de ordem epistemológica, é sob os avatares da clínica, que Lacan conseguirá abrir novas trilhas e circunscrever o *campo lacaniano* (Lacan, 1969-70/1992, p.65), campo do gozo, convidando-nos a avançar. A insistência da repetição, tomada até aqui, como mortificação significativa, uma vez que intrínseco em sua própria lógica, encontramos a incapacidade do significante em representar o sujeito por completo, deverá, novamente, interrogar-nos: se o gozo é negativizado, morto pela ação do significante, porque haveria ele de insistir? Porque os efeitos de verdade se sucedem, mas não duram, em uma travessia de análise?

Abordar o que não cessa do gozo, resulta cada vez mais patente para Lacan na imprescindibilidade de se renunciar à autonomia do simbólico. E a formalização do objeto *a*, como exata constatação de que, além da falta significativa, há perda de gozo em jogo no

¹⁴ Lacan brinca com a homofonia, na língua francesa, entre *lamelle*, *omelette* e *mamelle* (em português, lamela, omelete, mama) para tentar demarcar exatamente esse algo de real que se perde, para além de uma simples imagem do corpo.

exercício da transcrição simbólica, torna-se capital para isso. Por meio dessa mesma perda é que Lacan irá aceder a importante tese de que a relação com o gozo é originariamente intrínseca ao significante, já que ela responde não só pelo caráter circular e binário de sua lógica, como também ao seu efeito de entropia, de irreversibilidade (Ibidem, p.46). Nesses termos, se há perda de gozo, logicamente deve haver *plus* de gozo, um *mais-de-gozar*, como tentativa entrópica de suplementar o que se perdeu. Esse enorme avanço faz Lacan reconfigurar a repetição, antes tomada como significante e, agora, imposta como repetição que requer o gozo, que se funda em seu retorno, mais que isso, "comemora uma irrupção de gozo" (Ibidem, p.73).

Admitir que o significante, o Outro e toda ordem simbólica são impensáveis sem a conexão com o gozo é também promover o parentesco, e não mais a separação, entre verdade e gozo. Agora é como "irmã do gozo" (Ibidem, p.64) que ela se apresenta, por se mostrar inseparável dos efeitos de significado e, ao mesmo tempo, estar ligada à face do gozo negativizado e proibido. É também, nesse momento, que Lacan que irá conferir à verdade um lugar discursivo, demarcando-a como um semi-dizer, e com a lei interna de sua enunciação, sua impotência, sua fragilidade, diante da defasagem que pode haver entre perda e suplemento de gozo. É notável, quanto mais avança Lacan em direção ao real, mais o simbólico vai se apresentando como impossível lógico, o que nos permite ponderar que não há verdade conclusiva do gozo, já que o efeito do significante nos priva para sempre daquele gozo ilusionado, tão esperado.

A noção de *mais-de gozar*¹⁵, como o que tenta suplementar uma falta estrutural em gozar, dando-a corpo, não resolve a questão dos impasses com o gozo, ao contrário, só faz abrir novas interrogações sobre o que demarcaria o final de uma cura. Para além das possíveis relações do sujeito com o gozo, o que também passa a ganhar relevo é se uma experiência de análise poderia "prometer" alguma mudança na constância dessa relação. Torna-se uma incoerência lógica, portanto, pensar que, por meio de uma transgressão, encontrar-se-ia uma saída para os tormentos com o gozo, para aquilo que não cessa em uma experiência de análise. Nesses termos, a lógica do fantasma¹⁶, onde se confirma o parentesco entre verdade e gozo, segundo Miller, é também "o extremo mais avançado desse campo em

¹⁵ Lacan recorre à *mais-valia* no discurso de Marx, tomada ao mesmo tempo como causa do discurso e perda de gozo (LACAN, 1968-69/ 2008, p.17).

¹⁶ Nos textos de Lacan, em francês, aparece o termo *fantasme* que geralmente é traduzido para o espanhol por *fantasma* e para o português por *fantasia*. Escolhemos adotar o termo *fantasma*, ao invés de fantasia, para se referir à noção de *fantasma fundamental*, exatamente pela constatação de que o termo "fantasia" designa também o uso coloquial do termo, bem como suas diversas acepções encontradas na obra de Freud. Dedicaremos um pouco mais à discussão da lógica do fantasma no segundo capítulo.

direção ao gozo, é a associação mais delicada e fina entre o significante e o que resta do gozo" (2011c, p.387).

Especialmente, na construção fantasmática, verifica-se também um novo valor dado à metonímia. Diferente de se reduzi-la a um efeito de sentido, agora se constata que, por debaixo dos significantes, corre um "gozo-sentido [*jouis-sens*]" (Lacan, 1974/2003 p. 516) que é, por assim dizer, um sentido gozado, um gozo metabolizado, transmutado em significante, que se circunscreve e se molda como objeto *a*. Do sintoma ao fantasma, com toda redução de sentido que lhes seria possível operar, haveria, como já dito, um resto de gozo inassimilável, impossível de se negativizar. Mesmo de posse de uma extraordinária elaboração, os impasses com o gozo permanecem para Lacan. A invenção do objeto *a*, ainda que portando em seu ventre a castração, representada por menos phi ($-\phi$), passa a não ser mais, digamos, o último recurso para se tratar e se tocar o real do gozo, ficando destinado à categoria de *semblante*, outro passo decisivo para a destituição da autonomia do simbólico (Lacan, 1972-73, p.129).

Mas, Lacan não sucumbe ao amor à verdade que só faz mentir o que pode haver de opaco no gozo, ao contrário, segue adiante e promove em seu seminário *Mais, ainda* (Lacan, 1971-72/1985) uma importante mudança de paradigma em seu ensino, ao tomar o gozo, não mais como integrado ao significante e seus heróicos esforços de articulação, mas sim como propriedade de um corpo vivo, que só mantém relação consigo mesmo. O Outro e com ele, a verdade, a binariedade do significante se tornariam, nessa nova lógica, problemáticos, diríamos, inexistentes. Trata-se, agora, de um gozo que não está barrado, proibido e sim permitido, o que o faz fundamentalmente sozinho, sem parentesco, gozo *Um*. E é exatamente sob os avatares desse *Um*, disso que não chama o sentido, encontrado nos mais avançados esforços de elaboração de Lacan, que nos interessa interrogar o individualismo contemporâneo, sob a forte suspeita de que presenciamos hoje, sujeitos que falam de si ao Outro que não existe, sujeitos a deriva do que pode haver de real em seus próprios gozos. Para tentar avançar mais ainda nos impasses com o gozo, passemos, então, a fazer frente ao real, a uma discussão sobre o real.

1.2 *Um real para a psicanálise no século XXI*¹⁷:

Uma lição de humildade: é o que recomendamos para fazer frente ao real. Começamos, então, fazendo uso daquilo que nos é mais simples e fundamental, o sentido. A palavra *real*, como qualquer outra, possui um sentido. Mas, se seguirmos a astúcia lacaniana e jogarmos com o eco que há entre as palavras *real* e *reus*, encontraremos, em latim, o sentido de culpado. Um passo mais e encontraremos Lacan nos deixando outro pouco de humildade, ao dizer que "somos mais ou menos culpados do real. É justamente por isso que a psicanálise é uma coisa séria, e não é absurdo dizer que ela pode se deslizar em uma escroqueria" (Lacan, 1977b, p.2). Se nos propomos fazer frente ao real, com a condição, a princípio, de mal dizê-lo, uma pergunta se impõe: de que real falamos? Ou do que somos mais ou menos "culpados"? Na ordem do dia de psicanalistas, cientistas e filósofos - deixemos os poetas, por enquanto, fora dessa discussão - o real, hoje, é interrogado, não só em seu estatuto, mas em sua existência.

Poderíamos dizer que haveria uma crise do real? Parece-nos que a palavra "crise" para se referir ao real, na atualidade, não seria bem apropriada, já que não se trata, tal como na época de Descartes, de uma crise do saber, justamente porque colocar em crise o saber implicaria em interrogar a relação da linguagem com a verdade e não com o real. Basta dizer que a saída encontrada por Descartes para a crise do saber, ancorada em um Deus garantidor da verdade, foi exatamente a promoção do real e, por consequência, a fundação do saber científico. Diante de uma crise do saber, a solução encontrada foi o real, a *fixion*¹⁸ de um sentido para o real, a invenção da própria categoria do real, como algo passível de ser tocado (Miller, 2010b, p.11). É preciso, no entanto, mencionar que anterior à fundação do saber científico, já existia um desejo do homem de se tocar isso que se chamou real, com suas próprias ações sobre a natureza.

A prática da magia demonstrava a inquietude do homem frente ao real. Através do encantamento, da retórica e da ocultação, o mago se ocupava de fazer falar a natureza, perturbando-a, por meio do significante que respondia ao significante como tal. Daí Lacan se referir à magia como "a verdade como causa em seu aspecto de causa eficiente"¹⁹(Lacan,

¹⁷ Esclarecemos que o este sub-título do capítulo foi inspirado no IX Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, realizado em abril de 2014, em Paris, sob o título *Um real para o século XXI*.

¹⁸ "*Fixion* científica do real", neologismo sugerido por Miller em *El Outro que no existe y sus comités de ética*, formado a partir de fixar (*fixer*) e ficção (*ficción*).

¹⁹ Tomando a verdade como *causa*, Lacan ordena a magia, a religião, a ciência e psicanálise, a partir da difração da causa em Aristóteles. Frente à existência de algo, quatro *causas* estariam implicadas: a *causa material* diz daquilo do qual é feita alguma coisa; *causa formal* representa a coisa em si; *causa eficiente* diz daquilo que dá

1965-66/1988, p.886), isto é, além de manter a própria verdade como causa velada, ela também se encarregaria de dissimulá-la como tal. Se tocar o real, na época de Descartes, apresentou-se como um progresso de entusiasmos, nos dias atuais, tem provocado desencanto, convocando-nos a perguntar: sob qual lógica se assentaria esse intrigante paradoxo que nos traz o progresso científico? Onde estamos? Diante do que Freud chamava mal-estar na civilização e Lacan, impasses da civilização, Miller propõe haver, nos dias atuais, uma desordem do real, que se colocaria na contra-mão da época em que "a natureza era o nome do real" (Miller, 2014, p. 19).

Anterior ao advento do discurso científico, encontramos um real, por assim dizer, confundido com a natureza, caracterizado por não surpreender, correlato das primeiras definições de real no ensino de Lacan, como o que retorna ao mesmo lugar, manifestação do mais evidente conceito de ordem. Sim, como diziam nossos tataravós, "a natureza é sábia". Essa poderosa frase irá desafiar o interesse do cientista que, a todo custo, agora, quer saber como funcionam as leis que regem essa sabedoria, para assim, poder interpretá-las, controlá-las, manipulá-las. Eis a ambição científica, reduzir esse real, uma vez disperso na natureza, ao simbólico, por meio do esforço de enquadrá-lo na categoria lógica do necessário, como aquilo que não cessa de se escrever e se observar. Articula-se, aqui, a frase que denota o extraordinário espírito de precisão de Galileu, decisivo na fundação do saber científico: "a natureza está escrita em linguagem matemática" (Galileu, 1623/1988, p.119).

Embora o discurso científico tenha seus fundamentos ancorados em um Deus garantidor da verdade, uma espécie de Outro do Outro, recurso indispensável a Descartes diante de seu incansável exercício do *cogito*, em um só golpe, a verdade científica passa cada vez mais a se esvaziar de sentido, a se tornar lógica e formal, reduzida, em última instância, ao número, a uma escrita matemática. "Da manipulação do número como tal" chegou-se às puras verdades numéricas, que, a partir de então, assumiram o lugar de mestria, subiram ao zênite (Lacan, 1969-70/1992, p.150). Mais que a introdução de um conhecimento, cujo rigor e precisão tornaram possível inaugurar o mundo moderno, o que a ciência também nos brindou até aqui foi "ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção" (Ibidem, p. 150), por meio das chamadas ondas hertzianas.

Ora, se pela via dos sentidos, do *sensus*, é possível chegar a um certo número de vibrações ou é possível fazer a contagem dessas e chegar a verdades numéricas, porque se

origem ao processo em que a coisa surge e a *causa final* diz daquilo para o qual a coisa é feita. ASKOFARÉ, S. "Da ciência à psicanálise". Em: *Heteridade - Revista de Psicanálise do Forum Internacional do Campo Lacaniano*. Rio de Janeiro: Publicado em parceria com a AFCL, 2011, p.213.

está no nível do olhar e da voz, o que o discurso científico promove é uma extrapolação que vai além dos nossos sentidos. Nosso pretendido mundo, nossa atmosfera passou a ser povoada por uma estranha presença científica, na medida em que a própria ciência fez existir coisas das quais não temos a menor suspeita, que não podem ser apreendidas por nenhuma fenomenologia da percepção. A promoção insistente de uma “*fixion* científica do real” nos levou de uma percepção, a princípio, pretensamente original, até o que Lacan nomeou com o neologismo *operçoiit*²⁰ - que poderia se traduzir por *opercebido* - para designar justamente todos aqueles objetos ou coisas produzidos pela ciência que não são percebidos e captados por nós (Ibidem, p.152).

Estamos, agora, envoltos não mais em uma atmosfera, que nos assegurava, até então, o sentido da substância e do conteúdo das coisas, mas em uma *aletosfera*, outro neologismo de Lacan, cunhado a partir da palavra grega, *alethéia*, que traz em seu bojo o jogo de encobrimento e revelação da verdade. Portanto, *aletosfera* é um “lugar”, não um lugar qualquer, mas um lugar “*metatópico*” (Miller, 2010b, p.138), povoado por pequenos objetos, chamados por Lacan de *latusas*, que têm em sua proliferação a nobre tarefa de causar o desejo, já que agora “é a ciência que o governa” (Lacan, 1969-70/1992, p.153). Ao mesmo tempo em que ficamos submetidos a essa chuva de objetos, por exemplo, celulares, *smartphones*, *tablets*, produzidos pela ciência, Lacan se apropria da homofonia existente entre *lathouse* e *venthouse*, para nos assinalar algo interessante sobre esses pequenos objetos que comandam a vida de tantos: “percebo tardiamente, porque não foi há tanto tempo que inventei que *latusa* rima com ventosa. Há vento ali dentro, muito vento, o vento da voz humana” (Ibidem, p. 154).

Esta afirmativa de Lacan nos mostra que até mesmo no ventre das quinquilharias produzidas pela ciência para nos fazer calar, reside o objeto *a*, resistente e insistente em não se inscrever. Outra pretensão científica: pensar que reduzir o real ao simbólico não deixaria restos. Neste caso, a voz humana a que Lacan se refere, não se reduz ao plano do que é sonoro. Trata-se de tomá-la em sua função de objeto *a*, o que a faz produzir um vazio. Nesta lógica, tal como nos esclarece Caldas, “a voz permanece e emerge a-fônica do material que é feita, tal como o vaso não é o barro, mas o oco criado por este” (2007, p. 92). Enfim, a ciência nada quer saber desse oco, dessa voz humana que é causa de nossa existência, “da verdade como *causa*, ela quer-saber-nada” (Lacan, 1965-66/1988, p.889). Ao contrário, o que lhe move

²⁰ *Operçoiit*, condensação das formas verbais *opere* e *perçoiit*, opera e percebe, respectivamente.

é fazer delirar uma realidade que porta em si a categoria do real como domesticável, passível de ser modificado e, se levado às últimas conseqüências, passível de ser construído.

Acreditar que se pode tocar o real e modificá-lo é caminhar na direção de que se poderia provocar mutações na natureza. Outro modo de circunscrever tal formulação seria reconhecer que, se Galileu chegou a afirmar, através da matemática, que se poderia escrever algo na natureza, na mesma via, com Lacan, já em 1973, somos surpreendidos com a fórmula "existe saber no real"²¹ (1973a/2003, p.312). Sem dúvida, não se trata de um axioma sem conseqüências para a psicanálise, tanto que Lacan nos adverte que caberia ao cientista e não ao psicanalista a tarefa de alojar esse saber no real. O que se chama "metáfora científica" (Miller, 2010b, p.249), portanto, visa operar nessa exata direção de se tentar alojar um saber no real, substituindo progressivamente o sentido das imprecisões humanas, dos equívocos subjetivos por um saber de números e letras que prima pelo rigor, pela precisão, fazendo do real, um real universal, um *para-todos*.

Se o real pode ser lógico, racional, é passível de ser previsto, controlado, na medida em que está submetido a leis, não mais divinas e sim matemáticas, como bem o demonstra a genética e a neurobiologia, ao localizarem o ser, com seu destino cifrado e determinado, respectivamente, no genoma e no aparelho neuronal. Segundo Miller "continuou-se falando de Deus e da natureza, mas Deus não é nada mais que um sujeito suposto saber, um sujeito suposto ao saber no real [...]. De todo modo, trata-se de um Deus *matematizado*" (Miller, 2014, p.22) O que se torna problemático, entretanto, é quando essa operação de alojar o saber no real é levada às últimas conseqüências, porque é como se passasse de uma suposição de saber no real a uma certeza quase delirante de que sempre haveria saber no real, acreditando-se que tal operação não deixaria restos, que não haveria falha, isto é, não haveria um impossível para o simbólico frente ao real, exatamente o que não cessa de não se escrever.

Quanto mais se avança na direção de redução do real ao simbólico, mais se ignora o que há de real no próprio simbólico, mais se emudece o sujeito, forcluindo-o como resposta a esse real, até se alcançar um ponto de ruptura entre causa e efeito ou entre natureza e real. Nada mais nefasto, já que, uma vez ameaçada a subordinação do sujeito à suposição de saber, entramos em um território limite para a existência humana, definido pelo axioma "o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem lei", diz-nos Lacan (1975-76/2007, p.133). É nas proximidades desse território de um real sem lei que localizamos os efeitos do discurso científico no século XXI, o que Miller nomeou como desordem do real.

²¹ Na versão original francesa do texto de Lacan, *Nota italiana*, lemos "Il y a du savoir dans le réel" que se traduz por "há saber no real".

Estamos diante de um estatuto outro do real, não mais o real universal, necessário, previsível, submetido à lei significante, mas sim, um real contingente, imprevisível, capaz de excluir todo o sentido.

A extensão desse real, agora, desordenado, até os campos-limites, em que se coloca em jogo o inassimilável do sexo e da morte não poderia ser sem transformações para o que se chamou até aqui de laço social. Dolly, adorável ovelhinha, resultado de uma experiência científica de clonagem, mostra-nos, escancaradamente, que a ciência não mais se contenta com o mero exercício de tratar o real pelo simbólico, mas que se tornou uma prática feroz que intervém no real. É inegável que com a chegada de Dolly, a tecnologia da reprodução tocou de maneira inquietante o real da vida. “Dolly nos indica que valor deve se dar à fórmula do saber no real [...] já que permite intervir, tocar o real e deformá-lo! Como se vê na produção do que é preciso chamar um monstro. Dolly é um monstro”, diz-nos Miller (2010b, p.245). Sobreviver ao século XXI implica em "conviver" com monstros e *latusas*, bizarrices, deformações do real, cada vez mais enxertadas no mundo pelo discurso científico. Assim, entre monstros e *latusas*, toca-se o real da vida, de nossas relações com o tempo, com o espaço e com o corpo.

Com efeito, se o discurso científico, ao incorporar o axioma "o real é sem lei", vem jogando por terra a subordinação do sujeito à suposição de saber, inevitavelmente cairá por terra também a função da fala, enquanto suportada pela estrutura significante, que é, sobretudo, endereçar-se ao Outro e, assim, querer dizer algo. Torna-se, cada vez mais frequente, a presença de falas, inclusive na clínica psicanalítica, reduzidas à pura materialidade do signo distintivo e por isso desarticuladas, soltas, esvaziadas de sentido, demitidas dos efeitos de capiton dos significantes-mestres, ficando reduzidas a um nome como puro artifício, a um falso semblante, já que não mantêm uma relação dialetizada com o real. Não há, nessa lógica, enigma, desejo de saber, porque é como se esses sujeitos colocassem o inconsciente entre parênteses, quando não o recusam, por completo, a serviço de um gozo, que se apresenta sozinho, sem a barreira simbólica do Outro, um gozo permitido, garantido e arrancado do corpo por aparatos tecnológicos.

Nesse ponto de nossa elaboração, encontramos condições de confrontar o que apostamos ser a lógica que vem regendo a contemporaneidade com os dois axiomas-chaves que regem a problemática da transmissão da psicanálise: "não há relação sexual" e "há *Um*". Como mencionamos, a desordem do real desemboca em um real sem lei, um real que faz inexistir a relação com o significante e com o outro sexo, já que não se enlaça a nada, fazendo imperar, existir a solidão de um gozo que é puro desencanto, um gozo triste. Ao encarnar esse real

desprovido de sentido, o sujeito contemporâneo tende a sofrer sua própria desapareição, ao contrário do neurótico, por exemplo, que luta veementemente, por meio de suas ficções fantasmáticas para que tal operação não aconteça, para não suportar a marca de seu próprio gozo, já que há o recurso de se fazer representar através das identificações simbólicas (Laurent, 2014, p.22).

Nessa nova lógica dispersa no mundo atual, não se trataria mais de tomar simplesmente o sujeito em sua divisão, como *falta-a-ser*, em que também algo do gozo, estaria em jogo, no entanto como extração do vivo, por meio do objeto *a*, possibilitando, assim, organizar, localizar, dar um certo tratamento a esse gozo. Muito diferente é nos ater ao sujeito como corte e vazio, à radicalidade da substância gozante, puro excesso de gozo, buraco produzido pelo encontro traumático e contingente do corpo com *lalíngua*, sobre a qual a garantia do simbólico não tem alcance. Segundo Laurent, o impacto desse gozo sobre o corpo, produzirá, nesses sujeitos, a busca desenfreada por um S_1 , como cifra, capaz de dar forma, de contabilizar esse gozo. Por todos os lados, encontramos a proliferação de tais cifras, desde a inflação de categorias nosográficas no DSM-V²² até diferentes avaliações que sofremos em nossas atividades cotidianas (Ibidem, p.25).

Identificações precárias, como nos testemunha a prática de difusão planetária dos *selfies*²³, imperativos de gozo, proliferação de cifras, tudo isso só faz confirmar que a ordem simbólica, decididamente, já não é mais a mesma. Até mesmo o aparato fantasmático, como a mais fina construção lógica lacaniana, capaz de realizar a confluência entre significante e gozo, se vê insuficiente como recurso, como saída, em sua dimensão reguladora do gozo, para os impasses dessa nova lógica permeada por um real sem lei. Diante de tais considerações, como não perguntar: o que seria, afinal, uma prática como a psicanálise que opera por meio da palavra, quando o real passa a ser concebido como exatamente o que escapa à palavra mesma e ao próprio sentido? Uma escroqueria, uma farsa? Estaríamos fazendo passar gato por lebre? Primeiramente é preciso dizer que "Lacan reivindicava dignidade para seu pensamento" (Miller, 2014b, p.22) e na medida em que seu pensamento desconcerta, ele se esforçava para sair dos caminhos já trilhados. Continua, Miller, convocando-nos a não recuar diante de tal pergunta: "trata-se, para nós, de seguir-lo por vias inéditas. Essas vias são, com frequência, obscuras. Tornaram-se mais obscuras ainda, quando Lacan entrou em seu último ensino [...] Mas, comprometemo-nos a seguir-lo e os últimos congressos dão testemunho disso" (Ibidem).

²² Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais, 5 edição.

²³ Junção do substantivo *self* (em inglês "eu", "a própria pessoa") e o sufixo *ie*. É um tipo de fotografia, autorretrato, tomada como uma câmera fotográfica de mão ou celular com câmera.

Portanto, antes de ocupar-nos com que real para a psicanálise no século XXI, é fundamental admitirmos que "a psicanálise muda, o qual não é um desejo, é um fato"(Ibidem). Estando desabonado ou não de seu inconsciente, o sujeito com o mais real de seu gozo, seus pedaços de real, estará irremediavelmente referenciado ao discurso de sua época, o que torna possível ponderar que frente a discursos diferentes, tem-se reais diferentes.

Tal assertiva deve nos convidar a nos deter novamente à formulação “há saber no real”, já que, como um axioma especialmente engenhoso, pode nos levar a pensar que se trataria de algo inteiramente compartilhado entre psicanálise e discurso científico. A princípio, o dispositivo analítico repetiria a metáfora científica, na medida em que, tal como o faz a ciência, “parte da palavra – e nesta perspectiva, digamos como hipótese – de um real que fala” (Miller, 2010b, p. 251) e, em seus avatares, propõe-se reduzir o sentido ao saber, isto é, ao sem sentido de uma fórmula que pode se escrever, por exemplo, como os *matemas*. Seria, no mínimo, aceitável considerar que o real da psicanálise poderia se localizar como análogo ao real da ciência, sob a pena de que ambos reais excluem o sentido e, assim, um saber no real pudesse ser alojado.

Miller chega, inclusive, a dizer que seria tentador nos conformarmos que o inconsciente para Lacan estaria nesse nível da fórmula "há saber no real" (Miller, 2014, p. 22). No entanto, a própria questão do sentido, que para a psicanálise ganha uma saída diferente com a qual opera o discurso científico, mostra-nos que não há como alojar, de uma vez por todas, um saber no real. No discurso científico, o sentido está separado do saber. Ao passo que na psicanálise já não é tão simples operar com tal assertiva, já que haveria de se considerar um caráter ineliminável do sentido, o que o colocaria insistentemente enlaçado ao real. Então, diferente da ciência, a psicanálise sustenta que não há uma fórmula, uma lei para encerrar o sentido. Esta tarefa, diz respeito aos fúteis, diz Lacan, "essa futilidade, eu a aplico, sim, inclusive à ciência, que manifestamente só progride pela via de tapar buracos" (1973b/2003, p. 552).

E o que é o sentido? Continua Lacan: “o sentido do sentido, em minha prática, se capta por escapar: a ser entendido como de um tonel, e não por uma debandada” (Ibidem, p.550). Se o sentido do sentido nos remete à sua própria fuga, não há um conceito de sentido, porque só conseguimos o apreender pelos seus efeitos impossíveis de calcular, pela via da contingência. Na experiência analítica, é possível se deparar com essa operação falaciosa do sentido, quando o sujeito quer dizer algo e não consegue realizá-lo, afinal sua fala é atravessada por essa fuga. O mesmo seria afirmar que o real exclui o sentido, o que nos permite depreender que “a fuga de sentido é um real. É um real da linguagem. O sentido é objeto perdido da linguagem (...), objeto *a*”. (Miller, 2003, p.19), real irrecuperável, impossível, que extravasa o

significante. Nesses termos, reduzir cada vez mais o inconsciente ao seu real irá nos servir de bússola para distinguir o real do discurso científico do real da psicanálise (Bassols, 2014a, p.42).

Se o sentido não se define, interrogar, portanto, o que seria o real da psicanálise se constitui uma pergunta impossível de se formular, já que passará pelo campo do simbólico, por aquilo que pode ser dito, pela produção de sentido, o que não é capaz de fazer-nos progredir no que se refere ao real. Como se constata, o real da psicanálise é, pelo ponto de vista da estrutura significante, impossível. Abordá-lo, só nos convém pela via de respostas, permeadas de equívocos, e não por meio da estabilidade dogmática das conceitualizações. Há que aceder, como nos convida Miller, às "anfibiologias do real", à asserção de que "o real não quer dizer sempre a mesma coisa, tanto em nosso uso, como naquele de Lacan. Há aí um equívoco que é necessário cernir" (Miller, 2011d, p.4). *Um* equívoco, diríamos, que deve sustentar o sub-título, desse capítulo, como "*um* real para a psicanálise no século XXI" e não o real todo, universal para a psicanálise. *Um* real, também introduz uma relação entre o real e o tempo, mantendo-nos avisados sobre uma suposta eternidade do real (Gorostiza, 2014, p.26).

Um real, a cada um, além de singular, como o próprio artigo indeterminado nos transmite, é imprevisível, "correlato do encontro com o furo que há no saber acerca da relação entre os sexos, *trou-matisme* que marca e fixa de maneira contingente o corpo de cada sujeito" (Esqué, 2014, p. 224), mais que isso, ponto exato de aparição desse real que é sem lei, resposta, enfim, dada por cada um, frente ao inassimilável da existência. Por isso, em condição, ao mesmo tempo, de analistas e analisantes, é preciso tomar esse um real "pela cintura"²⁴, quer dizer, como marca de *lalíngua*" (Briole, 2014, p 9), território do *parlêtre*, do ser que fala, não somente a partir de sua *falta-a-ser*, mas, sobretudo, como ser sexuado que elegeu um modo singular para gozar, sempre sozinho, de seu inconsciente. Resta-nos, portanto, a seguinte pergunta: como nos orientar na época em que o Outro não existe, em que tampouco há Outro do Outro, em que não há a garantia do simbólico para intervir, para fazer um contra-destino, diante das existências de sujeitos a deriva de seus próprios gozos?

Já sabemos que, nessa nova lógica regida por um real sem lei, o que há é o *Um* do significante sozinho, que não faz dois, que não chama o sentido e não encadeia os significantes. Trata-se de *Um* significante que *ex-iste* ao real por ser capaz de parasitar o corpo, produzindo um gozo opaco, fora de sentido. Nesses termos, a via do sentido, o nível do

²⁴ No texto em francês, aparece a expressão "prendre à bras le corps" que também tem o sentido de enfrentar. Nosso interesse é juntar os dois sentidos e transmitir "enfrentar o real com o corpo".

ser e tudo o que nele se inscreve, tal como a categoria do semblante, o sujeito suposto saber, o inconsciente transferencial, como passível de ser decifrado, tornam-se não eliminados, *forcluídos* da cena analítica, mas insuficientes para abrir-nos novas trilhas, quando se trata de pensar as singularíssimas respostas e defesas de um sujeito frente a um real que, por ser sem lei, faz-se impossível para o simbólico. Entretanto, na via do gozo, dispomos de dois recursos: o fantasma, como regulador do gozo que opera uma defesa e o acesso ao real, e o sintoma, que embora venha do real, como metáfora de um inconsciente estruturado como linguagem, conserva sua porção de sentido.

Como já dito, encontramos no fantasma, uma limitação inerente à sua própria lógica, como o demonstram as experiências de análise, já que há um gozo impossível de negativizar, que ficaria fora de sua gramática, de suas leis. Trata-se de um impasse que se coloca não só para as experiências de análise, levadas ao seu fim, como também para os desafios da clínica psicanalítica contemporânea. Outro ponto a se discutir²⁵, o que tornaria mais problemático tomar a lógica do fantasma como localizador de gozo, nos dias atuais, é a onipresença dos *gadgets* que funcionam como objetos que tentam operar uma sutura na perda de gozo estrutural, isto é, no que se supõe ser gozo do Outro (Álvarez, 2014a, p 405), encaminhando os sujeitos a um gozo cada vez mais auto-erótico. Vê-se que o fantasma, embora estabeleça uma mediação do gozo, necessita da operatividade do Outro, recurso escasso, diríamos, quase inexistente nos dias de hoje.

Resta-nos, por fim, o sintoma como outra via que possibilitaria a renovação da prática psicanalítica contemporânea. É por meio de *um* real do sintoma que o real científico encontraria seu limite. Eis o que deve nos orientar, segundo Laurent, nessa época, que é sem Outro: “o programa de ação do psicanalista é fazer acreditar no sintoma” (2007, p.176). Nada mais freudiano! E o que é acreditar no sintoma? Seria o sintoma uma lei? Se o tomarmos como uma lei, trata-se de uma lei singular, posto que teria valor para um e não para o outro, colocando em questão o real para a espécie humana. “Se para cada ser falante há um sintoma, é porque no nível da espécie que fala, não está inscrito no real um saber que concerne à sexualidade” (Miller, 2010b, p. 256). Quando se trata da sexualidade e do gozo do sujeito, não há saber prescrito, não há saber no real, mas sim a contingência do caso a caso.

Foi através da exceção do sintoma, demarcada por seu núcleo de gozo opaco, não sem a heresia da obra *joyceana*, é que Lacan pôde tomá-lo, como uma espécie de envoltura formal

²⁵ Sabemos o quanto a questão da lógica do fantasma se mostra cara à psicanálise, talvez, uma das mais difíceis. Pretendemos retomar parte dessa discussão, no segundo capítulo.

do *sinthome*²⁶, que é puro acontecimento de corpo (Lacan, 1975-76/2007, p.16). Portanto, a radicalidade do sintoma, por ser passível a uma delicada operação de redução até seu osso, suportaria o mais singular de cada um ou o que poderia haver dos instantes de acontecimento, dos mistérios do corpo falante frente aos imperativos científicos homogeneizantes do mundo contemporâneo. Mas, ainda assim, diante de extraordinária façanha, o impasse permanece, afinal como transmitir o que é da ordem de um acontecimento de corpo? Eis que o sintoma reduzido ao *sinthome*, a princípio, é um puro gozo autista, opaco, que não faz laço²⁷. Durmamos com essa!

Talvez não... Lacan lutou por toda sua vida para não adormecer e se sustentou sobre a sutileza do sintoma, de seu sintoma. Com o neologismo “*variedade* do sintoma” (Lacan, 1977b, p.1) uma junção de verdade com variedade, assinalou o sintoma como verdades variáveis do sujeito, verdades variáveis do próprio Lacan. Eis que ele “não nos deixa uma doutrina dogmática e acabada, senão um campo problemático de investigação onde há lugares para discutir e elaborar” (Miller, 2011e, p. 32). O que Lacan nos deixa é a debilidade mental, outra posição possível frente ao real. Não há, por fim, política mais legítima do sintoma que sua própria criação. Fazer falar, por meio de um forçamento da palavra, o real do gozo, mesmo sabendo que o sujeito não teria outra possibilidade que mal dizê-lo, só faz colocar à prova o desejo do analista, desejo, sempre, "mais ou menos culpado do real".

1.3 Ascensão do objeto ‘a’ ao zênite: uma fala desinibida... *blá-blá-blá*

Como vimos, do lado da psicanálise, ser mais ou menos culpado do real, que é sem lei, isto é, do que pode ficar fora das leis da linguagem ou na incomunicabilidade da dispersão de *lalíngua*, deve convocar à reinvenção e ao esforço de sua transmissão, tal como se aventurou Lacan. Já do lado da ciência, constata-se a tentativa de calar esse real, tornando-o ilocalizável, o que só o faz retornar, não mais ao mesmo lugar, mas sim, desordenadamente, como um real "tagarela" (Bassols, 2011a, p.30), um blá-blá-blá. Ao contrário do que se possa pensar, a tagarelice contemporânea é muda, autista, sem muitas chances de laço com o Outro, sem o "querer dizer", já que está permeada por um gozo auto-erótico em "falar de si", imperativamente, um "falar para si". Imprescindível, portanto, o psicanalista saber se orientar

²⁶ Decidimos, ao longo dessa tese, não traduzir para o português a palavra *sinthome* e sim mantê-la no original, em francês, porque *sinthome* é a base de múltiplos jogos de palavras e neologismos que Lacan introduz, como, por exemplo, "*saint homme*" (homem santo).

²⁷ Veremos que tomar o *sinthome* como autista, como aquilo que inicialmente não faz laço, é uma leitura particular de Miller. Teremos oportunidade de retomar essa importante questão.

na sociedade em que vive, diz Lacan, “que ele conheça bem a espiral em que sua época o arrasta na obra continuada de babel, e saiba da sua função de intérprete na discórdia das linguagens” (Lacan, 1953/1988, p. 322).

Como poderia, então, uma língua operar com uma fala, sem querer dizer? Se constatamos até aqui que há uma desordem do real, caberia perguntar por "uma crise da linguagem"? (Lacadée, 2012, p. 253). Parafrazeando a sutileza poética de Rimbaud, ao se referir ao delicado momento lógico da adolescência, "encontrar uma língua"(Ibidem), seria esse um dos maiores impasses do sujeito na atualidade? Se tomarmos a adolescência, em sua lógica de exílio do Outro, como legitimamente moderna, estaria o sujeito cada vez mais adolescente no tratamento do gozo pela linguagem? Esse tom de indagação, frente ao lugar que vem tomando a fala na contemporaneidade, Lacan (1953/1988, p. 283) já o transmitia em seu texto *Função e campo da fala e da linguagem*, ao se referir ao que ele nomeia de subjetividade moderna.

Segundo Lacan, haveria uma variação da subjetividade através de uma inversão do “o que sou”, *ce suis-je*, para “sou eu”, *c’est moi*, do homem moderno. “O eu do homem moderno adquiriu sua forma [...] no impasse dialético da bela alma que não reconhece a própria razão do seu ser na desordem que ela denuncia no mundo” (Ibidem, p. 283). É como se hoje "falar de si" colocasse o sujeito em um “beco sem saída”, na medida em que o eu (*moi*) do “sou eu” se destaca mais em sua condição alienante de objeto acessível, do qual se pode gozar, diferente de uma lógica que se centra no objeto como inapreensível, perdido. Ao se privilegiar o eu (*moi*) especular e não a vertente do eu (*je*), como aquele que toma a palavra, que enuncia, o homem moderno, à deriva de infinitas reivindicações narcísicas ou imaginárias, quase que se privaria de uma legítima experiência de linguagem, que coloca em jogo o problema da verdade como *causa* (Lacan, 1965-66/1998, p. 890), suportada pela incidência do significante.

É interessante constatar que desde o século XVI, quando da emergência da ciência moderna, o homem já encontrava no exercício da auto-representação, do "falar de si", um recurso para se localizar diante do outro e obter um reconhecimento de sua identidade. Com a emergência da cultura renascentista, em torno do século XVIII, o humano passou a ser concebido a partir de um sujeito que diz e existe por meio de suas palavras e atos, como uma prática sistemática (Duque-Estrada, 2009, p.119). Vê-se que foi o próprio discurso científico um dos grandes responsáveis pela emergência dessa nova dimensão da existência humana, qual seja a subjetividade. No entanto, ao se levar a lógica do discurso científico de supor um saber no real às últimas consequências, *foracluindo* o real e a verdade como *causa*, o homem

moderno e sua subjetividade se tornaram modernos demais, excessivamente modernos, a ponto de provocar a elisão mesma dessa subjetividade e a ruptura de toda causalidade.

Que consequências, então, para uma civilização de causas rompidas, atravessada por um real sem lei? É possível recolhê-las na clínica psicanalítica sob o chamado “fanatismo sintomático” (Naparstek, 2012, p.19). Muitos sujeitos de nossa época, de um modo geral, não mais apresentam o sintoma sob o ângulo significante, por conservarem sua relação direta com o gozo, com o núcleo tóxico do sintoma, sem tramitação significante e separada da vertente de sentido. Quando o sintoma se apresenta enodado ao sentido, torna-se possível fazer dele uma *causa* que porta sua razão. Sabemos que o que confere sentido ao sintoma e pretende regular o gozo, fundando uma *causa* para o sujeito é o significante do *Nome-do-pai*, como o que grampeia significante e significado e assegura a relação com o real mediante a significação fálica. Em contrapartida, “quando o sintoma se esvazia de sentido pelo efeito da época, ele transforma o sujeito em um fanático defensor de sua *causa* sem sentido, um extremista do sintoma”(Ibidem, p. 20), dando lugar a imperativos, a um "é assim porque eu quero, porque eu digo".

Nesta perspectiva, "falar de si", no mundo contemporâneo, tem posto a mostra muito menos um se fazer representar e mais um se auto-avaliar, por via das flutuações imaginárias e por uma obediência aos imperativos de ser possível tudo dizer, medir, comunicar e, por fim, gozar. Miller irá tomar o exercício da avaliação como um consentimento do sujeito que favorece uma “máquina da impostura” (2006, p. 25), porque faz desse sujeito objeto de unidades contáveis e comparáveis, sob as vestes de uma roupagem científica, quando, de fato, não tem nada de científico e, sim, de fanático, de místico. O que se constata é mais uma aliança das práticas cognitivas, das terapias cognitivo-comportamentais, com o significante "ciência", que propriamente conferem sua validade científica. Se Foucault já nos falava de “vigiar e punir” (Foucault, 2002a, p. 305), em pleno século XXI, constata-se que a palavra de ordem é “vigiar e prevenir” e, para tal, é preciso avaliar infinitamente. Daí o caráter místico da experiência da avaliação, uma vez que seu próprio sentido ultrapassa em muito sua materialidade.

Sob a bandeira dos “direitos humanos”, exerce-se, assim, um controle disfarçado sobre o que se chamaria privacidade, que já não sabemos o que ela pode ser, em todos os aspectos: nascimento, doença, sexualidade, etc. O Estado passou a controlar o Estado e a se prevenir de si próprio, assentado sobre a estranha convicção da superioridade da vida biológica sobre todo o restante. Com base em padrões normalizadores e em nome dos que devem viver, estipula-se quem deve morrer (Ibidem). A vida biológica passou a ser, então, o critério supremo, ao qual

tudo se subordina, expondo a vida humana à condição de uma *vida nua*, noção resgatada por Agamben da figura do *homo sacer*, oriunda do direito romano arcaico, figura jurídica envolta em uma obscuridade, já que se tratava daquele que ficava fora do direito humano e divino. Ele habitaria uma zona de indistinção entre a vida humana e a morte consagrada (Agamben, 2004, p. 27).

Para Agamben, o homem contemporâneo viveria como o *homo sacer*, sob um *estado de exceção*, que representa uma “zona de indiferença entre externo e interno, caos e situação normal”(Ibidem), uma força de lei sem lei, tornando transtornadas as fronteiras do público e do privado. As conseqüências de se viver sob um *estado de exceção* incidem sob o que há de fundamental para o sujeito: a relação com a linguagem e o real. Ao tomarmos essa perigosa trilha, diante da estupidez da avaliação, qual seria o atrativo das terapias cognitivo-comportamentais? “Por qualquer via que se tome, o atrativo em todas as terapias cognitivo-comportamentais é a afirmação de si” (Miller, 2005, p.18) é fazer do sujeito mestre de si mesmo. Se com Freud, em *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 1921/1988, p.91), tínhamos a formação do coletivo via identificação ao pai, aos ideais, ao significantes-mestres, S_1 , hoje, forma-se um coletivo pela via do saber, S_2 , um saber homogeneizado, de falsos semblantes.

O empuxo a “falar de si” é, assim, nada mais que um puro “saber de si”, ter “consciência de si”, já que quando se solicita ao sujeito que se auto-avale, significa a ele mesmo supor o saber. Ainda que sob uma ditadura disfarçada do Bem, é flagrante, nos dias de hoje, o poder de reconfiguração das ciências cognitivas sob a subjetividade, sob as relações de poder no mundo, ao exercer sua objetividade por meio da quantificação e da segmentação obstinadas, ajustadas a um ideal de transparência e avaliação permanente. Para concretizá-lo, é preciso a mais absurda suposição de que a linguagem é unívoca, rígida, ficando reduzida, por fim, a um código, destituída de suas leis do sentido, quais sejam, metáfora e metonímia (Miller, 2013, p.344). Como já mencionamos, encontramos sujeitos desesperados pela busca de um S_1 , como signo distintivo, como cifra, esforço para atender essa nefasta univocidade da língua.

Passamos, então, a ser localizados como codificadores e, se aceitamos de fato essa operação, ao validarmos tal código, abandonamos nossa linguagem, nossa língua, nossa dignidade de seres singulares e falantes. Eis a marcha do homem contemporâneo: acreditar ser possível universalizar o objeto *a* e dominar o gozo pelo saber. Talvez, nunca o homem tenha falado tão pouco de “si” como nos dias atuais, afinal é inegável que esse “falar de si”, tão impregnado de cifras e números, rejeita a singularidade em seus fundamentos, no nível das

próprias palavras, dos significantes-mestres, transmutando o humano em inumano, fazendo do sujeito puro objeto de experimentação. Ingênua pretensão, pensar ser possível vencer, calar o gozo de cada um, calculando-o com a promessa de que, assim, não haverá resto, de que nada nos escapará, tanto nos domínios da vida quanto da morte.

É preciso, no entanto, fazer a ressalva de que quando se trata da incansável tarefa de rejeitar a singularidade, no nível também das palavras, o discurso científico não está sozinho. Há uma firme parceria entre capitalismo e ciência, já que ambos os discursos compartilham das mesmas pretensões de universalização, através das quais promovem também juntos o declínio da autoridade, a ponto do uso que se faz da trama significativa deixar antever que o Outro não existe, isto é, que estaríamos cada vez mais destituídos de experiências de linguagem (Miller, 2010b, p. 39). Então, se o discurso científico nos brinda com a aridez das cifras, dos números e das avaliações, o discurso capitalista traz consigo o excesso, a exacerbação, o sem-medida para nossas vidas.

É o que Lacan nos confirma em *Radiofonia* (1970/2003, p.411), em um tom profético, que o discurso capitalista provoca a ascensão ao zênite social do objeto *a*, em sua vertente de *mais-de-gozar* e o conseqüente rebaixamento do significante. E acrescenta, não sem a eloqüência de seus chistes: quando não se sabe mais a que santo recorrer, compra-se qualquer coisa, um carro, por exemplo, e assim, dá-se sinal do tédio do sujeito, porque seu desejo é desejo de Outra-coisa, em uma só expressão, seu desejo agora é um desejo convulsionado pelo *mais-de-gozar* (Ibidem, p. 412). É inegável a desorientação do sujeito contemporâneo, insistentemente tragado ao empuxo de se auto-avaliar e de consumir. Miller é categórico, ao afirmar que “os sujeitos contemporâneos, pós-modernos e até mesmo *hipermodernos* são desinibidos, neodesinibidos, desamparados, desbussolados” (2004, p. 1).

O uso do termo *hipermoderno* - destacado o prefixo *hiper* - com fins de melhor localizar o sujeito contemporâneo na própria história da civilização, convida-nos a constatar os impasses em se nomear todas as épocas que se inscreveram após o corte epistêmico, produzido pelo discurso científico. Daí termos elegido como índice, para tratar o contemporâneo, em nosso trabalho, duas importantes assertivas lacanianas, que consideramos mais lógicas que propriamente históricas: a elevação do objeto *a* ao zênite social e a inexistência do Outro. No entanto, cabe recorrermos a alguns importantes argumentos da filosofia de Lipovetsky que julgamos congruentes com a linha de pensamento do ensino laciano. Nessa perspectiva, por que um sujeito dito *hipermoderno* é também um sujeito contemporâneo?

A chegada da modernidade, por volta do século XVIII, assentada no tripé, mercado, indivíduo e a escalada tecno-científica não conseguiu alcançar os ideais prometidos pelo "espírito das Luzes". Ao contrário, ao lado do individualismo supostamente libertador, corria o poder e o controle disciplinar do Estado, "o que fez com que essa autonomização dos indivíduos permanecesse mais teórica que real" (Charles & Lipovetsky, 2004, p.23). Já na segunda metade do século XX, inicia-se um processo de mutação da modernidade, tendo como o maior responsável o consumo de massa promovido pelo capitalismo moderno, franqueando, assim, a passagem da modernidade à chamada pós-modernidade. O que o neologismo *pós-moderno* vem demarcar é um importante momento histórico em que as autoridades, os freios institucionais que, até então, opunham-se à emancipação individual, perdem sua operatividade, fazendo do âmbito social um prolongamento do privado. Instala-se a *era do vazio*, mas "sem tragédia e sem apocalipse" (Lipovetsky, 2005, p. 19).

Sinônimo de desinvestimento de projetos sociais, o período pós-moderno é marcado por um sentimento de autonomia e de abertura para as existências individuais, para o culto do eu e para as felicidades privadas. Um momento de curta duração é o que designaria a época pós-moderna, afinal se acreditava poder ter decretado o óbito da modernidade, assentado em uma liberdade, conquistada no rastro da dissolução dos enquadramentos sociais, políticos e ideológicos (Lipovetsky, 2004, p. 53). Como elidir, então, algo que é puro efeito de corte epistêmico, operado na história da civilização? Dos anos oitenta até os dias de hoje, assistimos a um remate da modernidade, elevada à uma potência superlativa. Trata-se de modernizar a própria modernidade. Somos, agora, *hiper* em tudo: hipermodernos, hiperindividualistas, hiperconsumistas, hipertristes, hiperalegres e assim por diante. (Ibidem: 65). Na era *hipermoderna*, os paradoxos se exibem às claras, como se tudo pudesse conviver lado a lado: encanto e desencanto.

Não é incongruente afirmar que a *hipermodernidade* de Lipovetsky mantém afinidades com o que sustentamos a respeito de um real que é sem lei. Logo, se somos *hipermodernos* e desbussolados, à que tal constatação nos conduziria? Se partirmos da afirmativa lacaniana de que o objeto *a*, em sua vertente de *mais-de-gozar* foi elevado ao zênite social, a um lugar de dominância, este mesmo objeto passará à qualidade de agenciador da contemporaneidade, abrindo precedentes para se pensar em um "discurso *hipermoderno* da civilização" (Miller, 2004, p. 2). Então, tem-se um sujeito comandado pelo objeto (*a*), pelo *mais-de-gozar*. Sob os imperativos de gozo, esse sujeito é levado a produzir avaliações homogeneizantes, a se dessubjetivar o que, por hipótese, escreveríamos o (S_1), como o que cai, produção desse

pretendido discurso. Finalmente, o saber, (S_2), apareceria no lugar da verdade, mas com a condição de um saber reduzido aos semblantes, que escreveríamos sob o seguinte *matema*:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Eis o que Miller chama de sua fantasia: propor que "o discurso da civilização *hipermoderna* tem a estrutura do discurso do analista" (Ibidem, p.3). As consequências de tal proposição são de longo alcance. Primeiramente porque implicaria em admitir que o discurso da civilização atual não é mais o avesso da psicanálise, como na época de Freud, afinal o que Lacan chamou como avesso topológico da psicanálise foi o discurso do mestre, considerado o discurso do inconsciente, que marca a entrada do sujeito na ordem significante, condições, por excelência, para que a psicanálise possa operar com sua potência interpretativa e por quê não dizer sua força de transmissão. Uma segunda perspectiva, em consequência da primeira, incita-nos a colocar em questão a própria psicanálise, tanto em seus meios, quanto em seus fins, já que agora sua relação com a civilização "não é mais uma relação de um avesso com um direito [...] essa relação é, antes, da ordem da convergência" (Ibidem, p. 3).

Uma importante ressalva aqui se impõe: o fato do discurso da civilização atual convergir com o discurso do analista implica em uma aproximação de ambos e não em uma equivalência, diferença decisiva. Por isso Miller afirma que somente em uma psicanálise pura, levada até o seu fim, todos os elementos do discurso da civilização *hipermoderna* se ordenariam em um discurso (Ibidem, p. 4), do contrário, encontrar-se-iam dispersos, como peças soltas. A proposta de Miller, nomeada por ele próprio, de uma fantasia, tem menos a função de uma tentativa rigorosa de alinhar *matematicamente* ambos os discursos que propriamente nos convidar a recolher suas desafiantes consequências. Outra ressalva aqui nos concerne: dizer discurso *hipermoderno* da civilização não é torná-lo correlato do que chamamos discurso científico.

Lacan hesitou onde situar a ciência frente à formalização dos quatro discursos, chegando a pensar o discurso científico a partir do discurso do mestre, ao tomar o rigor e a precisão matemática como um S_1 que agencia o discurso (Lacan, 1969-70/1992, p. 84). No entanto, essa inferência não se sustenta, porque ainda que a matemática faça uso da lógica significante, ela só o faz a partir de sua própria violação, tomando-o como capaz de significar a si mesmo, como intrínseco e idêntico a si mesmo. Isso significa que a ciência, ao infringir as leis da linguagem, em só golpe, *fora clui* aquilo que a determina, a verdade como *causa*. Já em

Televisão, Lacan afirma que o discurso científico teria quase a mesma estrutura do discurso histérico, no que se refere à posição do saber, ocupando a posição discursiva, não de agente, mas de outro. (Lacan, 1974b/2003, p.522). O sujeito, no discurso histérico, tal como o sujeito do *cogito*, é suposto não saber e por tal razão ambos interrogariam o saber constituído, o que abriria vias para o imperativo categórico, "continue a saber!" (Lacan, 1969-70/1992, p. 99).

A divergência entre os dois discursos também irá se situar no terreno da verdade, já que, no discurso histérico, encontramos o objeto *a*, no lugar da verdade, indicando a verdade recalcada de seu sintoma, posição diferente da ciência que, como já dito, nada quer saber da verdade como *causa*. Assim, salvaguardada a posição da verdade na estrutura discursiva, poderíamos aproximar o discurso científico do discurso universitário, considerado por Lacan o discurso do mestre moderno, "um discurso do mestre pervertido" (Ibidem, p. 169). Além de ser marcado pela tirania do saber, sob o imperativo "saiba tudo sobre tudo, sem nada deixar escapar", o discurso universitário abriria vias para o discurso do capitalista, consequência de uma "curiosa copulação com a ciência" (Ibidem, p.103). Ao perverter a ordem significante, transformando o sujeito do significante em um sujeito de gozo, o discurso do capitalista acreditaria poder eliminar o real como impossível da própria estrutura, o que nos permite concluir que se trata de um discurso que não sustenta uma lógica que possibilite o laço social.

Enfim, sabemos que a teoria dos discursos de Lacan não traz a pretensão de nos oferecer uma ferramenta para interpretar inequivocadamente os diferentes momentos da história. E tampouco seria proposta dessa tese se deter nessa via de pensar, com o recurso dos *matemas*, os desafios que a contemporaneidade impõe à psicanálise. Conforme já abordamos nesse mesmo capítulo, o *matema* encontraria sua limitação quando estamos próximos do axioma "o real é sem lei", porque, uma vez situados nesse terreno, ao que Lacan no convoca é a re-invenção da psicanálise. Não se trata, porém, de uma re-invenção *ex-nihilo*, mas de poder se virar com a debilidade mental, com a falha. Isso significa nos colocar diante da aposta de levar sua transmissão às últimas consequências, ou seja, uma transmissão na via do estritamente singular.

Perguntar, então, por *um* real para a psicanálise no século XXI, é perguntar por seu porvir, quando já se constatou que seu avesso não mais é o discurso do mestre. O que agora está em alta é o objeto *a*, como *mais-de-gozar*, não restando outra imposição ao sujeito contemporâneo a não ser ultrapassar, a destituir as inibições, os impedimentos e manter seu compromisso com o imperativo de gozo. Sob tal lógica, "falar de si", por meio de uma fala desinibida, não visaria a produção de sentido, tampouco a transmissão de uma mensagem, mas sim o silêncio, a inércia do gozo, justificados pela própria dominância do objeto *a*, como

puro excesso. (Miller, 2010b, p. 341). Como já dito, a tentativa obstinada do discurso científico de emudecer o real só o faz retornar desordenado, como um real tagarela, que veicularia o gozo do *blá-blá-blá*. Retomamos aqui nossa indagação inicial sobre a instalação de uma crise da linguagem na contemporaneidade, afinal é notável como a linguagem vem sendo destituída de sua potência de comunicação para se reduzir à mera função de aparelhamento do gozo.

Um sujeito, portanto, que se põe a "falar de si" com o recurso identificatório dos significantes deve ser outro, diferente daquele que se impõe a "falar de si" com o corpo, com a substância gozante. Esse outro sujeito, com seu modo singular de gozar sozinho, de falar mais "para si" que propriamente "de si", requer outra categoria, que Lacan tomou como sendo a do *parlêtre*, exatamente por estar localizado em uma lógica diversa daquela regida pela estrutura binária e comunicacional da linguagem. O que não é, por assim dizer, linguagem, mas suportaria o simbólico sem Outro, sem S2, sem finalidade de representação, e que, de modo algum serve para dialogar, Lacan chamará de *lalíngua* (Lacan, 1972-73/1985, p.50), território, por excelência do *parlêtre*. Certamente, pensar em uma fala que tem seu predomínio, no nível de *lalíngua*, irá requerer também uma nova definição de palavra, até aqui, tomada como essencial na experiência analítica.

Assim, uma vez desmoronados a comunicação, o endereçamento, aquilo que instaura um circuito de perguntas e respostas para o sujeito, como pensar em uma fala de palavras que não se dirige ao Outro? Segundo Lacan, a incidência do significante no destino do ser falante pouco estaria dependente de sua fala, de sua palavra e sim de sua estrutura. E acrescenta: "o ser humano, que sem dúvida é assim chamado porque nada mais é que o húmus da linguagem, só tem que se emparelhar, digo, se *apalavrar* com esse aparelho" (Lacan, 1969-70/1992, p.48). Miller resgata essa preciosa antecipação lacaniana para nos precisar o que Lacan irá nos propor já nas proximidades do final de seu ensino, uma nova definição de palavra, *apalavra*²⁸, que vem de um mixto de palavra e aparelho, uma espécie de "nome próprio da palavra como aparelho de gozo, como parte dos aparelhos de gozo" (Miller, 2012, p.138).

Apalavra se insere como o conceito que demarcaria a transformação, a passagem do conceito de linguagem para a noção de *lalíngua*, afinal se *lalingua* não serve para dialogar, é de um "monólogo da *apalavra*" (Ibidem, p.149) que agora se trata. Tomar a palavra em sua dimensão radical de *apalavra* é situá-la, enfim, como palavra de gozo, gozo de um corpo que

²⁸ Vê-se que a união do artigo "a" ao substantivo "palavra" tem a função de situar a criação de uma escritura no território de *lalíngua*, que demarcaria uma anterioridade lógica à linguagem, território onde as palavras ganham vida (Miller, 2011f p. 412).

fala, uma modalidade do gozo *Um*, já que o lugar do gozo é sempre o mesmo, o corpo próprio, o que o faz sem Outro. Transpor a radicalidade dessa conjunção-disjunção entre linguagem e *lalíngua*, entre palavra e *apalavra* para o "falar de si" não só na clínica psicanalítica, como também na onipresença das redes sociais deve nos conduzir a delicadas ponderações. Dizer que há um gozo da palavra, não necessariamente irá implicar acomodá-lo, em só golpe, à categoria e à radicalidade do gozo *Um*, porque pode haver efeitos de comunicação, sem que se perceba de imediato. Tal constatação nos abre vias para reiterar a contingência que atravessa o caso a caso.

Quando nos orientamos por axiomas lógicos como "não há relação sexual" e "há *Um*" não quer dizer que não há mais a estrutura, que tudo se tornou semblante. Por outro lado, como estamos sustentando, há um real desordenado, que não se submete à lei significante, no entanto, o maior desafio que nos é apresentado é discernir, na singularidade de cada caso, o que é estrutura e o que é *Um* real. Tanto que Miller, em seu curso, *La fuga del sentido* (2012), se pergunta se poderíamos tomar o gozo do *blá-blá-blá* como correlato da radicalidade de *apalavra*. E em seguida conclui: o gozo do *blá-blá-blá* está no nível da palavra, ainda que degradada, como uma *fala vazia*, sem interesse, mas continua assegurando a função fálica e mantendo contato com o Outro, o que o faz um gozo que inclui o sentido, com condições elaboráveis de algo desse gozo. Já *apalavra* não tem nada de fálica, é autista, está no nível da pulsão, não assegura a comunicação, situando-se do lado de um gozo opaco, fora de sentido (Ibidem, p.150).

Concluir lacanianamente que "a realidade é abordada com os aparelhos de gozo" (Lacan, 1972-73/1985, p.75) sem dúvida, coloca-nos diante de um paradoxo, do qual não podemos nos desfazer. Basta dizer que todo o esforço de Lacan, em tentar acomodar o real na estrutura, ora ao produzir uma elementização do gozo, sob a notação do objeto *a*, tornando-o minimamente elaborável, ora ao constatar a falha na própria estrutura, por meio da não complementaridade entre os sexos, conduziu-o ao encontro com o nó *borromeano*²⁹, como novo recurso capaz de suportar materialmente a radicalidade do "há *Um*". No entanto, ainda assim, o muro irreduzível que há entre o *Um* do gozo e o Outro permanece, enviando-nos, a cada vez, à solução singular de cada um, de cada época, como bem o demonstra o filme

²⁹ Sustentando-se sobre a oposição entre as noções de sintoma e *sinthoma*, Fabián Schejtamn, em seu livro, *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal*, propõe uma rigorosa discussão clínica sobre os chamados sintomas contemporâneos que, sob os efeitos do discurso capitalista, sofrem uma desmontagem da armadura fantasmática, substituindo-a por cadeias *sinthomaticas polireparadas*, como solução singular que consegue lograr uma estabilização, um enodamento dos três registros. (Schejtamn, F, 2013, p. 303)

Denise está chamando (Salwen, 1995), a nosso ver, uma interessante referência do gozo do *blá-blá-bla* na contemporaneidade.

Ainda que premiado no festival de Cannes, em 1995, é notável que este filme tenha caído no desinteresse das novas e atuais gerações, exatamente por retratar a vida antes das redes sociais, mas não sem um tom profético, de prenúncio do que estava por vir. O desinteresse advém também pela própria inércia e o tédio do gozo que, de algum modo, o filme consegue transmitir. Trata-se de pessoas que experimentam uma extrema dificuldade para sair de casa, porque passam todo o tempo no telefone. Não se vêem, tampouco se tocam. Há uma considerável proscricção do corpo em jogo, fazendo desprender, por meio do aparelho telefônico, o gozo do *blá-blá-blá*. Eis que se atende a esse gozo mais que a qualquer coisa, evitando, assim o real dos encontros. O que nos chama atenção é que, mesmo diante da predominância do gozo, há a presença do Outro, ainda que precariamente encarnado pela voz, veiculada pela rede telefônica.

Dois eventos marcantes polarizam o desenrolar do filme: primeiro, dois dos personagens se dispõem a realizar um suposto encontro amoroso por telefone e, assim, "transam", ou melhor, masturbam-se simultaneamente através de um aparelho eletrônico. O segundo, pasmem, é o nascimento de um filho. Como? Sim, se nessa lógica, tende a se eliminar o impossível, então, torna-se possível conceber uma vida humana, sem o encontro, o ato sexual, sem o gozo dos corpos. Alguém doou seu espermatozoide e, como um *delivery*³⁰, esse pedaço de real do corpo encontrou o corpo de uma mulher. Segundo Miller, vê-se aí "uma maneira astuta de resolver a dialética do gozo do *Um* e da relação com o Outro" (2012, p.202). Esses sujeitos nos mostram que podem tornar compatíveis a solidão do isolamento de cada um, em suas jaulas, prisões do gozo do corpo próprio, sem descuidar da relação, mesmo que precária, com o Outro, demonstrada sob a forma irrisória do *blá-blá-blá*. (Ibidem)

Se anexamos a essa cena cinematográfica uma pequena tela, isto é, incluímos o olhar, como outro recurso para se encarnar o Outro, tal como presenciamos hoje, na *internet*, nas redes sociais, nos aplicativos como *whatsapp*, não mudaria muita coisa. A impossibilidade do encontro amoroso, sexual, de corpos é patente, já que se encontrou, como disse Miller, esse modo astuto, não menos cínico de conciliar, por meio dos *gadgets*, o gozo do Outro, reduzido ao gozo do *blá-blá-blá*, com o gozo do *Um*, gozo do corpo próprio. O que mais se agrega, nos dias de hoje, são os diversos *mais-de-gozar*, estendidos pela proliferação dos próprios *gadgets*. É em torno deles que os sujeitos se unem e se mantêm mobilizados, sem fazer laço

³⁰ Palavra em inglês que significa entrega, distribuição ou remessa.

social, porque o que faz laço está na ordem dos significantes-mestres, passa pelo o que não se pode dizer. Nesses termos, se a ordem simbólica mudou, foi rebaixada pelo cinismo do gozo, se vivemos sob uma crise da linguagem, tal constatação significa, ao contrário do que se possa pensar, que o que a parceria da ciência com o capitalismo não tolera é exatamente as vacilações, os tropeços, os limites do simbólico frente ao real.

Outro modo de nos referirmos às vacilações do simbólico é, como já constatamos, que sempre haverá uma defasagem entre significante e real, já que a ordem simbólica porta em sua própria estrutura, como condição fundamental de sua operatividade, seus limites, uma vez assentada em relações de oposição e alternância (Laia, 2012, p. 3). Ao tentar elidir esses limites, essas vacilações, como expomos até aqui, surgem vacilações simbólicas de outra ordem. Passa-se, assim, dos limites às limitações do simbólico, até se tocar na sua inexistência. Sem Outro, o que restaria ao homem contemporâneo? O desencantamento, a indignidade, dispersos em frases como "em época de *whatsapp*, ligação telefônica é prova de amor" é o que nos restaria? Chegamos, por fim, à segunda assertiva lacaniana que deve nos orientar frente aos impasses do contemporâneo: a inexistência ou inconsistência lógica do Outro.

1.4 Inexistência do Outro: feminização do mundo ou espírito da psicanálise?

Concordar com a afirmativa de que o simbólico mudou, que sua operatividade já não é mais a mesma em pleno século XXI é também poder dizer que o discurso do mestre, discurso civilizador, por excelência, dado seu caráter inaugural de entrada do sujeito na linguagem, na ordem significante, já não mais se apresenta como discurso dominante na civilização atual, tampouco não mais se coloca como avesso da psicanálise. Diante do exposto até aqui, conseguimos concluir que os significantes-mestres, que, até então, faziam operar os ideais do pai, os *standard* da tradição - faziam até mesmo existir a relação sexual porque conseguiam reprimir o gozo - foram atacados, rebaixados e, assim, deixaram de se tornar agentes do laço social. E surpreendentemente, ousa-se afirmar que a psicanálise teria parte nisso. A psicanálise teria tido, digamos, uma função na desordem do mundo atual. (Miller, 2010, p.82).

Em sua emergência histórica, a psicanálise se localiza como herdeira da chamada moral vitoriana, que se estendeu durante todo o século XIX. Tratava-se de um importante momento histórico, já que a revolução industrial alcançava seu apogeu. O cerne da moral vitoriana, que acompanhava não só a vida das pessoas que viviam sob o reinado da rainha Vitória, do Reino Unido, mas por toda Europa, consistia em uma forte repressão, que se

manifestava sob forma de restrição sexual, além de um código de conduta social, também restritivo, como por exemplo, a proibição de se falar livremente (Ibidem, p. 82). Frente ao mal-estar, decorrente da lógica da época, segundo a qual para fazer existir a relação sexual, ou seja, para que os sujeitos não caíssem na errância, era inevitável reprimir, refrear o gozo. Nesse cenário, surge, enfim, a psicanálise.

No entanto, na direção contrária da moral vigente, Freud, em seu texto, *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna*, ataca duramente, ainda que em uma perspectiva profilática, a moral sexual de sua época, responsabilizando-a pela expansão das neuroses. Embora, neste momento, Freud já considerava a etiologia das neuroses de ordem sexual, ele também concordava com o fato de que o aumento das neuroses estava ligado ao excesso de repressão sexual da vida moderna, o que o levou a traçar uma espécie de história da pulsão, análoga à evolução da moral sexual da civilização. Primeiramente, a pulsão sexual se manifestaria com livre acesso à satisfação, havendo, em seguida, sua repressão, salvo as finalidades de reprodução. E, finalmente, a satisfação da pulsão sexual só seria legítima e permitida nos casamentos monogâmicos, estágio considerado como a moral sexual civilizada da época, contra a qual Freud se mostrava discordante: "é justo que indaguemos se a nossa moral sexual 'civilizada' vale o sacrifício que nos impõe [...]" (Freud, 1908/1988, p.186).

Segundo Miller, Freud consegue extrair o que é neurotizante para que se sustente uma moral sexual civilizada ou, em termos lacanianos, para que se faça existir a relação sexual, através do sacrifício, da renúncia de gozo (Miller, 2004, p. 11). Melhor dizendo, o que Freud faz é abrir vias para a não-relação sexual, para a falha, para o que chamamos anteriormente, de vacilações do simbólico. Daí podermos afirmar a função da psicanálise na desordem simbólica do mundo atual, não, certamente, em uma perspectiva opositiva e beligerante à própria psicanálise, mas sim em sua radical condição lógica de deflagrar os impasses da estrutura, de não recuar frente à inércia genuína, própria do significante frente ao real. "Podemos dizer que encontramos, aqui, o índice apontado para o que Lacan trará e que não consiste de modo algum em recusar o real com o qual opera a ciência e o saber no real" (Ibidem).

O que podemos depreender é que não recusar um saber no real, não dar às costas para a ciência, admitindo com ela que há saber no real é, sobretudo, fazê-lo, tal como já nos transmitia Freud: que nesse saber há um furo, que a sexualidade faz furo nesse saber no real. E é bom também não perdermos de vista a proposta de que, como vemos trabalhando nessa tese, na civilização *hipermoderna* ao lado do axioma "há saber no real" passa a se alinhar o axioma "o real é sem lei", o que potencializa a falha, a vacilação desse saber no real,

deixando-nos desbussolados, incluindo-se aí a própria ciência. Se já não estamos nos tempos de Freud, em que, ainda que às custas de muita renúncia de gozo e hipocrisia, os sujeitos faziam existir a relação sexual, agora, sob a ditadura do *mais-de-gozar*, devasta-se a natureza, rompem-se os casamentos, dispersa-se a família, remaneja-se o corpo (Ibidem, p. 8) ou, se preferirmos, leva-se, cinicamente, o "não há relação sexual" às últimas consequências.

Como tentativa desesperada do próprio homem contemporâneo de restaurar, de restituir o sentido e o valor moral das coisas, surge o que se chama "Comitês de ética", cujo funcionamento se sustenta sob a bandeira, "há que se discutir" (2010, p. 91), todos devem dar seu ponto de vista. Discute-se, assim, sobre o bem, o mal, ironicamente, sobre a própria moral, através de experiências pessoais, falando de si, de um modo sempre não conclusivo, afinal dizer, agora, não é querer dizer algo, dizer é, sobretudo, querer gozar e poder dizer desse gozo a tudo mundo. Os comitês de ética que podem se apresentar nos filmes, nos programas de televisão, em comunidades virtuais vêm deflagrar o quanto não se pode, hoje em dia, acionar os significantes, na verdade, esses comitês de ética passam a ser uma vã tentativa de suportar um Outro inexistente, promovido pelo discurso científico de nossa época.

Diante dos ideais universalizantes do discurso científico e da exacerbação do discurso capitalista, chegamos à síntese de que se tornou imprescindível pensar um novo regime, no transcorrer do século XXI, tanto para o simbólico, quanto para o real. E é no *parlêtre* que encontramos o índice de tais mudanças, é no *parlêtre*, se o tomamos como "palavra *agalâmica*", como sugere Miller (2014b, p.27), que encontramos condições de franquear, de cernirmos não só o que pode haver de real aí, mas, sobretudo, como operar com a prática analítica, nos dias atuais. Eis que o *parlêtre* com seu poder deflagrante frente ao real do sexo, como impasse lógico, deve ser questão crucial para a psicanálise e para o mundo. Por isso, é bom lembrar que "tudo o que é da linguagem tem a ver com o sexo, mantém certa relação com o sexo, porém precisamente pelo fato de a relação sexual, pelo menos até o presente, não poder de modo algum inscrever-se nela". (Lacan, 1970-71/2009, p.122).

Ainda que o *parlêtre* também faça deflagrar mudanças radicais no que se pode considerar como sendo um corpo, colocando-nos diante do mistério, "mistério do corpo falante"³¹ (Lacan, 1972-73/1985, p. 178) e Miller ainda nos afirmar que tal mistério é exatamente o que não é *matema*, o que não se transmite e sim seu oposto (2014b, p. 25), torna-se, mesmo assim, inevitável recorrer à precisão de sua formalização. Como recurso

³¹ Teremos oportunidade de retomar a questão do mistério em várias outras entradas, ao longo da tese.

necessário, o *matema* nos permite tomar os impasses com o real do sexo, não mais como mera impotência da verdade em poder dizê-lo todo, mas sim poder passá-lo a uma impossibilidade lógica. Sabemos que Lacan nunca abandonou o *matema*, ao contrário, apostava nele, não deixando de se perguntar: "a formalização matemática, tão bem feita só para se basear na escrita, não poderá ela nos servir no processo analítico, no que ali se designa isso que invisivelmente retém os corpos?"(Ibidem, p.125).

Mais adiante, no seminário *RSI*, Lacan deixa claro que a efetividade do ato do analista não é suficiente para a presentificação da psicanálise no mundo e outra vez defende o rigor dos *matemas*, ao dizer que a transmissão da psicanálise depende sempre que "o analista seja ao menos dois" (Lacan, 1974-75, p.7) o do ato e do se dedicar ao esforço de teorizar seus efeitos. Por meio do recurso dos *matemas*, interessa-nos, agora, tomar o "não há relação sexual", a falha inerente à estrutura, não estritamente pela vertente do gozo, que autentica o "há *Um*", mas pela via da inscrição lógica da falta de um significante, representada pela notação $S(A)$, para alcançarmos não só a premissa da inexistência do Outro, como também a nova lógica em jogo na contemporaneidade. Ocupar-se da problemática que atualiza o Outro é, a nosso ver, tão decisivo, para se pensar o contemporâneo, quanto a questão do gozo, explorada ao longo deste capítulo.

De saída, tal como o mito freudiano do pai morto nos conta, é preciso admitir que para que se possa fazer o Outro "existir" é preciso a falta, ou melhor, a crença no pai, ainda que morto, já que, como veremos, o significante por si só, não pode provar a existência do Outro, por ser logicamente inconsistente (Miller, 2011f p. 182). É notável como a lógica-matemática pôde oferecer recursos a Lacan para promover um verdadeiro desnudamento da estrutura, enquanto que com Freud, tinha-se também a estrutura, mas, até então, velada em sua dimensão de furo, pela força épica do mito³². Como inscrever, então, os impasses que essa falta porta, como estruturante, no Outro? Começemos, a princípio, por pensá-la com o paradoxo de sua *extimidade*, pela via de *das Ding*, tomada como o primeiro exterior do sujeito, ao mesmo tempo, o seu estranho e o mais íntimo, demarcando com sua posição, um Outro "pré-histórico, inesquecível, que ninguém atingirá nunca mais" (Lacan, 1959-60/1997, p. 73).

Nada mais instigante - quando se decide não recuar diante dos impasses com o real - pensar a inscrição da falta como *extimo* de *das Ding* pela dificuldade mesma de sua representação topológica. Caberia, portanto, situá-la "no centro, no sentido de estar excluído

³² Retomaremos, mais detidamente, a questão do que chamaríamos de uma "desmontagem do Édipo" no terceiro capítulo da tese.

e, em volta, o mundo subjetivo do inconsciente, organizado em relações significantes" (Ibidem p.91). Com seu núcleo mais estranho e familiar, *A Coisa*, como um *vacúolo*, produz esvaziamento, espaços vazios, no sistema de significantes ou pequenos exílios que cada um carregaria dentro de si, sem no entanto, poder libertá-los inteiramente. Daí podermos inferir que somente a magia seria capaz de realizar a equivalência pura e simples entre *A Coisa* e o Outro, elidindo os equívocos, a falha, diferente da psicanálise que mantém uma permanente defasagem entre ambos. O Outro, por assim dizer, só poderia manter uma relação de equivalência com *A coisa* como devidamente apagada, por meio de um resto irreduzível, rebelde àquilo que d'*A Coisa* poderia passar ao Outro, ao significante (Miller, 2011f, p. 453).

Ao tomar a rebeldia desse resto como *mais-de-gozar*, como um excedente, Lacan se esforçou por fazer passar esse resto no Outro, por meio do falo, se tomado como um significante do gozo e por meio do fantasma, como tentativa imaginária e simbólica de contabilizar esse resto, sem, no entanto, lograr muitos êxitos. Miller, por sua vez, ao recolher as sutilezas lacanianas, coloca-nos a seguinte pergunta: "Por que Lacan deveria elaborar, isolar este resto de *Coisa* como tal? Por que deveria elaborar sua estrutura? Se trata, se se quer, de uma escolha [...] porque se poderia considerar que com isso não há nada que fazer e que será sempre rebelde" (Ibidem, p. 447). A rebeldia de Lacan desafiará a rebeldia diante da qual se coloca a própria estrutura e, diante de tais impasses, vai buscar recursos entre os lógicos-matemáticos, para seguir avançando, encontrando nesse mesmo resto, esvaziado do campo do Outro, a "genêse lógica do objeto a^{33} " que deverá o conduzir à "escrita *paramatemática* do objeto a " (Ibidem).

É preciso acrescentar que a lógica, ao longo de sua história, sofreu progressos, pelos quais Lacan se guiou. A lógica clássica ou formal, fundada por Aristóteles, pouco interessou à matemática. E o que Lacan chamou de progresso da lógica estaria justamente no fato da matemática se interessar pelo seu campo. Nesta direção, em seguida à lógica aristotélica, matemáticos como Morgan e Boole inauguraram uma nova era com a chamada lógica simbólica. Outro avanço veio com Frege, com seu projeto de logicizar a matemática, através das fórmulas dos quantificadores. O interessante é que "mais do que tratar a lógica como um ramo da matemática, o que se buscou foi estabelecer a lógica como fundamento da matemática, na esteira da subversão aberta por Cantor com a teoria dos conjuntos" (Barreto, 2010, p.110).

³³ Esclarecemos que a consistência lógica do objeto a já foi abordada no início desse capítulo, por meio das operações de alienação e separação. Iremos retomá-la novamente, também pela lógica da teoria dos conjuntos, mas com o intuito de irmos mais além, através do paradoxo de Russell.

Para Lacan, o real não é um simples obstáculo contra o qual batemos a cabeça, mas um obstáculo lógico imanente ao simbólico, ou seja aquilo que se enuncia como impossível (Lacan, 1969-70/1992, p. 166). Assim, se a exigência de um todo prescinde a idéia do conjunto, já que este é tomado por Cantor como uma coleção de elementos definidos e distintos de nossa intuição e pensamento, ou seja, os elementos pertencem ao conjunto e o conjunto contém esses elementos, tais premissas irão interessar a Lacan, pelo fato de poderem qualificar a estrutura. Exigir que um todo possa ser equivalente em tentar ingenuamente fazer da estrutura uma operação de transcrição simbólica sem restos - sob a notação *matêmica* de $s(A)$, só poderia acarretar inúmeras contradições. E é Frege, no exercício de sua refundação lógica da sucessão aritmética, isto é, ao se ocupar da gênese lógica do enumerável, quem irá abrir vias para que tais contradições ganhassem o terreno de uma inconsistência lógica (Cardoso, 2009, p. 133).

Para Miller, há, inclusive, uma censura de Cantor a Frege, exatamente por negligenciar o que poderia haver de indeterminação em um conceito, já que as duas teses centrais *fregeanas*³⁴ de determinação do número, quais sejam, a de que um número é um objeto independente e a de que um número é isto que recai sob um conceito, conduziriam à idéia de conceito como um todo, como um predicativo, ou seja, como um conjunto determinado pela precisão e delimitação de objetos lógicos, neste caso, os números, que formam sua extensão (Miller, 2011f, p.362). Mas, o fato lógico nos mostra que é a própria estrutura lógica do enumerável é que deixa condições para o surgimento dos chamados paradoxos reflexivos ou auto-referenciados, cuja forma canônica é apresentada pelo *paradoxo de Russell*, que demonstra que há propriedades que não respondem ao conjunto como um todo. E é de comum acordo entre os lógicos que para que um conjunto funcione, deve-se poder dizer se algo está fora ou dentro.

Pode-se formular o *paradoxo de Russell* com a pergunta: o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si próprios pertence ou não a si próprios? Se o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si próprios pertence a si próprio, então ele é

³⁴ É inegável a importância dada por Lacan à obra de Frege que acompanhou o ensino lacaniano, à medida de sua sofisticação, sobretudo no que se refere ao esforço de Lacan em isolar uma possível articulação entre a estrutura diferencial do significante e a insistência da substância pulsional. A gênese *fregeana* do número e da sucessão foram, portanto, capitais para ajudar Lacan não só a afastar a dimensão simbólica de uma abstração empírica da experiência, como o real da realidade, devendo este ser entendido "ao mesmo tempo como um constrangimento lógico objetivo e como inconsistência lógica" (Cardoso, 2009, p. 130), enunciando-se frente ao simbólico, sempre como impossível. Diríamos que o rigor da conceituografia *fregeana* irá oferecer à Lacan, até um dado momento de seu ensino, mais precisamente até a formalização das *fórmulas quânticas da sexuação*, condições para a sustentação de uma escrita formal do real, independente do recurso à intuição sensível e à dimensão imaginária do sentido, como diz Lacan, um "transmissível fora do sentido" (Lacan, 1971-72c, p. 544).

completo, mas é inconsistente, pois inclui um conjunto que pertence a si próprio, o que seria um paradoxo. Se o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si próprios não pertence a si próprio, então ele é consistente, mas é incompleto, pois deixa fora um conjunto que não pertence a si próprio, outra vez, um paradoxo (Miller, 1997a, p. 564). É possível transpormos esse incrível impasse lógico para a relação significante, que é uma relação de conexão, de “pertença” (Lacan, 1968-69/2008, p. 55), pelo significante não poder significar a ele mesmo. Contrariamente ao objeto fregeano, o significante não é um objeto independente, tampouco idêntico a si, o que o obriga a colocar em questão o princípio da identidade, como zero de sentido. O mesmo seria afirmar que, no campo semântico, não há nenhuma palavra que queira dizer exatamente o mesmo que a outra.

Desse modo, se tomarmos o próprio do conjunto dos significantes, o que se constata é que há alguma coisa que não pertence a esse conjunto, algo ficaria de fora, não sendo possível reduzir a linguagem a um todo, a um conjunto fechado. A importância do *paradoxo de Russell* é, portanto, fazer surgir a impossibilidade lógica do todo, afinal para que haja definição de algo, é necessário um todo e para definir um todo, como estamos vendo, é necessário a diferença. Nada mais demonstrável que constatar que a conjunção entre todo e diferença nos faz tropeçar na exceção. Por isso, escrevemos $S(A)$ e não $s(A)$ para indicar essa falta no Outro, isto é, que "essa falta é uma falta no significante" (Lacan, 1968-69/2008, 48,), e não de um significante. Vê-se, por fim, que $S(A)$ merece ser tomado como um operador lógico, ao mesmo tempo de totalização e de exceção do próprio conjunto que sincronicamente o totaliza e o descompleta, não sem uma relação antinômica, *extima* ao próprio conjunto.

Por razões de estrutura, conclui-se, assim, que é impossível que haja o conjunto de todos os conjuntos ou que haja universo de discurso, exatamente por se constatar uma contradição imanente e intrínseca ao próprio sistema simbólico, endossada pelo próprio significante, já que não está somente submetido a essa lei da contradição como também é principalmente seu suporte. Por exemplo, B pode ser tomado como significante, na medida em que B não é B, isto é, $(B \neq B)$, nada mais contraditório. Enfim, considerar o significante como inconsistente, como um saber que não se aguenta, implicará em admitir que não há um ponto de fechamento do discurso, "em termos simples, isso quer somente dizer que na ordem do discurso "nada contém tudo e aí reencontramos a falha que constitui o sujeito" (Lacan, 1966a, p. 205). Como elemento de exclusão interna ao sistema de significantes que compõe a ordem simbólica, o sujeito, por assim dizer, vem demarcar, ainda mais, a inconsistência lógica do Outro.

Por ser aspirado pela cadeia significante e ao mesmo tempo recusado por ela, o sujeito se encontra entre dois, ou seja, não tem estabilidade, gerando um valor lógico indeterminado, equivalente a um conceito contraditório, de extensão vazia. Por meio de tais constatações, tendo como afinidade o próprio vazio, é que Lacan irá aproximar a categoria do sujeito ao número zero (Lacan, 1964-65) desde que atribuído por Frege a um conceito lógico. De que isso poderia nos servir? Ora, desnudar ainda mais a estrutura, na via de uma inconsistência lógica. Retomando sucintamente alguns pontos da *conceituografia fregeana*, afirmamos que o conceito lógico nada mais é que a determinação de um conjunto preciso e delimitado dos objetos lógicos que formam sua extensão, isto é, aquilo que, por meio de uma função predicativa, possui uma existência lógica (Frege, 1884/1989, p.148). Ao atribuirmos ao número zero essa mesma definição lógica de conceito, toparemos, inevitavelmente, com o impossível.

A atribuição do número zero a um conceito só se efetuará, desde que se tome o conceito como sem extensão, ou seja, equivalente a um conjunto vazio, já que, quando se trata do zero, não há como algum objeto recair sobre tal conceito. Trata-se, portanto, de um conceito contraditório. E por quê? Porque se nenhum objeto recai sob esse mesmo conceito, será impossível determiná-lo precisamente como um existente lógico, como idêntico a si. O número zero, irá, portanto, possibilitar a Frege escapar, ir mais além da idéia de que o Todo é Um, por meio de uma inexistência (Arenas, 2014a, p.38). Se o zero se define como conceito impossível, na medida em que é signo numérico da contradição e como elemento positivo ocupa uma função precisa na sucessão numérica, pois se conta como *um*, o sujeito, por sua vez, é também um conceito contraditório, na medida em que ele é por definição dividido entre sua possível representação pelo significante e sua ausência que compõe uma extensão vazia (Cardoso, 2009, p 135)

Interessa-nos essa extensão vazia, como conjunto vazio, dimensão do ser do sujeito, enquanto resíduo impossível de se representar, já que nos conduzirá às modalidades de repetição, outro ponto a não se negligenciar da estrutura. Ou como bem nos indica Lacan: "a topologia do gozo é a topologia do sujeito. É ela que, em nossa, existência de sujeito, *porsifica* [poursoit]. O verbo *porsificar* é uma palavra nova [...]. Desde os tempos em que se fala no em si e no por si, não vejo por que não poderíamos fazer variações" (1968-69/2008, p. 112). Lacan, aqui nos ajuda muito, com essa divertida palavra, porque por meio dela, ele mesmo se pergunta se o sujeito, frente ao gozo, se se *porsifica*, isto é, se ele se experimenta, ou se é adiado, ou até mesmo se fica em sua dependência. De uma forma ou de outra, é preciso admitir que nosso acesso ao gozo, com todo impasse que lhe comporta, passa pela

topologia do sujeito. Enfim, "o sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo que podemos esperar disso [...] são práticas de recuperação, [...] que nada tem a ver com o gozo, mas com sua perda".(Ibidem, p. 113).

Nas trilhas da repetição encontramos o que não é significativo e o que não é conjunto vazio, mas uma escrita da repetição, que condensa sua própria potência: o objeto *a* (Miller, 2011f, p.462), devendo este ser tomado em sua dupla face, ora como furo, *extimo* de uma estrutura lógica e topológica, ora como o que determina práticas insistentes de recuperação. Diante do impossível de que o Outro seja Um, passa-se da inconsistência do significativo à consistência lógica do objeto *a* que, agora, é como estrutura indefinidamente repetida que se apresenta. Fazer coincidir a estrutura com o objeto *a* é o mesmo que constatar que "a estrutura deve ser tomada no sentido que é mais real" (Lacan, 1968-69/2008, p.30). Nesse nível, o que no Outro poderia responder ao sujeito, qual seria seu verdadeiro esteio? Segundo Lacan, "nada senão aquilo que produz sua consistência e sua ingênua confiança em que ele é como eu. Trata-se, em outras palavras, do que é seu verdadeiro esteio – sua fabricação como objeto *a*".

Enfim, é inegável que as lógicas inconsistentes, como a teoria dos conjuntos pensada através dos paradoxos reflexivos, permite-nos dar lugar às fórmulas contraditórias, aos impasses lógicos que portam a marca do impasse sexual na linguagem, como diz Miller, "desdramatizando-os e tomando-os como uma escrita" (2011f, p. 366), seja por via da modalidade da incompletude, seja da inconsistência. A lógica do significativo admitiria, assim, essas duas vias de solução, que encaminhariam a diferentes e singulares respostas do *parlêtre*, orientadas por uma lógica considerada masculina e outra feminina. O que a escrita do objeto *a*, como resto da operação simbólica, promove é um verdadeiro desnudamento da estrutura, fazendo Lacan caminhar para além da operatória edípica, das ficções de sentido e chegar às *formulas quânticas da sexuação*³⁵. Através desse importante recurso lógico, Lacan nos propõe avançar ainda mais, frente ao enigma da mulher, frente aos mistérios do feminino.

³⁵ Dando continuidade ao que mencionamos na nota de rodapé anterior, as *fórmulas quânticas da sexuação* vêm demarcar uma nítida divergência entre a conceitualização *fregeana* do número e a formalização lacaniana do real como impossível. O que o *paradoxo de Russel* nos mostrou até aqui é que, para se determinar um conceito, não basta um conjunto preciso e delimitado de objetos, tal como Frege o propõe, uma vez que na própria operação definida para um conjunto podem aparecer objetos diferentes, cujo estatuto existencial estaria em permanente discussão, abrindo vias para se pensar em funções não-predicativas, isto é, que não têm a pretensão de definir a pertença de um elemento ao conjunto. Daí a necessidade de se introduzir uma função proposicional, com fins de logicizar um conjunto, através da qual se introduz um *x*, para fazer exatamente variar a referência, ou melhor, para esburacar o conjunto. Nesse caso, esclarece-nos Miller, o falo, como função fálica, recurso através do qual localizamos o sujeito como sexuado, em sua singular afetação pelo gozo, por meio do ser ou não ser, seria a função proposicional de Russell, escrita sob a notação ϕx . É o que Lacan almeja com as fórmulas da sexuação, não recuar diante do "não há relação sexual", diante da constatação de

Então, do lado da lógica masculina, inscreve-se a falta por meio da presença-ausência, um *mais um*, um *menos um*, já que se está regido pela encarnação da vontade do Um, do Todo. Sendo assim, “o *paratodo*, ou o todo-homem, só se constitui mediante a introdução no interior do conjunto de uma exceção, à lei da castração” (Barreto, 2010, p.112). Neste caso, a completude se obtém às custas de certa inconsistência do próprio significante em garantir a existência do Outro. Já do lado da lógica do feminino, tem-se a impossibilidade de fazer o *todo*, de se constituir o Um, ao contrário, fica-se no múltiplo, no *não-todo*, porque, como vimos arduamente com a demonstração lógica do paradoxo de Russell, haverá sempre um elemento que mesmo apresentando uma propriedade do conjunto, não irá pertencer ao conjunto. Daí não ser possível inferir o conjunto de todas as mulheres (Ibidem). Tal é o preço da consistência lógica, do objeto *a*: a incompletude, ou tal é relação de cada um de nós em sermos para o Outro um-a-mais entre tantos outros, de encontrarmos nosso esteio no próprio vazio.

Eis aí o regime que acreditamos reger, por aproximação³⁶, a existência na contemporaneidade: a lógica do *não-todo*, parceira da indeterminação, de referências variáveis, da dificuldade de se chegar às idéias gerais, às conclusões. Ao se tomar um por um, demarca-se, nessa nova lógica, uma multiplicidade, trazendo-nos notícias de um gozo em sua face aberta à exacerbação e à infinitização, terreno de constante instabilidade (Miller, 2013, p.295). Trata-se de um regime que se articula muito bem, com as premissas que exploramos ao longo do capítulo: de um lado, o real sem lei, requerendo-nos, a todo tempo, estarmos dispostos a sermos surpreendidos, a "amarmos" a contingência, e do outro, a ascensão do objeto *a* ao zênite, tragando o lugar, antes ocupado pelos ideais civilizatórios, deixando antever a inexistência do Outro. Ao tomar as vezes da posição de agente do discurso, o gozo, dotado de sua qualidade em se apresentar sem forma, desborda qualquer pretensa classificação, o que o dá condições de atacar, de modo frontal o que se convencionou chamar a partilha dos sexos.

Esse é o ponto nevrálgico de onde vai surgir a interpretação de Miller que diz que o mundo contemporâneo, ao apresentar fenômenos bizarros e paradoxais, vem sofrendo contínuos efeitos de feminização (Miller, 2010b, p. 108). Diferente de uma mera caracterização sociológica, Miller convoca-nos a tentar ler o mundo de hoje, fazendo uso das *fórmulas quânticas da sexuação* (Lacan, 1972-73/1985, p. 105) passando-as da clínica ao

que o *parlêtre* e seus mistérios desmentem, dizem não ao universal, ao Todo do conceito. Incrivelmente, se tomamos o conjunto como múltiplo, como não-todo, o paradoxo se estabiliza (Miller, 2011f, p.384).

³⁶ Dizemos "por aproximação" exatamente para ressaltar que não defendemos uma perda "total" dos valores fálicos, mas sim seu substancial rebaixamento.

incômodos da política, o que implica em tomar a sexualidade humana, melhor dizendo, a sexuação, como não submetida a uma ordem natural e sim a condições precisas e sutis de uma satisfação infantil, apreendida nas vias de uma contingência. Isso significa poder manter viva e em suspensão a pergunta sobre o ser. Como deve ser um homem ou uma mulher, passa a concernir a cada um. Agora, o decisivo e fundamental passa a ser não somente a identificação ao significante, a um ideal, mas, sobretudo, o que Lacan considera a posição do *parlêtre*, em relação ao seu modo singular e solitário de gozo.

O termo *feminização* não é, portanto e de modo algum, exclusividade das mulheres, tampouco se reduz a atributos imaginários femininos como: sensibilidade, delicadeza, compreensão, vaidade, capacidade de escuta, etc. (Sinatra, 2013a, p. 47). Feminizar o mundo é submetê-lo, constantemente, à lógica feminina do *não-todo*, o que não é sem consequências para a lógica masculina do *Todo*, mesmo porque haveria uma relação de interdependência entre uma lógica e outra. A feminização do mundo é, por assim dizer, um efeito, uma consequência do declínio do *nome-do-pai*, declínio dos semblantes que até então encarnavam a autoridade, a lei paterna, que agenciavam a operação da castração, sempre garantida pela função lógica da exceção. Miller chega a propor ainda, diríamos, com certa ousadia, um outro modo de leitura das *fórmulas da sexuação*, a partir de uma espécie de extração da função lógica da exceção, o que provocaria um trincamento do *Todo*, de um modo inusitado (Miller, 2013, p. 298)

Em uma via diversa que o raciocínio lógico nos conduziria, ou seja, que os efeitos de feminização provocariam uma pluralidade de exceções, o que Miller nos aponta, não sem uma torção, é tomar o *não-todo* como a contra-partida de uma espécie de "nada de exceções!" ou "todos iguais!", em outras palavras, como um imperativo caprichoso de igualdade universal. Nada mais surpreendente, pensar que o *não-todo* pode ser mais totalitário que a lógica masculina do *para-todo*, nada mais nefasto pensar que haveriam leis que operam sem o recurso da exceção. É como se fosse um *Todo* que não totaliza (Ibidem, p. 299). Eis a fórmula do cinismo. Nesse delicado ponto, vale retomarmos a pergunta que intitula a última parte desse capítulo: inexistência do Outro, feminização do mundo ou espírito da psicanálise?

Como tratar o problema da inexistência do Outro ou como "virar-nos" com próprio vazio, seja em um final de uma travessia de análise, seja no mundo contemporâneo é ao que Lacan irá convocar, em seu *Pronunciamento na Escola*, como o "espírito da psicanálise" (Lacan, 1969/2003, p.301). Inegavelmente, como constatamos por meio de toda elaboração que essa primeira parte da tese também nos convocou, é que uma vez desnudada a estrutura, o que se tem como saída é o gozo, é o que há, o gozo, para a psicanálise, sem o cinismo. E

aonde isso nos conduz? A bem dizer, a uma ética mesma do bem-dizer, a um tomar esse vazio como causa de desejo, a um "voltar" ao desejo. Interessante, porque como Miller nos recorda, por muito tempo se pensou que a psicanálise não trata com os deveres e sim somente com o desejo, por muito tempo se pensou - talvez ainda hoje se pensa isso - que a psicanálise teria efeitos de uma liberação sexual desenfreada, como também vimos até aqui, verdadeira marca de nossa época (Miller, 2011f, p. 464).

Não... A via de Lacan não é a liberação do desejo a despeito dos deveres. É, sim, chamar o sujeito ao que chamaríamos de seu dever mais íntimo, aquele mesmo suportado pelo objeto *a*, como causa de seu desejo, desejo de um saber que luta e tropeça com um impossível que a língua sempre haverá de produzir e, assim, poder aceder com entusiasmo a "uma súbita surpresa da alma" ou a um *gáio* saber falar de si. Chamemos, agora, poetas e escritores para nossa discussão! Vejamos o que eles têm a falar de si!

2 DAS (AUTO)BIOGRAFIAS E "ESCRITAS DE SI" AO 'VIVO-REAL' DA LÍNGUA POÉTICA.

Se a coragem de Freud abriu vias a Lacan para chegar ao "não há relação sexual", para o desnudamento, inclusive lógico, da falha, inerente à estrutura, tal como vimos no capítulo anterior, é exatamente por nos servir deste ponto de chegada, isto é, do "espírito da psicanálise", que abrimos as portas ao capítulo que se inicia. Da palavra "espírito" pulamos, encadeamo-nos à palavra "alma" para, assim, tocar o que consideramos *o fio de ariadne*³⁷ de alguns poetas e escritores, também, a nosso ver, demarcado por Lacan, no final de seu ensino, ao se referir ao *sinthome*³⁸ como "sofrer por ter uma alma" (Lacan, 1975a). A potente fragilidade dessa pequena frase, desse fio, pode também ser tomada como o fio condutor de uma travessia de análise, uma vez que "sofrer por ter uma alma", quase sempre tomado pela via do *pathos*, do sofrimento perturbado de uma *falta-a-ser* pode, sim, "sofrer" efeitos de redução até se transmutar, reinventar-se em alguma outra coisa, em uma súbita surpresa da alma.

Sobre as possíveis especulações em se servir de uma alma e até de seu sofrimento, Lacan a aproxima, não só do *sinthome*, mas também do *fantasma*, em um outro momento de seu ensino, quando se pergunta se ter uma alma seria um escândalo ou não para o pensamento. Diz Lacan: "[...] a alma só se poderia dizer pelo que permite a um ser - ao ser falante para chamá-lo por seu nome - suportar o intolerável de seu mundo, o que a supõe estrangeiro a ele, quer dizer, fantasística"³⁹ (Lacan, 1972-73/1985, p. 113). Poderíamos, então, dizer que a alma serve para nos adormecer frente ao real da existência? Para desbravar esse tortuoso caminho, porque como também nos diz Lacan (1965/2003, p.200), em nossa matéria, o artista sempre nos precede, vamos recorrer, portanto, nesse capítulo, aos poetas e escritores, mais detidamente, a Stéphane Mallarmé e a James Joyce com fins de alcançarmos soluções, respostas singulares, que muito deve nos interessar, frente ao impossível lógico de dizer, frente ao "não há relação sexual" e a solidão e a intransmissibilidade do "há *Um*".

O que irá também nos guiar é o que esses escritores podem ou não nos transmitir, fazendo passar o "falar de si" a uma "escrita de si" - chamaríamos também de uma língua poética, diferente da via de uma impostura, da tagarelice do *blá-blá-blá*, signo da

³⁷ Método, inspirado na mitologia grega, na lenda de Ariadne usado pelos lógico-matemáticos para encontrar soluções possíveis diante de impasses e problemas labirínticos.

³⁸ Pretendemos melhor explorar essa controversa noção ainda nesse capítulo.

³⁹ Conforme já explicitamos em nota de rodapé do capítulo anterior, preferimos a tradução de "fantasística" por "fantasmática".

contemporaneidade. Em vista do que foi abordado no primeiro capítulo, parece-nos instigante perguntar se o "falar de si" na contemporaneidade se tornou uma tentativa obstinada pelos imperativos de gozo - parafraseando novamente *Rimbaud* - em "encontrar uma língua" (Lacadée, 2012, p. 253). Estaria aí o despertar, um outro rumo para o homem contemporâneo? Tão emudecido por uma fala pactuada predominantemente com o gozo, não seria pertinente afirmar que o homem contemporâneo vem se destituindo verdadeiramente da condição de um ser de linguagem, reduzindo-se quase a uma substância gozante? Sobre "encontrar uma língua" é bem provável que Mallarmé e Joyce possam algo nos deixar.

Antes de chegarmos às soluções singulares, poéticas, tanto *mallarmeanas*, como *joycenanas* que, certamente, irá nos fazer avançar nos impasses que envolvem a transmissão da psicanálise e nos mistérios do corpo falante, pretendemos nos ocupar um pouco mais do "falar de si" na contemporaneidade, tomando-o a partir de um sobrevôo à questão da proliferação das autobiografias, bem como os mais variados relatos, inseridos no campo dos escritos íntimos e das "escritas de si", como outro efeito a ser recolhido do rebaixamento da ordem significante, que faz antever a inexistência do Outro. Tal discussão irá implicar em considerarmos a importante questão da legitimidade da autoria, já que a escrita autobiográfica reclamaria para si o reconhecimento do eu individual. Uma vez ultrapassado esse ponto de partida do capítulo, vamos, então, dedicar-nos a realizar uma importante travessia que nos levará da fala à escrita, para assim, chegarmos, a uma "escrita na fala" (Miller, 2012, p 119) escrita de um dizer que por se destacar dos ditos, irá fazer eco no corpo.

O recurso do *matema*, bem como a questão do *estilo*, imprescindíveis ao tema da transmissão, irão pontuar essa travessia, abrindo-nos vias a um "esforço de poesia" (Miller, 2003) como capaz de recuperar o fogo da língua poética, exatamente por perturbar a ordem instituída do discurso, por meio da equivocação. Por fim, para não nos perdermos nessa vasta travessia, que implica nos avanços e na emergência da noção de letra no ensino de Lacan, vamos fazer o uso da noção de sintoma para melhor nos orientarmos, a partir de duas versões extraídas por Miller, em meio à diversidade da abordagem lacaniana do sintoma, quais sejam, o sintoma-metáfora e o sintoma-letra, o que irremediavelmente nos levará à polêmica escrita nodal do *sinthome*.

2.1 (Auto)biografias e "escritas de si": enganos e desenganos do 'eu':

Como escrever... falar de si? Colocar-se a "nu"... Por que "falar escrevendo" sobre aquilo que poderia ser mais íntimo e ao mesmo tempo mais estranho? Perplexidade,

assombro, desassossego? Inadequação diante de si, diante do mundo... Ou força, en-canto, afeto, paixão? De uma forma ou de outra, veremos que ambas possibilidades, seja a do assombro ou da paixão, irão confluir em um irremediável, inassimilável encontro solitário entre corpo e linguagem, se a tomarmos como um saber elucubrado de *lalíngua*. É, no mínimo, instigante deparar-se com sujeitos que atravessaram toda uma vida falando de si, contando-se, narrando-se como bem nos relata Anaís Nin⁴⁰ (1903-1977), uma mulher que se entrega com verdadeira devoção à escrita de seu diário íntimo, em um surpreendente período de quarenta anos. São, ao todo, trinta e cinco mil páginas que começaram a ser escritas, aos seus doze anos de idade, através de uma carta endereçada a seu pai. Para nos lançar em um sobrevôo ao mundo autobiográfico, eis um pequeno e inesquecível fragmento de sua escrita:

A vida comum não me interessa. Só busco os momentos fortes. Estou de acordo com os surrealistas, procuro o maravilhoso. Quero ser uma escritora que recorde aos demais que esses momentos existem; quero demonstrar que há espaços infinitos, significados infinitos, dimensões infinitas. Mas, nem sempre me encontro em o que chamo estado de graça. Tenho dias de iluminações e febres. Dias em que a música de minha mente se interrompe. Então, remendo meias, podando árvores, colho fruta, dou brilho aos móveis. Mas, enquanto estou fazendo essas coisas sinto que não vivo. (Nin, 2009/1931-34, p.9).

Além da intensidade subjetiva, transmitida através da escrita de seus diários, Anaís Nin escreveu e publicou diversos livros, dispersos entre críticas, ensaios e ficções, no entanto, ela mesma considerava cada um deles "elementos de sua grande obra autobiográfica" (Ibidem, p.5), o que nos envia à clássica pergunta: será que toda escrita de ordem íntima e confessional pode ser tomada como autobiográfica? A diversidade de experiências de escritas de cunho subjetivo, ao longo da história, "escritas de si"⁴¹, que se apresentam, por exemplo, desde as *Confissões*, de Santo Agostinho (354-430), bem como a idéia do auto-retrato nos *Ensaio*s de Montaigne (1533-1592) até as correspondências de Freud (1856-1939) e Fliess (1859-1928) os diários íntimos, como os de Anne Frank (1929-1945) e de André Gide (1869-1951) até o tagarelismo dos blogs atuais da *internet* exigiriam quase que um projeto para se delimitar um possível gênero autobiográfico.

Como, então, apresentar a verdade de uma vida, reunida em uma trama narrativa? O ponto de mira dessa pergunta mostra que não parece ter sido outro o desejo do filósofo e

⁴⁰ Nasceu em Neuilly, arredores de Paris, em 1903 e quando da separação de seus pais, aos 11 anos, instalou-se com sua mãe e seus dois irmãos em Nova York. Em 1923, voltou a viver na Europa e começou a escrever críticas, ensaios, ficção e um longo diário que, de fato, tornou-a conhecida. Anaís Nin recebeu consideráveis influências da psicanálise, sendo, inclusive, analisanda e discípula de Otto Rank.

⁴¹ Tomamos o termo "escrita de si" de Foucault, em seu livro "Ética, sexualidade, política". (Foucault, 2002, p.144).

escritor Rousseau, que declara, com entusiasmo, ao longo de suas *Confissões*⁴², o que poderia ser um empreendimento sem precedentes, inédito, jamais a ser imitado (Rousseau, 1712-78/2011, p. 21), na história do pensamento. Diz-nos Rousseau:

O objeto próprio das minhas confissões é revelar com exatidão o meu íntimo em todas as situações da minha vida. Foi a história da minha alma que prometi contar, e para escrevê-la fielmente não tenho necessidade de outras memórias: basta-me, como fiz até aqui, voltar-me para dentro de mim (Rousseau, 1741-1747/2011, p. 266).

Diferente também das confissões de Santo Agostinho, que se constituíam como uma mediação da vontade e da verdade única de Deus, e da verdade sempre incerta e precária que habita os ensaios de Montaigne, Rousseau não convocava a si e ao leitor a uma representação fiel dos fatos, tampouco a uma exposição precisa e objetiva das coisas. Embora, no começo de suas *Confissões*, se lance a um querer dizer tudo, como tarefa insensata, não era, pois, intenção de Rousseau escrever diretamente sobre sua vida, mas sim estar "em contato imediato consigo próprio, revelar este imediato de que tem o incomparável sentimento, expor-se inteiramente à luz, atravessar a luz e a transparência da luz que é a sua íntima origem" (Blanchot, 2005, p.62). Tratava-se, para Rousseau, de uma decisão clara e deliberada de falar de si, inovadamente divorciada da exatidão de dados biográficos ou dos incidentes que atravessam uma vida, se tomados empiricamente para, por fim, alcançar a transparência e a imediaticidade dos movimentos da alma.

Obstinado em fazer da linguagem o recurso para alcançar, tocar o que lhe dita a absoluta e imediata presença de si, justamente ali, onde o domínio da verdade começa a se mostrar insuficiente, Rousseau se vê diante de uma espécie de cilada da própria linguagem, diante da qual ele mesmo entusiasticamente a buscou. Pergunta ele, então, desassossegado, atormentado: "[...] mas como contar aquilo que não foi dito, nem feito, nem mesmo pensado, mas somente apreciado e sentido sem que eu possa exprimir outro objeto de minha felicidade senão o de a ter experimentado?" (Rousseau, 1737-40/2011, p. 222). Vê-se, nessa pergunta, que Rousseau já se encontrava, segundo Blanchot, "sob o constrangimento da força infinita de ausência e da comunicação por ruptura que é a presença literária [...]"(Blanchot, 2005, p. 60), o que o levou a interromper a escrita de suas *Confissões* por um intervalo de dois anos.

⁴² As *Confissões* começaram a ser escritas, em 1764, em Motiers, na Suíça e abrangem cinquenta e dois anos da existência de Rousseau, período em que ele escreveu e publicou suas obras principais, tais como: *Nova Heloísa*, *Emílio*, *Contrato Social*; *Discurso sobre a desigualdade*, *Os devaneios do caminhante solitário*. Nascido em 28 de junho de 1712, em Genebra, Rousseau desde a infância ficou praticamente entregue a si mesmo, a sua imaginação, a seus bons e maus sentimentos, como o demonstra o livro I de suas *Confissões*.

Exílio, silêncio é o que Rousseau, enfim, encontra e passa a habitar, ao fazer ouvir sua singularidade, forçando, incessantemente, os limites da linguagem, já que ela própria só fazia lhe denunciar o impossível de seu empreendimento, a insensatez em alcançar um relato integral de sua subjetividade, seja para apresentar ao mundo ou para colocá-lo diante de seus próprios olhos. Fazendo uso da escrita como um importante recurso sintomático, Rousseau "não cessa de escrever sobre si mesmo, recomeçando incansavelmente sua autobiografia, sempre interrompida em certo momento [...] em busca do começo que falha" (Ibidem, p. 63). Estaria aí seu maior êxito e o de suas *Confissões*, exatamente por converter esse silêncio, isso que fracassa, em uma força que opera para além das palavras, capaz de arrastar algo da escrita de si, para fora de si, para uma região que habita o indizível, lá onde a linguagem deixa de ser simples mediação de conteúdos de sentido, para desenhar sua intersecção com o silêncio.

Se a escrita das *Confissões* de Rousseau é considerada um marco, inclusive histórico, para se atribuir o aparecimento do discurso autobiográfico, em sua forma moderna, ironicamente se conclui, tal como nos mostra a transmissão de Rousseau, que o projeto de se autobiografar já nasce sob o manto da impossibilidade (Duque-Estrada, 2009, p. 20), a mesma capaz de surpreendentemente possibilitar um sujeito amarrar sua própria existência. No entanto, a viva preciosidade poética *rousseauniana*, que nos ensina a subverter a ordem instituída pela linguagem⁴³, ao fazer da verdade aquilo que causa e afeta uma fala, parece, cada vez mais, recolher provas de que vem caindo no esquecimento, talvez, dissolvendo-se diante dos novos questionamentos contemporâneos.

E por que escritas como a de Rousseau ganharia a indiferença contemporânea? Ora, porque se trata de uma escrita, como se nota, que promove um legítimo afrontamento da verdade, conduzindo-se a um ponto em que a verdade mesma é deslocada do lugar de adequação entre ser e enunciado, dando assim, corajosamente, um lugar para o impossível, o que é diferente de ceticamente descartá-la, colocando-se nas vias de um mutismo, tal como o faz sistematicamente o homem contemporâneo. Se o homem moderno, juntamente com a emergência do discurso científico e sua progressiva ocupação no mundo, colocou a verdade em uma grave crise, o homem contemporâneo ou pós-moderno, tal como abordamos no capítulo anterior, tem levado essa façanha às últimas consequências, exatamente por desfazer

⁴³ Em *Ensaio sobre a origem das línguas*, obra publicada postumamente e único trabalho em que a linguagem figura como tema central, Rousseau constrói sua crítica às línguas modernas e ao seu uso, isto é, à perfectibilidade comunicacional da língua logicizada, traçando uma espécie de grau zero da gênese da língua, em que a Música, como pura melodia e como sucessão rítmica de sons, estaria livre da obediência a quaisquer leis de Harmonia preestabelecidas (Ribeiro, 2008, p.97).

o peculiar parentesco entre verdade e gozo. Mas, detenhamo-nos, por alguns instantes, à instauração do mundo moderno.

Frente à descontinuidade introduzida pela ciência na *episteme*, não poderiam ser outros, senão os poetas e alguns escritores que irão se insurgir contra a modernidade ou, ao menos, incomodarem-se, assombrarem-se diante dela. Serão os poetas os primeiros a apreenderem o profundo desencantamento em que o mundo moderno já se via mergulhado, antes de atingir seu ápice de modernidade, ou melhor, sua pós ou hiper-modernidade, a partir do momento em que o discurso científico passa a ser referência *princeps* de toda cultura ocidental. Para Foucault, tal transformação, localizada nos últimos anos do século XVIII, não se deu como um processo natural e lógico do pensamento, mas como um esfacelamento brusco e inesperado dos pressupostos epistemológicos que vigoravam nas primeiras décadas do século XVII, época em que se assentava o que se chama de *episteme* clássica⁴⁴ (Foucault, 1999, p. 298).

E o que vai demarcar terminantemente essa ruptura é a perda sumária do privilégio até então concedido à representação. O valor depreciativo dado a toda representação que não estivesse fortemente comprometida com a explicação, com a razão, com o conhecimento empírico, implicará em uma espécie de reconsideração da palavra, que passa a não mais ser tomada como única e meramente portadora de sentido, mas regulada por certo número de leis estritas, gramaticais, por exemplo, abrindo vias para que a linguagem pudesse, a partir de então, tornar-se um objeto acessível, de domínio e de estudo, como tantos outros, ao discurso científico. Ao tentar purificar a linguagem de seus acidentes e impropriedades, o discurso científico entranhado por todos os lados e campos do saber começa a promover o que Miller chama, parafraseando Rabelais, de "ruína da alma" (Miller, 2002-03), esgarçando o *filio de ariadne* dos poetas, que tomamos aqui como o privilégio de "sofrer por ter uma alma".

Nessa trilha cientificamente moderna que caminha na direção da desnaturalização do mundo, fazendo dele um "desalmado", porque, afinal, nada quer saber das incertezas, das evidências, dos equívocos e imprecisões humanas, sempre sujeitas à produção de sentido - no que nesta há de não-sentido - inscreve-se ainda o desaparecimento dos oráculos. Trata-se também de não mais tomar a palavra em sua virtude e autoridade oracular, como o dito em sua razão última, como aquilo capaz de preservar o mistério, de possibilitar a contínua

⁴⁴ Como sabemos, Foucault vai organizar uma nova periodização epistêmica do saber ocidental, através da qual ele vai nos apresentar o modo como o pensamento ocidental moderno irá se desdobrar. Três períodos estariam aí, nessa detalhada investigação, implicados: a Renascença, a Época clássica, situada entre os séculos XVII e XVIII e a chamada Idade Moderna, iniciada em torno dos anos de 1790-1810, estendendo-se até, mais ou menos, 1950.

operação de emergência de um efeito de verdade sempre inédito, um vivo-real. Muito apropriadamente, em consonância com a indignação poética, frente aos tempos modernos, Barthes, em um texto de sua autoria, intitulado *O último escritor feliz*, pergunta se teríamos, hoje em dia, algo em comum com Voltaire e rapidamente nos responde que o que nos separa de Voltaire é que ele foi um escritor feliz, o último deles (Barthes, 1964/2014).

E onde estaria a felicidade de Voltaire? Certamente não é de uma felicidade amiga das facilidades, das utilidades comuns, porta-voz do igualitarismo moderno à que Barthes se refere. Ao contrário, um escritor feliz, como Voltaire, não precisa ir além de seu panfleto, de sua ironia, de seu estranhamento, de sua singularidade, não lhe é exigido, tal como acontece com o escritor moderno, incansavelmente explicar, esclarecer, construir, tagarelar filosofias úteis. O que Voltaire desconhecia é que quando não há mais liberdade para os inimigos da liberdade, ninguém pode dar aula de tolerância a ninguém (Ibidem). A felicidade de Voltaire foi, portanto, "aquela de seu tempo. É preciso entender: esse tempo foi muito duro e Voltaire falou de seus horrores em diversos lugares. Entretanto, nenhuma época ajudou tanto o escritor, nem lhe deu mais a certeza de lutar por uma causa justa e natural" (Ibidem).

Nesse mesmo momento histórico que poetas e escritores lutavam para não permitir o apagamento do saber poético, do lugar dado à impossibilidade, ao silêncio, isto é, ao limite do simbólico, surge a psicanálise... porque Freud nasceu! Sim, a psicanálise, ao lado dos poetas e à sua maneira, veio para reencantar o mundo, convocando o psicanalista, na direção de uma cura, a sempre reacender o "fogo da língua poética!" (Miller, 2002-03). E como fazê-lo? A cada vez, a cada sessão de análise, é o que Miller, calorosamente nos ensina, apoiado, já no Lacan dos anos 70, que diz, autorizado em seu jogo homofônico de palavras, não ser *poète/poête*, poeta o bastante (Lacan, 1977), ainda assim, interessado mais na poética que na lógica, como uma espécie de despertar fugaz. Valendo-se do recurso de seu próprio oráculo, pergunta, então, Miller:

Reencantar o mundo, não será isso que se cumpre em uma sessão de psicanálise? Em uma sessão de psicanálise, abstrai-se de qualquer avaliação de utilidade direta. A verdade é que não sabemos para que isso serve. Nós nós contamos. Damos lugar ao que se poderia chamar autobiografia. Escrevemos um capítulo de nossa autobiografia. Só que não a escrevemos. Nós a contamos; nós a narramos. Trata-se da autobionarração, se ousar dizer, com o que ela comporta de autoficção, da qual se quer fazer hoje em dia um gênero literário que deve alguma coisa à prática da psicanálise (Miller, 2002-03).

Eis que a psicanálise com seu aparecimento no mundo vem também para fazer reviver a fala, os oráculos, o mistério, a decifração, o jogo alegre de palavras, dando continuidade, fôlego ao saber poético. Daí, Miller também poder nos dizer que "o mistério da psicanálise é

um eco ao mistério das letras de Mallarmé" (Ibidem). Nessa direção, uma sessão de análise daria lugar não só ao que pode comportar de ficção, mas também de contingência, de acaso e até de miséria, convidando o sujeito a constatar que o que se vive vale a pena ser dito, não sem recapturá-lo pelo ritmo de sua própria existência. É mesmo de "um esforço de poesia" (Ibidem) que se trata para se levar adiante uma experiência de análise, isto é, um espaço de poesia como uma interessante saída para se driblar o imperativo de univocidade da língua a que visa o discurso científico, sempre a serviço da utilidade direta, do ideal igualitário, ou se preferimos, da canalhice moderna.

Se para a psicanálise cabe a cada um fazer "um esforço de poesia", o que é, então, nesses termos, a poesia? Tratar-se-ia de falar em rima, converter o dizer em verso ou dizer coisas belas? Certamente não se está aqui evocando o que pode ser da ordem da aptidão. E mais que isso, nem sempre temos coisas belas para dizer. Esforçar-se poeticamente não é da ordem da exatidão, da conformidade. O que se diz em uma sessão de análise pode e deve, poeticamente, abster-se do comum, o comum a todos, para, por fim, tocar-se em algo da criação, como a própria palavra poesia nos ensina, algo da *poiesis*, invenção, sempre singular. Portanto, dizer um "esforço de poesia" para a psicanálise é também dizer que aí se encontra um espaço de gozo (Ibidem), universo desautomatizado de *lalíngua*, subtraído das leis da linguagem, lei do mundo.

É preciso, no entanto, sublinharmos que não só uma sessão de análise, como a travessia de uma experiência analítica não o é sem o laço com o Outro, encarnado pelo analista, alguém, não qualquer um, extraído da multidão, que faz operar a dimensão oracular, de suposição de saber, estabelecendo lugares, possibilitando ao sujeito, ao fazer uso da narrativa, localizar "o valor representativo pelo qual se sente afetado pelo outro" (Ibidem). Poderíamos, rapidamente, chamar esse valor representativo de S_1 , significante-mestre, como o que identifica, fixa, captura o que o sujeito pensa que pode ser aos olhos do Outro e como também o que ordena, faz cadeia com o conjunto dos outros significantes, designado por S_2 , instituindo, assim, uma ordem discursiva.

Conforme vemos insistindo, os efeitos progressivos do discurso científico, ao ganhar sua consolidação já nos fins do século XIX, irão reafirmar seu poder de domínio, ao se juntar firmemente ao discurso capitalista, nos dois séculos seguintes, produzindo o rebaixamento da ordem significante, isto é, fazendo o Outro cada vez mais inconsistir em sua tarefa principal de, por meio de um ponto de basta, autenticar um lugar para o sujeito. Diante de tais condições, esse mesmo sujeito se vê compelido a ter que inventar, a ter que quase que, estranhamente, preparar seus próprios S_1 s, segundo Miller, como se o tomassem emprestado

de uma língua estrangeira (Ibidem). Tal como já explorado no capítulo anterior, trata-se de uma busca, muitas vezes, desenfreada por um S_1 , algo capaz de dar forma, estabelecer uma contabilização de gozo, por mais precária que seja. (Laurent, 2014, p. 22),

É claro que esse processo não se instalou do dia para noite. Foi preciso que o homem, digamos, gravitasse entre um S_1 , ora como representação de sentido, ora como cifra de gozo, foi preciso que o poder do significante fosse paulatinamente questionado, relativizado até se tocar, cinicamente, ter o conhecimento de que, no "frigor dos ovos" não há significante último $S(A)$, não há inimigo, não há contra o que se voltar, como bem nos reclamava Barthes⁴⁵, agora há pouco. Embora um pouco nostálgico, ele não deixa de ter razão, afinal como se descobrir feliz - e triste também - em um mar de relativismos? Se ser pai, por exemplo, passa a ser progressivamente relativo, resta, portanto, ao filho, não tanto sua filiação, que também passa a ser relativa, mas a solidão de uma "autoria autônoma" de sua própria história, desgarrada da tradição.

Com um pouco mais de nostalgia, cabe recorrermos à Benjamin, a seu texto, *O Narrador*, que defende, nesta mesma direção do questionamento do significante, o desaparecimento do narrador frente à vida moderna, exatamente como aquele capaz de fazer a experiência da transmissão de um saber, de geração em geração, como elo de uma corrente que se renova, entre aquele que narra e sua comunidade, muito mais voltado, isto é, investido para o ato puro e simples de narrar que a intenção carregada do "para si", do "falar de si". Ao "retroceder bem devagar para o arcaico" (Benjamin, 1969/1980 p. 60), o narrador benjaminiano passa a se transformar ou a dar lugar ao romancista, em sua qualidade de autor, que passa a dar notícias, através da escrita de seu romance, da profunda desorientação de quem vive e de sua inspiração íntima, capaz de provocar uma criação, sempre solitária. Ao lado da poesia, que lutava para se salvar do sufocamento produzido pelo discurso científico, e do romance, surge ainda a autobiografia, como uma forma de atualização do indivíduo moderno e como espaço, por excelência, reservado às reflexões e experiências singulares.

Convém, no entanto, esclarecer que se tomarmos toda e qualquer escrita de cunho íntimo, confessional e subjetivo, que faz aproximar escritor e leitor como escrita autobiográfica, iremos nos deparar com uma variedade de gêneros, se assim podemos chamar, literários, sutilmente entrelaçados, mas não claramente definidos, já que mantém em comum, como Rousseau nos mostrou, a impossível prática de falar inequivocadamente de si. Além da autobiografia, inscrever-se-iam, assim, nesse campo de difícil definição, as biografias, os

⁴⁵ Barthes irá propor a "morte do autor", questão que iremos nos ocupar, mais detidamente, um pouco adiante desse mesmo capítulo.

romances autobiográficos, a narrativa epistolar, o diário íntimo, o diário ficcional e a autoficção. Não é injustificável, portanto, que a autobiografia foi especialmente tomada por muitos escritores do século XX, como uma escrita híbrida, bastarda, sem álibi, desacreditada (Duque-Estrada, 2009, p. 21). Ainda assim, é notável como a presença do discurso autobiográfico tem se tornado cada vez mais marcante, na contemporaneidade, figurando entre os livros mais vendidos.

Instalada em um terreno de empreendimento impossível, em que o autor ou personagem se movem entre "o que é" e "o que poderia ser", a questão autobiográfica desperta também o interesse de uma variedade de pesquisadores, exatamente porque por meio dela torna-se cada vez mais patente a constatação de uma instabilidade no campo da autoria. Dentre eles, Philippe Lejeune (2008) é considerado um dos grandes expoentes contemporâneos do debate autobiográfico, que agora passa a ser reaberto, em um terreno movediço, sob novos termos. Interessa-se não mais por pensar a modernidade do autor como aquele capaz de intencionalmente controlar o dito, como criador de sua obra, mas sim como referência fundamental para performar a própria imagem de si, trazendo para o centro da discussão do funcionamento do texto autobiográfico o que pode haver de deslizamento entre a identidade do autor e sua criação.

Valendo-se de sua própria posição de leitor de gêneros da chamada literatura íntima, Lejeune arrisca uma concisa e objetiva definição do texto autobiográfico como sendo uma "retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade" (Lejeune, 2014, p. 16). Com fins de alcançar ou até mesmo recuperar certa unidade e autonomia do autor, Lejeune propõe, então, através de sua definição para a escrita das autobiografias, a problemática equivalência entre autor, narrador e personagem, tornando-a próxima das investigações de Benveniste, no que se refere ao "aparelho formal da enunciação" (1970/2006, p. 84). Afinal, quem é ou onde estaria o "eu", tão reivindicado pelas (auto)biografias?

Para Benveniste, a subjetividade encontra seu fundamento no próprio exercício da língua, tendo seus pontos de apoio, nos pronomes eu, tu, ele, quando do ato mesmo de se revelarem (Benveniste, 1958/2005, p. 288). O que os admiráveis trabalhos do linguista francês nos ensina, ajudando-nos a avançar na questão das autobiografias, é que o "eu" se refere a algo que é "exclusivamente linguístico", estando, portanto, submetido ao ato discursivo individual, por meio do qual é pronunciado. Assim como o "eu" não é passível de ser identificado, senão dentro de uma instância de discurso - podemos chamá-la de

enunciação⁴⁶ - que tenha referência atual, ele tampouco pode sofrer uma operação de conceitualização. Não há, por assim dizer " [...] conceito "eu" englobando todos os eu que se enunciam a todo instante na boca de todos os locutores, no sentido em que há um conceito "árvore" ao qual se reduzem todos os empregos individuais de árvore" (Ibidem). Não se trata, portanto, de pensar o "eu" como entidade lexical, já que a única realidade a que ele se remete é a realidade de discurso.

Se o "eu" não encontra sua existência a não ser no exercício de apropriação da linguagem, com o que desta pode nos trazer de deslizos e equívocos - o que irá nos encaminhar ao golpe desferido por Freud ao afirmar que o "eu não é senhor em sua própria casa" (Freud, 1917/2012, p.135) - o discurso autobiográfico se vê, por fim, em maus lençóis, afinal, como sustentar, diante de enganos e desenganos do eu, referências para a verdade e para a realidade daquilo que se relata? Diante da complexidade da questão da identidade, em jogo no discurso autobiográfico, Lejeune propõe a necessidade de que haja um *pacto autobiográfico*⁴⁷ entre autor e leitor, visando estabelecer um contrato de leitura, privilegiando a intenção do autor, que deve deixar pistas, sempre passíveis de serem identificadas, ou melhor, verificadas pelo próprio leitor, para que assim se comprove a escrita autobiográfica (Lejeune, 2014, p.39) .

Trata-se, pois, de verificar a equivalência entre autor, narrador e personagem, como se vê, a todo custo, defendida por Lejeune. Poderia se pensar como uma primeira e evidente pista deixada pelo autor, para, então ser identificado, o uso de pronomes pessoais na narrativa, seja na primeira, segunda ou até terceira pessoa. Mas, como Benveniste nos mostrou, o "eu" não é passível de ser conceitualizado, menos ainda serviria de critério de referência para uma comprovação como reza o discurso científico, o que irá forçar Lejeune a buscar a estabilidade almejada por suas investigações em algo que se localize fora do texto, digamos, em uma realidade exterior. Nada mais que o nome próprio do autor, ou melhor, sua assinatura na capa do livro, desde que comprovada através de registro em cartório (Ibidem, p.43)

⁴⁶ Como o demonstra em seus trabalhos, Benveniste parte, primeiramente, de uma visão obtida através de índices da subjetividade na linguagem para, em seguida, passar a uma abordagem da língua, enquanto semiótica e semântica, até chegar a uma concepção de língua em que toda ela estaria submetida à enunciação, através de um constante processo de apropriação subjetiva.

⁴⁷ O termo "pacto autobiográfico" surge pela primeira vez em 1973, em um ensaio intitulado "O Pacto autobiográfico", publicado na revista *Poétique* e reaparece em 1975 como um ensaio que abre um livro que também recebe o mesmo título. Depois de inúmeras críticas, já em 1986, o "pacto autobiográfico" retorna revisitado pelo próprio autor como "Pacto autobiográfico (bis)" e, em 2001, como "O Pacto autobiográfico, 25 anos depois" (Lejeune, 2008). Como se nota, as investigações de Lejeune são muito vastas e já percorrem mais de 40 anos, pontuadas de digressões, revisões, reformulações, diante das quais, escolhi fazer um conciso e breve sobrevôo, já que o ponto de mira desse capítulo é tratar a transmissão da psicanálise e suas relações com a letra, mais precisamente com o objeto *a*.

Chama-nos atenção a insistência de Lejeune em tentar diferenciar lugares, ao afirmar que os textos autobiográficos devem ser textos referenciais, que se ancoram em uma realidade externa, o que só vêm confirmar o questionamento do poder do significante na contemporaneidade. Tanto que a proposta de Lejeune vai ser fortemente criticada com o argumento de que não mais haveria fronteiras entre o que é autobiográfico e o que não é, uma vez que essas fronteiras foram esgarçadas, rasgadas, deixando, desvelado, a céu aberto, o vazio, diante do qual não se faz mais tão facilmente o uso da potência do significante para contorná-lo. Nessa direção, a proliferação das autobiografias, funcionariam também como "culto dos arquivos de si" (Roudinesco, 2006, p.51), como tentativa de dar forma ao vazio gramatical do "eu", de modo que, no limite, ele se reduza, por exemplo, ao nome próprio, como puro semblante.

Para avançarmos no tema das "escritas de si" na contemporaneidade, tal como as históricas guiaram Freud, pelo que lhe contavam com seus balbucios, vamos recorrer, de modo pontual, ao que as mulheres podem ensinar sobre a sexualidade e o uso das palavras, ou melhor, sobre o vazio, sobre aquilo que pode não ter fronteiras.

2.1.2 Autoficção feminina

Antes de passarmos à questão das "escritas de si" e suas ressonâncias no mundo feminino, debruçemo-nos um pouco sobre o aparecimento da noção de *autoficção*, exatamente como o que vem confirmar o desvanecimento das fronteiras entre o que seria autobiográfico ou não, ou o que separaria uma autobiografia de uma ficção. De modo paradoxal, pode se dizer que a autoficção surge exatamente para embaralhar as categoria da autobiografia e da ficção, ao unir em uma só palavra duas formas de escrita que, a princípio, logicamente, deveriam se excluir. Apesar de todo escritor, inegavelmente, em algum ponto de sua obra, fazer uso de sua própria vida como fonte de inspiração, diríamos que a autoficção surgiu também como uma nova trilha encontrada pelo romance - incluindo-se aí o romance autobiográfico - no mundo ocidental, para se firmar, para se fazer, minimamente, reconhecido no universo literário.

Se o campo das autobiografias que abarca a diversidade de escritos íntimos, conforme vimos até aqui, é de difícil apreensão, como melhor definir a autoficção? Trata-se de um gênero que foi criado pelo escritor Serge Doubrovsky (1977), em resposta ao debate iniciado por Lejeune, por se sentir arditosamente desafiado ao que exigia cumprir o *pacto autobiográfico*. Doubrovsky se indagava se seria possível haver um romance com o nome

próprio do autor, portanto autobiográfico, já que não lhe ocorria ao espírito, naquele momento, romance algum. Decidido a seguir adiante com o debate, Doubrovsky se lança a escrever um romance sobre si próprio, chamado *Fils*. Na contracapa do livro, ele diz se tratar de uma ficção de si mesmo "por te confiado a linguagem de uma aventura à aventura de uma linguagem em liberdade" (Doubrovsky, 1977). E continua, em sua aventura, perguntando-se:

Autobiografia? Não, este é um privilégio reservado aos importantes deste mundo, no entardecer de suas vidas, e em um belo estilo. Ficção, de acontecimentos e de fatos estritamente reais; se se quiser, *autoficção*, por ter confiado a linguagem de uma aventura à aventura da linguagem, deixando fora a sabedoria e a sintaxe do romance, tradicional ou novo. Encontros, fios de palavras, aliteraões, assonâncias, dissonâncias, escrita de antes ou depois da literatura, concreta, como se diz em música. Ou ainda: autofricção, pacientemente onanista, que espera agora compartilhar seu prazer (Doubrovsky, 1977, p 10).

Primeiramente, o que as palavras de Doubrovsky vem nos assinalar é que a autoficção não pode ser outra coisa que a ficção em si mesma, afinal o sujeito narrado é um sujeito, digamos, fictício, justamente porque é narrado, o que o faz um ser de linguagem. Assim, fica estabelecido que não há como sustentar a adequação entre autor, narrador e personagem, como tanto se debateu, até então, ou melhor, entre sujeito do enunciado e da enunciação. Ao tornar híbrido o que poderia ser, por um lado, da ordem do auto-referencial e, por outro, de ordem ficcional (Azevedo, 2008), Doubrovsky não sem estar mordido⁴⁸ pelos efeitos do inconsciente freudiano, deixa-nos à mostra um "entre-lugar", um indecível, através do qual traz à tona a própria subversão do sujeito como lugar vazio, como um impossível, o que só nos resta ficcioná-lo com o jogo dos significantes, com o equívoco e a arbitrariedade das representações.

Assim, enquanto Lejeune tenta recuperar a ilusão de um "eu" referencial, Doubrovsky, só faz desestabilizar ainda mais a precária condição desse "eu", já que não se trata mais em acreditar em uma verdade literal, em uma referência indubitável. Recorrendo novamente a atualidade do dizer freudiano, se "o eu não é mais senhor em sua casa" (Freud, 1917/2012, p.135) isso nos abre vias para pensar o quão pode ser enigmático o exato momento da enunciação. Por exemplo, se partimos do enunciado "eu minto". O que se diz aí? Mente-se ou se fala a verdade? Poderia se pensar que quando se diz "eu minto", está se dizendo a verdade, isto é, "eu minto" mesmo e, portanto não estou mentindo e assim por diante. Nada disso, diz

⁴⁸ Já em seu livro *Fils*, Doubrovsky se apresenta como analisante, ao relatar fragmentos de sessões de sua análise. Em outro texto, também de sua autoria, Doubrovsky coloca em questão se o ato da escrita, como escrita de si, vem como tentativa de transcrever o ponto onde o sujeito se detém frente ao real. (Rosa, 2009) ponto crucial para o desenrolar de nossa tese.

Lacan! "É completamente claro que "eu minto", apesar de seu paradoxo, é perfeitamente válido" (Lacan, 1964/1998, p.132). E continua, mostrando-nos o caminho da tapeação, quando se trata do sujeito e sua enunciação: "esta divisão do enunciado à enunciação faz com que, efetivamente, do 'eu minto' que está no nível da cadeia do enunciado - o minto é um significante [...] - seja um 'eu o engano' que resulta" (Ibidem, p. 133).

Se nos lamentamos, padecemos com o jogo humano da tapeação, incrivelmente e, ao mesmo tempo, espantosamente, há ainda um mais além desse "disse me disse", das ficções e dos dilemas tortuosos do ser que tanto regem as escritas de si. Há o que se chama de "escrita da existência". É o que Miller (2013e) extrai, delicadamente, com seus comentários, durante sua intervenção no teatro Sorano, em Toulouse, sobre o livro *Une semaine de vacances* de Christine Angot, quem o convidou para que lhe fizesse uma entrevista. Antes de passarmos à *jam session*, pois é assim que Miller se refere à sua intervenção, como uma improvisação, vamos navegar por um só momento, na medida do necessário, nas águas, por vezes, confusas, difíceis, porém vivas, dessa singularíssima escritora francesa.

É notável, assim, desde o final dos anos 90, o aparecimento importante de escritas de autoria feminina, situadas no campo das narrativas autoficcionais. Trata-se de mulheres, predominantemente jovens⁴⁹, que decidem escrever sobre cenas de sexo, que deixam entender que fizeram parte de suas vidas íntimas. Muitas vezes, no limite da pornografia e do obsceno - que vamos tomar aqui "como exposição máxima do coito, como espetáculo, como o que presentifica a ausência da relação sexual no real" (Miller, 2014b, p 23)- encontra-se ainda, nessas escritas, palavras que rasgam a norma culta, que denotam um para além do que pode ser secreto, do que convocaria ao pudor e à vergonha. Os biografemas⁵⁰ parecem ter sido silenciados em um tempo anterior e retornam, nessas escritas, de um modo que toca o real como impossível de suportar. Certamente, não pretendemos aqui tentar delinear uma "escrita feminina", mas, sim, interessa-nos pensar e recuperar algo do que abordamos no primeiro capítulo como a incidência dos efeitos de feminização, a partir da lógica do *não-todo*, na contemporaneidade, e suas possíveis ressonâncias na singularidade das escritas de si.

Christine Angot, antes de conhecer seu pai, aos 14 anos, era Christine Schwartz, este último, sobrenome materno, que até então assinava, fato que irá estabelecer um antes e um

⁴⁹ Como exemplos, além da francesa Christine Angot, inscrever-se-iam também, nessa direção -guardados o estilo e a singularidade de cada sujeito - as quebequenses Pauline Gélinas, Nelly Arcan e Marie-Sissi Lâbreche, além da francesa Catherine Millet, esta última considerada mais como uma escritora performática e midiática.

⁵⁰ Trata-se de um neologismo de Roland Barthes que passou a ser tomado, inclusive na escrita considerada literária, como um para além dos elementos biográficos de uma história a ser pretensamente biografada, ou seja, elementos que se transformam em significantes e que denotam o impossível de uma escrita toda e que caminham na direção de uma escrita fragmentária. (Barthes,1979/1984, p.14).

depois em sua vida. Em seu livro *L'usage de la vie*, a autora se desvela, expõe seu corpo e sua sexualidade, mas é com o livro *L'inceste* que irá alcançar a fama, estranho reconhecimento. Nesse livro, Angot narra ter sido seduzida por seu pai e que se manteve sob tais condições dos 14 aos 16 anos, até que o namorado teria enfrentado a figura do pai, fazendo cessar o desacato ao interdito. No entanto, decide voltar para os braços do pai, mesmo depois de casada e já mãe de uma menina, Leónore. De acordo com a autora, os encontros com o pai só puseram fim quando ela já contava com 28 anos (Angot, 1999a, p. 131).

Há outros detalhes que marcam a travessia dessa mulher e, de alguma forma, ilustram seu tormento, por certa ausência de fronteiras, de litorais, mas que não a impedem até um certo ponto, de ficcionar, da maneira que lhe é possível, o real de sua existência. A escritora usa, por exemplo, nomes de pessoas da família em seus livros, como o nome da filha, que dá o título do livro *Leónore, toujours*. O surpreendente é que Angot trata dessa questão em seu livro *L'usage de la vie*, através de um relatório de sua editora e de sua advogada, que a proibem de colocar os nomes verdadeiros de seus familiares, assim como de sua amante, mas que na verdade, acabam por ser repetidos à exaustão no livro, ou seja, ela não acata a interdição. E, então, mais adiante afirma: "a única coisa autobiográfica aqui, atenção, é a escrita" (Angot, 1999b, p. 40) e mais adiante, diz "meu personagem e eu estamos colados a esse lugar. Fora isso, todo resto é literatura. Os verdadeiros nomes são para que o muro se afine e ao mesmo tempo se espesse" (Ibidem). Eis aí o litoral que lhe falta, inventado pela escrita.

Mas, é em seu livro *Une semaine de vacances* que Christine Angot irá ultrapassar o ficcional, os limites do ser, distanciando-se, portanto, de uma "escrita da palavra", da *falta-a-ser* - aquela em que o sujeito busca se encontrar, recuperar uma parte de si, ainda que evanescente - para, por fim, adentrar em uma "escrita da existência" (Miller, 2013e), escrita que *ex-siste*, situada em uma zona entre o impossível e a pura contingência. Como demonstra o título do livro, a autora diz tê-lo escrito de um só golpe, em uma só semana, tal como a semana que viveu com o pai, sem ter contato com ninguém, à qual se refere por meio de detalhadas descrições de uma semana de sexo entre "ela" e "ele", nome dado com pronomes aos personagens do livro (Angot, 2012). Nota-se, nesse exato ponto, as fronteiras confundidas, embaralhadas entre o que se vive e o que se escreve. Angot as aproxima de modo impactante, de modo a destruir o sonho da ficção, através do qual um sujeito pode fazer uso para ancorar a existência.

Em uma entrevista concedida a um jornal espanhol, a escritora diz: "eu nunca falei do que aconteceu comigo e com meu pai. Tudo que relatei está protegido no lugar da literatura,

que não tem nada a ver com o espaço social" (Angot, 2014). Entendemos que esse "estar protegido" de Angot se trata de uma frágil proteção, fora da ordem do recalque, mas ainda assim, uma proteção, um muro esforçadamente inventado, solução que não tenta e não tem, inclusive, meios para salvar edipicamente o pai. É desse ponto que Miller irá afirmar que assim como Marguerite Duras, Cristine Angot se antecipa à psicanálise contemporânea. *Une semaine de Vacances*, diz Miller, "é um livro que nos permite compreender porque não podemos mais com o pai [...], eu o li como um apólogo do intolerável, do impossível de suportar do pai para nós, para nossa civilização" (Miller, 2013e). É como se a literatura escrita por algumas mulheres, ao apontar a queda dos semblantes edipianos e paternos, dissesse: "basta com o pai".

Sabemos que o pai incestuoso é um personagem frequente na literatura e nas ficções que fazem consisti-lo, amorosamente, como tanto nos ensinou e ensina, por exemplo, as históricas de Freud. Mas, em Angot, deparamo-nos com algo diferente, não se trata somente de um pai perverso que perverte a filha, do gozo de um homem mais além do pai, mesmo porque um pai incestuoso ainda assim é um pai. O que está aí como sutileza para pescarmos, como mostra Miller, é um pai⁵¹ como puro trauma, como impossível de suportar, "um pai que é real, um efeito de sentido, paradoxalmente real" (Ibidem) em torno do qual "ela", fixada em seu gozo⁵², gira perdidamente, em torno de uma "*père-version*" (Lacan 1974-75), versão do pai, como aquele que presentifica o modo como se orienta frente a seu gozo... abismo intransmissível. E é também o que nos mobiliza: como se desembaraçar do pai? Como se virar com o real traumático da existência? Questão constante para Lacan, frente a qual ele não recuou na travessia de todo seu ensino e de sua vida.

Então, passamos aqui de um pai como Um significante, como *Nome-do-pai*, que instaura o Outro, que faz operar a significação fálica e, por meio desta, faz também civilizar e ficcionalizar o que for possível do real do gozo, a um pai como sintoma, isto é, como nominação, exato momento em que a palavra se enoda ao real, amarrando, assim, os três registros. Agora, frente ao pai, é de "uma função radical de nomear as coisas" (Ibidem) que se

⁵¹ Sabemos o quão é cara e fundamental a questão do *pai* para a psicanálise, mais ainda, quando se quer precisar a questão de sua transmissão, cerne dessa tese. Assim, pretendemos recuperá-la no capítulo seguinte, em suas distintas localizações: o amor ao pai como ideal, como existência de uma *exceção*, o amor do pai, como homem que toma uma mulher como causa de desejo e o pai como sintoma, que enoda os três registros.

⁵² Miller, durante suas intervenções no teatro Sorano, diz que há uma rotina de gozo entre os personagens, entre "ele" e "ela", entre pai e filha, que é fixa, incessante, difícil de desatar, de romper, o que faz considerar também que se trataria de um gozo *interfantasmático* (Miller, 2013b) entre os dois, isto é, um gozo capturado, aprisionado por uma construção fantasmática que mantém os dois juntos, ainda que em distintas posições. Escolhemos não nos deter nesse ponto porque Miller não o desenvolve muito, ele o coloca, a nosso ver, como uma via aberta para novas e futuras investigações ao lado do seminário 6 de Lacan, "O desejo e sua interpretação", recentemente publicado.

trata, bem como todas as consequências que isso comporta, o que significa ponderar como cada sujeito irá se arranjar diante do traumático, do puro excesso de gozo, daquilo que não tem nome. O sintoma operaria aí como contenção, ainda que mínima, disso que o simbólico não tem alcance (Miller, 2010c, p.31). Por isso ser aceitável dizer que, na escrita de Angot, o sujeito como corte e vazio, "como efeito de sentido paradoxalmente real" é o que predomina. Diferente de somente se fazer representar, o que está em jogo nessa escrita, comandada fortemente pela radicalidade da substância gozante, é fazer-se *ex-sistir* às ficções, ao que pode haver de simbólico.

Há ainda um mais além do pudor, que frequenta a escrita de Angot, por quase todo o tempo, o que nos dá, digamos, mais uma asserção desse pai traumático, como impossível de suportar, já que o pudor é uma forma de fazer barreira, quando se está bem próximo ao real e a escritora se abstém desse recurso. Desse modo, tomar o pai como trauma, como sintoma, e não restringi-lo a um agenciador da operação significante, é também aceder à constatação de que, na contemporaneidade, "o feminino ganha o passo frente ao viril" (Miller, 2013e). Como sabemos, o viril, a norma-macho, lógica masculina, por excelência, ou a operação do pai como significante, não quer saber muito sobre o gozo que não é satisfeito pela função fálica. Trata-se, nesta lógica, onde localizaríamos o mito do Édipo freudiano, de civilizar, normatizar o gozo, diríamos, de maneira simples, pontual, sem relativismos, porque o que se visa é a encarnação da vontade de um universal *para-todos*.

Mas, é do lado da lógica feminina, que Lacan nos mostra que *não-todo* gozo possui significante fálico, que *não-todo* gozo possui e pede uma lei para que assim se o alcance, o que permite escrever a inexistência do significante do Outro sexo, endossando, assim, o "não há relação sexual". Haveria, portanto, uma fração de gozo que não pede permissão a nada nem a ninguém para existir, um gozo positivado, para além da lógica fálica, gozo, por assim dizer, feminino. O que se extrai dessa formulação é que a mulher ou todo aquele sujeito regido pela lógica feminina é *não-todo* assujeitado pela ordem fálica (Lacan, 1972-73/1985, p. 15) e por isso estaria mais suscetível de se aproximar dos horrores e das delícias do ser, como nos conduz, especialmente, a leitura de *Une semaine de vacances*. Aos navegarmos por essas águas que, a cada vez, têm que encontrar seu litoral, deparamo-nos com coisas que não compreendemos, coisas que não gostamos e que nos confronta. Angústia, perplexidade, até mesmo efeitos de despersonalização, assinalam a presença difícil do real.

Sim, diríamos que "Angot é um peixe nas águas depois do Édipo" (Sudreau, 2013). Afirmação que pode ser tomada como controversa e radical, tal como os comentários de Miller, ao ser categórico, em constatar que o reino do pai, do patriarcado não mais sobe à cena

social. O mundo mudou e já sabemos disso. Como aceitá-lo? Estaríamos entre o pai... *ou pior?* (Miller, 2013b) A verdade é que não sabemos se depois do pai o que pode vir é sempre o pior. A nosso ver, há que se solidarizar com as soluções contemporâneas, tal como com a escrita de Christine Angot. E o que quer dizer isso? Tratar-se-ia, nesse "solidarizar-se", de identificação, seja pelo avesso ou pelo direito, ou até mesmo de reconhecimento?

Primeiramente, é preciso admitir que o Édipo não é em absoluto a solução única do desejo. No final do livro, "ela", a personagem, tem um sonho, o qual não é relatado na trama do livro, mas um sonho que demonstra que seu desejo tem potência suficiente para lhe fazer emancipar, ir mais além da fixidez, da embriaguez do gozo que a aprisionava no mutismo que envolvia a educação erótica do pai. É preciso, assim, acedermos à constatação de que o contemporâneo - e a escrita de Angot está aí para testemunhá-lo - desloca-nos de uma posição, por vezes, demasiado nostálgica, de que sempre haveria algo capaz de competir com a vida. E, claro, não poderia ser diferente, afinal o uso comum da linguagem nos joga nisso, no que não cessa de produzir significantes e à medida que oferece seus atributos, só pode mesmo fazer inexistir a vida. (Sudreau, 2013) Angot está do lado que *ex-siste*, da vida, porque escreve algo que não existe, permitindo, assim, agregar ao mundo um saber que *ex-siste*. Essa é sua solução, seu truque para com a vida. Em suas próprias e vivas palavras: "a escrita é um muro contra a loucura, tenho sorte em ser escritora, ter ao menos esta possibilidade" (Angot, 1999b, p. 171).

2.1.2 Morte do autor ou... uma obra como "campo de gozo".

Incrível como a escrita de Christine Angot nos faz retroagir ao que mencionamos, no primeiro capítulo, sobre o *parlêtre*, como exato índice das mudanças a que nos faz desafiar a contemporaneidade e não sem razão é que devemos tomá-lo como "palavra *agalmática*" (Miller, 2014b, p. 27). Tudo isso nos confirma que uma posição nostálgica frente ao pai, como ideal, como Um significante que nos submete à sua maquinaria, também significante, eterna produtora de sentido, certamente, não irá nos ajudar frente aos impasses contemporâneos. Vimos como a escrita de Angot, "escrita de si", pede, suavemente, delicadamente, que se a leia um pouco mais com o corpo - uma escrita que faz transpirar, transbordar gozo - e menos com o ser, com o sentido e suas defesas, quase sempre aprisionantes. Eis que o *parlêtre*, inventivo neologismo lacaniano, também pode nos servir de recurso para avançar na questão das instabilidades concernentes ao campo da autoria, com a

seguinte ressalva de que não iremos nos deter, minuciosamente, na enormidade literária e filosófica deste debate.

Se a psicanálise surge, tal como os poetas, interessada em dar lugar ao que pode haver de impossibilidade, de silêncio e de mistério, ao convidar o ser falante a se lançar na aventura de tentar representar sua própria existência, falando de si, não é incomum que alguns de seus conceitos possam se entrelaçar ao vasto campo da literatura. Haveria, por assim dizer, aproximações entre sujeito e autor, entre corpo e obra. É o que Barthes, não sem sua pitada nostálgica, ao defender que a modernidade se instala concomitantemente ao "último escritor feliz", demonstra-nos, ao propor logo em seguida, diríamos, corajosamente, a "*morte do autor*" (Barthes, 1968/1988, p. 65). Trata-se de uma metáfora forjada com a função de indicar a existência de textos, cujo autor não mais se coloca como detentor de um domínio sobre as palavras, poder que o possibilitava, até então, dizer e fazer com elas o que lhe fosse prescrito.

É como se Barthes levantasse a pergunta: quem é que fala? Ou de quem é essa voz que escreve? É preciso saber sem sabê-lo, já que, em sua concepção, a escrita destrói essa voz, ela é "esse neutro, esse compósito, esse oblíquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda identidade, a começar pela do corpo que escreve" (Ibidem). A *morte do autor*, ao destituir a autoria com sua mesma des-subjetivação, inscreve-se como um forte questionamento a tudo que pode haver de antecedência na relação entre autor e obra, entre pai e criação. O mesmo seria afirmar que ao propor o apagamento do autor, Barthes se coloca em uma trilha que, se levada às últimas consequências, irá desembocar na inexistência do Outro, ao fazer, cada vez mais inconsistir uma suposta garantia de referência. Entendemos, assim, que a proliferação do discurso autobiográfico, na contemporaneidade, vem como uma tentativa de resgatar essa referência, esse S_1 , ora pela via do mutismo tagarela do gozo do *blá-blá-blá*, ora pela via de soluções, invenções singulares, como nos testemunha Cristine Angot.

Certamente, tal como acabamos de mencionar, a proposta de Barthes, sem dúvida, se tomada de modo radical, conduziria a produção do texto em si a uma multiplicidade tal de abertura que colocaria em risco sua própria existência. E aqui, nesse exato ponto, cabe uma importante ressalva: quando dizemos a inexistência do Outro ou que o Outro não existe, como tanto exploramos no capítulo anterior, não quer dizer com isso que ele não funcione, que não opere (Miller, 2010c, p.16), afinal a falta de fundamento como o próprio fundamento estaria, de saída, posta em jogo para todos⁵³. Desse modo, como consequência da proposta de Barthes, a questão que passa a se colocar é como acolher essa multiplicidade de abertura, sem

⁵³ Teremos oportunidade de voltar a esse importante comentário um pouco mais adiante.

desmentir o fundamento como falta de fundamento e, ao mesmo tempo, não propor, enganosamente, que se trataria de substituir o autor que foi morto por um suposto alguém.

A saída encontrada por Barthes será o leitor, cuja existência se restringe ao puro ato de leitura. Tal como o escritor, o leitor é isento de atributos, ele é "apenas esse 'alguém' que tem reunido num mesmo campo todos os traços que constituem o escrito" (Barthes, 1968/1988, p.69), o que o faz capaz de ser responsável pelas diferentes maneiras de se ler um texto, restituindo-lhe a força e seu lugar de endereçamento. Com a importância dada ao leitor por Barthes, agora, tanto autor quanto escritor são produtores do texto, no entanto, para que nasça o leitor, deve ocorrer a *morte do autor* (Ibidem). Nessa mesma vertente, inscreveríamos ainda a noção de *função autor* de Foucault, que se propõe a retirar o sujeito de seu papel de fundamento originário, analisando-o como uma função de discurso. (Foucault, 2002b, p. 70). Tratava-se, portanto, para Foucault de "localizar o espaço vazio deixado pelo desaparecimento do autor, seguir de perto a repartição das lacunas e das fissuras e perscrutar os espaços, as funções livres que esse desaparecimento deixa descoberto" (Ibidem, p. 41).

Assim, se a suposta unidade de uma autoria é francamente questionada, destituída, o conceito de obra passa a sofrer também tais efeitos de destituição. Tanto que Barthes, assim como Foucault, também critica o uso do termo obra, preferindo sempre falar de texto. Enquanto o texto é plural, o que o faz poder estabelecer relações com outros textos, a obra estaria presa à filiação, em que o autor é seu pai, seu criador, uma espécie de proprietário dos textos que a compõem. Embora, Barthes e Foucault coincidam no ato de dessacralizar, tanto a figura do autor quanto o estatuto que se pretenda uno da obra literária, eles se distanciam no que se refere ao destino dessa mesma dessacralização. Enquanto para Foucault o esvaziamento do autor se dava em proveito de uma compreensão do discurso como acontecimento, fazendo parte muito mais de um processo coletivo e histórico, para Barthes tal operação deveria tirar o foco da produção textual para visar unicamente a recepção, ou seja, o leitor (Barthes, 1968/1988, p.74).

Nesse exato ponto de articulação, entre autor e leitor, é que assinalaríamos um modo de aproximação com o sujeito e sua constituição no campo do Outro da linguagem para a psicanálise. Contudo, é bom estarmos advertidos que Barthes, ao não permitir qualquer alusão a um sujeito na trama de uma obra, toma emprestado a concepção de sujeito da linguística, mais precisamente dos estudos de Benveniste, para exatamente sustentar sua proposição de que o autor não deve ser confundido com a pessoa que escreve. Conforme evocamos no decorrer desse capítulo, para Benveniste o sujeito só existe no ato mesmo de sua enunciação, isto é, o "eu" não denota mais que uma "realidade discursiva" (Benveniste, 1958/2005, p.

288). Tomar, portanto, o "eu" em tais condições, além de permitir a Barthes continuar sustentando a destituição da autoria, torna-lhe também possível admitir que o autor morto até mesmo reapareça no texto, desde que na condição de um "autor de papel", já que o "eu", como algo exclusivamente linguístico, não passa jamais também de um "eu de papel" (Barthes, 1968/1988, p.76).

Encontramos aqui o ponto limite que irá demarcar uma decisiva separação entre a concepção de sujeito, emprestada da linguística por Barthes e a radicalidade de sua constituição para a psicanálise. Ainda que se possa tomar o sujeito como referenciado a uma realidade discursiva, a experiência de uma análise nos mostra o quão é insuficiente tal formulação. Colocado por Lacan (1964-65) no centro dos problemas cruciais da psicanálise, o ser do sujeito, já desde Freud, apresenta-se fendido, tal é sua determinação inconsciente. Portanto, desde sua divisão, o sujeito trará à cena, em só golpe, duas vertentes paradoxais. A primeira, constituinte de um vazio, uma opacidade de sentido, que abriria vias para a singularidade inventiva de cada caso. Já a segunda, refere-se ao que chamaríamos de eternização do relato, na medida em que o sujeito ao ser tomado como representado pelo deslizamento da cadeia significante, já de saída se apresentará como morto, eternizado no discurso, por se ver inevitavelmente aspirado pelos significantes que o identificam (Miller, 2012, p.270).

Vê-se, assim, como o sujeito é, incrivelmente, fundado por um *fading* constituinte, um apagamento, já que o significante se encarregaria de fazer da morte do próprio sujeito o correlato de sua criação. Nada mais impossível e paradoxal. Sim, o sujeito pode ser tomado como um impossível lógico de se dizer, de se formalizar. E a psicanálise ao presenciar a força avassaladora da morte, quando se toma e se faz uso da palavra, não recua em admitir que, no cerne de tamanha potência simbólica, reside o impossível de um vazio. Será exatamente esse mesmo vazio, como uma topologia do sujeito, que irá nos conduzir a uma também topologia do gozo (Lacan, 1968-69/2008, p. 113), que nos mostrará, inclusive, clinicamente, que sempre haverá algo rebelde, indócil ao processo de simbolização. É o que a repetição nos comprova. Eis que nem tudo pode ser tocado, mortificado pela ação do significante sobre as coisas, sobre o mundo.

Em outras palavras, o que a morte do sujeito, inovadamente proposta pela literatura, vem nos advertir é que quando se está de posse de palavras e letras, não só se coloca em jogo uma satisfação produzida por meio do sentido, mas também algo de outra ordem, diríamos, uma motivação vital. Haveria algo de vivo, da substância de um corpo vivo, por isso heterogêneo ao significante - Lacan inicialmente o chamou de objeto *a* - que é, ao mesmo

tempo, intocado e produzido pela própria linguagem (Miller, 1998, p.56). Torna-se, portanto, fundamental e imprescindível que haja corpo, que haja vida e não apenas significante, porque afinal o que a psicanálise nos mostra é que a palavra depende desse mesmo vivo para ganhar a extensão de seus domínios. No fio dessa mesma trilha, ao aproximarmos autor e sujeito, encontramos recursos, como inovadamente nos propõe Laia, para também aproximarmos a concepção de corpo, como "campo de gozo" (2001, p.95) à feitura de uma obra.

Diferente do que Barthes e Foucault defenderam até aqui, trata-se do desafio de sustentar que haveria uma parceria ou uma coalescência entre vida e obra, se pensarmos que um autor poderia, sim, fazer uso de sua obra, gozar dela, o que implicaria em tomá-la "como uma espécie de resposta que advém do real de sua existência [...], campo de gozo em que o autor tenta amarrar a trama de sua vida" (Ibidem). No entanto, para adentrarmos em o que seria uma obra como "campo de gozo", na medida em que tal proposição nos convoca à imprescindibilidade da presença viva de um corpo, caberia nos lançarmos, a princípio, a uma simples e pontual pergunta: com qual corpo? Ou melhor, com qual corpo, um autor, escritor, artista, poeta, isto é, um sujeito, tomaria as palavras ou, para sermos mais precisos, deixaria ser tomado por elas? Em meio à vastidão teórica, ao enxame de conceitos e noções que sempre nos afeta o ensino lacaniano, é possível distinguir, no mínimo, três concepções sobre o corpo, e por meio delas se pode, inclusive, elaborar uma clínica que se torna cada vez mais complexa (Alvarez, 2013a) e por que não dizer contemporânea.

Assim, é comum e inevitável - afinal toda construção é, de alguma forma, permeada por uma consistência imaginária - quando nos referimos à idéia de um corpo, remetermo-nos diretamente às primeiras formulações de Lacan sobre um corpo, tomado como imagem unificada, construída especularmente a partir de outra, isto é, a do semelhante. Foi através do *Estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998 p.101), rico constructo teórico, capaz de circunscrever o momento formador da função do "eu", que Lacan pôde, então, valorizar a importância da relação existente entre uma imagem e seu efeito real, isto é, as consequências reais advindas dessa mesma relação, passíveis de serem observadas, tal como o comprova o campo da etologia. O que garantiria, assim, uma unidade corporal, ainda que falaciosa, para uma criança, nesse momento, que tem seu corpo, inicialmente, fragmentado pela anarquia, pelo caos pulsional, não se reduziria, de forma alguma, às sensações orgânicas e sim ao poder de uma imagem, advinda do outro (Brousse, 2014), passível de ser investida pela libido.

Para que a ilusão dessa imagem de um corpo unificado possa ser, então, confirmada, para que com ela o sujeito possa seguir adiante, torna-se imprescindível a operacionalidade da linguagem, a palavra que vem do Outro, que dá sentido ao que não tem sentido. Ao fazer

desse corpo, agora, um corpo marcado, mortificado pelos significantes, inevitavelmente, algo do vivo desse corpo irá se perder, restar do próprio processo de simbolização. Como, então, enlaçar, grampear, amarrar corpo e palavra? Nesse exato ponto, adentramos em uma outra formulação de corpo, já que não mais se trata do que falta, do que motiva a ilusão da captura de uma imagem, mas sim o que é pura perda, uma perda - seu nome é objeto *a* - passível de ser re-cortada, como furo no corpo, dando-nos, agora, um corpo não mais reduzido às vertentes imaginária e simbólica e sim um corpo topológico (Lacan, 1961-62) que encontra condições de incluir a dimensão do real como puro corte.

À que se referiria, portanto, esse furo? Primeiramente, cabe assinalarmos uma diferença decisiva entre tomar um furo *a priori*, que nos encaminharia a intuir uma superfície como já dada, onde esse mesmo furo, por meio de uma suposta operação de corte, introduziria a ruptura de uma continuidade e, inversamente, o furo como furo, onde, a partir da operação de corte, corte significativo, irá se deduzir a superfície, se preferimos, a estrutura. O importante, dessa última definição, é que o furo ganha um valor positivo, por isso o interesse de Lacan em importar modelos complexos da topologia, tais como o *toro*, a *banda de Moebius* e o *cross-cap*⁵⁴, que o irão levar, dez anos mais tarde, à topologia do nó borromeano (Darmon, 1994, p 131). Então, se tomarmos o furo como furo, como o que desenha uma superfície em torno de uma reta infinita, é possível articulá-lo às zonas erógenas do corpo - boca, ânus, falo - já anteriormente localizadas por Freud- e Lacan, irá agregar, ainda, mais dois outros orifícios, ouvidos e olhos (Lacan, 1962-63/2005, p.266), como pontos de abertura infinita do organismo, pontos de conexão entre corpo e mundo exterior, pontos onde se conjugam misteriosamente vida e morte.

Nota-se aqui a enormidade teórico-clínica que Lacan nos acrescenta para pensar o corpo, desimaginarizando-o, esburacando-o com esse estranho e paradoxal objeto. Ao mesmo tempo que é extraído do corpo, portanto, fundamentalmente heterogêneo à imagem, o objeto *a* também traz, em seu ventre, notícias do Outro, já que é resto da operação simbólica, o que o

⁵⁴ É verdade que Lacan encontrou na própria subversão do significante de Saussure, um importante recurso para formalizar a lógica do inconsciente freudiano. Mas, é a acomodação do sujeito na estrutura que lhe resultará cada vez mais problemática, já que para cumprir seu trajeto, de se fundar e se apagar no mesmo golpe, a referência de um espaço euclidiano, que supõe um dentro e um fora, não mais se sustentará. Para o sujeito, portanto, como efeito do significante, como efeito de corte, Lacan lhe destinará uma fita de trajeto *moebiano* capaz de realizar o fato topológico de uma exclusão interna, desfazendo a distinção entre avesso e direito. Já para formalizar a relação do sujeito com o Outro, a partir da demanda e do desejo, Lacan irá recorrer ao *Toro* e, finalmente, para se ocupar com mais rigor da relação do sujeito com o objeto, isto é, para introduzir a lógica do fantasma, irá recorrer ao modelo topológico do *cross-cap* (Darmon, 1994, p. 125). Diante de tamanha riqueza de detalhes, só é pretensão dessa tese tocar na complexidade do campo topológico na exata medida em que esta pode nos impulsionar frente à problemática que nos move no presente capítulo, qual seja, pensar as "escritas de si", como resposta ao real da existência, razão pela qual escolhemos não nos enveredar extensamente por esse caminho.

faz situar-se em uma zona de exclusão interna, borda de um buraco, campo de onde proviriam as experiências corporais de gozo (Brousse, 2014). O objeto *a*, portanto, só poderá se fixar, grampear-se no corpo por meio de uma "fixion do real" (Lacan, 1972/2003, p. 480) junção das palavras fixação com ficção, já que é com a incorporação do significante que a estrutura poderá ganhar corpo. Exatamente aqui chegamos bem perto do que nos interessa, aproximar corpo, desde que tomado como campo, onde residem as experiências de gozo, de uma obra. Perguntar, assim, o que é um campo de gozo, a nosso entender, é o mesmo que manter sempre em suspensão a pergunta: o que é um furo, um buraco? Uma forma de não recuar frente ao mistério.

Pergunta difícil, mas que nos convoca... esburaca-nos. Eis que ela está no centro das elaborações de Lacan, uma pergunta que pode nos fazer avançar em meio as confusões sobre o que pode estar dentro ou fora da estrutura, sobretudo, quando o interrogante é o corpo. Diz-nos Lacan, a procura de algo que o tire dos engodos da intuição, da densidade imaginária, geralmente de onde se parte para tomar um corpo: "ali onde não há bordas, estaremos certos de que há um exterior e um interior. É o que sugere essa superfície sem borda [...] que é a esfera. Vou livrá-los dessa intuição indecisa, [...] para outras superfícies, essa noção de exterior e interior desaparece (Lacan, 1961-62). Interessante, porque Lacan se mostra, desde cedo, em seu ensino, com uma decidida aversão à esfera, a um corpo esférico, fechado, sem aberturas. Em seu seminário, *A transferência*, por exemplo, Lacan dedica um capítulo inteiro para fazer uma verdadeira "derrisão da esfera", referindo-se a ela como "forma ridícula" (Lacan, 1960-61/1992, p. 94).

A esfera, segundo Lacan, sempre redonda, plena, cheia de si, aquela que reina em sua própria solidão, repleta em seu próprio contentamento, em sua suficiência, "vamos encontrá-la por toda parte" (Ibidem), tal é seu poder de encantamento. Daí a dificuldade do mental, do pensamento, de todos nós, em acedermos à topologia e seus furos, buracos que nos retira com a contingência do corte a certeza, ainda que falaciosa, do que é exterior e o que não é e nos joga no equívoco de sermos apenas seres vivos e falantes. Permanecer, insistir, nessa posição, marcadamente, especular, imaginária, já que, como zomba Lacan, ela "é o que dá mais prazer ao nervo ótico" (Ibidem), não é nada mais que também rechaçar a castração e com ela tudo que pode nos desafiar a vida, tudo que nos afeta e apaixona o corpo, a alma, tudo que nos faz abertos ao que pode haver de enigmático ao simples "gozar da vida". Sim, sem gozo, sem buraco, sem mistério, não pode mesmo haver obra. Tal, como Lacan, alguns poetas e escritores, como veremos, especialmente, em Mallarmé e Joyce, deixaram-se

esburacar, "descabelarem-se" em seus gozos, para inventarem, por fim, seus "escabelos"⁵⁵ (Lacan, 1975b/2003, p.561), suas obras.

Se tomada como campo de gozo, uma obra pode, sim, cumprir a função de um artifício, um escabelo, uma espécie de banquinho, para dizê-lo metaforicamente, através do qual se pode apoiar, enlaçar, amarrar uma vida, não sem certa elevação, certa beleza-viva! No entanto, para se tocar em uma espécie de estalo, de brilho *agalmático* que pode testemunhar uma invenção, há que se começar por se desgarrar desse corpo esférico, disso que mantém parentesco com a perfeição, com o harmônico, há que, sobretudo, destroçar, esburacar essa referência primordial de um corpo, como potência unificadora e por isso nostálgica, eterna. Deixamos aqui, portanto as referências de um corpo especular e as do que se concebeu, até então, como corpo topológico, para darmos um passo mais, o que irá nos conduzir ao que poderia existir antes de toda parafernália linguageira, isto é, a anterioridade lógica de *lalíngua*. Caminhamos, navegamos, agora, em direção a um outro corpo, que é pura "substância gozante [...], substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo que se goza" (Lacan, 1972-73/1985, p.35).

Sabemos que Descartes se valeu amplamente da palavra "substância", para fazer marchar o clássico debate, já instituído desde Platão, cujo cerne era interrogar as possíveis relações entre corpo e alma. Ao promover o exílio entre corpo e pensamento, Descartes irá tomar o corpo, isto é, a *substância extensa*, como *partes extra partes*, podendo, então, uma parte do corpo ser tomada como exterior a respeito de outra (Ibidem, p.34), o que as torna passíveis de serem submetidas a uma métrica e, assim, organizadas, fixadas pela operação mesma de corte do significante. E como é de seu estilo, Lacan se serve da *substância extensa*, desse corpo homogêneo, delimitado em um espaço puro por Descartes, para subvertê-lo, em uma substância gozante, em um corpo que encontra uma maneira singular de se apresentar, de ser, como uma substância, ancorando sua existência, primordialmente, no seu singular e solitário modo de gozo. Diante de tais elaborações, nota-se um claro deslocamento do sujeito e sua divisão, como suposição de saber, a um corpo, uma substância suposta a suportar o real do gozo. Digamos que o Outro do sujeito passa a ser o próprio corpo.

Por outro lado, ainda que Lacan se desloque em uma direção que não é mais a do sujeito, do Outro e da binariedade do significante, ele não deixa de reconhecer que sobre a

⁵⁵"Escabelo" é a tradução da palavra "escabeau", que aparece no texto original de Lacan, em francês. Além de banquinho, banquetta ou tamborete é também comumente empregado na acepção de "escadinha", sobretudo em seu uso doméstico. Na nota da tradução da Jorge Zahar, também aparece o seguinte comentário: "por outro lado, na grafia de hessecabeau ouvem-se ainda "S qu'a beau" (S que tem beleza) ou "Es qu'a beau" (o isso [Es] que tem beleza). (Lacan, 1975b/2003, p.561). Iremos retomar mais detidamente a noção de escabelo ainda no presente capítulo.

substância extensa "não nos desembaraçamos tão facilmente dela, pois que é o espaço moderno" (Ibidem), quer dizer, precisamos dela para contabilizar, enumerar uma parte do gozo. Diante de tais impasses em conciliar os paradoxos do sujeito e o vivo do corpo, Lacan introduz a noção de *parlêtre*, como inovada tentativa de formalizar uma amarração entre os efeitos de real do gozo e o que se corporifica com o significante, o que faz com que não seja mais possível definir o próprio significante sem o gozo. Tal como elaboramos, o significante, então, além de mortificar, de negativizar o gozo, ele também é causa, produtor de gozo. Agora, para se tomar corpo e palavra, não mais se trata de hierarquizar os três registros ou da predominância de um sobre outro, como por exemplo, do simbólico sobre o real e vice-versa.

Haveria, por assim dizer, uma interpenetração, uma continuidade entre os três registros. Daí o nó borromeano, como o que suporta a amarração dessa trilogia. Incrivelmente, Lacan, então, próximo em recorrer à topologia, agora não mais como modelo, e sim como uma escrita nodal⁵⁶, capaz de suportar o real (Lacan 1974-75), apresenta-nos, primeiramente, um corpo imaginarizado, em seguida, um corpo às voltas em se fazer representar pelo significante e, finalmente, um corpo como acontecimento de um encontro traumático com o furo que há no saber acerca da não-relação sexual, encontro contingente com o puro excesso de gozo, diante do qual o *parlêtre* se constitui como resposta ao inassimilável da existência. Justamente aí, nesse ponto de aparição de um real que é sem lei, capaz de se fixar, de marcar o corpo pela via do eco de um dizer, puro fora de sentido nos territórios de *lalíngua*, que residiria o enigmático, como nos diz Lacan, o "mistério do corpo falante" (Lacan, 1972-73/1985, p. 178).`

Se, enfim, empreendemos até aqui a tentativa de aproximar autor de sujeito e corpo de obra, encontramos na própria noção de *parlêtre* a justa possibilidade em conjugar, amarrar ambas aproximações, isto é, autor e obra ou sujeito e corpo. Uma outra forma de também reiterarmos uma obra como campo de gozo, de um modo, digamos, não tão matemático e, sim, mais poético, afinal já sabemos como o mistério desafia, desacata o *matema*, é nos remetermos à sutileza de uma frase-poema de Lacan. Em um momento em que repudiava qualquer referência ou certificado para fazer um analista se confirmar como tal, Lacan nos diz lindamente: "não sou poeta, mas um poema. E que se escreve, apesar de ter ares de ser sujeito" (Lacan, 1976/2003, p. 568). Dizer-se, assim, um poema com "ares de ser sujeito" é admitir-se como um corpo misteriosamente falado, que cede ao gozo da iniciativa das

⁵⁶ Teremos oportunidade de retomar a questão da escrita nodal, por meio da noção de *sinthome*, em outros pontos de entrada da tese.

palavras, mas sem, no entanto, também deixar de preservar um certo ar de intenção do ser, do querer dizer.

Para podermos, por fim, passarmos ao que pode haver de mais poético, resta-nos ainda agregar a seguinte indagação: se uma obra, tomada como campo de gozo, como furo, como o que faz evidenciar o que pode haver de mistério, de enigma, como deriva incessante, não seria exatamente isso o que se passa na loucura? Estaríamos todos loucos? Sim e não, se pensarmos que a falta de fundamento como fundamento ou o "não há relação sexual" está, de saída, posto em jogo para todos. Miller chamou tal constatação de "*forclusão* generalizada"(2010c, p.31) como algo, um sem nome, um indizível de que a língua padece, ou melhor, a ausência de um significante que daria a justa proporção sexual. Ao invés de privilegiar o déficit, a psicanálise deve, portanto, interessar-se mais pelo truque de cada um que se lança ao inventar sua própria língua.

2.3 Mallarmé e o fantasma poético do Livro

Como estamos constatando, embora inventar uma língua coloque em jogo o mais singular de cada um, é bom não esquecermos que Lacan, guiado pela noção de *parlêtre*, que implica agora em tomar o sujeito não somente em sua *falta-a-ser*, como efeito lógico do significante, mas como a presença de um corpo afetado por *lalíngua*, irá apontar a radicalidade de uma escolha entre loucura e debilidade mental (Lacan, 1977b). Se nesse capítulo, estamos nos guiando pelo que antecipam os poetas, recorreremos, a partir de agora à escrita de Mallarmé. E por que Mallarmé? Porque ele amou o mistério das letras, porque ele também nos testemunha que ir além do pai, nem sempre significa estar diante do pior. Mallarmé amou, obstinadamente, o impossível, enfrentando-o, afrontando-o como um real que encontra sua própria e permanente resistência diante da ação do simbólico. Diríamos que mais do que saber de sua debilidade, Mallarmé a aceitou, deixando cair toda esperança e pretensão obstinada de dominar o real, o que lhe tornou possível aceder à contingência de uma singular e viva invenção.

Então, para fazermos a passagem de um "falar de si" a uma "escrita de si" e tocarmos em o que pode haver de "uma escrita na fala" (Miller, 2012, p 119), será Mallarmé com sua poesia e seu surpreendente e quase rigor científico, quem, a partir de agora, irá nos guiar. Não nos interessa, todavia, e nem é nossa pretensão, debruçarmos sob toda a magnitude da obra desse autor, mas, sim, tomarmos algumas de suas sutilezas, de seu saber-fazer poético, para nos conduzir nessa travessia, que parte de um significante que surge, com sua face de

pertencente ao simbólico, a um significante com sua face de real, ao ser elevado à dignidade da letra, de uma escrita. Como conclui Lacan, nos anos finais de seu ensino, "há mais que uma nuance, há uma montanha entre fala e escrita" (Lacan 1975c). Como uma espécie de recuo, deixamos, assim, as águas pós-edipianas de Cristine Angot para - como bem fazem os mineiros - atravessar os obstáculos que compõem essa "montanha" entre o falado e o escrito, para, por fim, avançarmos frente ao que pode haver entre significante e letra, entre dito e dizer.

Stéphane Mallarmé, embora nos antecipa noções teórico-clínicas da psicanálise, é ao mesmo tempo um contemporâneo de Freud, não só em datas aproximadas de nascimento - enquanto Mallarmé nasceu em 1842, Freud nasceu em 1856 (Attié, 2013, p.21) - como também na decisão de se posicionar frente ao que acontecia no mundo, até então: objetar-se, insurgir-se contra à intolerância ao obscuro, ao enigmático. Era preciso coragem, naquela época, para dizer: "Não compreendo!", como o fazia Mallarmé, já que tal enunciado era tomado como a prerrogativa da mais pura idiotice. Como comenta Miller, Mallarmé supunha que o ódio ao obscuro resultava da constatação dessa parte mesma obscura que nos habita, como uma espécie de *extimo*, frente à qual as maledicências da utilidade direta e a clareza científica estariam aí unicamente para dissimular, sufocar (Miller, 2002-03).

Sem ter a mínima idéia do que Freud procurava, diz Mallarmé, em uma surpreendente consonância com o inconsciente freudiano: "Deve haver alguma coisa de oculto no fundo de todos. Eu creio decididamente em alguma coisa de absconso, significante⁵⁷ fechado e escondido, que habita o comum" (Mallarmé apud Miller, 2002-03). Toda atenção dada por Mallarmé ao mistério que lhe evocavam as letras, tornou-o não menos atento à crise maior que, então, atravessava seu tempo, uma crise que colocava em questão os avatares da literatura frente a representação. Que lugar para a poesia e para o poeta em uma sociedade, cada vez mais, irredutivelmente, moderna? O progresso tecnológico, o apogeu e a quase onipresença da técnica que, desde Mallarmé, sorrateiramente, já fazia o homem moderno superar o caráter único das coisas, dos fatos, através de sua mera reprodutibilidade, irá conduzi-lo a uma proximidade tal diante de si mesmo que não lhe restará outro caminho, a não ser o que poderia presentificar a palavra "crise", ainda que fosse para negá-la, veementemente.

⁵⁷ Segundo Attié, considerando que, até então, não se contava com o aparecimento da linguística de Ferdinand de Saussure (1857-1913), Mallarmé, curiosamente, já se servia do termo "significante" (Attié, 2013, p.393)

2.3.1 Do Azul ideal à inquietude do Branco ou... da impotência à impossibilidade:

Crise da verdade, do referente, do significante, mallarmeanamente, "crise do verso" ou "crise de verso". Ao colocar em discussão o que estaria reservado para a poesia francesa, na Universidade de Oxford, Mallarmé já testemunhava, embora ainda não claramente formulado, tal estado de crise: "De fato, trago novidades e das mais surpreendentes. Um caso como tal nunca foi visto antes. Tocaram no verso" (Mallarmé apud Blanchot, 2005, p.342). E, a partir de então, essa crise começa a se desvelar em perguntas que irão reger a lógica da vida desse sempre atormentado escritor: escrever? "As letras" existe? Ou, a literatura existe? Talvez, aqui, caiba inferirmos que é como se, diante de tais perguntas, Mallarmé já colocasse em questão, ainda que, discretamente, a própria existência do Outro ou ao menos já pudesse tocar em sua inconsistência. Daí a sutil diferença entre "crise do verso" e "crise de verso". Tal como nomeia seu escrito, *Cris de vers* (Mallarmé, 1886/2008, p, 150) é, sobretudo, uma crise que vem deflagrar a impotência desoladora da linguagem em tratar o real.

Nota-se, portanto, que a *Cris de vers* de Mallarmé não se reduz a uma determinação histórica externa, tampouco a um fenômeno espiritual que atingiria uma época, a ponto de promover, por meio de uma operação teórico-técnica, a completa substituição do verso. Muito se comenta, ainda, sobre a crise de Mallarmé, como uma crise menor, consequência de uma forte crise existencial ou até mesmo uma depressão, que o acompanhou, durante quase uma década, momento em que se afastou de Paris e, contra sua vontade, foi viver na *provença* francesa, em cidades como *Tournon*, *Besançon* e *Avignon*, para lecionar aulas de inglês (Martins, 2011, p. 20). Ele teria, assim, nessa época de sua vida, agarrado-se ao verso como recurso, como tentativa para sair, para curar-se de tal crise. A sustentação de tal hipótese poderia encontrar confirmação em algumas cartas de Mallarmé, endereçadas a Henri Cazalis, homem também das letras, considerado um de seus maiores confidentes.

Em uma dessas cartas, datada do ano de 1864, Mallarmé relata o obstáculo de sua impotência, em jogo na criação de um de seus poemas, intitulado, *L'Azur*. Confessa-nos, Mallarmé: "o azul tortura o impotente em geral" (1864/1995, p. 161). O azul de *L'Azur* passa a lhe servir, não somente como cor, mas como escrita, capaz de representar um ideal de totalidade, mesmo que impossível. Impotência que atormenta, que faz sofrer, passa, nesse momento, a frequentar uma vida angustiada, da qual se servia esse escritor, não sem a parceria de sua escrita. Gravitando, assim, entre essa mesma impotência de uma escrita ideal, como obra perfeita, e a aposta de fazer uso de sua criação poética, Mallarmé dá um passo mais e nos faz despertar frente à inquietude e ao silêncio do branco de uma página, tomado

como uma tela. Tal aposta melhor se revela, em outra carta, em 1867, através da qual ele encena a morte de seu pensamento anterior, relatando ao seu "querido e querido" amigo, Henri: "o pavor de uma folha em branco que parece solicitar os versos há tanto tempo sonhados [...] como o resto de si, nos afasta quase de um sacrilégio" (Mallarmé, 1867/1995, p.341).

Do Azul ao "Branco", vai passando Mallarmé, da impotência à impossibilidade, delimitada por uma ausência branca, como a neve, ausência e ao mesmo tempo presença do objeto, da "coisa", que encontraria em seu apagamento um rastro, uma marca. Trata-se de uma poética nova, que se interessaria não por pintar a coisa em si, mas pelo efeito que ela poderia produzir através de certa "nudez ideal" (Mallarmé, 1868/1995, p.380). Assim, toda dedicação de Mallarmé, angustiada ou não, à página em branco, permite-nos afirmar que as referências a sua "crise", como crises subjetivas, motivadas por sua biografia - a morte precoce de sua mãe, a morte de seu filho aos 10 anos, seu temor pelas manhãs em branco - "não poderão nunca explicar a causa, no sentido forte deste termo, de sua escrita [...] do modo singular que chegava a experimentar as ausências" (Bassols, 2011b, p.100). Eis a singular transmissão *mallarmeana*: o apego e, por vezes, o bom uso da obscuridade de uma página em branco.

Mas, o que a página em branco pode nos transmitir afinal? O que se pode transmitir verdadeiramente? Se a página em branco de Mallarmé, mais que formar parte de uma textura da palavra dita, é, sobretudo, o que dá lugar ao indizível, alojando-o, encarnando-o, estamos diante de uma transmissão que é também a da psicanálise, ou melhor, que traz notícias do inconsciente freudiano. E como bem nos ensina Lacan, uma transmissão digna do nome de Freud só se efetivará pelas vias de "um estilo" (Lacan, 1957b/1998, p.460). O que se transmite, portanto, é um estilo. E o que é o estilo? "O estilo é o homem" (1966b/1988, p.9), diz Lacan, citando Buffon, escritor francês, o que quer dizer o homem a quem nos endereçamos. Mas, se nos detemos, nessa simples e direta frase, poderíamos caminhar na direção de que o estilo estaria do lado de uma expressão da subjetividade, do efeito intencional daquele que escreve ou até mesmo daquilo que tomaria uma via quando não humanista, naturalista.

Ao contrário, ainda nesse mesmo texto, algumas linhas adiante, Lacan subverte este primeiro adágio ao dizer: "é o objeto que responde à pergunta sobre o estilo" (Ibidem, p.11). O estilo é o objeto e não mais o homem, o autor, porque em seu lugar, anteriormente, demarcado pelas referências identificatórias, deverá advir a queda mesma do objeto. Se esse objeto, tal como a página em branco, coloca-nos diante daquilo que não tem representação e, ao mesmo tempo, está no coração de toda representação, de toda construção de saber, isso nos

permite inferir que estamos aqui tratando do objeto *a* lacaniano, como já estamos vendo, construção teórico-clínica decisiva para a transmissão da psicanálise. E como circunscrever esse objeto, por meio de sua própria e paradoxal queda? Essa pergunta nos joga em uma necessária digressão sobre o que Lacan chamou de causação do sujeito⁵⁸, onde residiria, por excelência, como diz Miller, "a lógica da cura" (2011c, p.373) ou "lógica do fantasma" (Lacan, 1966-67a), devendo esta orientar uma travessia de análise.

Assim, de saída, é fundamental afastar-nos da idéia de que o sujeito é *causa sui*, causa de si mesmo, para, então, ser possível admitirmos as relações constitutivas⁵⁹ entre sujeito e o Outro da linguagem, desde que permeadas por uma falta radical, responsável pela própria divisão do sujeito. Daí ele tentar se fazer representar não sem uma *falta-a-ser*. Um outro modo de reiterar o que estamos propondo é dizer que o que causa o sujeito é o próprio inconsciente freudiano, como exato assujeitamento a um pensar que é um *não-pensar*, tomado por Lacan, como estruturado como uma linguagem que opera por meio de seus efeitos (Lacan, 1964b/ 1988, p.844). Aonde, então, pode nos levar a divisão, como escrita do sujeito barrado (\$)?) Por um lado, ao sujeito do significante, como efeito de significação. Mas, por outro, e é essa trilha que agora nos interessa, escrevemos o sujeito como um significante a menos, como vazio de uma inexistência subjetiva (Miller, 2011a, p.239), já que o significante, como marca, referência que vem do Outro não é suficiente para garantir a estabilidade de seu ser e de sua existência.

Resta-nos, por assim dizer, o vazio. E o que fazemos com o vazio? Como nos viramos com ele? O que nos diria Mallarmé? Ora, o que nós, mortais, fazemos com o vazio é tentar ingenuamente preenchê-lo, suturá-lo. E, assim, lançamos mão do significante, do sentido que, como já vimos, irá nos "deixar na mão" e, também fazemos uso do corpo, como corpo de gozo, falta irreduzível que escapa à operação significante, para nos fazer suportar os desafios

⁵⁸ É interessante comentar que, por algumas vezes, já nos remetemos à questão da operação lógica do sujeito, mais precisamente no primeiro capítulo da tese. Tal constatação nos faz confirmar como a psicanálise, ao se interessar pelo impossível de dizer, não supõe um progresso, mas sim um avanço que nos coloca em um movimento de uma espiral, dando voltas e voltas em torno de um vazio. Como diz Alvarez, "os rodeios da teoria que são os rodeios do sujeito em torno do sintoma, do fantasma até extrair deles o *sinthome*" (2013b, p. 80)

⁵⁹ Escolhemos não retomar, aqui, tal como já o fizemos, no primeiro capítulo, as operações lógicas de alienação e separação, como corte em ato e, por isso, constitutivas da relação do sujeito com o significante, na medida em que nosso ponto de mira, nesse momento, é o objeto *a* e a lógica do fantasma. É claro que para circunscrever não só o objeto *a*, como também a lógica do fantasma, Lacan, no seminário XIV, retoma tais operações lógicas, com uma importante variação frente ao modo como são apresentadas no seminário XI. Haveria, portanto, uma alienação que se coloca como alienação ao Outro, inevitável à articulação significante e uma alienação do Outro, esta última, amplamente trabalhada no seminário XIV, que irá deflagrar a impossibilidade lógica do Outro como campo fechado e unificado, a partir de duas premissas, sustentadas através da lógica: "o significante não pode significar a si mesmo" e "não há universo do discurso" (Lacan, 1966-67a). O mesmo seria a afirmar a inconsistência que desembocará na inexistência do Outro, também já trabalhadas no primeiro capítulo da tese.

da existência. Nota-se, assim, que o objeto *a*, construção enigmática, não articulável, ao fazer uso de uma letra, estaria assentado em um *extimo*, entre vazio e sentido, demarcando um real impossível. Fazer convergir, nessa direção, estilo, como o que está em jogo na transmissão, e o objeto é para onde se encaminhará a presente digressão. Como se destrincha uma travessia de análise, torna-se imprescindível nos guiar pela "lógica do fantasma" (1966-67a), pois é através desta que poderemos delinear as duas vertentes do objeto e a que irá, por fim, encaminhar-se à questão do estilo na transmissão.

Interessante, quanto mais Lacan se depara com o que da linguagem faz barreira à comunicação e não pode ser metaforizado, transmitido, mais ele irá recorrer ao rigor firme da lógica. A circunscrição do objeto *a* muito bem nos aponta isso, afinal, como da ordem do inominável, o objeto *a* faz apontar a impotência do *nome-do-pai*, da operação metafórica como tal. Eis que, incrivelmente, o pai retira a potência de sua própria impotência, da falha que irredutivelmente constitui a estrutura. Veremos que o fantasma vai ocupar o exato lugar dessa falha no saber. Então, é em sua construção, em sua lógica, que Lacan nos demonstra o que seria um falso ou verdadeiro objeto *a* (Lacan, 1962-63/2005, p.62). Começemos por introduzir a escrita do *matema* do fantasma, que parte da causação do sujeito, da radicalidade de sua divisão que deve, por isso, pedir, atrair um complemento (Miller, 2012a, p.298). Mas, qual e de que ordem? É o que a primeira parte do *matema* nos demonstra:

\$ ◇ ?

Antes de chegarmos no *status* desse complemento, do objeto, partirmos de que uma construção fantasmática é o que funciona como sustentação do desejo, na medida em que tem a pretensão de objetificá-lo (Lacan, 1964/1998, p.175). A questão que nos rege agora é: como o fantasma poderia produzir um objeto próprio ao desejo? Como positivar essa *falta-a-ser* que se determina como a essência do desejo? Sabemos que o desejo, como reprimido, será tomado por Lacan como deslizamento metonímico da *falta-a-ser*, que insiste sob o intervalo da cadeia significante (Lacan, 1957a/1998, p.522). Freudianamente, diríamos ainda que o movimento do desejo sempre se mostrou submetido à repetição alucinatória das primeiras experiências de satisfação. Ao inscreverem imagens *mnêmicas* de satisfação no aparelho psíquico (Freud, 1895/2011, p.367) essas experiências se encarregariam não só de instalar as referências primordiais para uma realidade psíquica, como também a busca de um objeto para sempre perdido, o que dará estofa ao caráter polimórfico e a atividade incessante da pulsão.

Assim, se o desejo procura reencontrar o objeto perdido, ligado às primeiras experiências de satisfação, tal atividade deve colocar em jogo a forma relacional do sujeito com os objetos, através de uma matriz-trascendental, "índice de uma significação absoluta"

(Lacan, 1960/1988, p 830), correlato de uma satisfação, capaz de determinar sua realidade, como pura antecipação, como "um *prêt à porter*" (Lacan, 1966-67a). Ainda que determinado por uma realidade fantasmática, vê-se que o desejo se constitui por uma impossibilidade, um limite, uma proibição, concernente à própria lógica significante, capaz de mortificar, castrar, uma parte da satisfação pulsional, do gozo, representada por $(-\phi)$ o que certamente implicará em uma perda, um resto desse gozo que não logrou ser negativizado, representado por (a) . Estamos aqui na heterogeneidade de um tênue limiar, entre desejo e pulsão ou entre significante e gozo para tentarmos circunscrever como o sujeito situa sua própria falta e como também deve operar com sua perda, com o vazio, trajeto⁶⁰ que vai de $(-\phi)$ à (a) , dando-nos, portanto, a segunda parte do *matema*:

\$ \diamond a

Por mais que o desejo se situe do lado do Outro, demarcado por uma intenção de significação, ao deslizar-se na cadeia significante, ele mantém uma discreta afinidade com o gozo, por correr metonimicamente por debaixo dos significantes, como algo que desafia o significado, o sentido, tal como o faz o gozo. O interessante, no entanto, é que ainda sustentando-se no fantasma, há um completo desconhecimento do sujeito sobre a direção que a pulsão o conduz até o gozo, isto é, até o modo como se goza, mantendo-o aprisionado a uma difícil repetição. E aí resta ao desejo vagar, mortificar o sujeito, dizendo-lhe: não! Incrível paradoxo, afinal "só se deseja por não saber onde se goza, só se é miserável no desejo por ignorar onde se é sempre feliz na pulsão [...]" (Miller, 2011c, p. 376). Assim, enquanto não se franqueia a estrutura do fantasma ou o sujeito não constrói, tal como Freud (1919/2012, p.183) já o indicava, em seu paradigmático texto *Bate-se em uma criança*, por meio de uma redução simbólica, a cena imaginária capaz de ficcionalizar a gramática de uma frase que o deixará investido em um suposto gozo do Outro, ele só terá acesso a "falsos objetos a" (Miller, 2013b, p. 85).

⁶⁰ Miller, em *Donc* (2011c, p.354), faz algumas pontuações sobre tal trajeto e nos orienta, ao dizer que Lacan começou a construí-lo em *A significação do falo*, ao fazer do falo um significante excepcional, aquele que "dá a razão do desejo" (1958c/1998, p.700), primeira tentativa de estabelecer a distinção entre demanda como significante e o desejo como significado que desliza metonimicamente. Mas, é em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* que Lacan de fato começa a ensaiar uma articulação entre significante e gozo, entre significação e satisfação, obrigando-o a demarcar uma diferença entre desejo e pulsão, por meio de um significante à parte de todos os outros, como um -1 , por meio da notação $S(\mathcal{A})$. Ao reconhecer que o gozo está em posição de significado desse significante, determinado por uma ausência, Lacan decide incluir o falo, nessa incrível elaboração, desdobrando-o em sua parte negativa e imaginária $(-\phi)$, já que tenta, mas não consegue negativizar o gozo por completo e, assim, tentando positivá-lo como simbólico, como "significante do gozo" (ϕ) (Lacan, 1960a/1988, p.838). Será o fracasso da negativização do gozo que irá fazê-lo introduzir o objeto a .

É inegável, portanto, que a castração, como lei sob a qual se inscreve o desejo, será o pivô da versão neurótica do Outro, de certo romantismo piegas que submete o sujeito a um Outro duro e cruel, que só quer saber de seu sacrifício, de sua renúncia de gozo. Eis a resposta que um sujeito pode dar, da maneira que lhe é possível, frente ao inassimilável do vazio da existência, frente ao que produz "*troumatisme*" (Lacan, 1973-74), encontro de *lalíngua* com o corpo, capaz de esburacar o real e em um só golpe produzir um gozo que não pode ser posto em palavras, que não passa pelo significante, a princípio, inalisável. Daí se poder dizer também que o *troumatisme* lacaniano encontra-se no insondável do que Freud propôs como recalque originário, impasse constante para todo ser falante em aceder à constatação de que não há palavra inicial, originária, tampouco palavra final, palavra última $S(A)$, capaz de designar a existência.

O fantasma é, por fim, ao mesmo tempo, uma defesa e um recurso que o sujeito encontra para fazer consistir o Outro com seu suposto gozo e sua falta, o que irá atrair, como efeito de sutura, objetos parciais e, por isso, falaciosos, por vezes, fascinantes, *agalmáticos*. Trata-se de objetos passíveis de serem apontados, localizados no campo do Outro, como campo visual, sempre exterior ao sujeito. E, assim, "mediante uma manobra, por seu uso, o neurótico faz passar o *a* do lado do Outro e, então, um objeto *a* faz que seu fantasma lhe sirva para sonhar [...] sonhar com a perversão" (Miller, 2013b, p. 86). É exatamente por se manter em uma lógica sobre a qual "pelo menos um pé está no Outro" (Lacan, 1963/1998, p. 792) que o objeto *a*, nessa lógica, apresenta-se como falso, já que foi deslocado para o campo do Outro. Como diz Lacan, o verdadeiro objeto *a* está do lado do campo do sujeito e por isso não está a frente e sim "atrás do desejo" (Lacan, 1962-63/2005, p.115) ou seja, não se pode vê-lo. É o que constatamos, se realizarmos uma incrível inversão no *matema* do fantasma:

$$a \diamond S$$

Deparamo-nos aqui com outra vertente do objeto, não mais aquela que atende à intencionalidade de significação, permeada pelos engodos de uma lógica imaginária, tampouco aquela que, em sua vertente simbólica, faz suas falaciosas aparições no campo do Outro, como lugar dos significantes. Da intencionalidade à causalidade, chegamos ao "objeto como causa" (Ibidem, p.116). Uma vez caído, separado, cedido, como resto, dejetado, uma peça solta, o objeto pode ser capaz de causar o desejo, como "vontade de gozo" (Ibidem, p. 166), como vivificação. É preciso, no entanto, salientar que mesmo como *mais-de-gozar*, que também se escreve por (*a*), o objeto não atenderia a sua condição de autenticidade, já que permaneceria no campo do Outro, como excesso de gozo. Para se operar, enfim, com o que Lacan chama de verdadeiro objeto *a*, a partir de sua queda, vertente esta em que se inscreve a

questão do estilo, seria imprescindível esvaziar ao máximo sua própria consistência imaginária.

E como operacionalizá-lo?⁶¹ É necessário que o objeto mude de estatuto de falso para verdadeiro, que sofra uma espécie de transmutação, durante o percurso de uma análise, como também ao sujeito lhe seja brindada uma verdadeira subversão. Trata-se de um trajeto, constituído em uma ordem lógica, que parte da falta, passa pela perda até chegar na causa (Rabinovich, 2000, p. 8). Diferente dos esquemas de alienação e separação, propostos em seminários anteriores, Lacan, às voltas com o final ou onde desembocaria uma experiência de análise, irá formalizar tal trajeto, através de seu "quadrângulo"⁶² (Lacan, 1966-67a), cujas bases se encontram no grupo matemático de Klein⁶³ e na aplicação ao *cogito* cartesiano da lei de dualidade de Augustus Morgan⁶⁴. O resultado de tal aplicação será um ponto de intersecção vazio, representado por um "ou não penso, ou não sou" (Lacan, 1967-68). O que Lacan visava produzir era uma negação do *cogito*. E por quê? Porque o *cogito* só faz negar o inconsciente freudiano, justamente por "celebrar as bodas entre ser e pensamento" (Miller 2011c, p.394), isto é, por ambos fazerem uma intersecção em um clássico "penso, logo sou".

Nessa direção, o ponto de partida para a construção do quadrângulo, que também representará como o sujeito chega até uma análise, estará situado no primeiro vértice, em seu canto direito superior, demarcado pela negação do *cogito* cartesiano, pela suspensão do instante de certeza sobre o ser, oferecido pelo "penso, logo sou". Uma vez produzida a separação entre pensamento e ser, antítese do *cogito* cartesiano, "inicia-se o circuito, estamos diante do estatuto de um sujeito, antes de passar pelo dispositivo analítico, o sujeito em seu estado zero" (Brodsky, 2004, p.64) já que é um "nem penso, nem sou". Lacan, então, acrescenta que uma "escolha preferencial" do sujeito, da ordem de uma decisão, não tanto

⁶¹ É inegável a densidade, a nebulosidade teórica, como "uma sombra espessa", que requer toda a construção lógica do fantasma realizada por Lacan, digna, talvez, de todo fantasma. Tal constatação tem nos obrigado, em vários momentos, fazer uso de extensas notas de rodapé, também com a preocupação de tornar nosso texto mais palatável para aquele que o lê. Tomamos as notas de rodapé tanto como um recurso que nos ajuda a fazer o contorno desse impossível de dizer, que nos deparamos por quase todo tempo, como também uma escolha do leitor em querer explorá-las ou não.

⁶² Embora seja de nosso interesse, não iremos nos ocupar detidamente de toda construção matemática e lógica que exige o quadrângulo de Lacan, formulado durante os seminários XIV, *A lógica do fantasma* e XV, *O ato psicanalítico*, já que tal intento, a nosso ver, além de motivar outra pesquisa de tese, iria nos distanciar em demasia do fio condutor de nosso texto. Nessa linha de argumentação, vamos nos referir a essa importante construção lacaniana na medida do necessário, isto é, vamos tomar aqueles pontos que podem nos fazer avançar na tensão entre transmissão, sublimação e invenção.

⁶³ Félix Christian Klein (1849-1925), matemático alemão, realizou trabalhos sobre a geometria não-euclidiana e sobre geometria e suas relações com a teoria dos grupos. São três as propriedades do grupo de Klein que irão servir a Lacan como ponto de partida para seu quadrângulo: 1) estar constituído por vetores orientados; 2) são grupos involutivos; 3) permite também situar o produto. (Brodsky, 2004, p. 52).

⁶⁴ Augustus de Morgan (1806-1871), matemático e lógico inglês que desenvolveu as bases da lógica simbólica ao lado do também matemático, George Boole (1815-1864).

"forçada", irá se colocar em jogo, qual seja, a de se alienar em um "não penso", mas que, no entanto, permitiria um "ser", um "falso ser" (Lacan, 1967-68). Chegamos aqui ao segundo vértice do quadrângulo, localizado no canto esquerdo superior, tomado por Miller como "opção natural" (2011c, p. 402) do sujeito que não se submeteu a um trabalho analítico.

Ao passar pelos efeitos da transferência, sob os quais se desenrola uma análise e que Lacan situará como um vetor, que liga, por meio de uma diagonal, o segundo ao terceiro vértice do quadrângulo, este último, localizado no canto direito inferior, o sujeito passa a frequentar uma nova posição, "opção contra natura, opção analítica" (Ibidem), por excelência. Então, de um ilusório e alienante "não penso e sou", o sujeito passa a um "penso e não sou", fazendo ratear seu narcisismo, seu "falso ser" e, assim, instalando-se em uma *falta-a-ser*, posição correlata do inconsciente, resultado do que Lacan chamará operação verdade, representada por um vetor que liga o primeiro ao terceiro vértice do quadrângulo. Até aqui, temos, ainda, somente um triângulo, "que representa o mínimo de toda experiência analítica: obter a perda do ser, a *falta-a-ser*, o inconsciente com suas formações, nas quais o sujeito não se reconhece [...]" (Brodsky, 2004, p. 72). Eis que a *falta-a-ser*, deparar-se com castração, com $-\phi$, não é o fim de uma análise, "nem sequer o que permite o passo necessário para este" (Ibidem).

A pergunta que vai, portanto, mover Lacan na construção de seu quadrângulo é o que poderia advir no quarto e último vértice, localizado no canto inferior esquerdo, isto é, uma vez separados pensamento e ser, traduzidos freudianamente pelo próprio Lacan por inconsciente e *isso*, que nova combinação entre ambos poderia daí advir? Se para Lacan uma experiência de análise não se reduz à constatação da impotência do pensamento, isto é, do inconsciente, ou se preferimos, do significante, para afirmar ao sujeito seu ser, é porque haveria algo mais em jogo em sua sustentação. Em uma só palavra, o gozo. O sujeito dependeria, por assim dizer, de um "eu sou" e um "eu gozo" (Miller, 2011c, p. 413). A aproximação do "eu" com o gozo nos obriga a reconhecer que na posição do primeiro vértice do quadrângulo, demarcada por um "não penso, sou" jaz a face oculta, acéfala da pulsão, que se apresenta enigmática para o sujeito, posição, portanto, onde também situaríamos o objeto *a* e o fantasma⁶⁵. Mas, e o quarto vértice? Resumidamente, temos:

⁶⁵ Há controvérsias sobre em qual vértice do quadrângulo situar o *matema* do fantasma. Brodsky, em seu livro, *Short story: os princípios do ato analítico* (2004), situa-o no quarto vértice, isto é, no canto esquerdo inferior. Já Miller, primeiramente, em seu curso, *1, 2, 3, 4*, (1984-85), também o situa no quarto vértice, mas em seu curso mais recente, *Donc: la lógica de la cura* (2011), coloca o fantasma no primeiro vértice, isto é, no canto esquerdo superior, na posição "não penso, sou". Concordamos com a última elaboração adotada por Miller, porque entendemos que a realidade fantasmática está presente desde sempre e, por isso, independe de um trabalho analítico, ainda que esta requeira sua própria construção e travessia. Por outro lado, como bem diz

- 1) Primeiro vértice: "não penso, não sou", ao lado da negação do *cogito* cartesiano.
- 2) Segundo vértice: "não penso, sou", ao lado de (a) e do fantasma.
- 3) Terceiro vértice: "penso, não sou", ao lado de $(-\phi)$ e da *falta-a-ser*
- 4) Quarto vértice: ?

Como mencionamos, perguntar pelo quarto vértice do quadrângulo é perguntar por uma inédita combinação entre os elementos precedentes, (a) e $(-\phi)$, ao se apresentarem no final de uma análise. Com a construção do quadrângulo, vimos que em um percurso de análise, em seu ponto de partida, encontra-se a certeza do ser, ainda que de um "falso ser". Em seguida, tal certeza é abalada, por uma indeterminação subjetiva, uma *falta-a-ser*. Por fim, em sua conclusão, tratar-se-ia de produzir o que Lacan chamou de "destituição subjetiva", um "*des-ser*" (Lacan, 1967/2003, p. 259), não sem a recuperação de uma certeza, uma nova afirmação, diferente daquela, anteriormente, oferecida pelas identificações imaginárias e simbólicas, tampouco pela fixidez da resposta, do "sou" do fantasma. Então, como voltar a juntar o *cogito* cartesiano ou como juntar o que foi separado, isto é, o "penso" do inconsciente e o "sou" do "isso"? Dito de outro modo, como juntar a castração com a pulsão ou $(-\phi)$, como o que restou da conjunção "penso, não sou", com (a) , como o que restou da conjunção "não penso, sou"?

A solução para o quarto vértice deverá combinar os resultados de cada operação, "representando sua essência em seu resíduo" (Lacan, 1966-67b/2003, p.324), que deverá sempre advir de outro vértice. Daí não se tratar de um produto da operação, mas de uma solução. Em outras palavras, para solucionar, colocar um limite à questão de $(-\phi)$, da *falta-a-ser*, necessitamos de (a) , ao contrário teríamos uma análise infinita. E para solucionar a questão de (a) , do gozo, necessitamos de $(-\phi)$, ao contrário não haveria sua perda. Assim, juntar é diferente de fazer conjunção. Miller diz de uma superposição entre as duas operações, cujo resultado seria uma relação entre $(-\phi)$ e (a) (2011c, p. 403). É somente quando o objeto (a) não serve mais de tampão para o fantasma, que encontrará condições de se justapor a $(-\phi)$, o que o fará perder radicalmente sua consistência imaginária e, assim, passar ao campo do sujeito, como causa de desejo e não mais como vacilação, como indeterminação subjetiva. Eis que o objeto como causa é a presentificação de uma certeza como ponto de ato... que faz passe!⁶⁶

Miller, esse esquema de Lacan, como tantos outros, não deve ser tomado por leituras unívocas e sim se prestar a diferentes usos e discussões.

⁶⁶ Sabemos que o passe pode ser tomado tanto como um dos dispositivos de transmissão da Escola, inventado por Lacan em 1967, como uma proposição, que deve levar o sujeito a testemunhar o que aprendeu de sua análise, se considerada concluída, a dois outros sujeitos, escolhidos por sorteio, denominados passadores,

- ϕ \diamond a

É o que tenta demonstrar a presente escrita *matêmica* que, finalmente, deverá advir no quarto e último vértice do quadrângulo, localizado no canto esquerdo inferior, como solução de um impasse, de uma espécie de clausura que o sujeito se depara, no final do percurso de uma análise. Sim, só há passe, se se está diante de um impasse, que se constitui frente à inexistência do ato sexual, formulação que será, posteriormente, melhor apurada por Lacan como "não há relação sexual" (Lacan, 1972-73/1985, p.22). O ato que faz passe, ato analítico, por excelência, irá se situar, exatamente onde a cadeia significante falha, onde a verdade se revela impotente para fazer existir a relação sexual, isto é, frente ao desamparo, a um ponto de não-saber no inconsciente, em jogo, tanto para o homem como para a mulher, irreduzível exílio sexual. De fato, a construção do fantasma, ao tentar, a todo custo e enganosamente, fazer existir o que não há, fazer existir a relação sexual, não implicaria, assim, de modo algum, na conjunção entre masculino e feminino, mas sim entre sujeito e objeto.

É notável, assim, como o *matema* da conjunção de (- ϕ) com (a) irá demarcar decisivas conexões entre o que Lacan chamou de travessia do fantasma, ato analítico, passe e final de análise. Nesse ponto de seu ensino, Lacan, inegavelmente, começa a se tornar cada vez mais lacaniano, despontando-se como "outro Lacan" (Miller, 2015, p.227) não tão freudiano, exatamente por propor levar uma experiência de análise para além dos impasses do "rochedo de base" (Freud, 1937/2012, p.253), isto é, do complexo de castração, já demarcado por Freud, em *Análise terminável e interminável*. De fato, uma experiência de análise, ainda que longa e duradoura não pode fazer existir a relação sexual. Legítimo desespero para os pós-freudianos, já que ao se manterem fixados no nível do objeto que, como vimos, só faz obturar a relação que não há - não sem conferir-lhe sua própria consistência fantasmática - tentaram a todo custo elucubrar uma cláusula genital, vã tentativa de remediar a castração. Por que, então, Lacan nos aponta um mais além? Por que o ato faz passe ou o que passa com o passe?

Inovadamente, para Lacan, o final de uma análise, que implica em um passe, supõe a "passagem de psicanalisante a psicanalista" (1967/2003, p. 257) que não o é sem o advento de uma ausência, demarcada pela separação do sujeito frente ao objeto que o fixa, que o identifica no fantasma. É preciso, assim, que o sujeito, em sua condição de objeto, faça-se perda, que se "faça da castração sujeito" (Lacan, 1967-68), para que não se re-atualize a insistência do padecimento fantasmático. Tal proposição implica em ir além das garantias ou

quanto um momento, um instante lógico no percurso de uma análise. Embora intimamente interligados, vamos nos deter, ao longo da tese a este último, isto é, ao que chamaríamos de passe clínico, ponto crucial para se discutir a transmissão. É importante acrescentar que já tratamos do passe como dispositivo institucional em nossa dissertação de mestrado, intitulada, *A psicanálise e seu ensino... e a universidade*.

do asseguramento ao ser, o que significa atravessar o plano das identificações, não sem suportar angústias e até momentos de despersonalização. Vê-se que o que Lacan propõe, nesse momento, como horizonte para uma cura, frente aos impasses do ser, não encontra saída no nível identificatório, mas sim no nível do desejo como causa. Portanto, haveria, inicialmente, um saber inacessível que concerne à verdade do ser do sujeito, como ser de desejo. A asserção a esse saber constituiria uma transformação do ser, já que o sujeito se torna ele próprio esse saber (Miller, 2013c, p.372). Daí, como já vimos, o objeto como causa estar situado do lado do sujeito.

Enfim, se antes o sujeito era um ser que não sabia, que ignorava a causa de seu desejo, depois da travessia do fantasma, haverá um saber sobre a causa que, ao depender de uma verdadeira transmutação do objeto, faria emergir um sujeito que testemunha um saber como uma espécie de "retroação definitiva" (Miller, 2012b, p. 127). Tem-se aí, um irredutível paradoxo já que o sujeito sabe o que é, sabe da verdade de seu ser, mas ao mesmo tempo não é, pois que está atravessado por uma destituição subjetiva, um *des-ser*. Trata-se de um saber que se captura nas bordas de sua desapareição, como diz Lacan, "um saber vão de um ser que se furta" (Lacan, 1967/2003, p.260). Encontramos o mesmo paradoxo na questão do estilo, afinal se se o demarca em um ponto de queda do objeto, é como se cada autor ou sujeito colocasse em jogo algo, um traço, absolutamente singular, que o constitui e o destitui, ao mesmo tempo, seja na feitura de uma obra, seja na escrita de uma experiência de análise. Como, então, incorporar-se ao discurso do Outro, autorizar-se em seu nome, uma vez destituído seu próprio ser?

Segundo Miller, ao conceber o passe e o atravessamento do fantasma como revelação do objeto causa, é como se Lacan tentasse forjar, através do objeto causa, um modelo de relação com a verdade do gozo, trazendo para o centro de uma experiência de análise "a problemática da negatividade castradora do falo e a positividade da causa do desejo" (Miller, 2013c, p. 373). Com efeito, como bem demonstra e nos desafia algumas experiências de análise que duram, que permanecem por longos anos, há um impossível de negativizar frente ao gozo⁶⁷. O mesmo seria dizer que os efeitos de verdade se sucedem em uma análise, mas não duram, desfazendo a idéia de que, no final, haveria uma suposta retroação definitiva. Lacan se vê, então, obrigado a se deparar com duas importantes constatações: primeiramente, o passe situado no nível do fantasma, deixaria intacto o impossível de negativizar e por fim, a

⁶⁷ Relembramos que abordamos mais detidamente a relação da verdade com o gozo, bem como seu impossível de negativizar, no primeiro capítulo.

insuficiência da invenção do objeto *a*, como tentativa de aprisionar o gozo, por meio de uma produção significante, isto é, por meio do saber.

Não é sem razão que alguns anos mais tarde, Lacan pôde dizer que o passe como destituição subjetiva e ancoramento do ser no objeto era um fracasso⁶⁸, um engodo da verdade que sempre se revelaria mentirosa frente a um gozo opaco, fora de sentido e por isso impossível de negativizar, de significantizar (Miller, 2012b, p.252). Ainda que centrar a conclusão da experiência analítica na travessia do fantasma e no passe tenha se constituído um legítimo ponto de ápice de todo ensino lacaniano, Lacan não se detém aí, ao contrário, sacode todo seu edifício ao apontar as limitações e as insuficiências do objeto *a* frente ao tratamento do gozo. Isso significa colocar em questão, ou melhor, deflacionar tudo que pode se inscrever sob a lógica da castração, por exemplo, a própria transmissibilidade da psicanálise. Também inscreveríamos nesse tênue limiar da conjunção do objeto com a castração ($-\varphi \diamond a$), que será colocado em questão pelo próprio Lacan, não só a questão do estilo, como também a da sublimação.⁶⁹

Ao ser tomada como uma nova via para se viver a pulsão, para se alojar o vazio, para suportar os mistérios em jogo na existência, a sublimação, não sem a dimensão lógica do ato analítico (Lacan, 1967-68) apresentar-se-ia como uma via aberta para o sujeito que, uma vez tendo atravessado o fantasma, ao se confrontar com o que não há, com a falha no saber, passa a se constituir por referência ao vazio de *Das ding*. Ao fazer algo com seu ser de objeto, com esse objeto, agora transmutado em causa, capaz da feitura de uma obra - aqui acrescentaríamos não só o sujeito que finalizou sua análise, como também alguns artistas - diferente de um objeto sexual que responderia às identificações narcísicas, é como se o sujeito tentasse restaurar a esse objeto sua dignidade perdida, ironicamente, dignidade que de fato

⁶⁸ Cabe esclarecer que houve um explícito movimento de Miller para retirar o passe, como dispositivo, do descrédito e do apagamento, que foram se tornando patentes, com o passar dos anos, na *École de la cause freudienne*, até, por fim, de fato, reinventá-lo. Tomando como referência o texto *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, de Lacan, já do ano de 1976, Miller começa a revitalizar a Escola de Lacan, lançando, a partir daí, diversos nomes e matizes para se referir ao passe, tais como: passe clínico e passe procedimento, passe e passe bis, passe saber e passe satisfação, passe de Lacan e ultrapasse.

⁶⁹ Sabemos da complexidade e dos problemas, tanto teóricos quanto clínicos, que envolvem esse arrojado conceito freudiano. Embora seja de nosso interesse, como já dito em nota de rodapé anterior, estabelecer uma discreta tensão entre transmissão, sublimação e invenção, escolhermos não adentrar minuciosamente na diversidade de leituras que envolve o conceito de sublimação, já que nosso propósito maior, nesse exato ponto do capítulo, é nos guiar pelos mistérios que impõem a presença do objeto, tendo como fio condutor a lógica do fantasma. Nessa direção, vamos nos deter em uma das definições de sublimação considerada canônica no ensino de Lacan: a sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, apresentada no seminário *A ética da psicanálise* (Lacan, 1959-60/1997, p. 141) Assinalaríamos ainda, outros dois importantes matizes da sublimação, o mais clássico e freudiano deles, a sublimação como dessexualização da pulsão, uma vicissitude a ser satisfeita sem o recalque e o mais recente e contemporâneo matiz, a sublimação como escabelização do sintoma que aproximariamos do que já abordamos, também nesse capítulo, isto é, a feitura de uma obra como campo de gozo. Teremos oportunidade de retomar este último matiz ainda nesse capítulo.

nunca existiu. Formulação já de saída, difícil, problemática. Tanto que Lacan já se referia à sublimação, anos antes de construir a lógica do fantasma, em seu seminário *A ética da psicanálise* como uma aproximação do "problema da relação com o objeto" (1959-60, p. 111).

É notável como a construção da lógica do fantasma, tomada como "morada eletiva do gozo", inscreva-se como uma das mais avançadas elaborações de Lacan frente à pergunta que permeou todo seu ensino, que é a de como introduzir o real na estrutura. No entanto, ainda assim, a articulação entre linguagem e gozo continuará lhe apresentando dificuldades, por que não dizer certos tormentos. A radicalização do conceito de sublimação, ao situá-la não só como um movimento que tenta fazer borda, povoar o vazio inacessível, impossível de se aproximar de *Das ding*, como também uma nova via, um melhor destino para o ser de objeto de um sujeito, que deve finalizar sua análise, "convidado" a fazer ato, bem nos demonstra uma difícil e forçada perspectiva. O esforço de Lacan em nos levar a tocar um "para além", nesse momento de seu ensino, só poderá se aceder pelas vias de um franqueamento, uma travessia, o que implica em um forçamento (Miller, 2008, p. 228). Não sem razão, Lacan se verá obrigado a deixar empalidecer, cada vez mais, esta heróica e nada modesta perspectiva.

Poucos anos depois, no seminário, *O avesso da psicanálise*, Lacan, não sem estar orientado pela clínica diz: "o que a análise mostra (...) é precisamente isto, não se transgride nada. Entrar de fininho não é transgredir. Ver uma porta entreaberta não é transpô-la(...)" (1969-70/1992, p.17). Verificamos o alcance dessa frase nos testemunhos de alguns sujeitos que finalizaram suas análises, ao nos transmitir que nem tudo é paz depois do atravessamento do fantasma, o que confirma que não se trata de se guiar por uma espécie de renovação do tipo: "Deixa-se o homem velho atrás de si e se torna o novo" (Sinatra, 2013b, p.60). Há, portanto, o impossível de ultrapassar e há simplesmente o impossível, que é lógico, inerente à estrutura, sinaliza-nos a quase sempre claridade milleriana. Com um toque de humor, diríamos, que passamos de uma travessia, do franqueamento de certa barreira ao gozo, trabalhada incansavelmente por Lacan nos seminários da *Lógica do fantasma* e do *Ato analítico* para chegarmos a um labirinto e um ratinho, tentando petiscar seu pedaço de queijo, já no seminário *Mais, ainda*. (Miller, 2008, p.227).

Sim, somos nós esse patético ratinho, presos no labirinto, em uma só expressão, estamos agora confrontados com "a prisão do parlêtre" (Miller, 2012b, p.162). Em outras palavras, como estamos sustentando até aqui, se há um impossível de negativizar do gozo, mesmo depois de se atravessar o fantasma, a pergunta, a partir de então, passa a girar em torno desse impossível, isto é, se este seria ou não um grande problema a se resolver. Fazer

algo com esse impossível pode ser diferente de querer tratá-lo, dominá-lo pela binarismo do significante e pela consistência lógica do objeto *a*, que encontra sua exímia função na contabilidade do gozo, verdadeiro tapete sob o qual desenrola uma experiência de análise. Daí encontrarmos justificativa para Lacan, em um momento de virada decisivo em seu ensino, afirmar, não sem surpreender seus ouvintes, que a verdadeira natureza do objeto *a* é de "aparência do ser, (...) porque ele parece nos dar suporte do ser" (Lacan, 1972-73, p.128).

Se há, por assim dizer, um passo de Lacan do objeto *a* ao *sinthome* - conceito que vem demarcar, com suas instabilidades, uma das portas de entrada do finalíssimo ensino de Lacan - podemos dizer que ele começa a se desenhar nesse exato momento. Foi preciso, por fim, que Lacan passasse de uma concepção clínica do objeto *a*, logicizando-o, em seguida, isto é, abordando-o a partir do significante, até destiná-lo à categoria de *semblante* do ser e como tal, desprovido de sustância, um puro vazio (Miller, 2012b p.246) E é frente a esse vazio, a esse desconhecido, a esse mistério que o objeto mantém, mas, em contrapartida, traz suas limitações para se avançar, frente à insensata solidão do gozo, não só na conclusão de uma experiência de análise, como também nos desafios que afrontam a clínica contemporânea, que duas importantes e interligadas vias irão se abrir para Lacan. Por um lado, a via da satisfação, como não mais um gozo a ser insistentemente negativizado, mas sim positivado, como gozo suplementário, por outro, a via de uma escrita nodal do *sinthome*, como tentativa de dar substância a esse vazio deixado pelo objeto *a*, enlaçando os três registros.

Mas, voltemos urgentemente a Mallarmé! Com a precisão obstinada de sua escrita, é ele quem nos levará a Joyce e à escrita do *sinthome*.

2.3.2 "A sorte está lançada!"⁷⁰

"A sorte está lançada"... silenciosamente... branca... obscuramente... vazia, centro e ausência de um continente, de uma página em branco...

Passar dos tormentos que lhe rendiam os delírios⁷¹ de uma Obra perfeita à inquietude, que lhe causava o pavor do branco, "dos brancos" de uma página, irá assumir uma importância capital na escrita e no estilo de Mallarmé. Mais que isso, diríamos que o branco

⁷⁰ Ou "*Alea jacta est*". Trata-se de uma expressão que se popularizou, enunciada por Júlio César, importante líder militar e político do Império Romano, depois de ter atravessado o Rubicão, um pequeno rio, que separava a Itália da Gália. O senado Romano declarava traidor da pátria e votado aos deuses infernais, todo aquele que o ultrapassasse. Lacan faz uso dessa interessante passagem histórica, em seu seminário *O ato psicanalítico* (1967-68), para situar a contingência sempre em jogo no ato.

⁷¹ Aqui, não nos referimos, de modo algum, ao delírio, como manifestação exclusiva das psicoses, mas sim algo, uma pergunta, que nos faz todos delirar e, nesse caso, trata-se de uma pergunta que todo neurótico compartilha com um psicótico, que é a de se deparar com o fora de sentido, o traumático, por excelência.

será seu verdadeiro recurso, um *fio de ariadne*, fio condutor de uma travessia, que colocará em jogo a questão de sua existência, do que poderia ser, mallarmeanamente, "sofrer por ter uma alma"⁷². Assim, foi com o branco que Mallarmé pôde deixar cair sua pretensão de dominar o real, chamado por ele de acaso, foi com o branco que Mallarmé pôde aceder a sua debilidade, o que lhe fez encontrar uma nova língua, uma viva invenção! O branco, se o tomamos como dispersão, como espaço em branco, como o que faz corte, passa, na obra de Mallarmé a se apresentar como escrita do objeto, por meio de suas ruínas... esse mesmo objeto que tanto discutimos, anteriormente, com Lacan, na construção da lógica e do atravessamento do fantasma (1966-67a). Entretanto, sublinhamos, trata-se aqui de suas ruínas.

Mas, para desvelar, pouco a pouco, esse branco, como fio, como afrontamento do impossível de se escrever que o objeto deflagra ou para dizer mais lacanianamente, para suportar o que não há, isto é, a falha no saber, a inconsistência do Outro, foi preciso que Mallarmé contasse com suas defesas. E que defesa! Passemos a suas palavras: "uma proposição sumária que emana de mim... sumária que quer que tudo no mundo exista para terminar em livro" (Mallarmé apud Attié, 2013, p. 369). A princípio, poderíamos tomar essa frase tal como muitos autores o fizeram, como um grande projeto - o da realização do Livro - para fazer frente ao questionamento da métrica do verso tradicional, gravíssimo atentado, para Mallarmé, contra a literatura, contra a autoridade da palavra. Contudo, a obstinação que habitará tal projeto, por meio de um enunciado de enorme valor axiomático, já que colocará Mallarmé em uma repetição do mesmo, como se tudo que se tivesse a dizer, a escrever parecesse fixado desde o começo, como pura antecipação, não fará Lacan hesitar em afirmar que sobre o Livro de Mallarmé se trata do "fantasma poético por excelência" (Lacan, 1966-67a).

Como todo fantasma, o fantasma do Livro de Mallarmé situa a lógica de um paradoxo, tão bem demonstrada por Russel⁷³ e da qual Lacan se serve para concluir que o significante não pode representar a si mesmo e que não há universo de discurso, ou seja, a pretensão de uma Obra irá se fundar em sua própria impossibilidade. É o que bem nos conta as condições impossíveis, impostas por Mallarmé para a feitura do Livro, como diz Blanchot, "o livro por vir" (2005, p.327). Assim, primeiramente a obra não pode reclamar o autor⁷⁴, que deve "ceder sua iniciativa às palavras" (Mallarmé, 1886/2008, p. 151) tampouco qualquer

⁷² Conforme mencionamos na introdução desse capítulo, "sofrer por ter uma alma" é uma expressão que Lacan utiliza para se referir ao *sinthome*. Teremos oportunidade de voltar a isso ao longo da tese.

⁷³ Abordamos o paradoxo de Russel no primeiro capítulo da tese.

⁷⁴ Constata-se que "a morte do autor", proposta por Barthes, conforme trabalhamos anteriormente, nesse mesmo capítulo, já era corajosamente anunciada por Mallarmé.

aproximação com o leitor, já que ela traz a marca da decisão de sua solidão, sua realização a partir dela mesma. Não se trata aqui de uma escrita automática e sim de reconhecer a primazia da linguagem (Attié, 2013, p. 373). O Livro, portanto, ficaria liberado do autor, do leitor, dos objetos do mundo e até mesmo do acaso. Daí o ponto nevrálgico, ponto de impossível: como abolir o acaso? Ou como escrever um livro que se pretenda absoluto, isto é, que englobe toda a cadeia de significantes?

Implacável, obstinado em querer avançar em seu insondável desejo pelo mistério, Mallarmé irá privilegiar a letra⁷⁵, como "letra absconsa", obscura, vazia ou como já nos referimos, irá se deixar tomar pelo branco de uma página. É na letra, se tomada, isoladamente, que o mistério deve estar. E o Livro fará do mistério que ela evoca, seu fundamento (Ibidem, p. 384). Eis o que chamaríamos a operação mallarmeana, operação simbólica, por excelência: localizar o lugar da letra no significante, encontrar sentido no que não há. Mallarmé poderia chegar a invejar um cientista, por sua exatidão quase matemática, por se lançar em uma permanente tarefa de tentar passar o saber ao real, movido pela pretensão de eliminar, abolir o acaso, "o encontro contingente com uma significação que não esteja predestinada pela linearidade da escrita" (Bassols, 2011b p. 101).

E foi somente com a travessia que lhe exigiu um tempo, tempo de uma vida, que Mallarmé pôde, por fim, aceder ao que não tem significação e deixar-se, por assim dizer, feminizar-se pela prática, pelo manejo da letra. Uma vez assentada em um litoral, como "borda do furo no saber" (Lacan, 1971a/2003, p.18) a letra vem tornar possível o encontro entre mundos estrangeiros, entre simbólico e real. E esse litoral que há "entre centro e ausência"⁷⁶, entre saber e gozo", diz-nos Lacan, "só vira literal quando, essa virada, vocês podem tomá-la, a mesma, a todo instante" (Ibidem, p.23). Se tomarmos o termo "centro", como relativo à métrica, ao geométrico, ao espaço, e o termo "ausência" como o que evoca o que é de ordem temporal, relativo às aparições e desaparecimentos, encontraremos mais condições de emparelhar o saber ao lado do que faz "centro" e o gozo ao lado do que faz "ausência", confirmando-nos um saber impossível sobre o gozo, produzindo, portanto, corte, descontinuidade, ruptura (Bassols, 2014b).

⁷⁵ O interesse e uso que da letra faz Mallarmé nos permite uma estreita aproximação do que chamaríamos, no ensino de Lacan, de uma espécie de emergência da letra, que vem estabelecer possibilidades de melhor circunscrever as relações existentes entre letra e a categoria do significante. Tal como o ponto de elaboração do texto exige, vamos nos dirigir diretamente à dimensão da letra, tomada por Lacan, em seu texto *Lituraterra* (1971a/2003, p. 18) como litoral, que faz tornar possível o encontro entre dois mundos heterogêneos, diferenciando-se, assim, ainda mais, significante e letra.

⁷⁶ Lacan a retirou essa expressão de um poema de Henri Michaux, escritor belga, interessado na escrita chinesa e japonesa.

É notável, assim, que é como litoral, *litura*, mancha, rasura que a letra se escreve, também no corpo, rompendo os semblantes, dissolvendo o imaginário, produzindo, por fim, gozo, justamente por se apresentar como uma enxurrada de significados no real, no tempo de um "a todo instante". Por isso, muito diferente de um efeito de sentido, como efeito estrutural necessário, a letra é produto de um acidente e sua singularidade traz à tona, "o singular da mão" que "esmaga o universal" (Lacan, 1971a/2003, p.20). Deparamo-nos aqui com um novo estatuto do real. Se antes ele se apresentava somente como impossível para a estrutura simbólica, em sua qualidade de necessário e universal, como nos transmitiu, atormentadamente, a escrita mallarmeana, agora o real é também contingente e singular ou... alegremente, letras lançadas sobre uma página em branco, como uma...

(...) Uma constelação

fria de esquecimento e de desuso
 não tanto
 que não enumere
 sobre alguma superfície vacante e superior
 o choque sucessivo
 sideralmente
 de um contar total em formação
 vigiando
 duvidando
 rolando
 brilhando e meditando
 antes de se deter
 em algum ponto que o sagre

Todo pensamento emite um Lance de Dados

(Mallarmé, 2013, p. 103)

Eis que algo cessa de não se escrever para Mallarmé em *Um lance de dados* (2013), seu último poema, "considerado a parte mais magistral de sua obra que brilha no horizonte da poesia do século XX, como um verdadeiro meteoro" (Attié, 2013 p. 27), introduzindo um antes e um depois, como um ato. Não é de se espantar, portanto, que Mallarmé, ao terminar a escrita desse incomparável poema, leu-o completamente fascinado a seu amigo e também escritor Paul Valéry. Surpreendido com a invenção de sua nova língua, Mallarmé abrirá vias a um espaço desconhecido para toda a tradição ocidental, por se tratar de uma língua "com um sistema de relações infinitamente complexas, cuja originalidade nem mesmo o espaço geométrico nos permite captar" (Blanchot, 2005, p. 346). Com *Um lance de dados*, começa-se, por fim , a romper com a modalidade do relato, tal como o diz seu próprio autor, ao prefaciá-lo: "a ficção aflorará e se dissipará, rápido, conforme a mobilidade do escrito (...). Soma-se que este emprego a nu do pensamento com retrações, prolongamento, fugas, ou seu

desenho mesmo, resulta, para quem queira ler em voz alta, uma partitura" (Mallarmé, 2013 p. 81).

As palavras de Mallarmé que prefaciam seu poema nos mostram que se trata de um texto que não suporta uma leitura sistemática. É notável, assim, como *Um lance de dados* vem situar uma clara objeção à métrica e à linearidade da cadeia significante, afinal uma significação ficará sempre em suspenso, sem um ponto de escansão que a fixe, cuja consequência será o aparecimento de uma cadeia fragmentada que multiplica os sentidos, dando-nos a perspectiva de uma constelação. Isso nos permite inferir que iniciar uma frase, um pensamento, será sempre "um lance de dados" e como tal atravessado pela contingência⁷⁷, com "valor de ato, o que se pode dizer que não se pode voltar atrás" (Bassols, 2011b, p. 103). Incrivelmente, Mallarmé antecipa não somente o inconsciente freudiano, com sua obstinação pela letra absconsa, mas também um outro modo de subjetivar o real, regido por uma outra lógica que traz em seu bojo a contingência do múltiplo, diferentemente, como vimos, do que é da ordem do necessário, imposto pela estrutura do binarismo significante.

A idéia do constelar também aparece em Lacan, já nos primeiros anos de seu ensino, ao se referir ao Ideal do eu como "uma constelação de insígnias" (Lacan, 1960b/1988, p. 686) traços, marcas da resposta do Outro que tentam identificar, civilizar o sujeito. O que, então, justificaria de fato o emprego do termo "constelação", por Lacan, e não o termo "cadeia"? Precisamente porque estamos diante de um "significante paradoxal", diz-nos Miller (2011a, p.146) já que é significante, mas pode não fazer cadeia, pode não obedecer à perspectiva linear, tampouco ao movimento associativo. É como se a destruição da linearidade, produzida por uma espécie de rompimento, pudesse provocar o desprendimento, a extração de um significante para fora da cadeia, fazendo insígnias, marcas distintivas, contudo, sem valor de representação (Ibidem, p.150). Uma vez desencadeado, esse significante especial se abstém também de sua face de comunicação, de significação, passando, por fim, a operar enquanto letra, como idêntico a si e, por isso, fora de sentido.

É no texto *Lituraterra* (1971a/2003), entretanto, que o termo "constelação" retornará para Lacan, de modo decisivo, abrindo portas para uma grande virada em seu ensino. E para que a perspectiva do constelar ganhasse mais relevo foi preciso ainda seu encontro com as particularidades presentes na língua japonesa. Segundo Lacan, trata-se de uma língua a ser

⁷⁷ Haveria uma sutil e importante diferença entre contingência e acaso. Enquanto, no primeiro, trata-se do momento onde os dados são lançados no ar, já no segundo, isto é, na contingência se trata do momento onde os dados caíram e produziram uma determinada combinatória. A partir de tal combinatória, uma escrita contingente estabelecerá uma ordem, uma lei que comandará a repetição através da qual cada sujeito estará capturado. (Francisco, 2014 p.46)

tomada como um recurso, "um exemplo para lituraterrar" (Lacan, 1971b/2009, p.116), já que nela o efeito de escrita permanece ligado à escrita. O que Lacan vem constatar e, sobretudo, aprender, é que na língua japonesa, " a letra como tal é que dá apoio ao significante" (Lacan, 1971a/2003, p, 24), tornando-se, assim seu referente essencial, o que a faz poder privilegiar o escrito em detrimento do falado. Diferente do sujeito ocidental que tem seu ponto de referência na unaridade da identificação, ao tomar um traço isolado, único - o *einzigster Zug* freudiano (Freud, 1921/2012, p.101) - do Outro, fazendo vigorar a pura diferença, o sujeito japonês pode também se apoiar "num céu estrelado (...) para sua identificação fundamental" (Lacan, 1971a/2003, p.117).

E continua Lacan com o ensino que lhe chega da língua japonesa: "pois bem, justamente, há um excesso, um excesso de apoios, o que é o mesmo que não ter nenhum" (Lacan, 1971b/2009, p. 117). Trata-se, portanto, de uma identificação que sofre efeitos de pulverização, obrigando o sujeito japonês a se orientar pelas variações, pelos matizes das leis de polidez e cortesia. Uma verdadeira lição! Porque com todas suas boas maneiras, o sujeito japonês pouco comunica de si e, em um só instante, não esconde nada. Eis que seu império é o dos semblantes, das aparências, daquilo que sabe fazer existir o que não há. Daí Lacan concluir que não há contra o que se defender para o sujeito japonês, não há a potência do recalcado, já que ao esbarrar no limite de um impossível de dizer, esse mesmo impossível irá se alojar, satisfazer-se por referência à letra, à escrita (Ibidem). Se como dissemos com Lacan, no início desse longo e árduo capítulo, que haveria uma montanha entre fala e escrita, para o sujeito japonês entre fala e escrita o que há é o tempo de um instante.

Passar, enfim, da hegemonia do binarismo do significante, do simbólico por excelência, ao império dos semblantes fará com que Lacan aceda, cada vez mais, em seu ensino, à perspectiva do constelar, colocando em questão a dimensão representativa para o sujeito. Assim, uma vez a identificação levada a um ponto limite, a um impossível de se dizer, lá onde encontramos a falha, lá onde falta um significante $S(A)$, ponto de inexistência do Outro, a cadeia irá encontrar seu rompimento, sua dispersão em uma pluralidade de significantes soltos e sozinhos, como "um enxame que zumbe" (Lacan, 1972-73/1985, p. 196), enxames de significantes-mestres, representado pela seguinte escrita matemática: $S_1(S_1, (S_1, (S_1, S_2)))$. Esse um S_1 , esse enxame, guardada a homofonia na língua francesa entre o termo "enxame" - como *essaim* - e S_1 , irá convocar Lacan ao desafio de pensar um significante *Um*, sozinho, que não faz dois, que é, portanto, sem Outro. E como fazê-lo, como pensar o simbólico sem Outro?

O que suportaria o simbólico sem Outro, sem S_2 , sem finalidade de representação, Lacan chamará de *lalíngua* (Ibidem, p.137), aquilo que serve para outras coisas diferente de dialogar, comunicar, aquilo que serve para gozar. A anterioridade lógica de *lalíngua* nos permite pensar que, a princípio, todo pensamento, disperso em fonemas, palavras ou frases, pode ser um S_1 sozinho. Mas, se esse S_1 encontra um significante que assuma valor de outro significante, neste caso, S_2 , arma-se, a partir daí, toda estrutura de discurso, que deve comportar efeitos de sentido e produção de mais-de-gozar (*a*). Nessa direção, não é impróprio afirmar que, a princípio, todo significante é *Um* e que uma vez no território da inexistência do Outro, algo da ordem da existência irá se confirmar, conforme nos diz Lacan: "Há *Um*"⁷⁸ (Lacan, 1971-72a/2012, p.123). Tal é a primazia, a majestade desse *Um* que, em sua dimensão de real, é capaz de recusar o dois, tanto o da relação sexual, quanto o da articulação significante.

Se esse *Um*, como significante sozinho, habita o campo de *lalíngua*, onde não há efeito de sentido, de comunicação e sim de gozo, qual seria, enfim, o gozo que acompanha esse significante *Um*? Se se trata de um gozo opaco ao sentido, impossível de negativizar, de saída, podemos concordar com o que Miller propõe, em seu curso, *El ser y el Uno*, isto é, que se trata de um gozo que "não guarda relação alguma com o objeto *a*" (2011d). Basta dizer, como mencionamos anteriormente, que Lacan irá destinar o objeto *a*, depois de situá-lo como "gozo-sentido", na construção do fantasma, à categoria de *semblante* do ser, desprovido de substância, como puro vazio. Portanto, pensar o "*Um*-sozinho, sozinho em seu gozo, essencialmente autoerótico, assim como em sua significação"(Miller, 1971-72/2012c) obriga-nos a situar uma difícil e necessária bipartição entre ser e existência (Idem, 2011d). E aqui resgatamos, rapidamente, o debate que iniciamos sobre o que pode vir depois da queda do objeto *a* e do atravessamento do fantasma, que tanto polarizaram o passe inventado por Lacan.

Nessa direção, inscreveríamos na dimensão do ser, o próprio passe, proposto por Lacan, já que, como diz Miller, "onde há fantasma, há questão do ser" (Ibidem). E mesmo que se o atravesse ou o fracture, por meio da queda do objeto *a* e da destituição do sujeito suposto saber, permaneceremos, ainda, no nível do ser. Basta dizer que os efeitos do que chamaríamos com Lacan de "acontecimento de passe" irão incidir mais restritivamente sobre o desejo e sua possível deflação. Portanto, "pensar a saída de uma análise pela via do desejo é, sobretudo,

⁷⁸ Cabe acrescentar que essa expressão "Há *Um*", um dito inventado por Lacan, está também fundado na tradição filosófica. Para abordá-lo, Lacan se referencia nas nove hipóteses sobre o *Um* de Parmênides de Platão. Há também o estudo dos neoplatônicos, Plotino, Proclo e Dasmacio, chamados por Miller de "pensadores do *Um*" (Miller, 2011a, p.37).

deter-se naquilo que do gozo é passível de produzir sentido" (Ibidem). O que, de fato, enfim, vai nos deixar vias abertas para se ter notícias do que está fora de sentido, como um "mais além do passe" (Ibidem), é a queda do objeto *a*, já que enquanto produtor de sentido, uma vez caído, o objeto colocará em jogo o que do gozo pode ser opaco à significação. Assim, é no que permanece do gozo, como opaco e positivado, depois da queda do objeto *a*, que encontraremos condições de conectá-lo ao significante *Um* e, por fim, emparelhá-lo à dimensão da existência.

Aqui, cabe um bem-vindo ponto de claridade! Designar ao *Um-sozinho* um gozo específico e, ainda assim, passar a lê-lo como autoerótico, inscreve-se como uma proposta eminentemente milleriana. Embora Lacan tenha deixado pistas dessa aproximação entre o *Um* e o gozo, quando, por exemplo, no seminário, *...ou pior*, afirma que o ser falante "goza consigo como corpo" (Lacan, 1971-72a/2012 p. 145), foi Miller, com seu trabalho de leitura, quem fez esse importante enlace entre o significante *Um* e o gozo. Trata-se aqui de, sobretudo, destacar "a relevância clínica e a fecundidade dos desenvolvimentos feitos por Miller em seu último curso", *El ser y el Uno* (2011d), "baseados, em grande medida, em sua original concepção de '*Um-sozinho em seu gozo*'" (Arenas, 2014 p. 79). Como nos adverte o próprio Miller, muitas experiências de análise atuais colocam o analisante em franca luta com aquilo que do gozo permanece, para além da queda do objeto *a*, isto é, com o *Um* do gozo (2011d), como existência.

E para se aceder à existência, ao contrário do que se possa pensar, não se trata de sair dos domínios da linguagem, mas sim do ser, do que produz efeito de sentido, o que nos obriga ir além da universalidade da função da palavra. Dito de outro modo, esse *Um* que há, situado, agora, na dimensão da existência, só se funda pela radicalidade do efeito de pura escrita, como diz Miller, "escrita da existência" (Ibidem), diríamos, a singularidade por excelência de uma "escrita de si", como o que vem convocar o trabalho contingencial da letra, lá onde o significante opera cortado da significação, lá onde se capta algo da linguagem que se imprime no corpo... que se goza, enquanto substância gozante. E assim, acedemos à trabalhosa constatação de que mais além do fantasma e mais além do passe, proposto por Lacan, está o traumático, como o mais indizível, como o que cessa de não se escrever, índice de pura indeterminação, em jogo na contingência do encontro do significante com o gozo... que acontece no corpo.

Avançar, ou melhor, ver-se enfrentado a um gozo como experiência do corpo, como fora de sentido e com o que há de mais escorregadio e de intransmissível desse "há *Um*" - afinal, como o corpo irá captar a si mesmo? - vai exigir que Lacan busque novas saídas por

meio da invenção do conceito de *sinthome*, não sem pensar um novo estatuto, uma nova leitura para o sintoma. E para tal, fará uso do que sempre está à frente na literatura. Se até aqui, o rigor e a exatidão da escrita de Stéphane Mallarmé nos antecipou e ao mesmo tempo nos guiou frente à questão do mistério do objeto, da letra e a conseqüente lógica e atravessamento do fantasma, será agora a singularidade comovedora de James Joyce que irá nos enlaçar, como um *fio de ariadne*, como um fio que faz nó, que faz escrita, para, finalmente, concluirmos essa travessia, que tanto mobiliza esse capítulo.

2.4 Joyce, "joyzado"⁷⁹, sinthomatizado e sua heresia à eternidade do relato autobiográfico:

Passemos do mistério das letras ao enigma dos nós: dois nomes para o mesmo embaraço? Então, *Joyce* era louco? Essa pergunta, nada incomum, atravessou Lacan, tanto em seu investimento pelo texto *joyceano*, como na travessia que lhe exigiu proferir o seminário *O sinthoma* (1975-76/2007). Não é também incomum que tal pergunta, bem como os escritos de *Joyce*, frequentemente, sejam tomados, inclusive, por psicanalistas lacanianos, como índice irrefutável de uma psicose não desencadeada em *Joyce*. Assim o faz, igualmente, um de seus biógrafos, Richard Ellmann que, através de seu exaustivo relato biográfico, deixa-nos indicações de um diagnóstico para Joyce de uma "psicose latente".(Ellmann, 1989, p. 679). De fato, se privilegiarmos unicamente o viés biográfico, encontraremos vastos recursos de sentido, para seguirmos interpretando... tal como requer a construção de um caso: "o caso Joyce". O problemático, entretanto, não seria, propriamente, tomar Joyce como "um caso", mas, sim, sob qual lógica Lacan propõe nos guiar.

Não é raro, assim, encontrarmos na biografia de Joyce, passagens, cuja estranheza poderiam facilmente nos encaminhar para a idéia rápida e conclusiva de um diagnóstico. Por exemplo, a tendência de Joyce ao litígio, à disputa, principalmente, quando do momento de publicar seus livros, atitude, usualmente, configurada como persecutória, paranóica. Sua escolha pelo permanente exílio com relação à Irlanda, sustentada pela crença de que não era bem-vindo em seu país de origem ou que poderia, inclusive, ser agredido, caso decidisse retornar do exílio, também se inscreveria nessa mesma direção. Há ainda notações de crises depressivas, vividas com maior ou menor intensidade, ao longo de toda sua vida (Laia, 2003).

⁷⁹ Trata-se de uma expressão que faz referência à seguinte afirmação de Lacan, em sua conferência, *Joyce, o Sintoma*: "Ele (Joyce) joyza demais com o SK.belo, para isso, tem de sua arte orgulharte [art-gueil] para dar e vender" (Lacan, 1975b/2003, p. 562).

Contudo, o que parece realmente estar em jogo para Lacan é o uso singular, rigoroso e comovedor que Joyce faz de sua obra e o quê de enigma o texto joyceano poderia nos provocar. É, portanto, em Joyce, não sem o trabalho de leitura, também inventivo, de Lacan, que iremos encontrar sustentação para o que propomos anteriormente, isto é, "abordar uma obra como campo de gozo em que o sujeito tenta amarrar a trama de sua vida" (Laia, 2001 p. 95).

Conforme nos confirmam algumas passagens do seminário *O sinthoma* (1975-76), Lacan se vale de recursos, retirados da biografia de Joyce, produzida por Ellmann, bem como da correspondência escrita e recebida pelo próprio Joyce, entre outras fontes, para sustentar sua leitura frente ao enigma que pontua o enlaçamento entre vida e obra desse escritor. Nessa direção, como nos propõe Laia, na travessia de seu cuidadoso e também inventivo livro *Os escritos fora de si - Joyce, Lacan e a loucura*, "é preciso recriar os prováveis rastros que orientaram tal formulação. (...) Trata-se, enfim, de criar um acesso (ficcional) à biblioteca de Lacan, ressaltando o que poderá ter lhe servido de guia (inclusive documental) para a formulação do enigma sobre a loucura de Joyce". (Ibidem, p. 192-193). Portanto, se nos mantivermos nessa trilha, caberia perguntar: o que pode consistir, verdadeiramente, um enigma? Diz-nos Lacan: "um enigma, como o nome indica, é uma enunciação da qual não se acha o enunciado"(1975-76/2007, p. 65), Pode-se representá-lo, matematicamente, por E_e , com fins de designar qual relação estaria em jogo entre enunciado e enunciação (Ibidem, p. 150).

Em Joyce, diverso de pensar o enigma como demandante de uma revelação de sentido, de efeitos de verdade, encontramos a idéia de enigma como uma erosão da dimensão referencial, ou melhor, um vazio de referência, um furo, que indicaria uma exterioridade central, topológica e não geográfica. Também, sobre esse furo, não se trata de uma mera oposição ao que pode vir de dentro, como tenderíamos a pensar. Daí a tese proposta por Laia de uma atração pelo *fora* na escrita joyceana, uma espécie de "escrever sobre escrever", capaz de provocar "uma dobra, um reviramento sobre si mesmo, do próprio ato de escrever" (Laia, 2001, p.37) o que, por consequência, afastaria toda e qualquer função representativa, sempre atribuída à linguagem. E é esse mesmo furo, a que nos remete o enigma joyceano, que Lacan irá tomar como princípio do "pretenso nó borromeano", porque, como ele nos diz, "permite escrever o pensamento de outro modo" (Lacan, 1975-76/2007, p.139-140).

O nó, chamado por Lacan, como "meu nó bo"⁸⁰ (Ibidem, p.147) não é fácil representá-lo. É preciso, por isso, fazê-lo, escrevê-lo, como outra escrita, que se assentaria sob uma lógica diversa daquela que rege a escrita que acontece como precipitação significante, em que a prática da letra, como tal, é o que dá suporte. Como, então, introduzir essa nova e inventiva escrita, escrita nodal? Façamos uma rápida, porém, fundamental digressão, para tentarmos afrontar essa enigmática perspectiva que, segundo Miller, é preciso deixar-nos por ela "possuir" (Miller, 2013a p.53), abandonar a idéia de domínio, de compreensão, de progresso, para "dar crédito ao insensato", ao erro (Ibidem, p.55). Logo, Lacan encontra o nó, se assim podemos dizer, durante seu seminário *...ou pior*, ao se referir ao "brasão de armas da família Borromeu" (Lacan, 1971-72a/2012, p.88) mais especificamente a uma tríade de anéis unidos, de forma que, caso um deles se solte, os demais também se dispersarão. Eis o que se denomina como propriedade borromeana por excelência.

O mais relevante, entretanto, nesse primeiro momento, é que Lacan irá ligar tal propriedade à cadeia de significantes, ou seja, os significantes se encadeariam de modo borromeano. E para sustentar tal formulação, lançará mão de um aforismo que ele irá chamar de uma típica "carta de *amuro*", que diz: "Peço-te que tu me recuses o que te ofereço porque: não é isso" (Ibidem, p. 79). O que está em jogo nessa frase é o modo como os verbos, "pedir", "recusar" e "oferecer" passam a se definir por uma relação eminentemente ternária, o que quer dizer que estão enodados de modo borromeano, já que o sentido se produz justamente pelo fato de se sustentarem juntos, caso contrário, irão se desprender e o próprio sentido se dissipar. Há ainda, o final da frase, o "não é isso", como o vazio, que confirmaria o lugar da enunciação e que Lacan o chamou de objeto *a* (Ibidem, p. 88). Mas, é somente em seu seminário, *Os não-tolos erram* (1973-74), que a propriedade borromeana aparecerá, para Lacan, como laço e não tanto mais aplicada à cadeia significante. Tomar o nó borromeano como laço implicará, pois, em estabelecer relações entre os três registros: real, simbólico e imaginário.

Como nos orienta Schejtman, essa novidade marcada pelo deslocamento que se verifica, da cadeia significante ao enlace dos três registros, ao se pretender conferir a propriedade borromeana, "vê-se acompanhada, nesse momento, por uma autocrítica explícita de Lacan (...) referida, neste caso, ao modo como havia abordado a relação entre os significantes desde o início de seu ensino" (2013, p. 138). E onde tal crítica de Lacan o levou

⁸⁰ Segundo Lacan, a expressão "meu nó bo" também serve para evocar o monte Nebo, "onde se diz que a Lei foi entregue - essa que não tem absolutamente nada a ver com as leis do mundo real (...). A Lei da qual se trata, nesse caso é a lei do amor, isto é, a pai-versão" (Lacan, 1975-76/2007, p. 147).

e também nos levará? Em uma só expressão, ao "Há *Um*", ou melhor, à importância e enormidade de Lacan ter pensado o S_1 , como significante solto, sozinho. Basta dizer que sua maior consequência - e o constatamos clinicamente nos dias de hoje - é questionar, desbancar a possibilidade do encadeamento dos significantes, mostrando-nos "que a cadeia significante não é mais que artifício, um forçamento, produto do decifrado" (Ibidem). Assim, frente à clássica e, até então, garantida fórmula do vínculo entre $S_1.S_2$, contundentemente, Lacan nos confirma: "Disse que formavam cadeia e é um erro...essa besteira!" (Lacan, 1973-74).

O que também se depreende, nesse momento, é que "o passo da consideração borromeana da cadeia significante à relação borromeana entre os registros é contemporâneo e solidário desse questionamento da possibilidade da cadeia significante", não sem a soberania do *Um* que, como já vimos, é sem Outro, rejeita o dois, não faz relação, "tampouco borromea". (Schejtman, 2013, p.139). Se a questão, agora, é fazer laço, enlaçar-se borromeamente, resta, por assim dizer, apostar se haveria um dos três registros que se encarregaria da nobreza de tal tarefa, o que implicará em interrogar também como abordar o nó, em si mesmo. Lacan o faz, em seu seminário seguinte, *RSI* (1974-75), dispondo o nó, primeiramente, como objeto material, tridimensional, como o que tem grossor, consistência e, por isso, passível de ser manipulado. Se estamos falando do que tem consistência, certamente, estamos no nível imaginário do nó. E era como "incauto" ou sobre um fundo de "idiotice", que Lacan aconselhava seus ouvintes a manipular esse nó (Ibidem).

Contudo, uma ressalva se impõe: quando se está no nível imaginário, este que permite a manipulação do nó, aumenta-se ainda mais a possibilidade de sugestão, já que este pode conduzir a não se entender nada, caso nos mantenhamos unicamente aí. (Schejtman, 2013, p. 140). Outro ponto relevante fará despontar ainda mais um segundo estatuto ou nível para se pensar o nó. Eis que para viabilizar a contagem de seus furos, buracos, pontos de cruzamento, é preciso passar da tridimensionalidade do objeto material, então conferida pelo nível imaginário, à bidimensionalidade, encontrada nos diagramas e esquemas do nó, assentados, inevitavelmente, já no nível simbólico (Schejtman, 2015). Aqui, convém situar o incansável esforço de Lacan e daqueles que se vêm escolhidos a segui-lo, esforço para sair do grossor das cordas que consistem um nó e passar a uma superfície plana, por exemplo, de um quadro ou, para evocar rapidamente Mallarmé, de uma folha em branco.

Nesse nível simbólico do nó - e é com e por meio dele que trabalhamos, que fazemos forçamento frente ao real - um esforço de conceitualização, de formalização da experiência se torna necessário, como o que supõe uma ordem de redução, o que deve exigir um fato de escrita. É preciso, assim, para o trabalho de um texto, para tramar o que faz tela, textura, o

achatamento, o esmagamento, a prensa de uma imagem, isto é, de uma pura consistência, a uma superfície plana, bidimensional, tal como nos requer o próprio inconsciente que, longe de pensá-lo como o que se vê da ponta de um *iceberg* (Ibidem), está na "rasura" de um discurso. A formalização é o que nos permite cernir, tecer o que se apresenta como impossível. É o que nos mostra, segundo Lacan, o trabalho do texto "que sai do ventre da aranha, sua teia, (...) ao se ver da superfície, surgindo um ponto opaco desse ser estranho, desenhar-se o traço desses escritos, onde perceber os limites, os pontos de impasse, os becos sem-saída, que mostram o real acedendo ao simbólico" (Lacan, 1972-73/1985, p.126).

Como mencionamos, longinquamente na introdução desse trabalho, para Lacan, a transmissão da psicanálise deve nos orientar sempre em direção à formalização de uma escrita, já que tal como a lógica matemática, o discurso analítico pretende tocar o real, que se apresenta como impossível lógico para o simbólico, fazendo, assim, desse mesmo real *matema* (Ibidem, p. 125). Portanto, para que haja transmissão, há que se abordar formalmente a experiência, mesmo que a formalização tenha algo em si de uma mortificação, porque, com ela, mata-se algo de vital, para sermos mais precisos, algo do real do gozo se perde na formalização. Nesses termos, como diz Schejtman, "a formalização, cedo ou tarde mostra seu lado de *formolização*. Vê-se em qualquer formalização o que se escorre do corpo - da consistência - do gozo" (Schejtman, 2013, p.141). Daí Miller também poder nos esclarecer e ao mesmo tempo advertir que "toda escrita é escrita do sintoma, comprime o inconsciente até chegar na letra" (Miller, 2011a, p.328), letra de gozo.

Mas, ao contrário do que se poderia pensar ou até imaginarizar, o impossível não antecede o trabalho de formalização, justamente porque se o constata, no ato mesmo de formalizar. Um passo mais e adentramos no território do terceiro e mais difícil estatuto ou nível do nó, afinal demonstrar não é o mesmo que mostrar. O que tal constatação nos ensina é que para uma demonstração, em sua radicalidade matemática, toda parafernália que inclui a manipulação das cordas, assim como a escrita e a formalização dos esquemas e diagramas do nó é absolutamente secundária (Schejtman, 2013, p 142). Agora, trata-se do nó, em seu nível mais real, "como objeto matemático abstrato"⁸¹ e que segundo Schejtman parece que "foi o que permitiu Lacan propor, por fim, em *RSI*, que o nó não é modelo, nem metáfora da estrutura, que o nó - como o número que o suporta neste nível - é do real" (Ibidem, p.142).

⁸¹ Nesse labirinto que nos impõe a perspectiva borromeana, é preciso ressaltar que, embora Lacan tenha chegado, tocado nesse nível radical do nó, como objeto matemático abstrato, é no segundo nível do nó, nível dos esquemas e diagramas, nível da escrita que operamos. Precisamos dele! Como diz Schejtman sobre as "intenções" de Lacan, "não nos parece que sua meta fosse a redução da psicanálise... à matemática! Nem quando fez da formalização matemática seu ideal" (Schejtman, 2013, p. 142).

Nas palavras de Lacan: "o nó não é um modelo, é o suporte. Não é a realidade, é o real" (Lacan, 1974-75).

Aqui, nesse exato ponto, vemos Lacan tentando afrontar, penetrar no mistério, por meio do nó, do erro, como diz Miller, batendo-se "com o que Freud denominou *Urverdrängung*, o recalque originário, ou seja, o que não se deixa liberar" (Miller, 2013a, p. 55). Isso se traduziria por jogar por terra a crença no sujeito suposto saber, o real como impossível lógico para o simbólico, os *matemas* e até mesmo a própria transmissibilidade da psicanálise... ponto-limite. Portanto, se o nó não é modelo, não é metáfora, admite-se, por fim, que ele funciona como traumatismo, como o que contingencialmente ata e desata os três registros, convidando ao desafio de nos "manter no instante de ver" e não, a todo tempo, manter-nos em uma sucessão de razões (Miller, 2012b, p.102.). O nó, como o que suporta o real, é a tentativa inventiva de Lacan em pensá-lo como disjunto do saber, já que toma o simbólico como o que lhe é exterior. Eis que ele se escreve como para "não se ler", no entanto, fala-se dele⁸² (Miller 2013c, p.204). Se ele é, por fim, para "não se ler", talvez nem mesmo o "instante de ver", como Miller propõe, esteja à altura de tamanha radicalidade.

Se saímos, por fim, das evidências que os três anéis do nó nos impõem, o que vamos encontrar? O que estaria "por detrás" das evidências do nó? "O reino do *Um*"! O *Um*, como já sabemos, é só *Um*, não faz relação, o que faz com que o esquema do nó, ou melhor, a escrita nodal "se singularize na produção de Lacan, já que é um esquema sem Outro" (Ibidem, p. 208). Por tudo isso, inevitavelmente, o nó falha, erra, ao traçar, ao escrever seu enodamento. Sim, se se o escreve é porque falha! Nessa enigmática perspectiva, perguntamos: o que significaria escrever? Voltemos à Joyce! O que significa escrever para Joyce? "O que se passa quando alguma coisa acontece a alguém em consequência de uma falha?" (Lacan, 1975-76/2007, p.144). Depois de se perguntar se Joyce estava louco, isto é, por onde seus escritos lhe foram inspirados, Lacan com os recursos de seu pretense nó, passa a se perguntar qual seria, para Joyce, a falha na estrutura, diante da qual o *lapsso* do nó viria a responder.

Trata-se, agora, de não só localizar o *lapsso* no nó, como também tentar justificar esse mesmo *lapsso*, essa falha, guiando-nos pelo que pode haver de coalescência entre vida e obra

⁸² Trata-se de uma referência retirada do curso de Miller, *El lugar y el lazo*, considerado, por alguns, como "curso-trauma". Continua Miller: "O nó borromeano não escreve nada da palavra, no entanto, falo dele. E não o desenho, pois há um ponto em que não há que especular sobre a fascinação da imagem, tanto mais quanto esta é por certo elementar. Vejo bem o caminho que levou Lacan, nesse escrito que apresenta sua topologia (intitulado "O aturdido") a não fazer nem a menor figura de topologia e se obrigar a comunicá-lo sem sua figuração" (Miller, 2013c, p. 204).

desse incansável escritor. Assim, já desde muito jovem, Joyce dava sinais, em seus escritos⁸³, de se sentir imperiosamente chamado a um desejo de ser artista, de se tornar assunto para todo o mundo, para o máximo de pessoas possíveis, constatação que "regeu" sua vida, para dizer lacanianamente, só fez compensá-la, repará-la da difícil e trabalhosa "demissão paterna" (Ibidem, p.86), de uma *verwerfung* de fato. Apoiado no conjunto biográfico do que ele mesmo chama uma "balbúrdia" e diante da qual admite se perder, Lacan chega a dizer que "o pai de Joyce jamais foi um pai para ele, que não apenas nada lhe ensinou, como foi negligente em quase tudo, exceto em confiá-lo aos bons padres jesuítas, à Igreja diplomática" (Ibidem).

A partir do que nos chega, então, de sua pretensa biografia, o pai de Joyce, John Stanislaus, encarnava uma falta frente à tradição familiar, que sustentava a idéia de concentrar em um único filho, o primogênito, a tarefa de levar adiante sua própria linhagem, de dar cabo a uma sucessão de primogênitos homens. O que justifica essa falta é a morte de seu filho primogênito, fazendo Joyce, em sua condição de segundo filho mais velho, substituir o lugar do filho morto. E para tal, foi preciso tentar "transformar Joyce no 'Joyce' mais digno de receber as estórias da família", fazendo com que sua infância fosse "dominada retoricamente por seu pai" (Laia, 2003), tentativa explícita deste em recusar e, ao mesmo tempo, reiterar a própria falta. No entanto, como nos adverte Laia, nada disso que nos remete a essa falta, como diz Lacan, a essa "carência paterna" (Lacan, 1975-76/2007, p.91) na vida de Joyce, "pode ser tomado de fato como fundamento ou justificativa para sua loucura" (Laia, 2003).

É fundamental, assim, esclarecer que quando Lacan propõe a carência paterna em Joyce, como o que localizaria o lapso no nó, para além do acesso ficcional à sua história, está se referindo a uma não-simbolização radical dessa carência, dessa falha que abriria precedentes para o testemunho de sua experiência mais real (Ibidem). Mas, o que de fato está em jogo para Lacan, nesse momento, não é se deter em uma *Verwerfung* de fato, tal empreitada ele já o fizera em seus primeiros seminários. O que inovadamente o conduz, agora, é como pensar a loucura como produto do desenlace dos registros, por alguma ordem de encontro com o real, contingência válida para todo ser falante. Portanto, entendemos que "quando Lacan se interroga pela loucura de Joyce, não está perguntado por sua psicose", senão pelo seu modo de suprir, de reparar um eminente desencadeamento. (Schejtman, 2013 p. 121). Se Lacan propõe, por fim, a demissão paterna como o que localiza o lapso no nó,

⁸³ Frente a enormidade que compõe a obra joyceana, não é nossa pretensão atravessá-la, como ela própria se impõe, tanto em seu viés biográfico, quanto literário. Nosso ponto de mira, é tomar o conceito de *sinthome* de Lacan como o que abre vias a uma escrita nodal. Para aqueles que se vêem mais capturados e comovidos por James Joyce, recomendamos a leitura do livro de Laia, *Os escritos fora de si - Lacan, Joyce e a loucura.* (2001).

lapso do enodamento, resta precisar que esse mesmo lapso estaria situado em um ponto de cruzamento⁸⁴ do nó, entre real e simbólico.

E quais seriam as consequências desse lapso joyceanamente específico, ou melhor, singular? Primeiramente, encontramos em Joyce, o que se chamaria de soltura, de desprendimento do registro imaginário, que irá deflagrar certa estranheza na relação com seu corpo, embora, como nos diz Lacan, a relação com o corpo sempre se apresente "tão imperfeita em todos os seres humanos. Quem sabe o que se passa no seu corpo?", pergunta Lacan. "Eis aí alguma coisa extraordinariamente sugestiva. Para alguns, chega a ser o sentido que dão o inconsciente" (Lacan, 1975-76/2007, p.145). Mas, e para Joyce? O que Joyce nos testemunha sobre seu corpo? Lacan recorre a uma paradigmática passagem da infância de Joyce, encontrada em *Um retrato do artista quando jovem* (2013), considerada como uma verdadeira confiança que Joyce faz, por meio de seu personagem, o jovem Stephen, ao levar uma surra de alguns colegas, por discordar, radicalmente, de suas preferências literárias.

O que irá chamar atenção de Lacan é que Joyce/Stephen se interroga, uma vez passado o acontecido, sobre o que fez com que ele não guardasse rancor algum de seus colegas. E, então, expressa-se, segundo Lacan, "de um modo muito pertinente (...) pois (...) metaforiza sua relação com o corpo" (Ibidem). Nas palavras de Joyce: "Ele não esquecera nada da covardia e crueldade deles, mas a memória já não lhe causava raiva. E continua: "Naquela mesma noite, ao cambalear no caminho de casa seguindo por Jone's Road ele sentira que algum poder o livrava daquela raiva súbita tão facilmente quanto uma fruta que se livra da casca madura e macia" (Joyce, 2013, p.86-87). É notável como Joyce metaforiza sua relação com o corpo, tal como assinalou Lacan, no entanto, não se trata aqui de uma "relação narcisicamente investida" (Laia, 2001, p.131), ao contrário, o que se vê é algo do corpo, como uma casca, tecida de afetos, soltar-se, cair como um resto.

Então, o que é que cai, desprende-se do corpo de Joyce? O próprio imaginário, como se o corpo se desprendesse do próprio corpo, já que, nesse caso, ele é tomado como estrangeiro a si mesmo. Como observa Lacan, eis "uma possibilidade, expressada pelo fato de usarmos o verbo *ter*", afinal, ao contrário do que pensamos, "tem-se um corpo, não se é ele em

⁸⁴ Como nos orienta Schejtman (2013, p 146), há uma mudança de perspectiva importante para Lacan, entre os seminários 22 e 23, no que se refere à idéia de desencadeamento, isto é, quando o nó se desfaz e os registros se soltam. Primeiramente, em *RSI* (1974-75), Lacan entendia que um desencadeamento era consequência de um corte, ruptura ou abertura entre os registros. Já em, *O sinthoma*, passará a abordá-lo pela idéia do "lapso do nó", isto é, aquilo que permitiria introduzir modificações em diferentes pontos de cruzamento da cadeia. Tal modificação irá franquear a possibilidade de amarrações, de enodamentos borromeanos, quando a reparação é feita exatamente onde ocorre o lapso, e de enodamentos não borromeanos, quando a reparação acontece em outros dois pontos do nó, por interpenetração dos registros, tal como se verifica no caso de Joyce (Lacan, 1975-76/2007 p. 95).

hipótese alguma" (Lacan, 1975-76/2007, p.146). Esse estranho acontecimento que Joyce nos testemunha fará Lacan resgatar a noção de ego, diferente de sua clássica conceitualização que estabeleceria um ego narcísico, construído de imagens, desde que suportado sobre a hipótese de que somos idênticos a um corpo, a unidade de uma imagem, sempre confirmada pelo Outro. Para se referir a Joyce, Lacan chamará de ego "a idéia de si como um corpo" (Ibidem), porque não se trata, agora, de sê-lo, de representá-lo e sim destacá-lo como algo que acontece no próprio corpo.

O desprendimento do imaginário em Joyce, uma das consequências do lapso no nó, como já mencionamos, localizado no exato ponto de cruzamento entre real e simbólico, abrirá possibilidades de também interrogar a ilegibilidade que pontua o texto joyceano, já que essa mesma ilegibilidade irá ganhar terreno, na medida em que o *corpus* textual vai sendo" intensamente liberado de seus personagens e da consistência imaginário-narrativa que pode envolver uma trama" (Laia, 2001, p. 133). E, assim, pelo que se presentifica na escrita de Joyce, chegamos a outra importante consequência do lapso no nó, constatada por meio de uma interpenetração entre simbólico e real, fazendo com que um registro passe, avance pelo furo do outro. Como diz Schejtman, a interpenetração desses dois registros irá se "apresentar sintomaticamente" (2013, p. 102) para Joyce. Mas, o que irá de fato fazer sintoma para Joyce?

Como já sabemos, "a infância de Joyce foi dominada retoricamente pelo pai" e a extensão desse mesmo domínio irá expor Joyce ao fenômeno da palavra imposta (Laia, 2001, p.124), abrindo-nos a seguinte indagação: "como é que todos nós não sentimos que as falas das quais dependemos são, de algum modo, impostas? (...) Como pode haver quem chegue inclusive a senti-lo? É certo que Joyce nos dá uma pequena suspeita disso" (Lacan, 1975-76/2007, p. 92). Embora o parasitismo da palavra nos constitua como seres falantes, aliás, tivemos a chance de verificar isso, de um modo diverso, em Mallarmé, que dizia ceder a iniciativa às palavras, em Joyce, Lacan não hesitará em localizá-lo como sintoma, justificando tal constatação, no modo como Joyce reage, frente ao diagnóstico de loucura, dado pelos médicos, à sua filha, Lúcia. Ao defendê-la ferozmente, afirmando que era uma "telepata", que suas alucinações eram produto de uma espécie de clarividência, Joyce atribui a Lúcia "alguma coisa que está no prolongamento (...) de seu próprio sintoma" (Ibidem, p. 93), diz-nos Lacan.

Tomar, assim, o fenômeno da palavra imposta como o que faz sintoma, permite-nos aproximar um pouco mais da solução singularíssima que Joyce inventa frente ao vazio da existência. Diverso do que se poderia cogitar, a soltura do registro imaginário e a interpenetração entre simbólico e real não resultarão, para Joyce, em um franco

desencadeamento, o que faria com que seus textos, por exemplo, pudessem vir a sofrer uma completa dispersão, fragmentação, tal como se verifica nos delírios e alucinações que a clínica analítica recolhe de alguns casos (Laia, 2001, p. 134). Ao contrário, incrivelmente, Joyce faz da escrita o fio que pode enlaçá-lo, enganchá-lo à vida. Assim, já em suas "epifanias", por ele descritas como "uma súbita manifestação espiritual, tanto na vulgaridade da fala ou do gesto, como em uma fase memorável da própria mente" (Ibidem, p.135) encontramos indícios de que o inconsciente se apresenta ligado, interpenetrado pelo real e, ao mesmo tempo, o trabalho de escrita que lhe renderá seu sintoma, isto é, o que lhe é imposto como palavra, fala e olhar, fazendo-o reparar, enlaçar simbólico e real, podemos dizer, inconsciente e real.

E é especialmente nos escritos que compõem *Finnegans Wake* que o fenômeno da palavra imposta irá adquirir uma intensidade cada vez mais aturdida. Para que Joyce se lançasse no *work in progress* que constituiu sua arte, foi-lhe exigido quebrar, dismantelar a fala para que, assim, pudesse ser escrita (Lacan, 1975-76/2007, p. 93). Uma vez dissolvida, a linguagem passa a ser usada à sua exaustão, fazendo com que o texto sofra esgarçamentos, erosões, um exercício de rigor. As palavras, ao mesmo tempo que criadas, inventadas, são violadas, copuladas com restos, destroços de outras palavras, denotando serem exímias veiculadoras de gozo, exatamente por parasitarem Joyce de um modo inédito. É, portanto, sob o território das contingências e da desarmonia originária de lalíngua, que o escrito joyceano consegue atacar o que chamaríamos de rotina do significante com o significado, cujo efeito é fazer com que o significante não dê o sentido, mas sim um eco homofônico e translíngüístico que desconcerta, que multiplica o significado (Miller, 2013a, p. 46).

É o que nos mostra Laia que, através da amplitude minuciosa de sua pesquisa, pôde nos ajudar a retirar uma pequena passagem, dentre tantas incomunicáveis, de *Finnegans Wake*: "era uma vez um bêbado bem considerável e o resto e a o paz de sua **tagarerumlice**"⁸⁵ (Joyce apud Laia, 2001, p.127, grifo nosso). Nota-se, no presente fragmento do texto joyceano, a decomposição fonética e escritural da palavra "blatherumskite", traduzida por Laia como "tagarerumlice", que, possivelmente, refere-se ao "domínio retórico" do pai, que Joyce sofria, presentificado como acontecimento das palavras impostas, cujo caráter aturdido

⁸⁵ No original se lê: "Once upon a drunk and a fairly good drunk it was and the rest of your blatherumskite". Em seu livro, "Os escritos fora de si", Laia acrescenta a seguinte e cuidadosa nota de tradução sobre o neologismo "tagarerumlice": "Traduzi por "tagarerumlice" a palavra "blatherumskite" que, segundo McHugh, é anglo-irlandesa e significa "tagarelice", "lorota", "estória comprida", "invencionice". Considerando que a passagem em questão faz referência a um bêbado, pareceu-me possível sugerir que a tagarelice é, também, gerada pelo álcool e, por conseguinte, o termo anglo-inglês é uma excelente opção porque me permite ler, nele mesmo, a referência a uma bebida (rum). Assim, preferi traduzir blaterumskite por "tagarerumlice". Por fim, assinalo que, em inglês, há dois termos que nos remetem a blaterumskite, a saber, blather ("tagarelice") e blatherskite ("tagarela").

vai se tornando cada vez mais enigmático. Nesse exato ponto, em que evocamos um fragmento da arte de Joyce, topamos com mais uma pergunta. Se a lógica binária da cadeia de significantes se torna insuficiente, ou melhor, incompatível para se pensar a feitura do texto e da escrita joyceana, resta saber qual simbólico ou inconsciente seria esse que se apresenta enlaçado ao real, capaz de cernir a palavra imposta como sintoma em Joyce.

A partir de agora, outras precisões nos convocam. A primeira delas é pensar o que Lacan pretende inferir quando afirma que Joyce é um desabonado do inconsciente. Em suas palavras: "eu disse que o inconsciente é estruturado como linguagem. É estranho que se possa também chamar *desabonado do inconsciente* alguém que se joga estritamente apenas com a linguagem (...)" (Lacan, 1975d/2007, p.162). Fica claro que a noção de inconsciente a que Lacan se refere para desabonar Joyce é a de um inconsciente que se apresenta como cadeia e por isso interpretável, analisável, já que opera com a condição de que um significante é o que representa o sujeito para outro significante. Poderíamos, então, afirmar que não há inconsciente em Joyce? Se tomarmos o inconsciente não como cadeia, mas como exame, constituído de S_1 s soltos, segundo Schejtman, poderíamos, sim, conferir um inconsciente a Joyce (2013, p. 105), não sem também interrogamos o que pode vir a ser um sintoma⁸⁶, quando nos encontramos predominantemente sobre a incidência do real.

Nessa direção, constatamos nos primeiros anos do ensino de Lacan, em textos como, *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957a) definições de sintoma, demarcadas constantemente em sua dimensão metafórica, frente à qual se desprenderiam, entre simbólico e imaginário, efeitos de sentido. Já a partir dos textos e seminários que permeiam a formalização do objeto *a* até os que, ao final, fazem alusão a Joyce, verificamos o aparecimento de outra noção de sintoma, que visaria atender aquilo que excede à interpretação simbólica, isto é, sua vertente resistente, onde, freudianamente falando, estariam assentados os difíceis níveis da compulsão à repetição. Assim, "o que a análise descobre no sintoma é que ele não é um apelo ao Outro (...). O sintoma, por natureza, é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto" adverte-nos Lacan. (1962-63/2005, p.140). Trata-se de tomarmos o sintoma como o que também se escreve, traduz-se em letra, e não somente como efeito de sentido, mas como efeito de gozo, capaz de fazer passar o simbólico ao real.

⁸⁶ Diante da complexidade que exigiria uma discussão sobre o sintoma, em todo o ensino de Lacan, com fins de orientação, vamos nos valer da distinção que Miller faz, em seu curso, *Signos del goce* (2011a, p.328), entre o sintoma tomado como uma metáfora, precisamente metáfora paterna, que ao substituir um significante por outro, também se encarregaria de articular simbólico e imaginário e, por fim, o sintoma como escrita, como letra de gozo, que se extrai do inconsciente, fazendo passar o simbólico ao real.

Em sua conferência, *A terceira*, Lacan irá de fato "chamar o sintoma como o que vem do real" (1974/2015, p.15), como um avanço do real em direção ao simbólico, situando-o no nó borromeano de três elos. Já em *RSI* (1974-75), assistimos Lacan zigzaguar em suas definições, já que situa o sintoma de modo inverso que o havia feito em, *A terceira*, ou seja, o sintoma passa a se colocar como efeito do simbólico no real. Portanto, ao invés de vir do real, o sintoma se produz no real, o que o torna capaz de fazer-se *ex-sistir* ao inconsciente, tal é sua função, entendida, agora, como "uma formulação matemática: $f(x)$. E o que é esse x ? É o que do inconsciente pode se traduzir por uma letra, enquanto que somente na letra a identidade de si a si está isolada de toda qualidade" (Lacan, 1974-75). É notável, assim, que a operação que produz o sintoma em sua vertente mais real, operação de escrita por excelência, só o faz a partir de um inconsciente-exame, de S_1 s soltos, sozinhos que, por não chamarem outro significante, S_2 , em sua propriedade diferencial, irão se destinar à pura reiteração de um real sem lei.

Não é sem razão que Lacan chega a aproximar a repetição do sintoma, desde que situada no nível dessa iteração, que se repete no real, à função do que faz reticências, já que se apresenta como um conjunto de significantes *Uns* que permaneceria infinitamente aberto, " S_1 , S_1 , S_1 , S_1 ...etc" (Miller, 2011a, p. 349), confrontando-nos com o "Há *Um*" e a inexistência do Outro. Nessa direção, conforme já mencionamos no decorrer do capítulo, é somente por meio da desarmonia originária de *lalíngua* que esses *Uns* do inconsciente, que restam indecisos entre o fonema, a palavra e o pensamento, podem, então, ser extraídos, escritos, como diz Lacan, "selvagemmente" (Lacan, 1974-75) como letra, capaz de acolher algo do gozo. Sim, o sintoma é uma fixação de gozo essencial do sujeito, de sua perseveração no ser, produto do transtorno que *lalíngua* introduz traumáticamente na economia corporal. Daí podermos articulá-lo com o que Lacan afirma ser "um evento corporal" (Lacan, 1975b/2003, p.565) - lido por Miller como "acontecimento de corpo" - ao se referir à cantoria da *lalíngua* joyceana.

Admitir, portanto, o sintoma como acontecimento de corpo, em uma travessia de análise, por exemplo, implicará em um ultrapassamento lógico, se assim podemos dizer, não só da vertente do sintoma, como efeito de substituição de significações, como também do que se elabora do gozo-sentido - *jouis-sens* - um sentido-gozado que se verifica, como já demonstramos, no padecimento fantasmático. É o que Joyce testemunha, ainda que surpreendentemente não tenha se analisado, por ser exatamente "aquele que privilegia ter chegado ao ponto extremo de encarnar nele o sintoma, através do qual ele escapa de toda

morte possível, deixa de se reduzir a uma estrutura que é aquela do *u.o.m*"⁸⁷ (Lacan, 1975d/2007, p.163), o que o permite "atestar o gozo próprio do sintoma. Gozo opaco, por excluir o sentido" (Lacan, 1975b/2003, p.566). Logo, a radicalidade de poder encarnar em si próprio seu sintoma é o que também nos faz constatar o que, para Lacan, faz de Joyce, *Joyce, o sintoma*, afinal, se a linguagem encontra uma verdadeira dissolução em seus escritos, é porque ela é reduzida permanentemente à operação de escrita selvagem que constitui seu sintoma.

A arte de Joyce serviu a Lacan e deve nos servir também a acedermos ao enigmático, ao mistério que sempre estará em jogo na experiência de gozo de um corpo que é falante. Se a linguagem é o que nos faz campo, estaremos permanentemente traumatizados por essa desarmonia originária que é *lalíngua*, território de um real sem lei, que não se enlaça a nada nem a ninguém. Da solidão de *lalíngua*, do *Um...* não podemos ser curados, mas sim reparados. Somos seres falantes... falhados! É preciso assim que inventemos um truque, uma solução - Lacan o chamará de *sinthome* - (1975-76/2007, p.11), para tentarmos responder frente ao vazio da existência, à paixão que sofremos por ter uma alma⁸⁸. E qual seria a solução *sinthomática* em Joyce? O que fará com que não só o nó seja reparado em seu erro, como também com que os três registros não se soltem, permaneçam enlaçados? Eis que o desejo obstinado de ser artista, de se fazer um nome é a solução de Joyce, seu *sinthome*, é o que o colocará em um *savoir y faire* com o que lhe faz sintoma, a saber, o parasitismo das palavras.

Nesse ponto de nossa elaboração, interessa-nos, ainda, trazer precisamente dois pontos polêmicos, por vezes, desconcertantes, que a escrita nodal do *sinthome* tem suscitado, talvez por colocar-nos frente a frente ao erro, ao insensato que o mistério dos nós sempre atualiza. Para Schejtman - e o afirma categoricamente - "o conceito de *sinthome* vem sofrendo reducionismos" (...) "independente da instituição ou escola lacaniana" (2013, p.16). E quais seriam? O primeiro é o de tomar o *sinthome* como uma espécie de ponto de chegada do final de uma análise, situando-o em uma perspectiva de progressão, de linearidade e por quê não dizer de idealização. E o segundo, interligado ao primeiro, consiste em fazer equivalê-lo ao real da letra de gozo do sintoma, isto é, ao restos sintomáticos incuráveis. Continua Schejtman: "se se googlea o sintagma 'do sintoma ao *sinthome*' - que sintetiza bem esta perspectiva que critico - irá se ver que as entradas são numerosíssimas: crescem todos os dias" (2015).

⁸⁷ Conforme diz a própria nota de rodapé do seminário, "'uom' e' u.o.m' são respectivamente *lom* e *l.o.m*. Homofonicamente esses termos, em francês, referem-se à *homme* ('homem')".

⁸⁸ Na introdução desse capítulo, mencionamos que Lacan chega a se referir ao *sinthome* como "sofrer por ter uma alma" e que esse seria o fio de Ariadne de alguns poetas, nesse caso, Mallarmé e Joyce.

Já de saída, é Joyce e sua arte, sua solução *sinthomática*, que nos dará estofa para concordar que tomar o *sinthome* unicamente como produto do final de uma análise se constitui, de fato, um reducionismo. Basta dizer que Joyce nunca chegou ao fim de uma análise, tampouco se analisou. Também a constatação de que foi preciso que Lacan deixasse a idéia de um nó de três elos para, por fim, escolher⁸⁹ um nó de quatro elos, um nó dissimétrico, tornando possível não só a diferenciação dos três registros, como também sua amarração (Lacan, 1974-75), será capital para melhor se precisar a noção de *sinthome*, inclusive como operatividade clínica. Isso implica em pensá-lo também articulado à diacronia da cura, isto é, opera-se com ele antes, no início, durante e no final de uma análise (Schejtman, 2015). O *sinthome*, se o tomamos, enfim, como "esse quarto elemento, sem o qual nada é possível no nó do simbólico, imaginário e do real" (Lacan, 1975d/2007, p.163.), ao mesmo tempo que enlaça, que amarra os três registros, também repara, compensa o erro, a falha, inerente a todo e qualquer nó.

E sobre essa falha, sobre isso que rateia e que estamos sempre às voltas, ensina-nos Lacan: "acontece de eu mesmo, casualmente ratear, tal como mostrei aqui, confirmando que se rateia em um nó" (Ibidem, p.64) ou, para dizermos, em outros termos, não há relação sexual. É preciso, assim, o *sinthome* para enlaçar e reparar os três registros que, por si só, não podem se enlaçar sozinhos. Daí Lacan nos sacudir - depois de anos afirmando o contrário - que onde "há *sinthome* (...) há relação" (Ibidem, p.98). Para não sermos ingênuos, diríamos que, onde há *sinthome*, há e ao mesmo tempo não há relação. Aqui, tocamos no segundo reducionismo: fazer equivaler o *sinthome* ao real da letra de gozo, gozo autista do sintoma, situando-o como sumamente real e como o que não faz laço. Cabe esclarecer, entretanto que "um sintoma como letra de gozo pode eventualmente advir *sinthome* e funcionar como tal, mas isso não quer dizer que toda letra de gozo funcione como *sinthome* (...) e nem todo *sinthome* se suporta como letra de gozo sintomática, nem sequer do sintoma" (Schejtman, 2015).

Verificamos nuances em tomar o *sinthome*, predominantemente ,como letra de gozo sintomática, em alguns cursos de Miller como *El ser y el Uno* (2011d), *Sutilezas analíticas* (2012b) e *Piezas Sueltas* (2013a). Especialmente em *Piezas Sueltas*, Miller parece ziguezaguear entre polifonias e polissemias, como o próprio Lacan, no final de seu ensino, tomando o *sinthome* ora como o núcleo mais real do sintoma, ora como o que "se escreve para cada um na demissão do pai" já que, segundo ele, "o significante é causa de gozo na margem

⁸⁹ Sobre como e porque Lacan decide por um nó borromeano tetrádico iremos abordar no quarto e último capítulo.

aberta pela demissão do pai. Daí que se atribui ao *sinthome* a função de ser reparador" (Miller, 2013a, p.38). Mesmo assim, em meio a tantas voltas à que nos submete o último ensino de Lacan, Miller também nos deixa uma pergunta: "até onde há que se deixar levar pela perspectiva do *sinthome*?" (Ibidem, p.83). E continua, com certo tom testemunhal: "eu procuro - porque ainda não encontrei como formulá-lo, como dizê-lo - o bom uso do *sinthome* na prática da psicanálise, na medida em que este é, segundo a definição de Lacan, o que há de singular em cada indivíduo (Ibidem, p.97).

Caberia, por fim, tomarmos o *sinthome*, como "uma tautologia do singular" (Ibidem, p. 100), como algo que corre por fora da lógica da cura? Tal como o enigmático que evoca uma experiência de gozo, corporificada na escrita de Joyce, que arrasta um exército universitário de joyceanos pelo mundo, o mistério do corpo falante também deve nos levar não só a interrogá-lo, mas ao desafio de celebrá-lo! E entendemos que a escolha singular de Joyce, chamada por Lacan de uma "heresia à boa maneira" (Lacan, 1975-76/2007, p.16), testemunha-nos que, ao fazer arte com a opacidade de seu gozo, ao ser capaz de escabelizar seu sintoma, tomando-o inventivamente como um artifício, Joyce soube, sim, celebrar a própria vida! É por isso, diz Lacan, que "Joyce não é um Santo. Ele joyza demais com o S.K.belo para isso, tem de sua arte orgulhante para dar e vender" (Lacan, 1975b/2003, p. 562). Joyce, Joyzado, sinthomatizado!

Com sua arte, Joyce se fez um nome, um ego, ego-*sinthome*, escrita singularíssima de si como um corpo, ridicularizando, jogando por terra o universal da história, do relato, do pesadelo da sucessão de gerações. Era preciso, por fim, despertar, livrar-se do amor ao pai, da eternidade, do que nos entorpece o sentido. Se Lacan tanto sonhou com o despertar, como uma idéia limite para a psicanálise e pôde encontrar esse intento no escrito joyceano, como vimos, apto a cortar, a anular o que na literatura pode ser da ordem da história, da nostalgia, eis que já no fim de sua vida, em um de seus últimos seminários, Lacan conclui que não haveria um despertar (1977c). Não há como nos livrar por completo do inconsciente. É o que nos convida o próximo capítulo: sonhar... convidando-nos a habitar o singular da "casa" de Freud.

3 "FREUD-SOZINHO"... ENTRE O PAI E A MULHER

Por meio de águas literárias densas, difíceis, ao mesmo tempo vivas, desafiadoras, por vezes, clarificantes, que deram corpo ao capítulo anterior, tivemos a oportunidade de tocar, experienciar a insistência de Lacan, por que não dizer sua rebeldia, em não arredar o pé frente ao real. Assim, se a debilidade mental, atormentadamente admitida por Mallarmé, retirou-nos da rotina linear e repetitiva dos significantes para, então, mergulhar-nos em uma constelação que deles faz enxame, foi a loucura comovedora de Joyce que decididamente nos cortou o alento do inconsciente, como história, como relato, como incidência do discurso do Outro, fazendo-nos despertar frente ao murmúrio incurável de *lalíngua*. Mas, não nos esqueçamos: o real da existência nos empurra a encontrar, a inventar algo que nos adormeça, que nos ponha a sonhar. Por isso, adverte-nos Miller, "há que se ter cuidado com os sonhos. Não há que despertar os dorminhocos, sobretudo, os sonâmbulos, não há que despertá-los bruscamente. A literatura dura por sonhar"(2013a, p.93).

Levar a psicanálise, enfim, a um ponto-limite, tal como Joyce o fez com a própria literatura, não implicaria, de modo algum, em almejar por seu fim. Não nos parece ter sido esse o desejo de Lacan, que a psicanálise, o inconsciente e sua transmissibilidade terminem, desapareçam junto com ele. Ao contrário, em seu último seminário, conclui que não há despertar, que "a psicanálise é uma prática da tagarelice" (Lacan, 1977c). Portanto, sonhemos. É preciso sonhar! Todo mundo sonha, Freud, Lacan e nós também. É sonhando que abrimos este terceiro capítulo. Voltemos, assim, à universalidade da cadeia de significantes, ao simbólico, por excelência, já que, mesmo advertidos das embrulhadas em que nos joga o sentido, é o inconsciente freudiano, com seus matizes tanto de relato, quanto de uma *short story* que agora irá nos guiar. Se falar tem sempre consequências, eis que, no presente capítulo, será Freud quem irá se colocar a nos contar algo, a falar, "falar de si".

Será Freud, a quem iremos dar, como analisante, a tarefa de associar, dar sentido ao que se impõe como enigma, o que certamente um saber a ele será suposto. Apesar de seu endereçamento ao colega médico, W. Fliess, veremos que o sujeito suposto saber não é senão o próprio sujeito do inconsciente, neste caso Freud, que estará em trabalho de mobilização dos significantes, produto de um laço transferencial. Mas, como tomar Freud como analisante se a psicanálise dele mesmo se originou? Tocar na delicada e polêmica questão da origem da psicanálise remete-nos ao que tanto se convencionou chamar de auto-análise, *Selbstanalyse*, termo proferido pelo próprio Freud, durante sua correspondência com Fliess. Os inúmeros impasses de tal concepção nos será essencial, já que pretendemos fazer um contra-ponto entre

o que seria tomar Freud como "Freud analisante" (Cottet, 2013, p.59) e Freud como auto-analisado, interpretado precariamente, algo coextensivo de um se fazer compreender, diverso do *a posteriori*, em jogo no tempo lógico de uma análise (Lacan, 1967/2003 p.259).

"Freud analisante" não deve nos fazer caminhar na direção de uma confissão, sempre ávida por infinitas e entediantes decifrações, em uma vã tentativa de se traçar uma espécie de autobiografia analítica de Freud. Também não se trata aqui de tomar o "falar de si" freudiano como um suposto caso clínico. O que pretendemos com a expressão "Freud analisante" é pensá-la, dispô-la como uma delicada modalidade de transmissão, exatamente por visar o que se chama "ética da enunciação-analisante"⁹⁰, em que o sujeito dá testemunho, não sem sua solidão, de seu encontro com o inconsciente, do ponto em que se detém frente ao real. Nessa interessante trilha que agora nos abre, encontramos, assim, sustentação para o que nomeamos como parte do título deste capítulo, a expressão "Freud-sozinho", que vem ganhar maior relevo quando Lacan, já ao final de seu ensino, não hesita em inferir que Freud, como inventor da psicanálise, é um exemplo indiscutível de solidão (Lacan, 1976/2003, p. 571).

Nada mais preciso e legítimo para se pensar essa singular transmissão freudiana que o sonho, já que ele "é a via régia do inconsciente"(1900-01/2012, p.475), frente ao qual nenhuma objetividade é possível, isto é, nenhuma forma de acesso à sua verdade é válida senão a do sonhador em seu trabalho de decifração. Entretanto, já que se inscrevem como uma clássica formação do inconsciente, os sonhos não se reduzem à satisfação do desejo, a uma mera produção de sentido, de revelação, em suas interpretações. Há sonhos - como nos testemunham alguns deles, em que o sonhador já não é mais assim tão "sonhador", por se encontrar nos avatares de um final de análise - que nos traz intensamente a incidência do enigma como efeito de furo, como nó do trauma que se perde na obscuridade do que Freud chamou "umbigo do sonho", já que coloca em jogo um real impossível de significantizar.

Por fim, sob dois sonhos, pretendemos nos debruçar: o primeiro deles, relatado por uma das pacientes de Freud, ao escutá-lo em uma conferência, atualiza-nos que, se o que se transmite é a falta do pai, então, o que é um pai? Finalmente, o segundo, sonhado pelo próprio Freud, traz-nos a radicalidade de um real último, real corporal, feminino, acoçando Freud, frente ao insondável do que quer uma mulher.

⁹⁰ Tal expressão serviu de eixo da XV Jornada da Seção Minas da EBP - Escola Brasileira de Psicanálise - realizada em outubro de 2010, sob o título, *Os sonhos e a formação do analista*, visando também a atender Orientação Lacaniana da AMP - Associação Mundial de Psicanálise.

3.1 Freud analisante, Freud-sozinho:

Frente às discordâncias teóricas que insistiam em lhe chegar audaciosamente, por seus dissidentes, sob o nome de "psicanálise", Freud decide escrever um texto, em 1914, cujo caráter estranhamente subjetivo, como ele mesmo diz, não nos impede de conferir-lhe também um tom testemunhal. Diz-nos Freud, em defesa da psicanálise: "com efeito, a psicanálise é criação minha, durante dez anos fui o único que dela se ocupou e todo o descontentamento que o novo fenômeno provocou em meus contemporâneos se desabou sobre minha cabeça em forma de crítica" (Freud, 1914/2012, p.7). Se nos interessa tomar Freud como "Freud analisante", em que algo de uma solidão, ao se falar de um certo lugar de enunciação, lugar que nos faz eco o inconsciente, estaria, por fim, em jogo, caberia ainda aproximar a posição analisante, não só de uma delicada modalidade de transmissão, mas, sobretudo, de um testemunho. E aqui, vemo-nos convocados a uma importante precisão, se considerarmos a multiplicidade de conceitualizações que o "dar testemunho" parece nos evocar.

Não é incomum encontrarmos, assim, a partir do pós-guerra, articulações entre testemunho⁹¹, trauma e escrita que proliferam sob o que se convencionou chamar de "literatura do testemunho" ou "literatura do indizível". Podemos dizer que, nessas peculiares narrativas, em que o "falar de si" traz à cena relatos em torno do indizível, que resta das experiências dos campos de concentração, o testemunho, tal como uma prática discursiva, acaba por se tornar “uma modalidade crucial de relação com os acontecimentos de nosso tempo”, abrindo precedentes para que se nomeie a contemporaneidade como a “era dos testemunhos” (Felman, 2000, p. 17). E como vimos mais detidamente no primeiro capítulo, também nesse testemunhar, em que se fala algo de si, verificamos ainda sua extensão - para além das experiências traumáticas vividas no campo - uma espécie de democratização, uma trivialização que, através dos dispositivos que nos brinda a era digital, atualiza a crença de que seria possível tudo dizer.

⁹¹Em latim, verificamos dois termos, dos quais derivam o termo testemunho. O primeiro, *testis*, traduz-se etimologicamente por aquele que se põe como terceiro, em um processo ou litígio entre dois contendores, denotando um sentido jurídico e histórico. Já o segundo, *supertes*, deve ser tomado como aquele que viveu algo, atravessou e sobreviveu até o final um evento-limite radical e pode, portanto, dar testemunho disso (Agamben, 2008, p. 27). Pode-se dizer que, para autores como Seligmann-Silva (2003, p. 8) a noção de testemunho como *supertes* vem ganhando força de conceito sob a rubrica de “Literatura do testemunho”, a partir das pesquisas sobre o Holocausto, no entanto, este autor não a considera como um novo gênero literário.

No entanto, embora seja bastante razoável a aproximação entre os testemunhos da *Shoah*⁹², exatamente por manterem uma espécie de compromisso com o real, como da ordem do inenarrável, e os testemunhos que dão aqueles que finalizaram suas experiências de análise, vamos preferir nos deter, com fins de orientação, nas referências de testemunho que Lacan nos apresenta, precisamente, em seu seminário, *Os não-tolos erram* (1973-74), justamente por, nesse momento, além de mais presentes e numerosas, elas se mostrarem girando em torno da relação testemunho, escrita e real. Nessa perspectiva, se o inconsciente, no final do ensino de Lacan, passa, cada vez mais, a ser tomado como alguma coisa no real, algo que se passa ao real, "somente a escrita", diz Lacan, "suporta como tal a esse real (...), a articulação escrita não é senão nisso que alguma coisa pode aí testemunhar do real" (Lacan, 1973-74). Diríamos, assim, que o testemunho, enquanto modalidade de transmissão em que se privilegia a posição de analisante⁹³, irá se inscrever em uma espécie de produção, cujo fio condutor pretende enlaçar o que não se diz, em jogo na enunciação, com a radicalidade do que não se lê, que vem se atualizar na escrita de uma letra.

Tal é o instigante paradoxo sobre o qual se assenta a transmissão em jogo em um testemunho. Com efeito, "onde menos se pretende testemunhar, testemunha-se", (Berenger, 2009, p. 67). Daí ser possível concordar que testemunho e biografia não coincidem, o que não quer dizer que necessariamente venham a se opor. Diríamos que o testemunho irá se situar, de um modo ou de outro, no exato limite do discurso, sobretudo, da formalização, e é interessante que assim opere, do contrário, caímos no enfadonho do saber estabelecido. Por outro lado, aceder ao tom testemunhal de um discurso, o que implica tocar em seu próprio desfalecimento, não é algo que se dê de modo tão facilmente declarável. Lacan (1954-55/1985, p.206), por exemplo, em seus extensos e valiosos comentários sobre o paradigmático sonho da injeção de *Irma*, que tem em Freud seu sonhador, deixa-nos uma série de indicações que nos permite ler *A interpretação dos sonhos* (1900-01/2012) - *Traumdeutung* - obra considerada inaugural da psicanálise, como um grande testemunho, ainda que algo da posição subjetiva de Freud não se revele claramente em um primeiro instante.

É notável, assim, como o sonho da injeção de *Irma* vai adquirindo, ao longo da variedade de suas interpretações, uma espécie de duplo sentido, na medida em que não se reduz a um objeto a ser analisado, decifrado. Para Lacan, este sonho é, sobretudo, "uma fala de Freud" (Ibidem, p.207), cujos desdobramentos, como veremos mais adiante, irão deflagrar

⁹² Termo da língua iídiche, usado para definir o holocausto judeu.

⁹³ Cabe esclarecer que tomar o testemunho como modalidade de transmissão, em que se privilegia a posição analisante, abre precedentes para inferirmos que o testemunhar não deve se restringir às experiências de análise que atingiram seu fim.

"a atmosfera angustiante", na qual Freud se encontrava inserido por experienciar o "sentimento de estar fazendo uma descoberta perigosa" (Ibidem). Através de duas de suas inúmeras cartas, bem próximas uma a outra, enviadas a Fliess, Freud nos transmite rastros de que algo para ele estava sendo recolocado em causa, algo de seus próprios fundamentos, de sua visão de mundo. Na primeira, a famosa carta de 12 de junho de 1900, parecendo brincar e, ao mesmo tempo, falar sério, ele pergunta a Fliess: "Você acha que, algum dia, será possível ler numa placa de mármore, nesta casa: 'aqui, no dia 24 de julho de 1895, o segredo do sonho se revelou ao Dr Sigm. Freud?'"⁹⁴ (Freud, 1986, p.418).

Já na carta de 10 de julho de 1900, Freud muda seu tom, notadamente, deixando transparecer o real atualizado em sua angústia: "estou totalmente esgotado por meu trabalho e tudo aquilo que, associado a ele, está germinando, atraindo e ameaçando" (Ibidem, p 422). E continua, reconhecendo que lhe faltava forças para franquear este momento decisivo de sua vida, a ser atravessado, ao redor de seus quarenta anos: "os grandes problemas permanecem ainda totalmente insolúveis. Tudo está fluindo e alvorecendo, num inferno intelectual, camada após camada, no âmago mais escuro, vislumbres dos contornos de Lúcifer-Amor"(Ibidem). Segundo Lacan, ao evocar a imagem de Lúcifer, como o que traz o fogo, a luz, em seu discurso, Freud nos dá provas, naquele momento, da dimensão angustiante e obscura de sua vivência. (Lacan, 1954-55/1985, p.206). Além do que se pode colher do tom testemunhal, na correspondência de Freud com Fliess, uma célebre passagem contida, na *Interpretação dos sonhos*, também vem nos confirmar o quanto a escrita de Freud foi inseparável de uma travessia subjetiva, denominada por ele próprio, como auto-análise. Em suas palavras:

É que para mim este livro possui outro significado, subjetivo, que só depois de terminá-lo pude compreender. Adverti que era parte de minha 'autoanálise', que era minha reação frente a morte de meu pai, vale dizer, frente ao acontecimento mais significativo e a perda mais terrível na vida de um homem. Depois que o reconheci, senti-me incapaz de apagar as marcas dessa influência. (Freud, 1900-01/2012, p. 20)

A intensidade que nos faz chegar a enunciação de Freud, permite-nos demarcar dois importantes eventos que irão escandir, nesse momento, o que ele considera como sua auto-análise: a interpretação do enigmático sonho da injeção de *Irma*, como o primeiro sonho a ter sua análise levada a cabo e a dolorosa morte de seu pai. Se nosso interesse é, como já dissemos, guiar-nos pela idéia de tomar Freud em sua posição analisante, vamos a partir de agora nos deter na *Interpretação dos sonhos*, mais precisamente, em uma, dentre as diversas

⁹⁴ Conforme esclarece uma nota de rodapé do editor, nessa mesma carta, incrivelmente, essa placa foi ali colocada, na antiga casa de Freud, no dia 6 de maio de 1977.

entradas que nos apresenta o sonho da injeção de *Irma*, como diz Lacan, "o sonho dos sonhos" (1954-55/1985, p.188), advertidos, porém, dos embaraços labirínticos, que podemos estar sujeitos, ao se tomar o inconsciente como passível de decifração. Não é sem propósito, embora impactante, que Lacan, em seu último seminário, *Momento de concluir*, não hesita em dizer, no que se refere aos sonhos, que "a elucubração de Freud é verdadeiramente problemática" (1977), como uma espécie de delírio⁹⁵, cuja produção de sentido nos faz dar voltas e voltas, girar em círculos.

Ainda sobre essa desconcertante afirmação de Lacan, ao colocar a *Interpretação do sonhos* como uma elucubração problemática de saber, o que só vem a confirmar sua tese alcançada alguns seminários anteriores a este último, a de que "a linguagem (...) é uma elucubração de saber sobre *lalíngua*" (Lacan, 1972-73/1985, p. 190), Miller também não hesita em dizer que Lacan "tem todo direito de fazê-lo, posto que ele mesmo se acusa, em um momento, de haver delirado em seu seminário" (Miller, 2013d, p.191). E, nessa perspectiva, sugere-nos, tal como Lacan o indica, que, se os sonhos, assim como os lapsos e o chistes admitem uma leitura, trata-se, portanto, de lê-los de outro modo, ou nas palavras de Lacan, de um "suposto-saber-ler-de-outro-modo" (1977). Isso nos encaminha à condição de que para interpretar é preciso unir a esse "outro modo", um significante que não logra se inscrever no campo do Outro, representado pela notação $S(A)$, o que por consequência irá requerer como apoio a dimensão da escrita. Portanto, ler de outro modo é, sobretudo, aceder ao arbitrário, ao aleatório de *lalíngua*, desobedecendo, assim, o automatismo das intenções.

Então, é com Lacan, leitor de "outro modo" de Freud, o que o faz seu legítimo passador, que vamos nos lançar à pretensão de tomar Freud, em sua solidão de inegável analisante. E, por que evocamos aqui a solidão? Uma experiência de análise desenrolar-se-ia sob um fundo de solidão? Diríamos que sim, ainda que seja praticada em pares. Então, tratar-se-ia de um autismo a dois? Como pode tamanho paradoxo se sustentar durante anos, às vezes, por quase uma vida? Mais uma vez, impacta-nos Lacan, ao dizer que "quando o espaço de um lapso já não tem nenhum impacto de sentido, só então temos a certeza de estar no inconsciente. O que se sabe consigo. Mas basta prestar atenção para que se saia disso. **Não há amizade que esse inconsciente suporte**"(1976/2003, p. 567, grifo nosso). A radicalidade e o nível de redução que frequentam essa desconcertante afirmativa de Lacan deve nos convidar a

⁹⁵ Tal como já esclarecemos em uma nota de rodapé no capítulo anterior, quando nos referíamos a Mallarmé, aqui também não se trata, de modo algum, de tomar a palavra "delírio" como manifestação exclusiva das psicoses. Trata-se de tomar o delírio como referência ao traumático, ao fora de sentido, como o universal de um furo discursivo, o que levará Lacan a afirmar, em seu finalíssimo ensino, que "todo mundo está louco, isto é, delirante" (Lacan, 1978, p. p. 31).

minimamente desdobrá-la, fraturá-la, para que dela possamos tomar certa distância e, desse modo, como nos ensina Miller, alcançarmos certos pontos de claridade (Miller, 2013d, p. 10).

Assim, "o espaço de um lapso", como o que nos daria certeza de estar no inconsciente, vem contrariar o que se transmitiu por quase todo ensino de Lacan, isto é, tomar o desejo inconsciente como correlato de sua interpretação, já que esse mesmo "espaço" se atualiza como uma disjunção entre ambos, isto é, entre inconsciente e interpretação. Como diz Miller, "esta disjunção tem a natureza de fazer vacilar o que cremos da articulação do inconsciente" (Ibidem, p. 12), como decifração. Um passo mais e chegamos em "o que se sabe consigo". Trata-se de tomar esse "consigo" como um si mesmo, um saber de si mesmo sozinho, que não acontece no registro da inter-significação ou entre as possíveis conexões entre S_1 e S_2 . Novamente nos deparamos aqui com o S_1 sozinho, como já abordamos mais detidamente no capítulo anterior, significante que não faz dois, que não chama a interpretação e por isso ataca o princípio da operação analítica, que justamente vem estabelecer a transferência, a conexão, o laço entre S_1 e S_2 , produzindo efeitos de sentido, fazendo, por fim, operar a potência do sujeito suposto saber.

Não há como não ficarmos boquiabertos, afinal o que Lacan está nos propondo, em poucas palavras, colocando de quebra o nome de Freud no meio disso - já que afirma com todas as letras que Freud, como inventor da psicanálise, é "um solitário" (Lacan, 1976/2003, p. 567) - é que só se está seguro de estar no inconsciente quando não há transferência, o que nos faz chegar a derradeira e estupefata frase de que "não há amizade que esse inconsciente suporte". Aqui, é preciso fazermos uso do que o próprio Lacan nos deixou, isto é, lançarmos-nos a um "suposto-saber-ler-de-outro-modo" e tomarmos o inconsciente como um significante que Lacan tenta, a todo custo, surpreendentemente, inscrevê-lo fora do campo do Outro, arrastando-o para o mais próximo de um acontecimento sumamente real, corporal, traumático, exterior ao sujeito suposto saber. A nosso ver, isso não invalida de forma alguma, com fins de operacionalidade clínica, o inconsciente que se constrói no automatismo garantido pela cadeia, maquinária dos significantes que faz fabricar o sentido, inconsciente, por excelência, transferencial.

O que Lacan está, portanto, vetorizando-nos é que tomar Freud como um solitário, "teorizador indiscutível do inconsciente" (Ibidem), implica em concordar que a psicanálise para ser inventada, como uma operação, "operação Freud" (2013d, p. 17), - assim a predica Miller - precisou tocar, em alguma sorte de instante, inesperadamente, nesse inconsciente real, traumático, que não suporta amizade, que não faz laço. Daí, nessa mesma perspectiva, Lacan descartar, sem piedade e nem pudor, a importância dos discípulos de Freud, já que, segundo

ele, só o eram pelo fato de Freud "não ter sabido o que fazia" (Lacan, 1976/2003, p. 567), algo operava fora de sua intenção. Eis que os discípulos são expulsos por esse inconsciente que não suporta amizade e que Freud, corajosamente, decide por acedê-lo. E Miller ainda nos diz mais: "a perspectiva que Lacan aqui nos traz apaga ao pobre Fliess (...) mesmo agora que contamos com a edição completa da correspondência em francês (...)" (2013d, p. 17), porque nesse ponto radical, ponto-limite, Freud estava mesmo sozinho.

Uma vez advertidos, levemente despertados do sonho de que uma vida viria se suportar a todo tempo de "amizades", voltemos ao sonho da injeção de *Irma*, precisamente à perspectiva nele contida, que vem atualizar a atmosfera angustiante sob a qual Freud se encontrava imerso, desde já nos trazendo notícias, rastros da solidão que lhe convocaria sua descoberta. Publicado de fato em 1899, porém com data de 1900, este sonho ocorrera a Freud na noite de 23 para 24 de julho de 1895, momento em que veraneava na estação de Bellevue, situada nos arredores de Viena. Eis, enfim, o sonho que Freud conta a nós e ao mundo:

Um grande salão - numerosos convidados que estávamos a receber. Entre eles, estava *Irma*. Imediatamente levei-a para um lado, como para responder a sua carta e repreendê-la por não haver aceitado ainda minha 'solução'. Disse-lhe o seguinte: 'Se você ainda sente dores, é realmente por culpa sua. Respondeu: 'Se o senhor pudesse imaginar que dores tenho agora na garganta, no estômago e no abdômen; sinto-me sufocada...' Fiquei aterrorizado e olhei para ela. Estava pálida e inchada. Pensei que, afinal de contas, havia me descuidado de localizar algum mal orgânico. Levei-a até a janela e examinei-lhe a garganta. Ela se mostra resistente, como as mulheres com dentaduras postiças. Pensei comigo mesmo que não havia necessidade de ela fazer aquilo - Em seguida, abriu a boca como devia e no lado direito descobri uma grande mancha branca e, em outras partes, vejo estranhas crostas cinza-esbranquiçadas sobre algumas notáveis estruturas crespas que, evidentemente, estavam modeladas nos cornetos do nariz. Imediatamente, chamei o Dr. M. e ele repetiu o exame e o confirmou... O Dr. M. tinha uma aparência muito diferente da comum; estava muito pálido, claudicava e tinha o queixo escanhoado... Meu amigo Otto estava também agora de pé ao lado dela e, meu amigo Leopold auscultava-a através do corpete e dizia: 'Ela tem uma área surda, bem embaixo, à esquerda.' Também indicou que uma porção da pele no ombro esquerdo estava infiltrada. (Notei isso, da mesma forma que ele, apesar do vestido)... M. disse: 'Não há dúvida que é uma infecção, mas não tem importância; sobrevirá a disenteria e a toxina será liberada.'... Estávamos diretamente conscientes, também, da origem da infecção. Não muito antes, quando ela não estava se sentindo bem, meu amigo Otto lhe aplicara uma injeção de um preparado de propil, propileno... ácido propiônico... trimetilamina (e eu via diante de mim a fórmula desse preparado em grossos caracteres)... Injeções dessa natureza não devem ser feitas tão impensadamente... E provavelmente a seringa não devia estar limpa. (Freud, 1900-01/ 2012, p. 128-29).

Uma vez de posse, como diz Lacan, de uma verdadeira "fala de Freud", vamos, a partir de agora nos deter, não em sua solidão frente a seus discípulos, como mencionávamos há pouco, mas sim frente ao que chamaríamos de seus formadores, médicos e pesquisadores de

sua época que, segundo Cottet, constituiriam "a série dos *Nomes-do-Pai*⁹⁶ relacionados à ciência e com os quais Freud se identificou" (2013, p. 63). Além de seu esforço intelectual ambicioso, é inegável que Freud foi colocado também por via de fatalidades próximo a ilustres médicos que, naquele momento, deparavam-se com o problema da histeria, até então, encarada como simulação ou imaginação. Jean-Martin Charcot, famoso neurologista francês, por exemplo, foi uma das grandes referências para Freud, por seu papel inquestionável ao conseguir fazer da histeria um campo de pesquisa científico e mais respeitável. No entanto, a respeito da causação sexual da neurose, Charcot parecia não muito se interessar, tampouco levar tais hipóteses a sério, o que fez com que Freud dele se afastasse e se aproximasse ainda mais de Josef Breuer, rico e reputado médico fisiologista em Viena (Jones, 1989, p. 234).

Com Breuer, Freud estabelece uma parceria de pesquisa que deu origem ao conhecido trabalho, *Estudos sobre histeria*, em 1892. E, assim, por mais de uma década Breuer ofereceu a Freud, além de incentivo e apoio financeiro, afeto e hospitalidade. Em 1891, a relação de ambos começa a sofrer abalos, primeiramente com o desapontamento de Freud em razão da pouca acolhida de seu texto, *Sobre as afasias*, que parece ter sido escrito também em dedicação a Breuer. O texto introduzia certa subversão na concepção clássica das afasias, ao evidenciar que sua causação devia ser atribuída a operações de representação no aparelho psíquico, o que certamente não poderia, de modo algum, ser aceita pela medicina clássica da época, a qual tinha em Breuer um de seus expoentes. Por fim, a doutrina tão cuidada e investida por Freud sobre as perturbações da vida sexual como fator essencial da etiologia das neuroses - sustentáculo para mantê-lo na trilha da fundação da psicanálise - irá se encarregar de deflagrar ainda mais o desencontro de idéias e o conseqüente afastamento entre os dois. Segundo Jones, o rompimento definitivo teria se dado no verão de 1894 (Ibidem, p. 258).

Será, Fliess⁹⁷, otorrinolaringologista berlinense, quem ocupará uma posição especial para Freud, exatamente por investigar com dedicação e crença inabalável a sexualidade feminina. Ao demonstrar interesse pela teoria freudiana da sexualidade, Fliess não só se inscreverá como sustentáculo de um saber suposto para Freud, como também, digamos, até um determinado ponto, não lhe fechará as difíceis portas para a descoberta do inconsciente. Dentre essas três grandes referências do saber médico para Freud, o sonho da injeção de *Irma* traz à tona impasses, uma sucessão de antinomias da relação de Freud, especialmente, com esses dois mestres, isto é, Breuer e Fliess, também representantes do saber científico. Antes,

⁹⁶ Vamos nos deter somente aos "nomes", como referências identificatórias para Freud, que perpassam sua associação livre e conseqüente interpretação de seu próprio sonho, neste caso, o sonho da injeção de *Irma*. Cottet chega a mencionar outros nomes, tais como Brücke e Meynert (2013, p.62).

⁹⁷ Iremos nos ocupar mais detidamente da relação de Freud com Fliess mais adiante no texto.

portanto, de nos ocupar dos conteúdos manifestos do sonho e dele o trabalho de associação que vem realizar seu sonhador, vamos nos dirigir ao que se considera como seus antecedentes, isto é, ao que ocorrera a Freud no dia anterior à noite do sonho, como "um pequeno choque", colocando, enfim, o sonho em movimento (Lacan, 1954-55/1985, p.192).

Nessa direção, *Irma*, a mulher que aparece nos conteúdos manifestos do sonho foi uma paciente de Freud e, sob aspectos inequívocos - como sua idade, sua viuvez, os sintomas históricos e a ligação com a própria família de Freud - alguns biógrafos têm afirmado que se tratava de Emma Eckstein⁹⁸ (Gay, 1989, p.92) Como nos aponta Lacan, é seguro que Freud tinha grandes dificuldades com *Irma*, dificuldades contra-transferenciais, afinal a considerava pouco inteligente, já que não podia aceitar o que ele havia lhe proposto como "uma solução", que implicaria em aceder à proposta de que o conflito fundamental de sua neurose residia em um sentido inconsciente. Sobre tal solução, Lacan comenta, jocosamente: "basta propô-lo ao sujeito, que o aceita ou não. Se não aceita, a culpa é dele, é um feio, um malvado, um mau paciente. Quando ele é bom paciente, aceita, e corre tudo bem. (...) há os bons e os maus pacientes" (1954-55/1985, p. 191). Em meio a essa desavença, o tratamento acaba por ser interrompido, quando também do momento das férias de verão e, segundo Freud, "a cura culminou com um êxito parcial, pois a paciente perdeu sua angústia histórica, mas não todos seus sintomas parciais" (Freud,1900-01/2012, p.127).

No dia anterior ao sonho, já em sua casa de verão em Bellevue, Freud, em um primeiro momento, toma conhecimento que possivelmente receberia visitas de alguns amigos da família em comemoração ao aniversário de sua mulher, Martha, e que para sua "felicidade" *Irma* estaria entre os demais. Em seguida, eis que Freud recebe a visita de seu amigo, Otto, também médico e quem havia estado com *Irma* e sua família recentemente. Freud não hesita em perguntar notícias sobre essa desconcertante paciente e o amigo lhe responde que *Irma* se encontrava bem, mas não completamente, pois alguns de seus sintomas persistiam. Freud toma as palavras de Otto como uma crítica, uma angustiante desaprovação, o que o coloca em profunda irritabilidade. Ainda nesse mesmo dia anterior ao sonho, Freud decide escrever a história clínica de *Irma*, com o propósito de enviá-la, como uma espécie de justificação, ao doutor M, "um amigo comum que era então a personalidade proeminente" de seu círculo

⁹⁸ Emma Eckstein é mencionada como paciente de Freud, na segunda parte do *Projeto para uma psicologia científica*, momento em que Freud se põe a discutir a questão da compulsão histórica (Freud, 1950[1895]/2012, p.400). Como se sabe, o *Projeto...* foi escrito em 1895, poucos meses depois de Freud ter feito o sonho, nomeado, então, como o sonho da injeção de *Irma*. Vamos nos deter somente nos relatos de Freud sobre tal paciente que contêm a análise do sonho da injeção de *Irma*.

(Ibidem). É notável assim que, mesmo com o trabalho da escrita, foi necessário a Freud, na noite em que se seguia, fazer um sonho, tal era sua angústia.

Depois de sonhado esse intrincado sonho, Freud se põe em um trabalho de mobilização dos significantes, associando livremente, verificando com afinco sobre si mesmo⁹⁹ a técnica da decifração que, desde então, aplicava em seus pacientes. Tanto que dois anos depois, em 14 de novembro de 1897, em uma carta a Fliess, não hesitará em declarar: "antes da viagem de férias, eu lhe disse que meu paciente mais importante era eu mesmo" (Freud, 1986, p.280). É inegável que Freud, movido por seu desejo de saber, mantinha claras intenções em explicar este seu sonho, em todos os detalhes, até poder encontrar sua chave, o desejo inconsciente que reclamava ser satisfeito. Diríamos que Freud queria, sim, sonhar esse sonho para nós, para o mundo e por isso, quando Lacan retoma sua interpretação, em seu seminário, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, adverte-nos o quão é fundamental levarmos em conta "a função particular da interpretação do sonho naquilo que constitui o diálogo de Freud conosco (...)" E acrescenta: "é a nós que Freud se endereça ao fazer esta interpretação" (Lacan, 1954-55/1985 p. 207). Nesse ponto, é preciso dizer, Freud não estava sozinho.

Interessante, porque mesmo nos primeiros anos de seu ensino, a nosso ver, Lacan já realizava uma operação de leitura de Freud em sua posição analisante, como dissemos anteriormente, um operar em direção a um "suposto-saber-ler-de-outro-modo". Portanto, frente ao emaranhado de produções de sentido, à balbúrdia das falas dos personagens que o sonho nos traz, não se trata, para Lacan, de modo algum, em tentar, a todo custo, sincronizar as diferentes etapas do pensamento de Freud, de colocá-las em concordância até cairmos em uma espécie de "fazer Freud dizer" (Ibidem, p, 188). Ao contrário, o que deve nos guiar é o princípio de sempre partir do texto, privilegiá-lo em detrimento do que se chamou até aqui de "psicologia do autor" ou até mesmo uma autobiografia analítica. Então, para pensarmos o conjunto do sonho, com fins de avançarmos, de acompanharmos Freud ou não, em suas interpretações, é preciso fazer uso dos três registros, para assim assentarmos as produções de sentido entre o que pode ser da ordem do simbólico e dos engodos imaginários.

O que chamaremos, assim, com Lacan de primeira fase do sonho, por conseguinte, a que mais nos interessa, nesse momento, mostra-se bastante carregada de sentido, repleta de relatos submetidos às condições de uma suposta relação real com os fatos, na medida em que

⁹⁹ É importante acrescentar que, conforme afirma Cottet, era prática costumeira dos médicos de Viena, na época, tomar a si próprios como pacientes, por exemplo, no tratamento em que se administrava substâncias químicas, como a cocaína. E Freud, além de sofrer tal influência da comunidade médica, já se interessava por seus sonhos desde os oito anos de idade. (Cottet, 2013, p. 60).

está presa em condições imaginárias (Ibidem, p. 204). Logo, nas primeiras linhas do relato do sonho, assistimos ao ego, ao "eu" do sonhador tomar a palavra, isto é, um Freud que conversa, debate com sua paciente *Irma*, na presença ilustre de colegas que representam o saber médico vigente da época: Otto, Dr M. e Leopold. Os primeiros enunciados do sonho e grande parte das interpretações nos aponta um desejo imperioso de Freud em descartar sua responsabilidade frente ao fracasso do tratamento de *Irma*, acompanhado de outro estranho desejo de estar errado em seu diagnóstico. Nas palavras de Freud: "me horroriza a idéia de que descuidei de algo orgânico". E um pouco mais adiante, admite já outra posição: "verdadeiramente me ocorre como se desejasse um erro de diagnóstico; então também perderia apoio a crítica de fracasso" (Freud, 1900-01/2012, p.130). Afinal, se as dores da paciente têm base orgânica, Freud não precisaria se ver obrigado a curá-las.

Por algumas vezes, em suas associações, Freud também se refere à presença da injeção suja, no conteúdo manifesto do sonho, como o que vem reafirmar sua angústia por ter cometido erros, ao longo de sua prática médica, tal como as doses de cocaína por ele prescritas¹⁰⁰ que, de alguma forma, apressaram a morte de seu colega e paciente Fleischl-Marxow (Ibidem, p. 136). Se, por um lado, os estudos com a cocaína resultaram para Freud em culpa, vergonha e fracasso, haja vista a antecipação da morte de seu amigo, diríamos que, por outro, eles lhe serviram para um primeiro encontro com os limites da ciência, fundamental para que se introduzisse, ainda que passo a passo, outras coordenadas para uma nova relação com o saber. Então, é nesse exato ponto, como uma espécie de encruzilhada, frente ao saber e ao real, que Freud se encontrava, entre se manter preso ao ideal da ciência e aceder ao mistério que já lhe fazia eco a sexualidade, como veremos, entre o que é um pai e o insondável do que quer uma mulher.

Não há, portanto, como não concordar que o que Freud propõe como desejo a ser cumprido, realizado no sonho, de não ser o culpado pelos padecimentos de *Irma* - nem que para isso ele precisasse estar errado em seu diagnóstico e até abrir mão de "sua solução" - seguramente o mantém ainda preso à mestria dos saberes médico e científico. E como temos Lacan para nos sacudir, somos despertados à seguinte pergunta: "como é que Freud, ele que vai mais adiante (...) contenta-se aqui (...) em apresentar um sonho inteiramente explicado pela satisfação de um desejo que não se pode chamar de outro modo a não ser de pré-consciente e até mesmo de inteiramente consciente?" (Lacan, 1954-55/1985, p.193). O que

¹⁰⁰ Na análise do sonho, Freud relata que as injeções o faziam lembrar de seu desafortunado amigo, que se envenenara com cocaína e que lhe havia recomendado tal recurso somente para aplicação interna, isto é, oral, durante a cura de desmorfinação. No entanto, esse amigo passou a se aplicar, em atos seguidos, injeções de cocaína até a morte (Freud, 1900-01/2012, p. 136).

Lacan está nos afirmando com sua pergunta é que, até aqui, o passo decisivo rumo à fundação da psicanálise não fora dado por Freud, afinal ele ainda se "contenta" com a satisfação de um desejo pré-consciente ou consciente em seu sonho de desobrigar-se de casos fracassados. E tal argumentação encontra maior estofamento se considerarmos que na noite da véspera do sonho, quando Freud estava desperto, ele já se encontrava nessa mesma posição egóica de culpa e justificação.

Resta-nos, por fim, perguntar: o que seria, então, verdadeiramente, o desejo? Ou melhor: "quem é este desejo inconsciente? Quem é ele, esse que é repellido e causa horror ao sujeito?" (Ibidem, p. 194). Para Lacan, um limiar será transposto pelo desejo de Freud de ir mais além, no momento de um primeiro ápice no sonho, exatamente quando do surgimento da imagem angustiante, medonha, do fundo da garganta de *Irma*, como revelação do real, sem qualquer mediação. Diante de tamanha angústia e horror, impossível não indagar: porque Freud não desperta, porque segue adiante e vai mais além no sonho? "Porque era um durão", responde-nos Lacan e acrescenta também que, ao evitar o despertar, "Freud cai fora" (Ibidem, p. 198). Sim, Freud sai de cena, sai do centro, retira-se com a unidade, com os "pontos de arrimo" garantidos pelo seu "eu". Esse mesmo "eu" que até então encontrava na tríade dos personagens médicos, Dr. M, Otto e Leopold, com suas resguardadas funções, certa consistência para sua identificação.

Assim, enquanto o Dr M. representava o ideal, constituído pela pseudo-imagem paterna, o pai imaginário, o que nos leva a pensar se tratar de Breuer, Otto correspondia a esse amigo e ao mesmo tempo inimigo constante na vida de Freud. Por fim, Leopold, o que desempenharia o papel do personagem útil, para contrapor as possíveis desavenças com Otto. Segundo Lacan, é graças a essa divisão de funções que "o pai simbólico permanece intacto" (Ibidem, p.200), já que o que atormenta Freud, nesse momento anterior à irrupção da angústia, é a lei sob a forma de seus conflitos em estar certo ou errado em seu ofício, em sua prática médica. Daí podermos inferir que é na medida em que o sonho vai mais longe no âmbito da angústia, cuja aproximação ao um real derradeiro se torna patente, é que assistimos ao que Lacan irá chamar de "decomposição imaginária" (Ibidem, p, 212), demarcada por uma espécie de espalhamento, de inconsistência das diferentes identificações do eu, o que quer dizer que, a partir daí, Freud de fato não está, não mais se encontra. O que restou foi o sujeito, acéfalo, inconsciente, descentrado frente ao ego, ao eu, essência da descoberta freudiana.

É, portanto, verdadeiramente, esse sujeito, sujeito do inconsciente, que fala, é "ele", quando o ego praticamente já se dissipou, juntamente com a culpa de Freud que lhe era inerente, que faz proferir a todos os personagens, que estão no sonho, falas insensatas, sem

sentido, momento correlato do que Lacan chama de "entrada do bufão" (Ibidem, p.209) encarnada na figura dos médicos. Aqui, arriscamos a dizer que Freud está sozinho, já tocando na inconsistência do Outro, afinal, concomitantemente ao seu "cair fora", o sonho faz passar os médicos de uma posição de detentores do saber, da resposta procurada para a cura da neurose ao apelo a um mero "trio de palhaços" (Ibidem, p.199). Especialmente o Dr M ou Breuer, até aqui, grande referencial identificatório para Freud é praticamente ridicularizado, aparecendo como impotente, pálido, com o queixo escanhado, claudicante ao andar, homem doente e caduco. Freud chega mesmo a zombá-lo, através de sua frase absurda que aparece no sonho: "não há dúvida que é uma infecção, mas não tem importância; sobrevirá a disenteria e a toxina será liberada" (Freud, 1900-01/2012, p.128).

Em sua ambiciosa busca por um saber que respondesse à cura das neuroses, envoltório formal do mistério que lhe fazia ecoar a sexualidade feminina, Freud se depara, em seu próprio sonho, com as primeiras perdas de garantia que até então lhe transmitia o saber científico, a série dos *Nomes-do-Pai*, relacionados à ciência. No entanto, sabemos que, ainda nesse mesmo sonho, para fazer passar algo ao real, atravessar o abismo, a ausência que vem presentificar o orifício corporal que impõe a imagem da garganta de *Irma*, será necessário a Freud o apoio, o suporte da escrita, letras que serão decompostas na fórmula da trimetilamina¹⁰¹. Cabe, assim, recuperar aqui o que dissemos na abertura desse capítulo sobre o despertar. É preciso, sim, ter cuidado com os sonhos, não despertar os dorminhocos bruscamente, promover a dessuposição de saber no ritmo da coragem e do singular de cada um. E Freud se inclui nisso. Segundo Cottet, em grande parte da *Traumdeutung*, Freud acreditava que poderia "manejar o mais íntimo" (2013, p.62), mas permanece no discurso da ciência, porque para ele, nesse momento, embrulhado nas ambivalências do pai, era importantíssimo se fazer um nome no "Panteão da ciência"(Ibidem, p. 64), tomar aí seu lugar.

3.2 "Pai, não vê... com qual ambição queimo?"

Como estamos afirmando, se Freud permanece no discurso da ciência, uma vez submetido aos referenciais identificatórios que vêm atualizar sua série dos *Nomes-do-Pai*, será Fliess, por sua vez, quem irá se colocar fora dessa série, abrindo-lhe as portas, não só ao inconsciente, mas também a um lugar inédito, diverso do que estava, então, prescrito nos

¹⁰¹ Vamos nos dedicar a essa segunda fase do sonho da injeção de *Irma*, um pouco mais adiante, nesse mesmo capítulo.

standards da relação médico-paciente. Ao comentar, pontualmente, um texto de Mannoni¹⁰² - que coloca em questão a origem da psicanálise - Lacan não hesita em afirmar que "o psicanalista é Fliess" (1967/2003, p.258), isto é, é ele quem irá encarnar a potência em jogo na suposição de saber, fazendo de Freud um analisante. Podemos dizer que durante todo o período em que Freud lhe escreve, uma verdadeira elaboração de saber é suscitada. Tal é o forte endereçamento de Freud a Fliess, como bem nos transmite um fragmento da carta de 21 de maio de 1894: "obviamente, não é nenhum favor especial do destino eu ter aproximadamente cinco horas por ano para trocar idéias com você, quando mal consigo passar sem o outro - e você é o único outro, o *alter*" (Freud, 1986, p. 73).

Se o analisante Freud supõe a Fliess um saber, que saber seria esse? Para Cottet, certamente não se trata de um saber que diz do inconsciente, porque Fliess se encontrava completamente tomado por suas teorias, pela questão da bissexualidade orgânica (2013, p. 64) Não deixa de ser no mínimo curioso a transferência de Freud com Fliess, fazendo despertar certo espanto nos biógrafos, frente a constatação de que uma espécie de charlatão, como diz Lacan, um "fuçador de narizes" (1967/2003, p.258), inventor delirante de um tipo de numerologia, "tenha podido servir de catalisador transferencial ao inventor da psicanálise" (Cottet, 2013, p. 64). O fato é que essa invenção de um outro a quem escrever, esse dispositivo de escrita, "essa *writing-cure*", (Lacan, 1975e), possibilitará a Freud, ao deslizar a pena sobre o papel, extrair novas hipóteses, bem como formalizar com certa clareza o material colhido de sua prática clínica e do que ele próprio nomeava como sua auto-análise. Eis que será esse médico de reputação um tanto quanto duvidosa, quem ocupará, por fim, o lugar de primeiro destinatário dos achados psicanalíticos.

Como uma sorte de público privado, fica claro que Freud encontrará também em sua correspondência com Fliess, além da suposição de saber, sustentáculo de sua auto-análise, uma anterioridade, inclusive lógica, necessária, uma espécie de antecâmara, passo fundamental para tornar pública a *Traumdeutung*. Sobre o que poderia ainda estar em jogo, nesse importante momento, Porge considera que há uma carta de Freud para Fliess que marcaria um efeito de báscula (Porge,2010), introduzindo um antes e um depois, exatamente quando Freud, ao encontrar a fonte da repressão, reconhece o caráter contraditório e impossível de sua auto-análise. Assim, declara Freud para Fliess, em 14 de novembro de

¹⁰² Segundo Porge, Octave Mannoni escreveu *A análise original*, movido pela tentativa de invalidar uma versão, amplamente propagada, da auto-análise de Freud como origem da psicanálise. O grande mestre da propagação dessa complicada versão é Didier Anzieu, graças a três edições sucessivas de seu livro, intitulado, *A auto-análise de Freud e o descobrimento da psicanálise*. Como já mencionamos, trata-se de uma abordagem bastante imaginarizada, centrada na problemática pessoal de Freud, ainda que considere a transferência. (Porge, 2010).

1897: "apercebi-me da razão por que só posso me analisar com o auxílio de conhecimento objetivamente adquiridos (como uma pessoa de fora). A verdadeira auto-análise é impossível, caso contrário, não haveria doença neurótica" (Freud, 1986, p.282). Ao fazer a prova do eu como estranho, como sua própria *extimidade*, a auto-análise para Freud "toma um sentido novo, confundindo-se com a escrita e a publicação da *Interpretação*" (Porge, 2010).

Nesses termos, a consequência que irá se impor é a perda eminente do lugar de primeiro leitor, até então ocupada por Fliess, na medida em que Freud passa a se dirigir a um público¹⁰³, já não tanto privado. Eis que agora sua escrita, suporte da solidão de seu encontro com o inconsciente, passa a ganhar mundo, legítima aposta de uma transmissão. Assim, enquanto Cottet considera que "Freud analisante" é, sobretudo, "a ultrapassagem do discurso médico e universitário em direção ao discurso histórico" (2013, p.62) e, em seguida, o aparecimento de um desejo de saber desconhecido e inédito, podemos dizer, emergência do discurso analítico¹⁰⁴, para nós, tomar Freud em sua posição analisante implicará também em frequentar, como um ponto de suspensão, uma espécie de "entre", tal como sugerimos no título deste capítulo, "entre" o pai e a mulher ou, como veremos mais adiante, "entre centro e ausência". O que estamos propondo, portanto, é uma tentativa de maior precisão da posição que Freud se detém frente ao real, não nos colocando, por isso, de modo algum em discordância com o que Cottet vem a inferir como "Freud analisante".

E é nessa trilha que esse mesmo autor também nos afirma que "o chamado ao pai todo-poderoso para conter o gozo feminino" será o índice da neurose de Freud (Ibidem, p. 65). Nada mais relevante e ao mesmo tempo orientador, se pensarmos que a questão da paternidade será uma das causas centrais para levar a cabo o desacordo, a deterioração progressiva da relação entre Freud e Fliess. Na carta de 21 de setembro de 1899, por exemplo, encontramos uma sutil objeção de Freud ao privilégio dado por Fliess, aos estranhos cálculos¹⁰⁵ de registros de óbitos: "Vou acompanhando à distância, com grande interesse, seus registros de óbitos. Sei que no momento, sua teoria não se interessa pelos *pais*" (Freud, 1986, p.376). Por outro lado, é preciso sublinhar que não era disposto a Fliess recursos, digamos,

¹⁰³Cabe acrescentar que Freud, posteriormente à publicação da *Traumdeutung*, irá trocar inúmeras outras cartas com outros médicos de seu círculo, como Ferenczi, Jung, Jones, Binswanger, entre outros, demarcando ainda mais a ampliação de seu público. No entanto, nenhum desses correspondentes ocupará o lugar antes concedido a Fliess.

¹⁰⁴ Pode-se dizer ainda que Freud chega a dar uma importância capital para sua mudança de discurso, ao sonho "Dissecação da própria bacia", em que ele se vê imposto à tarefa de dissecar o próprio corpo, sob uma inquietante estranheza em não sentir dor. Para Cottet, trata-se de "uma renúncia ao alibi que constitui a anatomia do sistema nervoso, pelo qual Freud já se interessava havia pelo menos dez anos"(2013, p.63).

¹⁰⁵ Não é de nosso interesse adentrar nos emaranhados que perpassam as teorias de Fliess, contudo, é importante esclarecer o caráter cósmico e sua periodicidade, por ele conferido à sexualidade e ao número.

subjetivos, para responder à altura as descobertas freudianas, precisamente no que se refere às implicações da causalidade sexual da neurose, já que se contrapunham à noção de bissexualidade, por ele entendida, delirantemente, como complementaridade entre os sexos, o que quer dizer que em suas teorias, cada sexo conteria recalcado em si o outro sexo.

Na verdade, já nos chama atenção, em anos anteriores, o fato de Fliess haver deixado Freud sem resposta alguma ou tampouco tenha se pronunciado, quando lhe foi comunicado, na carta de 15 de outubro de 1897, a hipótese do complexo de Édipo: "Descobri, também em meu próprio caso, o fenômeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora considero um acontecimento universal do início da infância (...) Se assim for, podemos entender o poder de atração do Oedipus Rex (...)" (Ibidem, p. 273). Ainda assim, mesmo diante da desconsideração de Fliess, ao que se referia ao complexo de Édipo e à questão do pai, em meio aos escritos da carta de 29 de dezembro de 1899, Freud lhe dedica um poema de sua autoria por ocasião do nascimento do segundo filho de Fliess. Um pequeno fragmento deve nos transmitir certa convocação freudiana à lei do pai: "salve o bravo filho que, ao comando do pai, surgiu no momento exato, para ser (...) companheiro de trabalho na perscrutação da ordem divina. Mas salve também o pai, que, pouco antes do acontecimento, descobriu em seus cálculos a chave para restringir o poder do sexo feminino" (Ibidem, p.395).

Não há como não nos depararmos com o ponto sobre o qual se detém Freud: um "entre" "salvar o pai" e "o poder do sexo feminino". Eis que sob sua ética de enunciação analisante, Freud já dessupõe, aqui, um saber a Fliess, o que o colocará, não sem a publicação da *Traumdeutung* e o impacto da morte de seu pai, na trilha rumo à construção do mito paterno, ao que poderia estar em jogo na transmissão do pai, enigma do que este pode passar a um filho. Nesse ponto de nossa elaboração, torna-se pertinente recuperarmos a pergunta lançada por Mannoni, em seu ensaio, *A análise original*. Indaga-nos, oportunamente, Mannoni: "onde passa exatamente a linha sutil e quase inapreensível que separa o delírio de Fliess do saber de Freud? (1973, p. 119). Afinal, como constatamos, Freud e Fliess se debruçaram, a ponto de fazerem laço, exatamente por se verem atraídos pelo enigmático do órgão feminino, pelo mistério que impõe a sexualidade em meio à economia libidinal do corpo falante. Nada mais operante para Freud, como um divisor de águas, que o apelo à lei do pai, para afastar, não só ele próprio, como também a psicanálise de um saber delirante¹⁰⁶,

¹⁰⁶ Aqui, nesse exato uso da expressão "saber delirante", estamos nos referindo à *foraclusão* do significante do Nome-do-Pai que atualizam as psicoses. Para Cottet, a teoria de Fliess "é interpretável como suplência delirante à *foraclusão* da castração, que retorna no real do ciclo menstrual" (2013, p.65)

mesmo que para isso, paradoxalmente, esse mesmo "pai" lhe imponha o mais legítimo dos obstáculos: o do gozo impossível, "pecado original da análise" (Lacan, 1964/1998, p.19).

E é como leitor de "outro modo" de Freud que Lacan nos diz, em seu seminário, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, que "é preciso que haja um [pecado original]." E continua Lacan, como leitor ávido que é: "O verdadeiro é talvez apenas uma coisa, é o desejo do próprio Freud, isto é, o fato de que algo, em Freud não foi jamais analisado"(Ibidem). Eis que a questão do pecado, como pecado do pai, retorna para Lacan, ainda nesse mesmo seminário, por meio de outro paradigmático sonho, apresentado e interpretado por Freud na *Traumdeutung*, em que o filho pronuncia ao pai a frase, no mínimo, lapidar, cortante: "*Pai, não vês que estou queimando?*" (Freud, 1901/2012, p. 504). O relato e os antecedentes que motivaram tal sonho nos faz chegar que o pai, depois de cuidar noite e dia de seu filho doente, febril, termina por deparar-se com sua própria morte. Já no transcorrer do velório, um velho senhor murmura orações, enquanto vigia o cadáver e, assim, o pai decide se retirar, momentaneamente, com o propósito de descansar, deixando a porta do quarto aberta, a fim de não perder de vista o corpo de seu filho morto, velado e rodeado por velas.

Depois de adormecer, sonha que "*seu filho está de pé, ao lado de sua cama, o toma pelo braço e sussurra em tom de censura: 'Pai, não vês que estou queimando?'*" (Ibidem). Logo desperta e percebe um clarão, um brilho intenso no recinto ao lado. Imediatamente, corre até lá e constata que o velho senhor, a quem lhe havia incumbido a tarefa de velar o cadáver, quando de sua ausência, caíra no mais completo sono e, por isso, a mortalha e o braço de seu filho amado haviam sido queimados por uma vela acesa que, então, tombara sobre eles. Diante do conteúdo desse "trancado", "fechado" sonho e da interpretação que dele nos dá Freud, já de saída, Lacan é categórico em dizer que este sonho "não é analisado" (Lacan, 1964/1998, p.70). Aonde, então, pretende Lacan nos levar junto a Freud, em sua posição analisante, diante de tal afirmativa? Analisar o que jamais fora analisado em Freud? Antes de destilar a leitura ardente que nos concede desse angustiante sonho, Lacan quer, sobretudo, frisar-nos que o traçado de uma análise, depois de seus primeiros passos "não nos permite, de modo algum, resolvermo-nos por um aforismo como *a vida é um sonho*", já que está "orientado para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real"(Ibidem, p. 55).

Diríamos que não, Lacan não pretende, até aqui, analisar o inanalizável, o inassimilável, o traumático de um encontro essencial, para o qual esse real, essa febre que contém o desejo de Freud, vem nos arrastar, seja por força ou por gosto. Mas, Lacan, quer sim, nesse momento, fazer-nos despertar. Por isso, ele nos diz que a difícil imagem do filho morto no sonho dizendo, proferindo essa frase, essa tocha, *Pai, não vês que estou queimando?*

"está para pegar fogo no real" (Ibidem, p.37), esse mesmo fogo que arde e, ao mesmo tempo ilumina, sem nos deixar ver, e que, como já mencionamos, evocava-o Freud, na imagem de Lúcifer-amor, quando da eminência de sua revelação do mistério dos sonhos. Se a angústia é o que não engana, não há, portanto, como não admitirmos que esse sonho traz o mistério tocante, comovedor, em jogo, entre pai e filho, pois que suspenso está nessa imagem do cadáver do filho pegando seu pai pelo braço, como vem nos sacudir Lacan, uma "visão atroz" (Ibidem, p. 60).

Por outro lado, é preciso entender que Freud estava maravilhado pela ardente ambição em querer confirmar sua teoria do desejo, fazer ir adiante sua tese de que o sonho é portador do desejo do sujeito, exigindo ser satisfeito. Portanto, ao se ocupar da frase do filho endereçada ao pai, que queima, que presentifica o real no sonho, ele a destinará como um mero resto diurno, levantando a hipótese de que, possivelmente, o pai teria escutado esta frase do filho, ainda vivo, quando ardia em febre. Caberia, então, perguntarmos: qual seria a origem ou qual desejo fez colocar esse sonho em movimento para Freud? Fazer com que "o filho se comporte como si estivesse vivo (...) e em virtude desse cumprimento de desejo, precisamente, prolongar o dormir do pai" (1901/2012, p.505), responde-nos Freud. E aqui um paradoxo, um "tropeço" se faz também evidenciar: como poderia se sustentar o significado de que o brilho produzido pelo fogo é o que faz despertar o pai se, ao despertar, o pai volta a ver o filho partir novamente, isto é, volta a deparar-se com sua morte? Não bastasse tal indagação, é preciso ainda não perdermos de vista que, para Lacan, mesmo no sonho, o filho também aparece morto, como mencionamos há pouco, imagem "atroz" de um corpo que se aproxima do pai.

Contudo, diríamos que o que verdadeiramente vai entregar a posição de Freud, frente ao real do pai, nesse momento, será o fato de ele se ver detido, ainda que rapidamente, no que abriria trilhas frente ao singular do pai, presentificado por um fragmento da emblemática frase do sonho: "*Pai, não vê?*". Sobre esse pai que "não vê", Freud nos diz o seguinte: "estas palavras procedem de outra ocasião que não conhecemos, mas foi rica em afetos" (Ibidem). É notável como Freud chega a tocar nesse difícil desencontro entre pai e filho que, neste caso, chega-nos pelo olhar, olhar que não vê, que não alcança, em uma só expressão, a falha do pai. E por que Freud não vai adiante, não escolhe tomar essa tortuosa trilha, trilha de um filho que aponta a falta do pai? Porque, como nos diz Lacan, "Freud protege o pai" (Lacan, 1964/1998, p. 60), ele quer, sim, salvá-lo, amorosamente. Não é sem razão que para Freud o desejo a ser realizado neste sonho, em fazer com que o pai possa ter novamente o filho vivo, caminha

também nessa exata direção, em desculpabilizar o pai por não ter podido salvar o filho da febre que o acometia, que o queimava.

Ainda sobre a posição de Freud em tentar "salvar o pai", Lacan não dorme no assunto e coloca terminantemente em questão - para além do paradoxo já levantado de que o despertar do pai não atenderia à realização do desejo no sonho - o fato também do despertar do pai ter sido provocado por um evento de natureza externa, isto é, a realidade do ruído de uma vela tombada, que faz pegar fogo na cama em que o filho repousava. E, por isso, lança-nos uma pergunta, sobretudo, ética: "o que é que desperta?" E, em seguida, responde-nos com outra pergunta: "Não será, no sonho, uma outra realidade? Aquela que Freud nos descreve, assim, que a criança está perto de sua cama, pega-o pelo braço e lhe murmura em tom de reproche, *'Pai não vês que estou queimando?'*" (Ibidem, p. 60). Essa outra realidade, frente à qual Lacan insiste em nos despertar, diversa do que demarcaria a censura do recalque, vem designar um mais-além que se faz ouvir no sonho, experiência aguda, angustiante, traumática do mistério que se concentra no encontro faltoso do pai com o corpo de seu filho morto, difícil realidade que parece arrancar o sonhador de seu sono.

Ainda sobre essa "outra realidade", realidade que demarca um encontro sempre faltoso, esta que o sonho vem homenagear, convém dizer que o que aí está contido de trauma, de real é, digamos, constantemente, "concebido como devendo ser tamponado pela homeostase subjetivante que orienta todo o funcionamento definido como princípio do prazer" (Ibidem, p. 57). No entanto, como nos adverte Lacan, a própria clínica, isto é, nossa experiência vem, a cada vez, atualizar-nos que no seio dos processos primários se conserva uma espécie de insistência do trauma, sempre a nos lembrar. Portanto, não há que pensar que o real, essa "outra realidade", deva somente frequentar os sonhos, por assim dizer, mais paradigmáticos, afinal o trauma se faz reaparecer, com efeito, e muitas vezes "com o rosto desvelado" (Ibidem). Por isso, indaga-nos, Lacan: "como pode o sonho, portador do desejo do sujeito, produzir o que faz ressurgir em repetição o trauma - senão seu rosto mesmo, pelo menos a tela que o indique ainda por trás?" (Ibidem).

Como estamos vendo, esse sonho, inegavelmente, tomado como sonho de angústia, não nos parece confirmar que dele se trata unicamente de uma realização de desejo, de satisfazer o prolongar do sono daquele que sonha. Ao contrário, o que ele faz é atualizar, produzir trauma, evocar o mistério, o segredo que jaz entre pai e filho. Uma derradeira pergunta sobre esse mesmo sonho, deve ainda nos restar. E é também Lacan quem a faz, agora sobre o filho: "do que é que ele queima?" Responde, Lacan, já querendo nos levar longe: (...) "do peso dos pecados do pai, que carrega o fantasma no mito de Hamlet com que

Freud duplicou o Édipo" (Ibidem, p.88). Eis que em meio à flor de seu pecado é que Hamlet foi surpreendido, não pelas proibições da Lei que sancionam seu desejo, até porque do que se tratava a todo instante para Hamlet era "uma profunda dubitação desse pai ideal demais" (Ibidem). Sim, Lacan, nesse seminário já começa a franquear um para além do Édipo, do amor ao pai, exatamente ao situá-lo frente a transmissibilidade de sua própria falha, seu pecado, como bem vimos no sonho, evocado às custas de angústia e comoção.

3.3 O desejo de dormir e a desmontagem do "sonho" do Édipo:

Esse sublime momento de Lacan, em não ceder febrilmente de seu desejo, em decidir ir mais além, frente à pergunta "o que é um pai?", não esqueçamos que é também o difícil momento em que lhe são proferidas as medidas discriminatórias da *International Psychoanalytical Association* (IPA), interpretadas, por ele próprio, como sua "excomunhão", termo que também se verifica em comunidades religiosas ligadas ao judaísmo. A censura que o ensino de Lacan vinha sofrendo, até então, "considerado nulo, em tudo que dele possa vir quanto à habilitação de um psicanalista" (Lacan, 1964/1998, p. 11) era a legítima atualização das consequências provocadas por seu desejo de saber, por sua ambição em questionar, sem cessar, as origens da psicanálise, como ele mesmo nomeou o "desejo de Freud", desejo do pai da psicanálise ou, para dizê-lo mais discretamente, o "pecado original da análise". E é sob tais condições que o seminário, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, vem se assentar, sob um lugar de inexistência, lugar de um seminário impossível, já que o que Lacan pretendia mesmo era remexer nas garantias do pai, por meio dos *Nomes-do-pai*¹⁰⁷.

Para Lacan, ao proteger o pai, é como se Freud continuasse dormindo, é como se o "desejo de Freud" estivesse terminantemente marcado por um desejo de dormir, uma espécie de rechaço de saber. Junto com Freud dormia também toda uma comunidade de analistas, dormia toda a IPA. Todos dormindo! E como já constatamos, com sua peculiar análise do sonho do filho que aponta a falha do pai, Lacan estava ávido por nos fazer despertar. Segundo Miller, para se avançar nessa difícil empreitada lacaniana, em colocar em tela o próprio "desejo de Freud", rumo ao despertar, é preciso "colocar em oposição, o que Lacan elabora como um termo inverso, contrário, que é o desejo do analista" (Miller, 1997b, p.27). Ainda

¹⁰⁷ Em meio à crise institucional da época e ao se remeter às origens da psicanálise e ao que ele nomeou como "desejo de Freud", Lacan pretendia, inicialmente, proferir um seminário chamado *Os nomes-do-pai*. Mas, ao sofrer o que ele interpretou como uma "excomunhão" por parte da IPA, suspendeu o referido seminário e a árdua tarefa de remexer nas fundações para se dedicar, então, aos quatro conceitos fundamentais, re-nomeando assim seu seminário.

que, constantemente, tomemos o desejo do analista como uma função fundamental na direção da cura de uma análise, cabe não negligenciarmos que "em sua origem, o desejo do analista é a objeção feita por Lacan ao desejo de Freud" (Ibidem). O desejo do analista é o desejo de despertar! Despertar de quê? Mais uma vez perguntamos: o que é que desperta?

Lacan já nos disse que é o real que desperta, uma "outra realidade". Mas, como pode haver um desejo de despertar frente ao real, se o próprio desejo é sempre desejo de não-saber? Se por um lado, o desejo pode ser tomado como reprimido, como desejo de não-saber, por outro, a solução que Lacan irá encontrar para localizar o desejo no campo da linguagem será assentá-lo justamente como móvel do significado, conferindo-lhe um estatuto metonímico, tornando-o, assim, indizível, incompatível com a palavra. Daí podermos inferir que quando o sonho se aproxima do encontro com o real, o sujeito quase sempre desperta, para continuar dormindo, o que quer dizer que se torna bastante problemático, impossível uma oposição excludente entre o dormir e o despertar. Nesse ponto, sobre o que pode haver de necessário no dormir, Miller se posiciona, tal como o citamos na introdução desse capítulo: "creio que é preciso tomar isso com a seriedade que merece, que o desejo fundamental é o desejo de dormir e que o desejo do analista seria a exceção", operando como uma espécie de "infração à lei do desejo", estando, por isso, de acordo com uma "vontade de gozo" (Ibidem, p.34).

Se pagamos o alto preço da eternidade, ao nos manter permanentemente dormindo, seja como analisante, seja na condução de uma cura, é bom frisarmos também que o desejo de despertar é duro, difícil, há que se ter certo "gosto" pelo real, como Lacan, cuja rebeldia parecia não deixá-lo dormir por muito tempo. Se o desejo de despertar é o desejo do analista, surpreende-nos constatar que a pretensão de colocar o desejo de Freud em questionamento é também perguntar pelo desejo de Lacan. E é Miller quem o faz, não sem certa prudência. Pergunta, então, Miller: "não podemos dizer que há algo do desejo de Lacan no desejo do analista?" (Ibidem, p.10). Diante do ponto de claridade que nos lança tal pergunta, irredutivelmente, será a singularidade de Lacan, concentrada nesse ardente desejo de despertar, nesse gosto pelo real, que irá conduzi-lo a ir além do pai, a fazer do Édipo, um sonho, "sonho de Freud" (Lacan,1969-70/1992, p.110). E é este mesmo sonho, que nos põe a dormir, que nos entrega ao poder vinculado pelo *Nome-do-pai.*, que Lacan irá desmontá-lo, descompô-lo, desatá-lo, como se faz em uma análise.

É interessante constatar que se, por um lado, há uma espécie de fidelidade de Lacan a Freud, o que implicaria em admitir que, para fundar a psicanálise, foi necessário a Freud permanecer no discurso do mestre, como discurso do inconsciente, por outro, há também um desciframento, uma busca de outro significado, movido por esse desejo lacaniano de

despertar, capaz de "produzir um certo *des-ser* das significações de Freud" (Miller, 1997b, p.42). Portanto, já em seu movimento de retorno a Freud, encontramos um mais além do Édipo, tomado aqui como as primeiras intervenções de Lacan sobre essa, até então, duradoura construção de Freud (Miller, 2013f). Na verdade, é como se Lacan nunca tivesse engolido muito bem o Édipo, desde o começo. E quem é que verdadeiramente engole? Por exemplo, em seu sexto seminário, *O desejo e sua interpretação*, em que se dedica à questão do desejo nos sonhos, notadamente, Lacan (1958-59) já não se detém em uma interpretação edipiana e o demonstra com mais clareza, por meio de sua análise da tragédia *shakeaspeariana* de Hamlet¹⁰⁸, em que mesmo partindo das indicações freudianas, acaba por "suplantar seu mestre" (Miller, 2013f).

No entanto, é preciso também dizer que mesmo já estando presente a marca do desejo de Lacan em passar, em dar pleno alcance, como ele mesmo se refere, a um mais além do "voto do Édipo" (1958-59, p. 109), na leitura de Miller, haveriam "flutuações"(Ibidem). A análise de Hamlet nos aponta muito bem isso. Enquanto Lacan chega a afirmar que sobre Hamlet "seu valor de estrutura é equivalente ao do Édipo" (1958-59/2014, p.304), em contraposição dirá também que ele é sua variante e que haveria uma dissimetria entre ambos, quanto à posição subjetiva de cada um, frente ao que concerne ao ato e, por consequência ao saber. Édipo não sabe que é o filho desse pai que ele mesmo mata. Diferentemente, eis que Hamlet sabe, sabe da desgraça de seu pai, da "absoluta, insondável, traição ao amor" que este sofreu porque, espantosamente, esse pai morto lhe disse. "Aí está a resposta. A verdade de Hamlet é uma verdade sem esperança", diz-nos Lacan. E continua: "não há em todo Hamlet marca de uma elevação até que algo esteja mais além, salvação, redenção" (Ibidem, p.330).

Surpreendentemente, já nesse seminário, Lacan vai longe, toca, rodeia a inexistência do Outro, ao nos dizer, com todas as letras, que "Hamlet nos dá acesso (...) al sentido de S(A)" (Ibidem), como já sabemos, notação que nos indica que um significante está fora, falta no nível do Outro. Eis que do segredo dos sonhos revelado a Freud, passamos aqui ao segredo que acontece a Lacan. Em suas palavras: "esse é, se me permitem, o grande segredo da psicanálise. O grande segredo é: não há Outro do Outro" (Ibidem, p. 331). Nesse ponto de delicadeza, é Miller quem nos ajuda a ler esse segredo, ao nos advertir que esse "Outro do Outro" é uma categoria forjada pelo próprio Lacan, já utilizada nos tempos que precederam esse seminário, como "significante da lei inscrito na linguagem" (Miller, 2013f). Entretanto,

¹⁰⁸ É notável a análise que Lacan faz de *Hamlet* em seu seminário, *O desejo e sua interpretação* (1958-59). Mesmo assim, com fins de não perdermos o fio que conduz nosso texto, vamos dela fazer uso somente no que se refere ao exato ponto em que *Hamlet* vem nos ajudar a questionar, a desmontar o Édipo.

com a análise de Hamlet, não há como não admitir que o Outro foi desbancado, furado, inconsistido ou, nas palavras de Miller, o que Lacan faz de fato é "saltar a rolha do *Nome-do-pai*" (Ibidem), ainda que não pudesse, naquele momento, extrair suas exatas consequências.

Para tocar nesse ponto de tamanha radicalidade, de desamparo, de uma *hilflosigkeit*, é preciso dizer, ainda em seu movimento de retorno a Freud, foi preciso que Lacan, anteriormente, promovesse o *Nome-do-pai*, um modo já não tão adormecido, diríamos, que ele próprio encontrou de falar do Édipo, tomando-o a partir da escrita formal de uma "metáfora"¹⁰⁹, metáfora paterna (Lacan, 1957-58/1999, p. 180). Como verificamos em seus primeiros seminários, para tomar o pai como metáfora, para fazer do pai um significante que substitui outro significante, como também para ancorar sua tese de um inconsciente estruturado como linguagem, Lacan permanecerá apoiado na leis que regem a universalidade da cadeia significante, quais sejam, a metáfora e a metonímia. Seguindo, portanto, na trilha da intervenção lacaniana sobre o sonho freudiano do Édipo, torna-se relevante perguntar: que significante seria esse que o pai, nessa operação metafórica, vem substituir? Trata-se do que se convencionou chamar de significante materno, primeiro significante introduzido na significação, por meio da subjetivação da criança, frente às ausências e presenças da mãe (Lacan, 1958d/1998, p. 563).

E é essa mesma ausência materna que irá lançar um enigma para a criança, apontando-lhe que, para além dela, existe algo que não se pode dizer, que fisga, que causa a mãe. Interessante, porque é possível extrair de tal operação duas consequências interligadas, ainda que distintas: a primeira nos encaminha na direção de que esse processo de substituição significante, em que se assenta a metáfora paterna, será o responsável pela emergência de uma nova significação, por excelência, significação fálica, esta mesma que permitirá ao sujeito se orientar na ordem simbólica, exatamente por produzir certa estabilização de sentido, como uma espécie de amarração de uma significação ao significante, como um "ponto de basta" (Lacan, 1957-58/1999, p.202). No entanto, já a segunda consequência irá deflagrar a falha, a insuficiência de tal operação, isto é, da metáfora paterna, do *Nome-do-pai*, (NP), em metaforizar, em significantizar esse algo enigmático, esse gozo (x) que resta do que Lacan irá

¹⁰⁹ Tomada, inicialmente, como uma figura de linguagem, sabemos da complexidade que a palavra metáfora vem nos evocar, já que ela não é, de modo algum, exclusiva do campo psicanalítico. Assim, de saída, recortariamos, aqui, três modalidades de metáfora: metáfora linguística, metáfora literária, metáfora paterna, não sem considerar, esta última, em suas aproximações com a metáfora delirante, formulação de Lacan que irá perder força com o avançar de seu ensino, por meio da perspectiva borromeana. Vamos nos deter, contudo, em uma espécie de sobrevôo no que se refere à metáfora paterna, necessário somente, para tentarmos desmontá-la, como nos orienta o subtítulo desse capítulo.

chamar de Desejo da Mãe, (*DM*), e não, freudianamente, tal como nos trazia até então a "historieta" do Édipo, de desejo pela mãe.

Eis que é esse (*x*), esse gozo desconhecido, opaco, que resta, é "ele" também que pode nos dar "pano para manga" em uma análise - dependendo do analista, caso goste mais de dormir que do real, pode dar pano para um vestido inteiro, para um verdadeiro manto. Como nos diz claramente Miller: "a metáfora paterna que transcreve em termos linguísticos o complexo de Édipo e sua decadência, não é senão uma máquina significante que dá conta disso, de como o espírito advém ao gozo (...), de como o sentido chega ao gozo" (Miller, 2012b, p. 104). E é isso que, predominantemente, não a todo tempo, fazemos em uma análise, o que fazemos é recorrer ao sentido para tentar dar cabo de algo do gozo. Assim, nesse exato ponto, capaz de precisar-nos, em só golpe, aquilo que resta de opacidade do gozo e a insuficiência da metáfora paterna, é o que fará com que Lacan venha a "suplantar o seu mestre" (2013f), diríamos, primeiro ponto de desmontagem, de um primeiro "mais além" do Édipo.

Como dissemos, guiando-nos pela leitura de Miller, já no seminário, *O desejo e sua interpretação*, é possível localizarmos "dois mais além do Édipo" que Lacan (1957-58/1999) vem operar, especialmente, através da análise que faz de Hamlet. Será, portanto, sua leitura fulgurante dessa tragédia *shakeaspeariana* que franqueará o que estamos chamando aqui de "desmontagem do Édipo". Nessa direção, o primeiro "mais além" do Édipo ou seu primeiro ponto de desmontagem, como o desdobramos acima, consistiu em tentar acomodar, em assentar na própria estrutura da linguagem, isto é, no simbólico, as imprecisões de um desejo infantil, que é, sobretudo, duplo, como um avesso e um direito, isto é, o desejo do assassinato do pai e o do gozo da mãe que compõem esse tão conhecido mito paterno. Ao fazer do pai, um significante, capaz de metaforizar, de significantizar e, por fim, introduzir uma lei frente ao Desejo da mãe, Lacan também nos apresenta, segundo Miller "o que há de mais profundo na estrutura do desejo (...) que é a impossibilidade de escapar da concatenação da existência (...) determinada pela natureza do significante" (Miller, 2013f), já que é suporte de uma metonímia essencial.

Assim, para darmos um passo mais, rumo ao segundo "mais além" do Édipo e tocarmos também em seu segundo ponto de desmontagem, torna-se imprescindível recuperarmos o que Lacan nos diz sobre a verdade de Hamlet, que será também a verdade de seu pai. Trata-se de uma verdade, por assim dizer, difícil, sem promessa, sem esperança de perdão, já que é a verdade de um saber sobre a morte de seu pai. Ao contrário do que Lacan chama de uma "ignorância bem aventurada" (Lacan, 1957-58/1999, p.351), esta que nos traz

notícias de que há um inconsciente para o sujeito, um não-saber, eis que o pai de Hamlet conhece, sabe a verdade sobre sua morte, sabe da traição que sofreu e o revela, fantasmaticamente, a seu filho, incumbindo-o de uma missão de vingança. E por que se trataria de revelar algo a Hamlet "fantasmaticamente"? Porque, nesse ponto, Lacan já se encontra cada vez mais próximo da construção do fantasma, território em que o Outro começa a não mais querer responder, conforme também o demonstramos mais detidamente, no capítulo anterior de nossa tese.

Será esse mesmo saber de Hamlet que não mais o deixa "dormir" e o coloca em um duro despertar, que irá desbancar as garantias do Outro, tornando-o cada vez mais inconsistente, franqueando, assim, o que Miller toma, em sua leitura, como "o segundo mais além do Édipo" (Miller, 2013f). Nessa direção, o desejo encontrará de fato o que Lacan buscava privilegiar, nesse seminário, aquilo que poderia se inscrever realmente como mais profundo de sua estrutura. Portanto, para além de tomá-lo como essencialmente metonímico, nesse segundo ponto de desmontagem do Édipo, o desejo "não mais estará ligado à diacronia da cadeia significante, nem ao *Nome-do-pai* que faz aí, *point de capiton*, senão à sincronia de uma relação com o objeto, ao qual se aferra o sujeito, momento em que não há nada no Outro que possa responder (...)" (Billiet, 2014, p.136). É o que o matema do fantasma vem nos confirmar, ao formalizar a relação permanente, fixada do sujeito com o objeto *a*. Cabe esclarecer ainda que não só o objeto, como o fantasma, nesse momento, irão se delinear, inicialmente, para Lacan, sob sua forma imaginária e, somente no decorrer do seminário, com a análise de Hamlet, irão começar a dar sinais, a se diferenciarem como da ordem do real.

Se estamos constatando, por um lado, que a construção do fantasma em sua articulação com o desejo vem demarcar um segundo e mais elaborado "mais além" do Édipo e, por outro, que ele se inscreve como uma resposta à queda, à inconsistência do Outro, isso nos dá legítimas condições de também inferir que o Édipo, uma vez desmontado, vem se inscrever como a mais clássica das defesas contra o real. Podemos dizer que o desejo de despertar de Lacan, ao lançá-lo em um mais além do Édipo, ao promover sua incrível desmontagem, cujos rastros já nos deixa antever, em seu sexto seminário, colocou-o em um enorme esforço em desnudar a estrutura, até então, adormecidamente, velada pelas ficções de sentido que compõem o mito. Diríamos, por fim, que, se analisar é se deixar atravessar pelo desejo de despertar, desejo lacaniano, analisar é também desatar. Daí Miller ter nos recomendado o cuidado de não despertar os dorminhocos bruscamente, uma orientação que, a nosso ver, segue as palavras de Lacan proferidas, quando em sua conferência na Yale University, foi-lhe perguntado sobre levar ou não uma análise mais longe, isto é, até seu fim.

Diz-nos Lacan, pragmaticamente: "desculpo-me se o que digo parece - não o é - audacioso. Posso somente testemunhar o que minha prática me oferece. Uma análise não é para ser levada a ir longe demais. Quando o analisante pensa que é feliz em viver, é suficiente" (Lacan,1975f).

Essas palavras de Lacan, com todo seu efeito desidealizante, também devem nos servir para dessupor o saber contido da confortável idéia de que um certo evolucionismo comandaria a condução de uma análise. Eis que ora navegamos em águas que nos fazem adormecer, que nos embrutece, mas nos enlaça, ora em águas que nos fazem despertar, que nos singulariza e nos desenlaça. Não é sem razão que dois anos depois de nos ter afirmado tal perspectiva, um tanto pragmática de uma análise, Lacan ratifica essa mesma posição em seu seminário, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, ao nos dizer que "a psicanálise, sobretudo, não é um progresso, senão um viés prático para se sentir melhor. E esse se sentir melhor não exclui o embrutecimento (...)" (Lacan, 1977b), isto é, não exclui o submetimento ao todo, ao universal da cadeia de significantes. É preciso, entretanto, sublinhar que o que estamos tentando inferir aqui não é de modo algum, uma espécie de desinvestimento de toda discussão atualíssima que move a comunidade analítica sobre os limites e o término de uma análise, mas sim uma posição de que um fim de análise não deve ser algo a se encorajar e, tampouco, a se desencorajar.

Voltemos, portanto, às coragens freudianas e lacanianas! Se Lacan promove um desnudamento¹¹⁰ da estrutura, já em seu sexto seminário, para Miller, o essencial, que consiste na cisão entre estrutura e mito, não estaria de fato concluído (2013f). É, portanto, no seminário, *O avesso da psicanálise*, em uma parte nomeada como "Para além do complexo de Édipo" que Lacan irá encontrar verdadeiras condições para lograr tal feito e já de saída nos diz do "caráter estritamente inutilizável do Édipo" (Lacan, 1969-70/1992, p.93), ao indagar qual seria seu lugar em uma análise. Justamente por Freud preservar em suas construções a idéia de "um pai todo-amor", o primeiro a se amar neste mundo, esse que a criança recorre em sua infância e aquele que também designaria o mais substancial na religião, é o que fará Lacan também perguntar: "não é uma coisa estranha, quando se sabe o que de fato vem a ser a função de um pai?" (Ibidem). Além do amor ao pai, o que se vê, nesse tão sonhado pai freudiano, é um pai idealizado demais que, tal como vimos na interpretação que Freud faz do sonho do filho que queima, dissimula a castração, a falta, em sua própria origem.

¹¹⁰ Relembramos que quando abordamos a inexistência do Outro, no primeiro capítulo da tese, exploramos também a questão do desnudamento da estrutura, pela via da lógica, partindo da conceituografia de Frege para, então, chegar nos paradoxos auto-reflexivos de Russel.

Lacan também não hesitará em localizar a posição subjetiva de Freud frente ao pai, em sua própria prática clínica, e nos diz que Freud desanima, entrega os pontos, dá seu lugar e sua função ao discurso histórico, encarnado em Dora, sua paradigmática paciente. Segundo Lacan, Freud se detém na constatação de que tudo o que se poderia fazer por uma histérica em tratamento desembocaria sempre no *penisneid*, na inveja do pênis, o que só o fez substituir todo o saber que recolheu de todas as "bocas luminosas" (Ibidem, p.92) de Ana, Emmie e Dora, pelo mito do Édipo. Em alguns momentos, Lacan parece se irritar com o lugar de Freud frente ao pai, de como Freud faz questão e se mantém nisso, por exemplo, que o Édipo tenha sucedido - nas palavras afetadas de Lacan - "essa história danada de assassinato do pai da horda, essa palhaçada darwiniana" (Ibidem, p. 105). E continua Lacan, mais irritado, não sem certo tom de derrisão: " (...) é verdadeiramente abusivo colocar tudo na mesma linha do Édipo. O que é que Moisés, em nome de Deus, porra, tem a ver com o Édipo e o pai da horda primitiva?" (Ibidem, p.110). Eis que, para Lacan, como vimos até aqui, só restará ao Édipo ser tomado verdadeiramente como "um sonho de Freud", convocando-nos a interpretá-lo.

E, assim, a "análise" que desse "sonho" faz Lacan, irá fazer passá-lo do mito à estrutura, de um pai imaginário, esse, tal como nos é contado por Freud, que parte da "historieta de Sófocles", esta em que se dorme com a mãe, quando já se matou o pai (Ibidem, p.106), para o que, então, se considera um "pai real", operação introduzida pela incidência do significante no ser falante. E para tal intervenção, Lacan parte da morte do pai, ou melhor, de seu assassinato, justamente porque o mito, o de *Totem e tabu*¹¹¹ - não esqueçamos que Freud se esforça para ligá-lo à referência sofocleana do Édipo - aponta-o como "a chave do gozo", o que quer dizer, ao mesmo tempo, interdição e condição primária desse mesmo gozo. No entanto, ainda sobre tal condição imposta pelo mito, de obtenção do gozo, indaga-nos Lacan, como quem quer mesmo dissolver os engodos imaginários: "mas será à custa desse

¹¹¹ Ainda que o fio condutor de nosso texto, nesse momento, é a "desmontagem do Édipo", visando um "mais além do pai," é fundamental frisarmos aqui o quanto parece ter sido árduo, angustiante e necessário a Freud a construção, sobretudo, solitária desse mito forjado do assassinato do pai. Tanto que quando Lacan nos diz que "*Totem e tabu* é meio torto", logo em seguida, depois de tecer uma espécie de elogio à escrita de Freud, diz-nos também que "isso deve ter uma boa razão" (Lacan, 1969-70/1992, p.104). Certamente que sim, afinal Freud estava tentando contar a nós e a si mesmo que haveria um ato capaz de instaurar as origens da cultura, o que, metapsicologicamente, representaria, nada mais, nada menos que o momento mítico de instalação do recalque primário - *Urverdrängung* - operação capaz de organizar, amarrar as representações no interior do aparelho psíquico. Escrito treze anos após a *Traumdeutung* e considerado por Thomas Mann, do ponto de vista artístico, o melhor trabalho de Freud, por sua construção e forma literária, *Totem e Tabu* reúne em quatro partes dados da literatura antropológica e etnológica, a partir de autores de peso como Charles Darwin, George Frazer, W. Robertson Smith e James J. Atkinson, a partir dos quais, em busca da verdade analítica, Freud se enredou, bravamente, nas origens da religião (do *Totem*), e da moral, (do *tabu*). Eis uma síntese condensada do "mito científico" freudiano: um dia, os filhos, expulsos da horda primitiva pelo pai violento - *Urvater*, pai originário, cujo gozo absoluto que obtinha de todas as mulheres até então era incontestável, regressam e matam, assassinam esse pai, devorando seu cadáver e colocando fim à existência a essa forma arbitrária de poder. (Freud, 1913/2012, p.143).

assassinato que ele [Édipo] o obtém?" (Ibidem p.113). E é, nesse ponto, que Lacan fisga a exata transcendência do mito, ao nos despertar para o impossível de que um pai morto possa ser o gozo, encontrando aí, um "operador estrutural", o que demarcaria, finalmente, a cisão entre mito e estrutura.

Então, será por meio desse operador estrutural, também chamado de pai real, por introduzir exatamente o real como impossível, frente ao simbólico, frente à estrutura, que Lacan encontrará recursos em legitimar, ainda mais, o que ele se refere como um "para além do mito do Édipo" (Ibidem, p. 116). A partir de agora, o que irá agenciar a castração, introduzir, transmitir a falta à estrutura, não mais será um agente, em seu mais elevado caráter dramático, por assim dizer, idealizado, mas sim esse pai real, um impossível lógico. O que Lacan está, enfim, propondo-nos, em outras palavras, é que, se a castração é uma função essencialmente simbólica, concebida através da articulação significante, será essencialmente um agente real que a fará efetiva, o que nos permite depreender que as vicissitudes da parentalidade, por exemplo, não necessariamente estarão suportadas pelos semblantes paternos que regem uma cultura, especialmente as orientadas por concepções predominantemente pedagógicas (Barros, 2014, p.35).

Nessa direção, a radicalidade do "pai real" tornará pertinente indagar também o estatuto do agente, esse que agenciaria a castração, tomada agora como um fato de estrutura. "O que quer dizer isto?", pergunta Lacan, sobre o agente. Ora, o que se agencia é o que se encontra na falha, no vazio de um ato que, por sua vez, não haveria de estar no começo, nas origens, tampouco a ser qualificado como assassinato, já que "só poderia haver ato num contexto já preenchido por tudo que advém da incidência significante (...)" (Lacan, 1969-70/1992, p. 118). Portanto, se a função do pai real procede da natureza contingencial e traumática do ato, isso implicaria em ter que deixá-la em suspenso e até mesmo indagar porque Lacan decide seguir com esse nome, com o "pai" (Barros 2014, p.34), para designar a incidência puramente lógica da linguagem, do significante sob o corpo, sob o ser falante. Nesse ponto, novamente nos vemos surpreendidos pela febre de Lacan, por seu desejo de despertar que o arrasta, que o faz insistir em passar, em ir mais além de Freud, da eternidade do Édipo, das tradições, do amor ao pai... do próprio inconsciente.

Se nos guiarmos pelo percurso que traçamos até aqui, ao nos lançar sob o que chamamos de desmontagem do Édipo, é possível extrair uma importante conclusão: o Édipo de Freud, além de nos fazer dormir, deixaria de fora a sexualidade feminina, a pergunta "o que quer uma mulher?". Tal constatação encontra maior sustentação se pensarmos que até mesmo a metáfora paterna, conforme a situamos, como o primeiro "mais além do Édipo",

ainda que nela se diferencie o Desejo da mãe¹¹² (*DM*) do desejo pela mãe, desejo edípico, por excelência, haverá algo, um gozo, que resta desse Desejo da mãe, como um impossível de negativizar, abrindo vias para o que Lacan irá chamar de gozo feminino, um gozo que estaria para além da lógica fálica. Isso se apresentará de um modo mais claro e evidente, quando Lacan em seu seminário, *Mais, ainda*, ao fazer uso das *fórmulas quânticas da sexualização*, situa a função do pai, no só do lado masculino, lado em que opera a função fálica de tais fórmulas, como também passa a lhe conferir um estatuto de existência e exceção, congruente com o pai edípico, detentor do gozo e que não passa pela castração¹¹³ (Lacan, 1972-73/1985, p. 107).

Como apresentamos até aqui, fazer do pai, *Um* significante, como *Nome-do-pai* e destiná-lo à função universal de interditar, refrear o gozo materno, para, então, encarnar a lei do desejo e, por fim, instaurar o Outro, irá também encontrar seu ponto-limite no que Lacan localizou como um impossível lógico que constitui a estrutura, atualizado, agenciado pelo que se nomeou de "pai real". Isso equivale a dizer, primeiramente, que o significante não é capaz de recobrir todo o real ou refrear todo o gozo materno e que a função paterna, se tomada, nessa perspectiva do "pai real", passa a proceder de um vazio, que requer a contingência traumática e radicalmente singular de um ato. Portanto, uma vez desmontado o Édipo, uma vez realizada a cisão entre mito e estrutura, Lacan faz de sua trilha cada vez mais real, o que o levará a uma espécie de desuniversalização do pai, de sua função, agora, não mais, orientada pela palavra, pelo significante, mas sim por um dizer de um ato, que faz eco no corpo. É o que ele nos profere, em seu seminário *RSI*, ao redefinir a função paterna como sintoma, não sem emparelhá-la ao modo de como um homem toma uma mulher (Lacan, 1974-75).

Logo, diverso de metaforizar um significante, singularizar o pai irá implicar em assentar sua função como sintoma, já que o que está terminantemente em jogo, a partir de agora, é seu gozo, gozo do sintoma, isto é, o modo como ele se vira com a própria castração e não tanto como a agenciaria. Trata-se de adentrar em um terreno que está para além da castração e por isso a binariedade que, até então, era oferecida pela cadeia significante se torna insuficiente, o que, para acompanhar Lacan, torna-nos necessário recorrer à perspectiva

¹¹² Cabe dizer que em sua análise de Hamlet, Lacan vai dizer que um dos pontos-chave que rege essa tragédia não é o desejo edípico, isto é, o desejo pela mãe e sim o desejo da mãe, encarnado na mãe de Hamlet, que se mostra como uma mãe não-toda mãe, uma mãe que não escolhe entre o objeto eminente, idealizado, o pai de Hamlet e o objeto desdenhado, depreciável, Claudio, o irmão adúltero. E se ela não escolhe, diz Lacan, é porque "algo nela é da ordem de uma voracidade instintiva" (Lacan, 1958-59/2014, p. 341), algo que se situa para além do falo.

¹¹³ Nesse ponto, diríamos que Lacan zigzagueia em suas elaborações frente ao pai como exceção, como -1, ao praticamente reescrever, em termos lógicos, o mito freudiano de *Totem e tabu*, do pai primitivo da horda, esse pai que não está submetido à lei da castração, que goza de todas as mulheres e ao mesmo tempo está morto (Fryd, 2012, p.95).

borromeana¹¹⁴. Daí, quando, nesse mesmo seminário, para se referir ao pai, ao invés *do Nome-do-pai*, Lacan o toma como "pai nomeante", reduzindo sua função à radicalidade "de dar um nome às coisas, com todas as consequências que isso comporta (...) particularmente até no gozar" (Ibidem), certamente ele está apoiado na idéia do enlaçamento dos registros. Assim, o pai é esse que nomeia, enlaça os registros¹¹⁵, também exata contingência do instante em a palavra se enlaça ao real.

Uma vez singularizado como um nome que enlaça, que faz contenção em algo do gozo que não tem nome, que o simbólico não alcança, o pai sofre, por consequência, efeitos de *pluralização*, segundo Miller, também de pulverização, já que distintos nomes podem vir aí, já que o que se tem é o interior do laço do significante com o que se crê que é seu significado terminantemente atacado, mediante o equívoco (Miller, 2010b, p. 10), como bem o constatamos em Joyce, no capítulo anterior. Se é o gozo e não a palavra que garante, minimamente, algo desse pai, pai inconsistente, se assim podemos dizer, há de se convir que se trata de um pai nada fácil, mas que, por outro lado, um pai que faz causar. Aqui, o amor respeitoso ao pai, ao significante que adormece foi pelos ares. Passamos, assim, a "um pai que não tem direito ao respeito, senão ao amor, se o dito amor, o dito respeito estiver (...) *père-versement* orientado, ou seja, se ele faz de uma mulher objeto *a* que causa seu desejo" (Lacan, 1974-75). É, então, no modo como um homem se orienta frente a uma mulher, como ele afronta o enigmático do gozo feminino, como faz sua *père-versión*, que o pai assume sua condição, digamos, um pouco mais humilde de um justo "meio-dizer", de uma ética em não colocar "demasiado claro o gozo em jogo em sua união sintomática" (Miller, 2010b, p. 434).

Se o pai acontece em um "meio-dizer", é também de uma interrogação permanente, de um mistério que se trata, ponto-limite da transmissão... invenção! Talvez, a pergunta sobre o pai nem mais se encaminhe na direção de como dele se desembaraçar e, sim, como "se virar" com esse embaraço. E é nessa direção que tomamos o que Lacan diz desse mesmo pai, que "é possível também prescindir, sob a condição de dele se servir" (1975-76/2007, p.132), formulação que "casa" bem com o que ele nos diz, no final de sua vida de que "não há despertar" (Lacan, 1977c). Então, é com a debilidade freudiana e com o erro *-erre-eur* - de Lacan que continuamos a afrontar o mistério que jaz "entre" um pai e uma mulher.

¹¹⁴ Relembramos que esse passo da relação binária entre os significantes e relação borromeana entre os registros foi dado por nós no capítulo anterior, no ponto em que abordamos a escrita de *Joyce*.

¹¹⁵ Em, *RSI*, em que se propõe o pai como sintoma, Lacan ainda não havia introduzido a noção de *sinthome*, já que se encontrava resistente à idéia de um nó de quatro elos. Para Lacan, nesse momento, o quarto elo viria atualizar no nó, a realidade psíquica, como função adormecedora e religiosa do *Nome-do-pai*. Mais ao final de tal seminário, ele muda de tom e adota o quarto elo no nó, como o que irá introduzir uma dissimetria e uma diferenciação entre os registros, por sua função de nomeação. (Schejtman, 2013, p. 75)

3.4 O mistério do corpo falante no insondável da garganta de Irma:

Para nos manter aí, para fazer suportar o mistério que se perde e se atualiza nesse "entre", voltemos às sutilezas que nos brinda o sonho desse bravo sonhador... Freud. Voltemos ao sonho da injeção de *Irma*. A partir de agora, nosso ponto de mira é o que Lacan considera como segunda parte do sonho, seu segundo ápice, em que algo do real é radicalmente atingido. Veremos que as associações de Freud sobre o sonho e o trabalho que dele requer a mobilização dos significantes, ainda que nos abra à multiplicidade incessante de sentido, aos poucos, irão também se ordenar, ou melhor, irão se decantar, circunscrevendo uma espécie de redemoinho, como o epicentro de um furo, ponto, cicatriz silenciosa, que nos leva a não mais encontrar representação. Assim, se até aqui tentamos afrontar esse indizível com Freud, em sua posição analisante, frente ao vazio que nos conduziu à pergunta "o que é um pai?", eis que agora, como em um movimento de uma espiral, vamos continuar afrontando esse mesmo indizível, no entanto, sob a opacidade, sob a nudez da garganta de *Irma*, que nos faz chegar à pergunta "o que quer uma mulher?" (Lacan, 1972-73/1985, p. 109).

Nessa direção, ainda que nosso interesse, nesse momento, permaneça concentrado na segunda parte do sonho, torna-se imprescindível recuperamos, sucintamente, sua primeira e importantíssima parte, tal como a abordamos no início deste capítulo, já que é justamente aí que localizamos o momento impactante do surgimento da imagem aterradora, "espetáculo medonho" (Lacan, 1954-55/1985, p. 197), do fundo da garganta de *Irma*. É também nessa primeira parte do sonho, uma vez levada até seu ápice, que conseguimos demarcar um limiar transposto pelo desejo de Freud de ir mais além, frente ao horror de um indizível, já que, corajosamente, ele não desperta, levando seu "sonho", no âmbito da angústia, para mais longe, cuja aproximação a um real derradeiro se tornará patente. Sabemos também que é a partir desse instante, no sonho, que "Freud cai fora", isto é, sai de cena, retira-se com a unidade, com os "pontos de arrimo" garantidos pelo seu "eu", testemunhando-nos, surpreendentemente, uma espécie de decomposição imaginária, sob cujos restos encontramos a radicalidade de um sujeito acéfalo, essência indiscutível da descoberta freudiana.

Nesse ponto, não há como não inferirmos o quanto Freud nos testemunha a solidão de um real, um real que causa como brasa ardente, como lenha morna... inapagável, habitante de seu desejo, portanto, nem sempre, desejo de dormir, como defendemos, até então, com Lacan, frente à análise do "sonho do Édipo". Eis que nesse sonho, Freud não desperta para justamente despertar! E é frente à imagem do corpo de uma mulher, diríamos, que ele

promove seu próprio ultrapassamento. Para melhor nos localizar, citemos, então, novamente, a primeira parte e o primeiro ápice, desse paradigmático sonho:

Um grande salão - numerosos convidados que estávamos a receber. Entre eles, estava *Irma*. Imediatamente levei-a para um lado, como para responder a sua carta e repreendê-la por não haver aceitado ainda minha 'solução'. Disse-lhe o seguinte: 'Se você ainda sente dores, é realmente por culpa sua. Respondeu: 'Se o senhor pudesse imaginar que dores tenho agora na garganta, no estômago e no abdômen; sinto-me sufocada...' **Fiquei aterrorizado e olhei para ela.** Estava pálida e inchada. Pensei que, afinal de contas, havia me descuidado de localizar algum mal orgânico. Levei-a até a janela e **examinei-lhe a garganta.** Ela se mostra resistente, como as mulheres com dentaduras postiças. Pensei comigo mesmo que não havia necessidade de ela fazer aquilo - Em seguida, **abriu a boca como devia e no lado direito descobri uma grande mancha branca e, em outras partes, vejo estranhas crostas cinza-esbranquiçadas sobre algumas notáveis estruturas crespas que, evidentemente, estavam modeladas nos cornetos do nariz.** Imediatamente, chamei o Dr. M. e ele repetiu o exame e o confirmou... (...) (Freud, 1900-01/ 2012, p. 128-29, grifos nossos).

Como nos transmite o presente fragmento acima, não bastasse a coragem em levar seu sonho mais além, rumo ao que poderia haver de mais real, de mais indizível, é preciso dizer que, ao contrário de seus colegas médicos, Freud não recuava frente ao mistério que lhe fazia ecoar a sexualidade feminina, em razão também de sua enorme ambição por um saber que fosse capaz de responder à cura das neuroses. Assim, enquanto o sexo e a sexualidade eram tomados como fator indesejável, como obstáculo e impasse para toda comunidade médica, em uma Viena de ares predominantemente vitorianos, Freud seguia obstinado em encontrar uma "solução", em transformar tal impasse em um caminho possível para a cura, ainda que tal intento implicasse em colocá-lo em uma encruzilhada entre os ideais garantidores da ciência e as instabilidades de sentido que lhe faziam chegar as inquietudes, as desobediências do mundo feminino, que tanto desafiavam o saber médico estabelecido. É o que constatamos, nas primeiras linhas do relato do sonho. Tal era a insistência, a tentativa de convencimento de Freud para que *Irma* aceitasse sua "boa solução" (Lacan, 1954-55/1985 p. 192).

Sobre a palavra "solução", Lacan nos chama atenção para o duplo sentido que a mesma evoca, já que pode ser entendida como o que se injeta e como aquilo que viria a resolver um conflito. Portanto, a "solução" - *Lösung* - traria em seu bojo certa ambiguidade (Ibidem), fazendo variar o sentido, seja como solução injetada, responsável pelo desenvolvimento da doença, seja como proposta de cura, o que irá descortinar a dimensão simbólica já em jogo na causa da neurose, isto é, a especificidade das relações significantes que começam a se delinear diante dos impasses da sexualidade. E *Irma*, como sabemos, é uma

"má paciente" porque, além de seus sintomas persistirem, não aceita¹¹⁶ a solução, não colabora definitivamente com a proposta freudiana. Como também verificamos na situação relatada no sonho, Freud, apaixonado por sua pesquisa, por seu saber, irrita-se, recrimina *Irma*, culpa-a e termina por confessar, já em suas análises posteriores do sonho, que gostaria muito de ter podido trocá-la por uma paciente mais inteligente e que não impusesse tantos obstáculos ao seu tratamento, uma paciente que abrisse a boca e lhe "contasse mais coisas que *Irma*" (Freud, 1900-01/2012, p.132).

Permanecendo assim silenciosa, *Irma*, inicialmente, não "abre a boca", resiste ao exame que Freud pretendia, então, submeter-lhe. Diante desse fato, Freud traz em suas associações a idéia de que tal relutância se liga àquelas mulheres que usam dentes postiços e que não haveria motivo para isso. Logo em seguida, vai tecendo uma série de outras significações, mas nos deixa, por meio de sua primeira interpretação, que o motivo da resistência de *Irma*, por assim dizer, "resistência feminina" (Lacan, 1954-55/1985, p.196) vem atualizar o pudor e a vergonha frente ao real do corpo, na medida em que o véu da representação, capaz de recobrir esse mesmo corpo, começava já a deflagrar suas falhas. E quando *Irma* finalmente abre a boca, eis o que Freud vê : "uma grande mancha branca e, em outras partes, (...) estranhas crostas cinza-esbranquiçadas sobre algumas notáveis estruturas crespas que (...) estavam modeladas nos cornetos do nariz" (Freud, 1900-01/2012, p. 128-29). Frente à estranheza de tamanha imagem, Freud permanece em suas miragens imaginárias e cogita, assim, para a "mancha branca", a grande enfermidade que a filha sofrera há alguns anos, já para as "crostas cinza-esbranquiçadas" nos cornetos do nariz, a preocupação com a própria saúde e a crítica à recomendação¹¹⁷ que havia feito a seu amigo para o uso de cocaína.

Mas, é Lacan quem nos dá verdadeiramente o *status*, a nobreza dessa estranha imagem, ao saber lê-la de "outro modo". Diz-nos Lacan, enfaticamente: "para esta boca, há todas as significações de equivalência, todas as condensações que vocês quiserem. Tudo se mescla e se associa nesta imagem, desde a boca até o órgão sexual feminino, passando pelo nariz (...) ". E continua Lacan, agora, transmitindo-nos com mais intensidade, o difícil que pode vir atualizar o real da angústia: "eis aí uma descoberta horrível, a carne que jamais se vê, o fundo das coisas, o avesso da face do rosto, (...) a carne da qual tudo sai, até mesmo o íntimo do mistério, a carne, dado que é sofredora, informe, que sua própria forma é algo que provoca angústia" (Lacan, 1954-55/1985, p.197). Ora, o que Lacan está aqui pretendendo nos

¹¹⁶ Como o próprio Freud nos assinala nas associações do sonho, naquela época, ele se guiava pela idéia elementar de que quando o sentido inconsciente do conflito fundamental da neurose é descoberto, basta propô-lo ao sujeito, que o aceita ou não (Freud, 1900-01/2012, p.130).

¹¹⁷ Tratamos desse ponto, mais detalhadamente, no início deste capítulo.

apontar, com a ponta fina, sutil, aguda de sua lança, essa que nos espeta, que nos faz despertar é que a estranheza provocada por essa difícil imagem "informe" vem desbaratar algo da homeostase, da pureza ilusória que sonhamos, que insistimos em encontrar no campo da percepção.

E Lacan só o faz, porque diferentemente do que se verificou até então, no campo da fenomenologia, não sem os contundentes avanços que pretendeu Merleau-Ponty com sua *Fenomenologia da percepção*¹¹⁸ - explorando, organizadamente, o que poderia haver "debaixo" do mundo objetivo - o campo da percepção, primado do *perceptum*, por excelência, também primado do significante, não se reduz terminantemente a uma confortável lógica especular. E o que seria mesmo o especular? Não nos custa lembrar, porque facilmente o esquecemos. O especular¹¹⁹ é o privilégio dado à imagem, à forma do corpo, lindamente unificada, construída a partir de outra, também radiante, a do semelhante, que com sua palavra, mortifica e ao mesmo tempo emoldura esse mesmo corpo. Por meio, então, de um enorme esforço, Lacan, incrivelmente, arranca, "desembaraça o escópico do especular" (Miller, 2005, p.270), demonstrando-nos que o que especular, como tal, faz, realiza, é justamente esquecer do escópico, é dissimular, em definitivo, o horror da castração, o que certamente comportará uma espécie de cegueira sobre o gozo.

Assim, a imagem unificada de um corpo especular, não sem os efeitos da operação do recalque, viria dissimular o próprio olhar e, uma vez não mais confundido com o especular, esse mesmo olhar passa a ser tomado por Lacan como objeto da pulsão, como o paradigma do objeto *a*. Em suas palavras: "o olhar pode conter em si mesmo o objeto *a* da álgebra lacaniana, no qual o sujeito vem fracassar e o que especifica o campo escópico e engendra a satisfação que lhes é própria, é que lá, por razões de estrutura, a queda do sujeito fica sempre despercebida (...)" (Lacan, 1964, 1988, p.77) Trata-se, por fim, de tentar, a todo custo, perceber o campo escópico a partir da pulsão que, desse modo, não ficará mais submetida à imagem, à representação e, sim, irá encontrar no puro vazio, no buraco que nos semblantiza o

¹¹⁸ Ainda que por meio de críticas, Lacan se mostrou interessado em algumas passagens dessa obra póstuma, composta de quinhentas páginas, em que Merleau-Ponty, "valoriza o fato de que o próprio *perceptum* é estruturado", isto é, há que se tentar "apreender, na percepção, um nível que está aquém do que é, para nós, a realidade perceptiva organizada". (Miller, 2005, p. 272). Assim, Merleau-Ponty tenta relativizar o que se convencionou chamar de verdadeira grandeza e verdadeira forma de objeto, afirmando-nos que as cores e as qualidades dos objetos podem ser mais importantes que suas propriedades objetivas e geométricas. É notável que do lado das cores, algo escapa à ordem significante. Daí o exato interesse de Lacan pelos jogos de cor e iluminação, o que o fará postular, em seu seminário, *Os quatro conceitos fundamentais*, um ponto luminoso, situado no campo escópico, como emblema do objeto *a*, dando-lhe, por fim, condições de nomeá-lo como objeto *a*.

¹¹⁹ Relembramos que tratamos mais detidamente da questão do corpo como especular, como topológico e como acontecimento no segundo capítulo da tese.

objeto *a*, seu próprio trajeto, dando-lhe a sutileza de um contorno. Como nos ajuda Miller, "o ponto olhar parece sempre sair de uma outra dimensão", já que "se pode ver como olhado, delimitado, isolado, furando a métrica do espaço", encontrando assim suas encarnações no ponto luminoso, no ponto opaco, ou na mancha, mas sempre em relação à luz" (Miller, 1997a, p.587).

Diante de tais formulações, podemos, então, inferir que a estranheza que irrompe da imagem informe da garganta de *Irma* nos confirma exatamente isso, que ali, naquele instante, como puro olhar, ponto luminoso encarnado, seja na mancha, seja na opacidade, o objeto *a* como queda, foi terminantemente demarcado, transmutando, por consequência, a objetividade da percepção. Outra vez nos deparamos aqui com a pergunta que parece reger esse capítulo: o que é que desperta? Assim como nos mostrou o sonho do filho que aponta a falha do pai e agora, a imagem da garganta de *Irma*, o que desperta não é de modo algum a percepção da realidade, do mundo real, mas sim o objeto *a*, encontro traumático com os transtornos, com a comoção que nos causa o enigmático do gozo. Nessa mesma direção, não há como não resgatar, ainda que pontualmente¹²⁰, a testemunhal e comovedora experiência de Freud, quando da visita à Acrópole da cidade de Atenas, momento em que ele se vê confrontado com a imagem de um esplendor magnífico, ao mesmo tempo, insuportável espetáculo, frente ao qual não lhe restou outra "solução" a não ser se defender e nos dizer que sobre essa inusitada vivência se tratou de "um distúrbio de memória na Acrópole" (Freud, 1936/2012. p. 213).

Na, então, maravilhosa Atenas, Freud se defende de um gozo perturbador, permeado por uma espécie de júbilo excessivo, ao realizar o desejo, a princípio, impossível, de conhecer essa agalmática cidade e também pela culpa em vir ultrapassar o pai, em por os pés em terras nunca antes vistas. Unidos por uma insistente descrença, dois enunciados vêm à consciência de Freud, tal como "defesas empilhadas" (Miller, 1997a, p. 301), confirmando-nos que o desejo é aqui vivido como estranho efeito de irrealização. Primeiramente, ocorre a Freud que: "então, tudo isso existe realmente tal como aprendemos na escola!" e o que se desdobra, depois de inúmeras associações, é: "o que vejo aí não é real" (Freud, 1936/2012, p.218). Se tomarmos o que mencionamos anteriormente, isto é, a retirada que Lacan promove do olhar do campo especular, o que o possibilitou interrogar o campo da percepção, não somente a

¹²⁰ Tal é o valor dessa experiência desarmônica, perturbadora, vivida por Freud, minuciosamente relatada em seu texto *Um distúrbio de memória na Acrópole*. É notável ainda, nesse mesmo texto, a tentativa de Freud em recompô-la, em tentar entender o momento fugidio em que algo de sua relação com a realidade perceptiva vacila, tropeça, fazendo-o, inclusive, interrogar sobre o que o faria um sujeito não tão normal assim. Segundo Miller, Freud o faz por uma via fenomenológica, o que torna o texto, no fundo, um verdadeiro "capítulo de fenomenologia da percepção" (Miller, 1997a, p.296). O que pretendemos com a presente nota de rodapé é explicitar a riqueza desse texto freudiano, mas que, no entanto, escolhemos não explorá-la com seus devidos méritos, já que estamos concentrados na análise, já bastante trabalhosa, do sonho da injeção de *Irma*.

partir do recalque, mas, sobretudo, a partir do desejo e do gozo, novamente aqui, nessa vivência de Freud, é possível localizar a extração, a demarcação do objeto *a*, como mais-de-gozar, como puro olhar, uma espécie de um "sem imagem".

Estamos aqui sob um verdadeiro império do olhar! Poderíamos também "empilhar", não como defesa, mas como testemunhos paradigmáticos: o sonho do filho que queima e aponta o real da falha do pai, um Freud que goza na Acrópole e *Irma*, com o insondável de sua garganta, que nos faz aproximar do que Lacan chamou de "mistério do corpo falante" (1972-73/1985, p. 178). Seguimos, portanto, com *Irma*! Sim, mais especialmente em *Irma* encontramos também o que Miller, afortunadamente, nomeou, em uma de suas conferências no Brasil, como uma "Imagem-rainha" (1997a, p.575). E onde estaria sua realeza, sua majestade, que tornaria tal imagem de fato "rainha"? Primeiramente, uma "Imagem-rainha" irá tomar como interrogante o corpo, seja o corpo próprio, o corpo do Outro ou o falo. Contudo, o mais delicado em sua inquestionável realeza é que se trata de uma imagem que não tem a pretensão de representar o sujeito, mas de se coordenar com a captura de seu gozo, demarcando um lugar, se assim podemos dizer, onde o imaginário encontraria condições de se amarrar ao gozo. Eis aí um mistério, mistério do corpo falante... porque "o corpo falante é o que se produz no instante do mistério da união da palavra com o corpo" (Alvarez, 2015, p.62)

Se seguimos na trilha do mistério, como estamos vendo, ao longo de todas nossas elaborações, constatamos que sobre esse "instante", não há matema, não há Outro, solidão... intransmissível, porque se trata de aceder ao que não se deixa liberar, território radical da repressão originária, de onde também se irrompe o incurável de *lalíngua*. E como bem nos diz Miller, diferente do que nos evoca a palavra "êxito", "de certo modo, a psicanálise vai muito bem com o termo 'erro'" porque o erro é o preço que o pensamento deve pagar para sair do mistério" (Miller, 2013a, p. 56.). Uma vez, então, confrontado com a nobreza da imagem da garganta de *Irma*, imagem que se encaminha ao impossível de representar da sexualidade feminina, deslocando-se, mesclando-se, inclusive, para também uma ausência de representação da morte, diríamos que sim, que Freud, mesmo aterrorizado, aproxima-se desse mistério. Depois de inúmeras associações e interpretações, ele mesmo vem reconhecer que "todo sonho tem ao menos um lugar que é insondável, um umbigo, através do qual se conecta com o não-conhecido" (Freud, 1900-01/2012, p. 132).

Em suas poéticas *Leituras da página em branco*, Bassols, também nos ajuda com a solidão do mistério, ao nos dizer que o branco da página em branco, que aqui retorna para nós, como branco sobre o branco, pode ser absolutamente negro, que "de fato, o destino da grande mancha branca do sonho da injeção de *Irma* ficará inscrito na obra de Freud como o

famoso 'continente negro', a terra incógnita da sexualidade feminina (...), enigma sobre o qual nada se pode dizer" (Bassols, 2011b, p. 76). Freud fica mesmo fascinado, intimidado, pelo branco da mancha branca, por essa imagem que se amarra ao gozo, "revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, do real sem nenhuma mediação possível (...) objeto essencial que não é mais objeto (...), diante do qual todas as palavras estancam e todas as categorias fracassam (...)" (Lacan, 1954-55/ 1985, p.209). Diríamos, por fim, que Freud franqueou, apontou esse indizível, esse enigma, habitante anônimo de um continente negro, mas se deteve aí, nessa mesma branca obscuridade, ao restringir a feminilidade aos impasses intermináveis, intransponíveis do rochedo da castração.

E eis que é Lacan, quem prossegue, "mais, ainda"¹²¹, com esse real, afrontando o insuportável da falta de representação que impõe a sexualidade feminina - também e não só para um homem - atualizando-a vivamente, ao retomar a pergunta freudiana "o que quer uma mulher?", porém, advertindo-nos sobre as sutis e decisivas diferenças entre se dizer "uma mulher" e não "a mulher". Ao remexer nas garantias do pai, ao ir mais além do Édipo, é como se Lacan encontrasse mais condições de avançar nas instabilidades desse terreno que vem questionar tudo o que se inscreve sob a categoria da palavra, do que se submete à produção de sentido, à significação fálica, tal como vem nos transmitindo o sonho da injeção de *Irma*. Portanto, *Irma* com Lacan nos ensina, por exemplo, que o falo, como operador lógico, como significante da falta, é insuficiente para acomodar o que pode haver na dissimetria e na relação entre os sexos, porque, em algum ponto, como significação, ele também a "irrealiza" (Lacan, 1958c/ 1998, p.701).

Já em seu texto, *Diretrizes...*, Lacan nos apresenta esse mesmo impasse, porém, de modo mais preciso, ao indagar "se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher (...) (1960c/1998, p. 739), se não haveria, por fim, um gozo de outra ordem que não pode, terminantemente, ser abordado, analisado pela lógica fálica. Aqui, tocamos, novamente, na exata insuficiência do simbólico, mais precisamente, da metáfora paterna em recobrir todo o real ou refrear todo o gozo, claramente deflagrado pela mulher, por que não dizer por *Irma*. Mas, é ao elaborar as *fórmulas quânticas da sexuação*¹²² que Lacan

¹²¹ É importante esclarecer que todo o movimento conceitual sobre o feminino, que se estende desde Freud a Lacan, demonstra-nos, ao mesmo tempo, uma crescente formalização e complexificação que não abarca, detidamente, os propósitos deste trabalho de tese. Nesses termos, o feminino, aqui, interessa-nos, primeiramente, como um nome que nos dá relevo para discutir, o vazio, o furo no saber, como um indizível, que nos testemunha o sonho da injeção de *Irma*, como também um recurso para se localizar um gozo para além da lógica fálica, gozo Outro, que manteria afinidades com "Há *Um*" e o "não relação sexual", axiomas fundamentais, sob os quais estamos desenvolvendo nossa tese.

¹²² Lembramos que também trabalhamos as *fórmulas quânticas da sexuação* de Lacan, tanto no primeiro, quanto no segundo capítulo da tese.

irá, de fato, ultrapassar o impasse freudiano, ao lançar uma nova resposta ao enigma da feminilidade, postulando-nos um Outro gozo, um gozo positivado, por ele nomeado também de "gozo feminino", que aconteceria para além da lógica fálica. Logo, a mulher ou todo sujeito também regido por essa outra lógica, passa a ser *não-todo* assujeitado à ordem simbólica (Lacan, 1972-73/1985, p. 15). Eis que o feminino para Lacan nasce exatamente "onde o pai desfalece" (Stiglitz, 2014a, p.31), onde o Outro encontra seu mais legítimo ponto de inconsistência, até chegar a inexistir, como bem nos demonstra a notação de $S(A)$.

É exatamente nesse vazio onde confluem, intimamente, o feminino e o desfalecimento do pai, é que Lacan pôde nos despertar com a paradigmática formulação de que "a mulher não existe", isto é, que ela não permanece dependente de um modelo ou identificação e, por isso, pede-se que se conte uma a uma... No entanto, adverte-nos Miller, "isso não significa que o lugar da mulher não exista, mas que esse lugar permanece essencialmente vazio. E o fato dele ficar vazio não impede que algo possa ser colocado ali" (Miller, 2011h). Ainda sobre esse mistério que nos traz o vazio, Gorostiza, também nos ajuda, ao destacar "a afinidade do feminino com a letra que, tal como uma mulher, não pode dizer o que é, enquanto mulher, daí seu silêncio" (Gorostiza, 2011). Nesses termos, por afinidade de estrutura, colocaríamos assim, bem aproximados ou apresentando-se, lado a lado: gozo feminino, letra e silêncio. E Laurent irá, ainda, sugerir-nos mais um termo para fazer parte dessa linda e majestosa constelação: a ausência, ou melhor, um "*gozoausencia*" (Laurent, 2013, p.118), como outro gozo do não-todo, outro gozo que acontece para além da lógica fálica, que vem demarcar, por fim, uma espécie de ausência do *parlêtre* para si mesmo e para com o significante.

Se estamos aqui encontrando condições de emparelhar o gozo feminino a diversos outros termos é porque o feminino, como um vazio de significação - e seu gozo que daí advém - não é o real, mas sim um de seus nomes que, em um instante de mistério, conseguiria esburacá-lo com as marcas de *lalíngua* no corpo, fazendo-lhe borda. Portanto, entre simbólico e real, estaria o feminino como um puro nome, entre real e imaginário, esse outro gozo, podemos chamá-lo, assim como Lacan, de gozo feminino. Ao final de seu ensino, precisamente depois da demissão paterna, da falha no nó que Joyce, incrivelmente, testemunha-nos, o gozo feminino irá sofrer uma espécie de generalização, passando "ao um regime do gozo como tal" (...) "gozo reduzido ao acontecimento de corpo" (Miller, 2011d). E aqui, sobre esse buraco, esse vazio, somos levados a uma última e importante precisão que, na verdade, é Lacan quem a faz, quando de sua intervenção em Estrasburgo, em janeiro de 1975, frente à pergunta de Marcel Ritter sobre o *Unerkannte*, traduzido como "não-reconhecido",

que estaria "sentado em cima" do umbigo do sonho. Retenhamos, pois, tal expressão, "sentado em cima".

Pergunta, então, Ritter a Lacan: "a questão que me coloco é se este *Unerkannte*, este não-reconhecido, indicado por este novelo de pensamentos, si não podemos ver aí o real, um real não-simbolizado, algo diante do qual, finalmente, o sonho, enquanto rede (...) se detém, onde não pode ir mais longe". Em seguida, sintetiza Ritter: "de que real se trata? É o real pulsional?" (Lacan apud Schejtman, 2014, p.79). Lacan é direto em sua resposta e nos diz: "Dou minha resposta atual, é tudo o que posso dizer, cheguei até aqui. Não penso que seja um real pulsional" (Ibidem). Frente à resposta de Lacan e aos desafios que nos causa esse "insondável" da garganta de *Irma*, passemos, agora, a também nos guiar pela rapidez e precisão das elaborações de Schejtman, que nos diz, não sem estar apoiado nas colocações de Lacan, que é fundamental distinguirmos aí dois reais que, por consequência, "irão comportar dois buracos diferentes"¹²³ (Ibidem). Diríamos também que se trataria de pensar modos diversos de se afrontar, de fazer forçamento frente ao vazio.

Em continuação à pergunta de Ritter, afirma-nos Lacan: o real pulsional "é o que na pulsão reduz à função de buraco" (Ibidem), buraco, por assim dizer, corporal, ou melhor, orifícios corporais, estes que Freud já nomeava como zonas erógenas. Se fizermos um breve retorno ao seminário, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, encontraremos esse buraco corporal, do qual nos fala Lacan, este em que a pulsão encontra e desenha seu trajeto circular, em um "vaivém, uma reversão fundamental" (Lacan, 1964/1998, p.168). Então, se algo se passa no nível do orifício corporal, desse buraco que coloca em jogo o real da pulsão, resta-nos perguntar: e o que se passa no nível do buraco do inconsciente, do simbólico, esse que Freud se deteve, bravamente, por meio do umbigo do sonho? Esclarece-nos, objetivamente, Schejtman: "o buraco corporal, o que comporta a relação com o pulsional não é o buraco do inconsciente, que Freud abordou em termos de reprimido pulsional ou não-reconhecido. *Unerkannte*, o não-reconhecido, aqui, é equivalente a *Urverdrängt*, o recalque primordial". E, continua, Schejtman, ainda sobre esse outro real, agora, amenizando-nos esse duro binarismo: "este é um real, então, que não é o real do buraco pulsional. Porém, há aí analogia" (Schejtman, 2014, p.80).

Novamente, recorreremos aqui às elaborações contidas no seminário *d'Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* de Lacan, com fins de encontrarmos sustentação para o

¹²³ Tal precisão deve também nos interessar, já que, no final de seu ensino, em *RSI*, seminário contemporâneo da presente intervenção que aqui estamos nos detendo, Lacan irá destinar a função do buraco, do furo, como de ordem simbólica (Lacan, 1974-75).

que Schejtman nos esclarece, em congruência com o que Lacan reitera em sua resposta a Marcel Ritter. Onde residira, por fim, tal condição de analogia, de aproximação entre esses dois reais? No momento em que Lacan elabora as operações lógicas de alienação e separação, ele nos diz que tais operações colocam em jogo a superposição de duas faltas, o que nos permitiria, nesta releitura sob uma perspectiva borromeana, tomá-las como dois buracos, um determinado a partir de uma falta simbólica, no nível do significante e outro, situado no nível de uma falta real, como parte destacada do vivente, como corpo sexuado, onde incluiríamos os objetos da pulsão. Portanto, a analogia ou a possível aproximação entre esses dois reais residiria justamente aí, no recobrimento dessas duas faltas, possibilitando a Lacan, já naquele momento, re-situar o inconsciente de modo homogêneo a uma zona erógena, como descontinuidade de uma borda que se abre e fecha, uma pulsação temporal, distinto da linearidade de uma cadeia significante (Lacan, 1964/1998, p.194).

Interessante, porque estamos diante de dois reais que claramente se diferenciam, sobretudo, se tomarmos como índice a função do buraco, no entanto, estes reais não operam, não acontecem sem que se possam repercutir, incidir, um sobre o outro. Nessa direção, estaria em jogo para o *parlêtre*, em um só golpe, o real pulsional, através do qual situaríamos, entre real e imaginário, o buraco, o vazio, no nível corporal e o real do recalque originário, situado, diferentemente do primeiro, entre real e simbólico, onde encontraríamos o buraco no nível do inconsciente. Para dizer de outro modo, é por meio desse real do recalque originário, que encontramos um simbólico esburacado pelo real, já que não dispõe de todos os significantes no lugar do Outro. Freudianamente, o mesmo seria dizer que não há representação inconsciente da sexualidade feminina e da morte (Schejtman, 2014, p.81), tal como *Irma* ensinou a Freud. E aqui tocamos no ponto da pergunta de Ritter que de fato nos interessa. Se já sabemos que o real pulsional não é o real a que se refere o umbigo do sonho, então, por dedução, caberia dizer que o real do umbigo do sonho, esse insondável, é o real do recalque originário, do "não-reconhecido", do indizível, que representamos pela notação $S(A)$?

Decididamente não. Basta recuperarmos a expressão utilizada por Ritter de "sentado em cima do não-reconhecido", para alcançarmos essa sutileza de precisão, apontada, enfim, por Lacan. Eis que o umbigo do sonho estaria mesmo "sentado em cima" ou, se preferirmos, conectado com o real do recalque originário, com o "não-reconhecido", com "esse abismo do real, em que a estrada do simbólico não continua" (Ibidem). Dizer, portanto, "estar sentado em cima do real" é muito diferente de dizer que é o real. E como, então, esse umbigo, essa audaciosa e, ao mesmo tempo, delicada descoberta freudiana, conectar-se-ia com esse último real? Aqui cabe citarmos outra analogia, que vem nos brindar Schejtman, bem mais divertida,

mais leve, que a primeira, frente a esse real. Trata-se da historinha do desenho animado do Papa-léguas e o coyote, uma história passada a todo tempo em uma estrada, em que há um ponto no mapa, mostrando que ela termina... o que vem depois é o abismo. Esse ponto no mapa, essa marca, esse estigma é o umbigo do sonho. Incrível! Limite da psicanálise!

Ao comentar rigorosamente, mas também divertidamente essa intervenção de Lacan, Schejtman vai ainda nos ressaltar que esse buraco do simbólico, sob o qual está assentado o umbigo do sonho, em última instância, "reduz-se a isso, que há algo que não cessa de se escrever: a relação sexual (...) e essa falha - que é o fato de que não há relação sexual - deixa marca e isso [essa marca] é o umbigo do sonho" (Ibidem, p.82). Então, para essa mesma marca, Lacan nos oferece diversos outros nomes: "estigma", "traço", "cicatriz", para, por fim, destacar a função de enodamento, de amarração, conferida ao umbigo do sonho. Em suas palavras: "a nível do simbólico, aí, está enodado, não mais sob a forma de um orifício, senão de um fechamento (...). É um orifício que foi enodado" (Lacan apud Schejtman, 2014, p. 84). Dito de outro modo, é o umbigo do sonho que nos traz notícias de que há buraco, de que este não foi *foracluso*, como constatamos, por exemplo, no autismo, já que fazer marca, estigmatizar, cicatrizar é, sobretudo, fazer borda, margem. Eis que para todo buraco, todo furo, deve haver borda, margem, deve haver escrita!

Sim, diríamos que no sonho da injeção de *Irma*, Freud nos dá o buraco e a escrita. Leva-nos, lacanianamente, da "solução" ao erro, da suposição à *ex-istência*, por meio da extração de um significante - não um significante qualquer - *Trimetilamina*, uma fórmula química, expressa em letras, que lhe emerge, no momento final do sonho, momento em que não há mais sujeito, senão o *parlêtre*. "E um *parlêtre* - diz-nos Lacan - encontra-se excluído de sua própria origem e a audácia de Freud, nesta ocasião, foi simplesmente dizer que se tem algo disso em alguma parte da marca [no umbigo] no sonho" (Ibidem, p.83). Eis aí a ousadia de Freud, da qual Lacan soube prescindir, para verdadeiramente se servir, eis aí sua coragem, em se manter "Freud-sozinho"... "entre" o homem e a mulher.

MOMENTO DE CONCLUIR: *HAUM...* AMOR-LACAN.

Nesse momento... momento de concluir, deparamo-nos com duas constatações, que não deixa de nos sacudir. A primeira, ponto de chegada do capítulo anterior, diz de uma espécie de cicatriz, ou melhor, ponto cicatrizado, que a audácia de Freud nos deixou, por meio de um umbigo - pensem na imagem de um umbigo, parece mesmo uma cicatriz - umbigo do sonho, "único ponto - diz-nos Lacan - em que há alguma coisa em comum com tudo o que tem sido parido sob o modo vivíparo, mais que isso, trata-se de um ser placentário (...) que conserva um traço que se confirma aí, no nível da simbolização" (Lacan apud Schejtman, 2014, p.83). Nada mais preciso! É na metáfora desse ponto, diríamos, mais original, que nos dá o corpo, como um "buraco-fechado" e não suturado, cicatrizado, que acedemos a um "não há nada a fazer, nada a liberar". Com Freud e Lacan, chegamos até aqui. Ponto-limite da psicanálise, mas também ponto que é nó e por isso enlaça, amarra. Sim, enlaçar é também cicatrizar, reparar. Quando se faz um nó, algo - não tudo - se fecha e deixa marca, cicatriz, deixa uma escrita.

A segunda constatação, não sem relação com a primeira, diz-nos isso: é preciso concluir! "Momento de concluir". Mas, como tomá-lo? Ao "pé da letra"? Preocupamo-nos, desesperamo-nos e damos um jeito de terminar logo. Como se tratasse de um "acabe logo com isso!". Essa frase exclamativa, por um triz, imperativa, bem poderia sair da boca de um analista frente ao seu analisante, depois de quilômetros e quilômetros de análise. É verdade! Uma análise exige, pede tempo, às vezes de uma vida. Contudo, não esqueçamos também que "Momento de concluir" é o nome do último seminário de Lacan. E, certamente, nesse "momento" que convocou Lacan a "concluir", não se estava colocando, predominantemente, em jogo, o tempo do qual somos mais íntimos, tempo linear, progressivo, que nos leva de A a B, da introdução à conclusão, tempo do "me faz falta", do "preciso de mais tempo", tempo da eternidade. Tempo que sempre sonhamos de que não haja tempo! Ainda sobre esse tempo, Lacan, em seu seminário *O sinthoma*, já enfeitiçado por Joyce, criticou duramente o sonho da eternidade, apostando que haveria, sim, um despertar (1975-76, p.145). Mas, no final de sua vida, diferentemente, ele conclui: não há despertar, "o despertar é impensável" (1977c).

Eis que "o despertar mesmo já é um sonho", diz-nos Miller (2013d, p.184). E se não há despertar, significa o que estamos aqui afirmando, isto é, que não se sai disso. Disso o quê, propriamente? Não se sai da constatação de que sofremos, permanentemente, os efeitos da inadequação do simbólico ao real, dessa confusão, dessa tagarelice sob a qual ancoramos a existência. Nesse ponto, Lacan é categórico em afirmar que "a adequação do simbólico ao real

só faz as coisas fantasmaticamente" (1977c) e que, portanto, uma vez atravessada essa ilusão, com a qual padecemos, lamentamos, o mais relevante seria saber o por que ou como se está enredado nisso. Certamente, não estamos aqui falando de qualquer coisa, de uma simples constatação, inclusive, teórica. Há que se colocar o corpo em jogo, como nos diz Alvarez, "há que se aprender a ler o acontecimento de corpo (...) e para obtê-lo, sem dúvida, há que trabalhar duro, é necessário levar a leitura ao limite" (2014b, p.78), dando voltas e voltas, como uma espiral, em um tempo outro, tempo circular, movido pela contingência. Eis aí o tempo que faz do momento, "momento de concluir".

Ainda assim, tal proposição não deixa de ser problemática porque, de uma forma ou de outra, implicaria em saber algo, e o saber, novamente nos alerta Miller, "só é um fantasma, uma aspiração do simbólico que sugestiona o imaginário" (2013d p. 193). Então, ao lado do saber colocamos o fantasma¹²⁴ e, como todo fantasma, amparado por seu caráter euclidianamente geométrico, irá nos colocar em uma trilha que não concluiremos nunca, porque ficaremos no engodo de que haverá sempre progressão, de que haverá um dia que estaremos liberados dos tropeços com o real. Melhor, então, é que isso provoque riso! Melhor que a comédia ganhe lugar frente à tragédia. Melhor que dessa estrada, muitas vezes, desértica, façamos um desenho e que seja animado, como uma "road runner", inventada nos estúdios da Warner Bros¹²⁵. Que saibamos deixar "passar" o real, esse real que nos "papa-léguas"... bip bip! Sim, concordamos com Lacan, "não há nada mais difícil que imaginar o real" (Lacan, 1977c). Que saibamos, portanto, comportar-nos no meio dessa tagarelice sem fim, com a "materialização" de nossos pensamentos, com nossa debilidade.

E o que passa, então, a ser a psicanálise, um saber que se crê saber? Uma vez que não há despertar e o saber não nos colocaria definitivamente em sua trilha, estamos diante de uma eleição. Quanto a isso, Miller também nos diz que melhor seria fazer do saber, este que nos faz crer saber o que é a psicanálise, um sonho, sonho de Lacan! Se o *parlêtre*, em sua condição essencial de ser humano, como nos diz Lacan, neste último seminário, condição de "les trumains"¹²⁶ (1977c), está "condenado ao sonho" (Miller, 2013d, p 185.) afinal falar sempre tem consequências, tomemos, então, por um momento - este, o de concluir - Lacan!

¹²⁴ É importante esclarecer que o termo "fantasma" é uma palavra-chave do seminário, *Momento de concluir*, no entanto, Lacan não estende exatamente o fantasma como um sonho. O fantasma se distingue do sonho por ser uma aspiração" (Miller, 2013d, p.193)

¹²⁵ Warner Bros é uma produtora estadunidense de filmes e entretenimento televisivo, e a maior produtora de filmes do mundo.

¹²⁶ Neologismo formado por Lacan, que se pronuncia em francês da mesma maneira que l'être humain, que significa "o ser humano". (Miller, 2013d p.185)

Não nos interessa, entretanto, um "Lacan-analisante"¹²⁷, tal como nos dedicamos no capítulo anterior, ao tratarmos os sonhos de Freud. Como sabemos, diferente de Freud, Lacan se submeteu a uma análise e não nos apresentou sonhos expressivos, sonhados por ele próprio para que, assim, pudéssemos, a princípio, melhor nos guiar frente a sua relação com o real (Laurent, 2010). Eis que tomar Lacan é tomar o próprio real. E já o fizemos ao longo de toda travessia deste trabalho. Mesmo assim, queremos um pouco mais de Lacan! Para concluir!

Então, ninguém melhor para nos dizer que o real nos põe mesmo a sonhar. E o que faz mesmo um sonho? Como vimos com Freud, há um desejo fundamental no sonho que é o desejo de dormir. Já Lacan, não sem seu "sonho de Lacan", sacode-nos, ao conectar o desejo de dormir com o gozo, perguntando-nos: "como é que não lhes vem prontamente à cabeça em que consiste isto: dormir? Consiste em que se trata de suspender o que está ali na minha tétrede, o semblante, a verdade, o gozo e o mais-de-gozar".(Lacan, 1971-72/2012, p.209). Assim, sonhar, mesmo desperto, é, sobretudo, continuar dormindo com o sentido, para não ser perturbado, para proteger o gozo no que ele mesmo porta de mais perturbador, de real. Porém, o que nos interessa mesmo frisar é que haveria algo de bastante singular, neste "sonho de Lacan", algo que testemunharia um avanço na travessia de uma cura. Por exemplo, quando Lacan diz que o significante continua a saltitar durante o sonho e, por isso, mesmo enquanto "dorme", ele pode preparar seus seminários. Nessa mesma direção, Miller chega a dizer que Lacan sonhava com o não sonhar, com o despertar, despertar do fantasma (Miller, 2013g, p. 11) o que, ainda assim, não deixa ser um sonho, não qualquer sonho, sonho do despertar!

Tomar, então, o próprio impasse com a verdade como impasse e não somente como impotência e, assim, passá-la à impossibilidade de dizê-la toda, fazendo, portanto, do real um impasse de formalização, como também vimos até aqui, foi uma das empreitadas de Lacan. Para tanto, Lacan sonhou com o real dos matemáticos, trata-se do sonho, como propõe Miller, do "psicanalista matemático" (Ibidem). Afinal, produzir efeitos de conclusão com valor de demonstração, através da potência da letra, da cifra, de um elemento de escrita reduzido ao extremo, podemos chamá-lo de *matema*, é o que constitui a vida dos matemáticos. Ao se privilegiar a demonstração, tenta-se arrancar a linguagem de sua potência de mal-entendido, de domínio. É como se no Outro dos matemáticos, houvesse o mínimo possível de apego ao sentido e também às armadilhas que lhes são inerentes, tais como a confiança e a boa fé. Para os matemáticos, de que se trata com o Outro é a boa prova da demonstração, razão pela qual,

¹²⁷Sabemos que Lacan, por vários momentos, em seus seminários, refere-se à sua posição, como uma posição analisante, no entanto, entendemos ser diferente, por um lado, ele mesmo poder dizer isso e, por outro, tomarmos Lacan como "Lacan analisante".

em termos anedóticos, se comenta que, sobre suas vidas, não se pode dizer nada mais que: "nasceu, trabalhou, morreu".

O que se poderia dizer, então, verdadeiramente da posição de um matemático, posição de Lacan? A solidão de um desejo decidido em não se deixar levar longe pelo desejo de dormir, em se embrulhar o mínimo possível com os significantes e seus efeitos de sentido, mantendo uma relação regrada com o Outro, sustentando sempre a oposição que pode haver entre o *patema*, que seria o uso patético, grotesco dos significantes e o *matema*, que propiciaria uma transmissão integral, não sem o uso da língua, esvaziada de sentido. (Ibidem, p. 16). Lacan queria, por fim, afastar a psicanálise dos canalhas, dos demasiadamente retóricos, devoradores de sentido. Arriscaríamos até a dizer que o Outro dos matemáticos também poderia ter constituído de algum modo o Outro de Lacan, não só por razões, digamos, conceituais, mas também singularmente biográficas. Sabe-se que Lacan aspirava, desde adolescente, pela matemática, ao manter pregado na parede de seu quarto o mapa da *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética* demonstrada em ordem geométrica) de Spinoza, por que não dizer, professor herético de Lacan.

É mesmo um caminho herético que Lacan irá trilhar, a cada vez que não recua diante do real, a cada vez que se deixa perturbar pela opacidade do gozo, ao invés de prontamente adormecer. E é notável quando ele pôde constatar que se dorme exatamente para suspender "a ambiguidade que há na relação do corpo com ele mesmo" (Lacan, 1971-72a/2012, p.209) em um só termo, com o gozo. Como também vimos, ao lermos Freud com Lacan, quanto mais Lacan se adentra no território do gozo, mais vai se deparando com o fracasso inerente a toda operação simbólica, com o fracasso da operação do *nome-do-pai* que, por sua própria lógica, não estará jamais perfeitamente realizada. O que se pode depreender frente ao esforço de Lacan em sustentar uma transmissão pela via dos *matemas* é que "a heterogeneidade entre o gozo e o significante é insalvável, ao mesmo tempo em que, entre ambos, há um litoral impossível de demarcar com a precisão do simbólico" (Naparstek, 2013, p.133).

Da solidão, enfim, encontrada no Outro dos matemáticos, à solidão com o *Um* do gozo, de um inconsciente transferencial, estruturado pelas leis da linguagem a um inconsciente que se reduz cada vez mais a um real do mistério do encontro traumático de *lalíngua* com o corpo, eis que Lacan vai ensaiando sua mais inventiva heresia. E para tal, será necessário soltar a mão, primeiramente, da intersubjetividade dos pós-freudianos, em seguida da potência da maquinaria simbólica dos linguistas e estruturalistas, um pouco mais adiante, da literalização dos matemáticos, e por fim, da genialidade de Freud, em um só termo, será preciso tentar se desembaraçar do pai, do amor ao pai, da história, das tradições, isto é, do

sonho da eternidade, mesmo que, no final de sua vida, ele mude sua posição. E é na arte, com Joyce, como também vimos ao longo de nosso trabalho, que Lacan dá um passo mais, frente a seus impasses com o real e a opacidade do gozo, apresentando-nos a escrita nodal do *sinthome*, considerada uma noção-chave, um dos principais índices que marcariam seu último ensino.

E por que Joyce? Com sua escrita, Joyce consegue atacar a rotina do significante com o significado, testemunhando-nos de modo extraordinário e inusitado a desarmonia originária de *lalíngua*. Daí seu caráter traumático e contingente, porque não há nada nem ninguém capaz de estar com ela sintonizado. *Lalíngua* fala com o corpo que se traumatiza sozinho e é justamente aí que poderia haver algo de mais singular, de mais próprio ao sujeito. Portanto, dos impasses da estrutura significante com o real, como impossível, Lacan, tomado pelo testemunho da escrita de Joyce, passa a tocar um novo real, "um real que é sem lei" (Lacan, 1975-76/2007, p. 133) que aconteceria, enfim, nas contingências singularíssimas de *lalíngua*. Nessa direção, se foi possível a Lacan, nesse momento de seu ensino, por meio da arte de Joyce, poder reconhecer que *lalíngua* nos traz o que pode haver de mais singular, é porque justamente algo também de seu mais singular estaria aí em jogo. Tanto que Miller, em seu curso *Vida de Lacan*, parece nos deixar coordenadas para que pensemos os desafios de seu último ensino como a invenção mais singular de Lacan (2010d). É o que nos testemunha o próprio Lacan, durante o seminário, *O sinthoma*:

(...) a instância do saber renovada por Freud, quero dizer renovada sob a forma do inconsciente, não supõe obrigatoriamente de modo algum o real de que me sirvo. Veiculei muito dessas coisas que chamamos de freudianas. Cheguei inclusive a intitular uma coisa que escrevi como "A coisa freudiana". Mas quanto ao que chamo de real, eu inventei, porque se impôs a mim (Lacan, 1975-76/2007, p.128).

Um pouco mais adiante, nesse mesmo texto, Lacan segue dando-nos a intensidade de seu testemunho, dizendo que inventar o próprio real é seu modo de elevar a elucubração freudiana, de reagir à descoberta do inconsciente. Novamente, em suas palavras: "é na medida em que Freud fez verdadeiramente uma descoberta (...) que podemos dizer que **o real é minha resposta sintomática**. Reduzir essa resposta a ser sintomática é também reduzir toda invenção ao *sinthoma*" (Ibidem, grifo nosso). Mais uma vez, é Miller quem nos ajuda a ler esse acontecimento na vida de Lacan, "acontecimento Freud", chamando-nos atenção para o fato de que "aí, supõe-se que Lacan está em traumatismo". E nos diz mais: "Como entender esse traumatismo? Com simplicidade, a saber, que o descobrimento Freud esburaca o discurso universal" (Miller, 2013d, p. 11), o que quer dizer a impossibilidade de localizá-lo em quaisquer discursos que o tenham precedido. E aqui, Miller consegue tocar no "nó", na

questão que rege nossa tese, ao afirmar que a ambição do ensino de Lacan é "transmitir esse traumatismo" (Ibidem).

Ainda sobre esse momento, que a transmissão lacaniana deixa transparecer o traumático de sua singularidade, através de sua resposta sintomática, frente à descoberta de Freud, é preciso também inferirmos que Lacan já se encontrava às voltas com seu nó bó, já se encontrava mergulhado no mistério, no erro, isto é, nas trilhas escorregadias, ziguezagueantes que vem nos atualizar a perspectiva borromeana. E como já o mencionamos no segundo capítulo da tese, o que estaria por trás das evidências do nó é nada mais, nada menos que a solidão do *Um*, millerianamente falando, a solidão do *Um-sozinho* em seu gozo. Miller chega até mesmo a dizer que, para Lacan, "o nó se transformará não só no objeto e suporte de seu último ensino, senão verdadeiramente em seu parceiro-sintoma" e ainda nos revela: "ele [Lacan] não ocultava quando [o nó] o fazia sofrer, como também se vangloriava disso" (2011d, p. 204). É claro que o nó não deixou de exercer certo encanto para Lacan. E se por trás dele encontramos a solidão do *Um*, não há como não concordarmos também com as explícitas afinidades entre ambos, isto é, entre esse mesmo *Um* e Lacan.

Então, deparamo-nos aqui com um significante que insiste... seja para Freud, seja para Lacan, um significante, por excelência, da psicanálise: a solidão, que traz notícias do *Um*. Com efeito, "não há amizade que esse inconsciente suporte", diz-nos Lacan (1976/2003, p. 567), algumas linhas antes de afirmar também, no mesmo texto, que Freud, apesar de até hoje ser seguido por verdadeiras "legiões", é um exemplo indiscutível de solidão. Essa frase ecoante de Lacan também vem retornar em nosso texto, assim como o significante solidão, já que a trabalhamos, no momento em que discutíamos a questão "Freud-analisante". Trata-se, portanto, de uma frase que faria confluir, a uma só vez, o traumático e a solidão da descoberta freudiana e que Lacan não cansou de nos querer passar, assim como ele dizia, em meio aos fracassos do passe. Em suas palavras: "se há alguém que passa seu tempo a passar o passe, este sou eu" (Lacan, 1975g). É no mínimo tocante a enunciação de Lacan que nos chega por meio dessa frase, uma enunciação de alguém que fala, sim, de um lugar de solidão.

Quando do momento de fundar a Escola, "Escola de Lacan", em 1964, depois de sua bem-aventurada excomunhão da *International Psychoanalytical Association* (IPA), Lacan nos diz outra frase, também "banhada" nessa mesma solidão: "fundo - tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa analítica - a Escola Francesa de Psicanálise, da qual garantirei, nos quatro próximos anos (...), pessoalmente a direção" (Lacan, 1964c/2003, p. 235). E junto a essa solidão que o fazia também "falar com as paredes", na capela de Sainte-Anne (1971-72b/2011, p.71), quando de algumas de suas conversações, eis que já caminhava

com Lacan um declarado tom de rebeldia, de inadequação, tal como um real inquieto, desassossegado, que insiste em tornar também inadequada a estrutura, o simbólico. Em seu curso de *Vida de Lacan* (2010d), Miller chega a comentar sobre uma prática insistente de Lacan em mobilizar uma datilógrafa, para tomar nota de seus seminários, apesar dos avanços da tecnologia da época, como a aparição dos gravadores, o que já demarcava uma rebeldia de Lacan contra o universal. Assim, Miller se pergunta: como dar vida a esses resíduos da pessoa de Lacan, como " fazer palpitar, dançar" (Ibidem), esse *caput mortum* da orientação lacaniana, da mesma forma que se faz com os conceitos?

Obviamente, não se trata de cair nos engodos imaginários do relato, de tentar biografar Lacan, de fazer de Lacan um grande homem, um grande mestre, por assim dizer, um homem dos grandes significantes. Contrariamente ao que se poderia se inscrever nessa direção, Miller nos dá outra importante referência, agora, em seu curso, *Piezas Sueltas*, ao se referir aos suspiros de Lacan, quando, então, proferia seu enigmático seminário *O sinthoma*. Logo, Miller pergunta para si mesmo o por que de Lacan suspirar e, em seguida, responde que se trataria do fato de nós o seguirmos e continuarmos, de certa forma, identificando-nos com o que ele diz. Com uma posição, diríamos, também testemunhal, demarcada por uma viva e clarificante enunciação, Miller lança-nos outra pergunta, também sob um fundo de solidão, solidão de um esforço decidido, durante décadas, de um arriscado exercício de forçar um Lacan "para todos", não sem tratar com cuidado o lugar de "Lacan *dixit*". Em suas palavras: "como chegar a dizer somente o que é tão singular que ninguém possa o [Lacan] seguir? (Miller, 2013a, p.63).

É inegável, assim, como nos transmite as palavras de Miller, que o último ensino de Lacan é o ponto, por excelência, de seu pensamento e de sua vida, que não se deixa universalizar, ponto radicalmente singular, que não comunica, que não faz escola e entendemos que deva ser tomado como uma espécie de "peça solta", sempre sujeita às contingências da invenção, re-invenção da psicanálise! No entanto, seguindo adiante, rumo à última volta em torno do vazio, dentre tantas outras que comandaram a escrita dessa tese, é preciso não esquecermos dos "reais" desafios que nos impõe o singular, em sua absoluta solidão de *Um real*. O singular não é fácil, porque está fora da língua comum, porque não se parece com nada... o singular é um abismo, situado, por assim dizer, nos limites da lógica (Miller, 2012b, p.103). Por isso, dele nos protegemos a todo tempo e vamos encontrar refúgio no particular que recortamos do Outro, que nos faz adormecer. Não haveria, por fim, que se idealizar o singular, como algo também a se atingir pela via de uma progressão, por exemplo,

ao final de uma análise, assim como já defendemos aqui o mesmo posicionamento frente à noção de *sinthome*.

Se o singular faz falhar o espírito da geometria, faz falhar o matema, a transmissão, colocando-nos em uma tautologia, estamos novamente aqui confrontados com um limite, frente ao qual, como já constatamos, não nos liberamos, não saímos daí, tal como nos demonstrou a audácia freudiana, ao fisgar o insondável do umbigo do sonho com a ajuda de *Irma*. Então, é isso mesmo! Estamos sempre às voltas com esse limite, padecemos com ele, sofremos... "sofremos por ter uma alma" (Lacan, 1975a). Essa é também uma das definições que Lacan nos solta, frente às instabilidades que atualiza o conceito de *sinthome*, uma definição, a nosso ver, interessantíssima e que a apontamos, no segundo capítulo, como o fio de *ariadne* dos poetas. Ela nos ensina, assim, que se, por um lado, adormecemos frente ao real, ao indizível da existência, seja com a realidade fantasmática, seja com enlaçamento dos registros por meio de um quarto elo que, não necessariamente comportaria o *Nome-do-pai*, por outro é exatamente por haver fantasma, por haver *sinthome* ou qualquer outro recurso que nos faça adormecer, só nos faz confirmar que irredutivelmente a falha está lá, como uma cicatriz.

Nesse ponto, ponto de cicatriz, recorreremos novamente à precisão das elaborações de Schejtman, que nos abrirá um novo "saber-jogar" com esse limite. Em suas palavras: "falhados como estamos - falhados como somos - e tendo em conta que somos lançados em um mar de contingências que podem (...) desbaratar nossas construções *sinthomáticas*, por mais robustas que sejam, devemos reconhecer que esses enlaçamentos não são eternos, que estamos forçados a reinventá-los" (Schejtman, 2015). Como, então, saber-jogar com esse limite, como reinventá-lo? Com o amor... "amor-Lacan". É com esse amor que escolhemos concluir, esse "momento de concluir". Este sim, a nosso ver, saberia jogar com esse difícil limite, porque é um amor que não ataca a solidão, o vazio, "um amor - por assim dizer - que não unifica, não fabrica "um" (...) e também não permite 'estar a dois'" (Allouch, 2010, p.13). Trata-se de um amor que se deixaria abreviar assim: "amor que se obtém como se não fosse obtido" (Ibidem). É preciso dizer que essa delicada expressão, "amor-Lacan", foi cunhada, inventada por Jean Allouch, como "uma maneira de amar" que, segundo ele, foi-lhe evocada enquanto lia uma entrevista de Philippe Sollers, intitulada "Lacan mesmo".

Nessa entrevista que tanto o impactou, Sollers declara que conviria também tomar Lacan em suas hesitações, arrependimentos, em seus silêncios e que o que marcaria em Lacan, sua posição frente ao amor, seu silêncio, seria a manifestação de uma "liberdade

excessiva" (Ibidem, p.14). Eis um fragmento dessa interessante entrevista, concedida por Sollers a Sophie Barrau:

Afinal, o que buscava Lacan... na sua opinião... o que ele buscava?
(Ele reflete) O amor que ele não obteve.

Que ele não obteve...?
Ele não foi amado.

...Que ele não obteve quando?
Nunca.

O senhor que falar da vida dele, da infância dele?
Sim. De tudo. De sua constituição. Ele não foi amado. Há com o que ficar furioso. E acho que isso o atormentava muito. E acho que ele gostaria de ter tido reconhecimento muito mais amplo, a submissão da universidade, a realização de um sonho megalomaniaco, uma vontade generalizada de poder, ser sagrado. Acho que ele teve esse sonho de todo-poder.

Para ter o amor que, na sua opinião, ele nunca teria obtido?
Sempre tive a impressão de que ele nunca se curara de um dodói de amor. De um enorme dodói. A coisa não funcionava. (Sollers apud Allouch, 2010, p. 14).

Se tomarmos essa entrevista, a partir de um "saber-ler-de-outro-modo", não é difícil constatar que Sollers falava de um Lacan, um amor-Lacan, esse, como já dissemos, que se obtém sem se obter. Tanto que, logo em seguida, Allouch nos lança a seguinte pergunta: "não seria essa própria busca que fazia de Lacan um psicanalista?" (Ibidem). Logo, um amor sem aprisionamento, que não cede muito lugar a grandes formulações teóricas é o que vem nos demarcar esse "novo-amor". Um amor que cederia mais lugar ao poeta. Sabemos que Lacan, ao longo de seu ensino e de toda sua vida, fez várias referências ao amor, que poderiam, inclusive, ser tomadas como exímias elaborações teóricas¹²⁸. Assim, rapidamente, diríamos, que ele nos apresenta o caráter simbólico do amor, que não o é sem o amor narcísico de que já nos falava Freud. Um passo mais em direção ao real, ele também nos fala do amor cortês, um pouco mais adiante, do *amuro*, já no final de seu ensino, do amor cristão, do amor ao pai, do *amódio* e eis que ele tenta até mesmo a chegar representá-lo no nó, mas, curiosamente, não consegue. E deixa essa tentativa de lado. Curioso...

É então, já em seu penúltimo seminário *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre* (1977b) que Lacan retoma a questão do amor, por meio da poesia de Dante, por meio de sua análise da bufonaria que viria, então, marcar a invenção de uma, por que não dizer, língua dantesca. E o que faz Lacan se deter na poesia amorosa de Dante? Justamente porque ela vem questionar a fórmula (S₁-S₂), parecendo-nos indicar algo que se inscreveria na direção desse

¹²⁸ Não se trata aqui de discutir o amor no ensino de Lacan. Trata-se do "momento de concluir".

amor-Lacan que Allouch nos propõe, esse amor que saberia jogar com o limite, ao não se submeter às cristalizações da língua. Agora não mais se trata de se deter na solidão do *Um*, nesse significante sempre sozinho S_1 , que não faz dois, que tanto abordamos ao longo da tese, e sim do S_2 , que passa a ser distinguido e questionado como tal, em seu valor de duplo sentido, de equívoco.

Eis aí um amor que encontra seu limite, ou melhor, que saberia jogar com esse difícil limite, frente ao qual não nos liberamos, um amor que joga com o equívoco e que, por isso, enlaçados a ele, podemos dizer, na solidão da presença de alguém... "não tão sós". Sim, se Freud foi pai demais, o que foi, então, Lacan? Amor! Amor-Lacan!

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *O que resta de auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo, 2008.

ALLOUCH, J. *O amor Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010.

ÁLVAREZ, P. *Hablar¿ con cuál cuerpo?* (2013a). Disponible en: http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Hablar-con-cual-cuerpo_Patricio-Alvarez.html. Acesso em: mar/2015.

_____. "La jaula del sinthome". En: ARENAS, G. *Sutilezas: consecuencias de la última enseñanza de Lacan*. Olivos: Grama Ediciones, 2013b.

_____. "Internet: ¿Pantalla de lo real? En: GUY, B & MILLER, J-A. *Un real para el siglo XXI*. Olivos: Grama Ediciones, 2014a.

_____. "Troumatisme y trauma" En: ARENAS, G. *Piezasutiles: consecuencias de la última enseñanza de Lacan*. Olivos: Grama, 2014b.

_____. "Escabel". *Revista Lacaniana de Psicoanálisis - Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana*. Buenos Aires, número 18, 2015.

ANGOT, C. *L'inceste*. Paris. Stock, 1999a.

_____. *L'usage de la vie*. Paris. Mille et une nuits, 1999b.

_____. *Una semana de vacaciones*. Buenos Aires, 2012.

_____. El incesto y Christine Angot. (2014) [Editorial]. *El periódico - ocio y cultura*. Febrero de 2014. Disponible en: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/ocio-y-cultura/incesto-christine-angot-3116058>. Acceso en: mayo de 2015.

ARENAS, G (comp). *Sutilezas: consecuencias de la última enseñanza de Lacan*. Olivos: Grama, 2013.

_____. *Los 11 Unos del 19 más uno*. Olivos: Grama Ediciones, 2014a.

_____. *Piezas Sutiles: consecuencias de la última enseñanza de Lacan*. Olivos: Grama, 2014b.

ASKOFARÉ, S. "Da ciência à psicanálise". Em: *Heteridade - Revista de Psicanálise do Forum Internacional do Campo Lacaniano*. Rio de Janeiro: Publicado em parceria com a AFCL, 2011.

ATTIÉ, J. *Mallarmé o livro: estudo psicanalítico*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

AZEVEDO, L. A. A. *Autoficção e literatura contemporânea* (2008). Disponível em: www.abralic.org/revista/2008/12/23/download. Acesso em: jan. 2015.

BARRETO, F. B. (2010) *O homem e a mulher, a lógica e a psicanálise*. Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, 56/ 57. São Paulo: Eolia.

BARROS, M. *Intervención sobre el nombre del padre*. Olivos: Grama, 2014.

BARTHES, R. *O rumor da língua* (1968). São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Sade, Fourier, Loyola* (1979). São Paulo: Martins Fontes. 2005.

BASSOLS PUIG, M. *Tu yo non es tuyo: lo real del psicoanálisis en la ciencia*. Buenos Aires: Tres Haches, 2011a.

_____. *Lecturas de la página en blanco - la letra y el objeto*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2011b.

_____. "El amor, más allá del Edipo y lo real". Em: LÁZARO, C. *Imprevistos de lo real*. Olivo: Grama Ediciones, 2014a.

_____. *Retal 2: Entre centro y ausencia*. (2014b) Disponível em: <http://miquelbassols.blogspot.com.br/2014/01/retales-2-entre-centro-y-ausencia.html>. Acesso em julho/2015.

BENJAMIN, W. *O Narrador - considerações sobre a nota de Nikolai Leskov*. Em: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENVENISTE, É. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes Editores, 2005.

_____. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes Editores, 2006.

BERENGER, E. "Testemunho: ensino irônico". *Opção Lacaniana- Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*. São Paulo, número 54, 2009.

BILLIET, L. "Deseo y amor más allá del Edipo". En: *Revista Lacaniana de Psicoanálisis - Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana*. Buenos Aires, número 17, 2014.

BLANCHOT, M. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRIOLE, G. "Arriesgarse a lo real". Em: BRIOLE, G. & MILLER, J-A. *Lo real puesto al día, en el siglo XXI*. Olivos: Grama Ediciones, 2014.

BRODSKY, G. *Short story: os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

BROUSSE, M-H. *Corpos lacanianos: novidades contemporâneas sobre o Estádio do Espelho* (2014). Disponível em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_15/Corpos_lacanianos.pdf. Acesso em: Mar/2015.

BRITTO, A.P. "O matema e a inserção da psicanálise na universidade". Em: CALDAS, H.&ALTOÉ, S. *Psicanálise, Universidade e Sociedade*. Rio de Janeiro:Cia de Freud: PGPSA/IP/UERJ, 2011.

_____. *Lacan, ¿un nombre de lo real?* (2013). Disponible en: <http://virtualia.eol.org.ar/027/template.asp?Hacia-el-congreso-de-la-AMP/Lacan-un-nombre-de-lo-real.html>. Acceso en: nov./2014.

CALDAS, H. "Notas preliminares sobre escrita e estilo em Guimarães Rosa". En: *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

_____. *Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura*. Rio de Janeiro: Contra-capa, 2007.

_____. Testemunho, semblante e transmissão. Revista *Latusa*. Rio de Janeiro. n. 15, p.34-36, 2010.

_____. "Da cifra à letra: uma leitura do ilegível no corpo". Em: COSTA, A & RINALDI, D. *Linguagem e escrita no corpo*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2014.

COSTA, A.& RINALDI, D. *Linguagem e escrita do corpo*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2014.

COTTET, S. *12 estudios freudianos*. San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín. Unsam Edita; Fundación Cipac, 2013.

JORGE, M.A.C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan - vol I: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

DAFUNCHIO, N. S. *Nudos del amor. Para una clínica de la pareja-síntoma*. Buenos Aires, Del Bucle, 2011.

DARMON, M. *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

D'ESCRAGNOLLE CARDOSO, M. J. *Lacan e Frege: sobre o conceito de Um* (2009). Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicosp/article/view/42038/45706>. Acesso em jan/2015.

DENISE está chamando. Direção: Hal Salwen. São Paulo: Alpha filmes, 1995, DVD.

DOUBROVSKY, S. *Fils*. Paris: Gallimard, 1977.

DUQUE-ESTRADA, E. M. *Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si*. Rio de Janeiro: NAU/ Editora PUC-Rio, 2009.

ELLMANN, R. *James Joyce*. São Paulo: Globo, 1989.

ESQUÉ, X. "Hacer hablar lo real". Em: BRIOLE, G.& MILLER, J-A. *Lo real puesto al día, en el siglo XXI*. Olivos: Grama Ediciones, 2014.

FELMANN, S. "Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino". En: *Catastrófe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *O que é um autor?* Portugal: Vega/Passagens, 2002b.

_____. "A escrita de si". Em: *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FRANCISCO, M. "Azar" Em: GUY, B & MILLER, J-A. *Un real para el siglo XXI*. Olivos: Grama Ediciones, 2014.

FREGE, J G. "Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número" (1884). Em: *Os pensadores (Peirce/Frege)*. São Paulo: Nova cultural, 1989.

FREUD, S. "Proyecto de psicología" (1950[1895]). En: *Obras completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "La interpretación de los sueños" (1900-01) En: *Obras completas*, vols. IV e V. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "La moral sexual 'cultural' y la nervosidad moderna" (1908). En: *Obras completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Totem y tabú - Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos" (1913). En: *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" (1914). En: *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Lo inconsciente" (1915). En: *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Una dificultad del psicoanálisis (1917[1916]). En: *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Pegan a un niño" (1919). En: *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Más allá del principio del placer" (1920) En: *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En: *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

FREUD, S. O valor da vida (1926). *Psychoanalysis and the Fut. Journal of Psychology: de Nova York, 1957* (P.c. Souza, Trad), 2010.

_____. "Carta a Romain Rolland -Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis" (1936). En: *Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. "Análisis terminable e interminable" (1937). En: *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

FRYD, A. *Otra vez el padre: cinco momentos en la obra de Lacan y sus resonancias*. Buenos Aires, Grama, 2012.

GALILEU. O ensaiador (1623) Em: *Bruno, Galileu e Campanella*. São Paulo: Abril, Cultural, 1988.

GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GOROSTIZA, L. "El goce femenino del siglo XXI". En: *Revista El Caldero, nueva serie*. Buenos Aires, n. 17, 2011.

_____. "Anfibologías de lo real". Em: BRIOLE, G.& MILLER, J-A. *Lo real puesto al día, en el siglo XXI*. Olivos: Grama Ediciones, 2014.

IANNINI, G. *Não há formalização sem resto* (2009). Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a09.pdf>. Acesso em: jan/2015.

_____. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

JOYCE, J. *Um retrato do artista quando jovem*. São Paulo: Hedra, 2013.

JONES, A. *A vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1989.

LACADEÉ, P. "A clínica da língua e do ato nos adolescentes". *Responsabilidades*. Belo Horizonte, v. 1, n.2, p 253-268, set.2011/ fev.2012.

LACAN, J. "O estádio do espelho como formador da função do eu" (1949). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. "Função e campo da fala e da linguagem" (1953) Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud na técnica da psicanálise*. (1954-55). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. "A coisa freudiana" (1955) Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud" (1957a) Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

- LACAN, J. "A psicanálise e seu ensino" (1957b) Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-58). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999
- _____. "A direção do tratamento e princípios do seu poder" (1958a) Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. "A psicanálise verdadeira, e a falsa" (1958b) Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. "A significação do falo" (1958c). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. "Desde uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose" (1958d). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *El seminario, libro 6: el deseo y su interpretación* (1958-59). Buenos Aires: Paidós, 2014.
- _____. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. "Subversão do sujeito e dialética do desejo" (1960a). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. "Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "psicanálise e estrutura da personalidade" (1960b). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. "Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina" (1960c). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O seminário, livro 8: a transferência* (1960-61). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *O seminário, livro 9: a identificação* (1961-62). Inédito.
- _____. "Kant com Sade" (1963). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O seminário, livro 10: a angústia*. (1962-63) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005
- _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964a). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. "Subversão do sujeito e dialética do desejo" (1964b). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. "Ato de fundação" (1964c). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *El seminario, libro 12: problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-1965). Inédito.

- LACAN, J. "A ciência e a verdade" (1965-66). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *El discurso de Baltimore. Lacan oral*. (1966a). Argentina: Xavier Bóveda Ediciones, 1983.
- _____. "Abertura" (1966b). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O seminário, livro 14: a lógica do fantasma* (1966-67a). Inédito.
- _____. "A lógica da fantasia - resumo do seminário de 1966-67" (1966-67b). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. "Proposição de 9 outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" (1967). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *O seminário, livro 15: o ato psicanalítico* (1967-68). Inédito.
- _____. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968- 1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 2008.
- _____. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. "Radiofonia" (1970). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. "Lituraterra" (1971a).). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1971b). Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 2009.
- _____. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1970-71). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *O seminário, livro 19: ... ou pior* (1971-72a). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012
- _____. *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Saint-Anne* (1971-72b). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- _____. "...ou pior" (1971-72c). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. "O aturdido" (1972) Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-73) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. "Nota italiana" (1973a). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. "Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos" (1973b). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, J. *El seminario, libro 21: Los no incautos yerran* (1973-1974). Inédito.

_____. La Tercera. (1974) En: Actas de la Escuela Freudiana de Paris. Boletín interno 'Letras de la EFP', nro. 16, Paris, 1980.

_____. "Televisão" (1974b). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

_____. *El seminario, libro 22: R.S.I.* (1974-75). Inédito.

_____. Conclusions. Journées d'étude de L'Ecole Freudienne de Paris (1975a). Em: *Lettres de l'École Freudienne*, n. 24, 1978.

_____. "Joyce, o sintoma" (1975b). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. "Le Symptôme". *Conferência pronunciada en la Columbia University* (1975c) Inédito.

_____. "Joyce, o sintoma" (1975d) Em: *O seminário, livro 23: o sintoma* (1975-76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. "¿Freud y sus errores?" *Conferência pronunciada en la Yale University* (1975e). Inédito.

_____. "*Conferência pronunciada en la Yale University, Kanzer Seminar*" (1975f). Inédito.

_____. *Sobre o passe. Lettres de L'École Freudienne*, n. 15 (1975g). Disponível em: <http://psicoanalisis.org/lacan/passe-b.htm>

_____. *O seminário, livro 23: o sintoma* (1975-76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11" (1976). Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Conclusion du 9 Congrès de l'École Freudienne de Paris*, 6-9 de julho de 1978. In: *Lettres de l'École*, n. 25, vo. II, Paris, EFP, junho de 1977a.

_____. *O seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre* (1977b). Inédito.

_____. *El seminário, libro 25: el momento de concluir* (1977c). Inédito.

_____. Lacan a favor de Vincennes! (1978) Em: *Correio - Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*. São Paulo, número 65.

LAIA, S. *Os escritos fora de si - Joyce, Lacan e a loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LAIA, S. *La locura de Joyce* (2003) Disponível em:
<http://virtualia.eol.org.ar/008/default.asp?notas/slaia-01.html>. Acesso em: jul/2015.

_____. "Vacilações do simbólico, instabilidades do imaginário, causalidades do real e a presença do psicanalista". *Papers 10*. Textos preparatórios para VIII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), Buenos Aires, 2012.

LAURENT, E. A sociedade do sintoma. Em: LAURENT, E. *A sociedade do sintoma – a psicanálise, hoje*. Rio de Janeiro: Contra-capa, 2007.

_____. *Lacan analisante* (2010). Disponível em:
http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_3/lacan_analisante.pdf. Acesso em: out/2015.

_____. "Comentario de Eric Laurent". *Revista Lacaniana de Psicoanálisis - Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana*. Buenos Aires, número 14, 2013.

_____. "Lo real em um análisis" Em: LÁZARO, C. *Imprevistos de lo real*. Olivo: Grama Ediciones, 2014.

LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

_____. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Manole, 2005.

LUTTERBACH HOLCK, A. L.; DASSEN, F. ; SUÁREZ, S. *Feminidad y fin de análisis*. Buenos Aires: Grama, 2009.

MALLARMÉ, S. *Correspondance. Lettres sur la poésie*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. "Crise de verso" Em: *Inimigo Rumor*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora. N. 20, 2008.

_____. *Um lance de dados*. Álvaro Faleiros, introdução, organização e tradução. Cotia: Atelitê editorial, 2013.

MANNONI, O. A análise original. En: *Chaves para o imaginário*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

MARTINS, L.C. *"Do Azul ao Branco": Mallarmé e as constelações da crise*. 2011. 109 f. Dissertação (mestrado em letras). Programa de Pós-graduação em Letras Neolatinas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MASSON, J.M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhem Fliess - 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MAZZUCA, R. ; SCHEJTMAN, F. ; ZLOTNIK, M. *Las dos clínicas de Lacan, introducción a las clínicas de los nudos*. Buenos Aires: Três Haches, 2000.

MILLER, J-A. *Curso 1,2, 3, 4*. Inédito. 1984-85.

_____. *Lacan elucidado: palestras no Brasil*.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a.

_____. *El deseo de Lacan*. Buenos Aires: Atuel- Anafora, 1997b.

_____. *El hueso de un análisis*. Buenos Aires: Tres Haches, 1998.

_____. *Um esforço de poesia*, Inédito, 2002-2003.

_____. *Lo real y el sentido*.. Buenos Aires: Colección Diva, 2003

_____. *Uma fantasia*. (2004). Conferência de Comandatuba no IV Congresso da AMP. Disponível em: <<http://www.congressoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>>. Acesso em: jan/ 2014

_____. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

_____. *La naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

_____. *Conferências porteñas: tomo II Desde Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2010a.

_____. *“El Otro que no existe e sus comités de ética”*. Buenos Aires: Paidós, 2010b.

_____. Foracclusão generalizada. In: BATISTA, M. C. D. & LAIA, S. *Todo mundo delira*. Belo Horizonte, Scriptum livros, 2010c.

_____. *Vida de Lacan*. Inédito, 2010d.

_____. *Los signos del goce*: Buenos Aires: Paidós, 2011a.

_____. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2011b.

_____. *Donc: la lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós, 2011c.

_____. *El ser y el Uno*. Inédito, 2011d

_____. Seminário sobre os caminhos da formação dos sintomas. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*. São Paulo: Eolia (60), 2011e.

_____. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2011f.

_____. *El banquete de los analistas*: Buenos Aires: Paidós, 2011g.

_____. "Mulheres e semblantes II" (2011h). Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Mulheres_e_semlantes_II.pdf. Acesso em: set/2015.

MILLER, J-A. *La fuga del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 2012a.

_____. *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós, 2012b.

_____. *Piezas sueltas*: Buenos Aires: Paidós, 2013a.

_____. *La angustia lacaniana*.. Buenos Aires: Paidós, 2013b.

_____. *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós, 2013c.

_____. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013d

_____. Encuentro con Jacques-Alain Miller. En: Intervención de J.A. Miller en el teatro Sorano. Toulouse, França, 2013e. Disponible en:

<http://entrelibros.eol.org.ar/ediciones/011/default.asp#Primera-Noche-de-Biblioteca>. Acceso en: mayo de 2015.

_____. *Uma reflexão sobre o Édipo e seu mais além* (2013f). Disponível em:

<http://www.ebp.org.br/dr/orientacao/orientacao006.asp>. Acesso em: set/2015.

_____. Un sueño de Lacan. Em: *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*. Buenos Aires:

Publicación de la Escuela de Orientación Lacaniana. Año VIII, número 15, 2013g.

_____. "Un real para el siglo XXI - Presentación del tema del IX Congreso de la AMP".

Em: GUY, B & MILLER, J-A. *Un real para el siglo XXI*. Olivos: Grama Ediciones, 2014a.

_____. "El inconsciente y el cuerpo hablante" - Presentación del tema del X Congreso de la AMP. Em: Em: BRIOLE, G.& MILLER, J-A. *Lo real puesto al día, en el siglo XXI*.

Olivos: Grama Ediciones, 2014b.

_____. *Seminarios en Caracas y Bogotá*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

MILLER, J-A.; MILNER, J-C. *Você quer mesmo ser avaliado? Entrevistas sobre uma máquina de impostura*. São Paulo: Manole, 2006.

NAPARSTEK, F. Adicção. *Silicet: a ordem simbólica no século XXI*. Textos preparatórios para VIII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP). Buenos Aires, 2012.

_____. Edipo angustiado. En: *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Publicación de la Escuela de Orientación Lacaniana. Año VIII, número 15, nov. de 2013.

NIN, A. *Diário I: 1931-1934*. Barcelona: RBA Libros, 2009.

PORGE, E. *Del mito del auto-análisis al discurso psicoanalítico* (2010). Disponível em:

<http://www.bdigital.unal.edu.co/23089/1/19824-65995-1-PB.pdf>. Acesso em: set/2015.

RABINOVICH, D. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

RIBEIRO, L. M. C. Alíngua de Rousseau. Em: *Revista Estudos Lacanianos*. Ano I. n.1 (jan-jun/2008). Belo Horizonte: Scriptum Editora, 2008.

RILKE, R. M. *Alguns poemas e cartas a um jovem poeta*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

ROUDINESCO, E. *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ROUSSEAU, J-J. *As confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2011.

SELIGMANN-SILVA. *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: UNICAMP, 2003.

SCHEJTMAN, F. *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Olivos: Grama Ediciones, 2013.

_____. "¿ Qué es un agujero? En: MILLER, J-A et al. *Estudios sobre el autismo*. Buenos Aires: Colección Diva, 2014.

_____. *La clínica nodal no existe... aún* (2015). Disponível em: <http://lacandigital.com/la-clinica-nodal-no-existe-aun/>. Acesso em: jul/2015.

SINATRA, E. *L@s nuev@s adict@as: la implosión del género en la feminización del mundo*. Buenos Aires: Tres Haches, 2013a.

_____. Discussión. En: ARENAS, G. *Sutilezas: consecuencias de la última enseñanza de Lacan*. Olivos: Grama Ediciones, 2013b.

STIGLITZ, G. "La mujer, amiga del síntoma". En: VIGANÓ, A. *(H)etéreas: las mujeres, lo femenino y su indecible*. Olivos: Grama, 2014a.

_____. "El sinthome es autista y hace lazo". En: ARENAS, G. *Piezasutiles: consecuencias de la última enseñanza de Lacan*. Olivos: Grama, 2014b.

SUDREAU, V. *Angot: femenino singular* (2013). Disponível: http://www.eol.org.ar/la_escuela/destacados/lacan-quotidien/lc-cero-337_2.pdf. Acesso em: mar/2015.

VIEIRA, M. A.; ARESE, M. C. *O zero do sujeito* (2010). Disponível em: http://www.litura.com.br/artigo_repositorio/o_zero_do_sujeito_pdf_1.pdf. Acesso em: fev/2015.