



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**TESE DE DOUTORADO**

**O DESEJO DO ANALISTA  
E O DISCURSO DA CIÊNCIA**

***ROSA GUEDES LOPES***

Rio de Janeiro  
Agosto/2007

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**O DESEJO DO ANALISTA**  
**E O DISCURSO DA CIÊNCIA**

**ROSA GUEDES LOPES**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: **PROFA. DRA. TANIA COELHO DOS SANTOS**

Rio de Janeiro  
Agosto/2007

## O DESEJO DO ANALISTA E O DISCURSO DA CIÊNCIA

ROSA GUEDES LOPES

Orientador: PROFA. DRA. TANIA COELHO DOS SANTOS

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

---

Presidente, Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos (UFRJ)  
(Orientadora)

---

Profa. Dra. Fernanda Theophilo da Costa Moura (UFRJ)

---

Profa. Dra. Ana Lydia Bezerra Santiago (UFMG)

---

Profa. Dra. Maria da Glória Schwab Sadala (UVA)

---

Prof. Dra. Maria Cristina da Cunha Antunes (UNESA)

Rio de Janeiro  
Agosto/2007

**FICHA CATALOGRÁFICA**

L864 Lopes, Rosa Guedes.  
O desejo do analista e o discurso da ciência / Rosa  
Guedes Lopes. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.  
248f.

Orientador: Tania Coelho dos Santos.

Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade  
Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia/  
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica,  
2007.

1. Psicanálise 2. Ciência e psicologia. I. Santos,  
Tania Coelho dos. II. Universidade Federal do Rio de  
Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD - 150.195

**AGRADECIMENTOS:**

À toda a minha família e aos amigos, por suportarem as inúmeras ausências.

À *Rachel Amin*, amiga de todas as horas, pelo incentivo carinhoso com o qual me ajudou a levar adiante este trabalho solitário, principalmente nos momentos mais difíceis.

À *Cláudia Mateus*, prima querida e assessora eficiente para assuntos de busca de livros nas terras d' além mar.

À *Fabiana Mendes*, pela gentileza de ter feito a revisão da bibliografia.

À *Vera A. Ribeiro*, pela ajuda na revisão, pela tradução do resumo e pelo carinho de sempre.

À *Clemência Santos Souza*, pela paciência de aturar o meu mau humor decorrente de todas as vezes que tentou colocar meus livros em ordem.

À *Ondina Rodrigues*, por ter me presenteado com livros sobre o tema da tese.

Aos colegas do *Núcleo Sephora* pela possibilidade de formarmos um grupo que privilegia a fidelidade aos Nomes-do-Pai da psicanálise de orientação lacaniana.

À *Shirlei Barros*, por toda orientação, dedicação e acompanhamento nas atividades físicas que me ajudaram a suportar tantas horas de estudo.

À *Adriana Almeida Campos*, bibliotecária do CFCH/UFRJ, pela gentileza de ter confeccionado a ficha catalográfica.

À *Fernanda Costa-Moura* e *Cláudia Henschel* pelas importantes contribuições durante o exame de qualificação. Novamente à *Fernanda* e também à *Ana Lydia Santiago*, *Glória Sadala* e *Cristina Antunes* por terem aceitado o convite para comporem a banca examinadora.

Aos alunos da Iniciação Científica da prof<sup>a</sup>. Tania C. dos Santos – *Lígia*, *Leonardo*, *Tatiana*, *Bianca*, *Michelle*, *João Paulo*, *Fernanda* – e a todos os outros, que também se juntaram ao grupo, por terem me ajudado, com suas perguntas, a estudar e compreender melhor o que acabou resultando no primeiro capítulo desta tese.

Àqueles que me ensinam todos os dias a partir de seu processo analítico.

À UNESA por ter permitido que eu me ausentasse da docência para levar adiante o doutoramento.

À CAPES, pelo fomento de parte da pesquisa.

**AGRADECIMENTOS ESPECIAIS:**

Ao *William*, parceiro de mais da metade da minha vida, pela paciência, pelo companheirismo, apoio carinhoso e amor com que sempre me ajuda a prosseguir.

Aos meus pais, *Adelino de Jesus Lopes* e *Deolinda Guedes Lopes*, que me deram a vida e me transmitiram a força do trabalho e a do desejo.

À *Lêda Guimarães*, pela restituição da confiança no desejo do analista.

À *Tania Coelho dos Santos*, mais uma vez, por toda dedicação, generosidade, disponibilidade, fé no Nome-do-Pai e, principalmente, pela mão firme e pelo desejo decidido de formar analistas. Obrigada pelo desejo do analista.

**AO DESEJO DO ANALISTA**

*“Quis saber o que é o desejo,  
de onde ele vem.*

*Fui até o centro da Terra  
e é mais além...”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> “Tanta saudade” (Djavan/Chico Buarque de Hollanda).

## RESUMO

### O DESEJO DO ANALISTA E O DISCURSO DA CIÊNCIA

Rosa Guedes Lopes

Orientador: Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos

**Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.**

Esta pesquisa analisa a equação lacaniana entre o sujeito da ciência moderna, sujeito sem qualidades, e o sujeito da psicanálise. Demonstra a posição subjetiva moderna, caracterizada pela divisão entre saber e verdade. Traça uma homologia estrutural entre o corte que propicia a passagem do mundo antigo ao moderno, que dá lugar ao sujeito da ciência a partir da perda de Deus, e a perda da realidade conceituada por Freud como constituidora do sujeito do inconsciente. Toma o texto “A ciência e a verdade” (1965) como um diálogo entre Lacan, o Freud de “A questão de uma *Weltanschauung*” (1933 [1932]) e a ciência moderna. Traça uma equivalência entre a reintrodução da realidade psíquica, por Freud, e a reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica, por Lacan, como o que caracteriza a práxis da psicanálise e o que a diferencia das outras práxis. Demonstra que a introdução do conceito de Nome-do-Pai por Lacan teve o objetivo de formalizar, nos moldes científicos, o mito edípico com o qual Freud conceituou a realidade psíquica. Retoma o percurso de Lacan no estabelecimento deste conceito. Analisa seu progresso, bem como suas discontinuidades no período concernente ao primeiro e ao segundo ensinamentos de Lacan e interroga o que significa reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica em cada um destes momentos. Trabalha a especificidade do discurso do analista na sua tensão estrutural com o discurso da ciência. Introduce o desejo do analista como o termo com o qual Lacan interfere no debate com os pós-freudianos. Situa o discurso do analista como a formalização amadurecida e lógica do desejo do analista.

*Palavras-chave:* psicanálise, sujeito da psicanálise, sujeito da ciência, discurso da ciência, discurso do analista, desejo do analista.

Rio de Janeiro

Agosto/2007

## RÉSUMÉ

### LE DÉsir DE L'ANALYSTE ET LE DISCOURS DE LA SCIENCE

Rosa Guedes Lopes

Directrice d'études: Tania Coelho dos Santos

**Abstract de la Thèse de Doctorat sumise au Programme de Pós-graduação em Teoria Psicanalytica, à l'Institut de Psychologie de l' Université Fédérale du Rio de Janeiro - UFRJ, comme partie des réquisits nécessaires pour l'obtention du gré de Docteur en Théorie Psicanalytica**

Cette recherche de thèse analyse l'équation lacanienne entre le sujet de la science moderne, un sujet sans qualités, et le sujet de la psychanalyse. Elle se propose à démontrer la position subjective moderne caractérisée par la division entre savoir et vérité. Elle trace une homologie structurale entre la coupure qui rend propice le passage du monde antique au monde moderne qui donne lieu au sujet de la science à partir de la perte de Dieu, et la perte de réalité conceptualisée par Freud comme celle qui constitue le sujet de l'inconscient. Elle considère le texte «La science et la vérité» (1965) comme un dialogue entre Lacan, le Freud de «Sur une *Weltanschauung*» (1933 [1932]) et la science moderne. Elle décrit une équivalence entre la réintroduction de la réalité psychique, par Freud, et la réintroduction du Nom-du-Père dans la considération scientifique, par Lacan, comme ce qui caractérise la praxis de la psychanalyse, tout en la différenciant des autres praxis. Elle démontre que l'introduction du concept du Nom-du-Père, par Lacan, avait comme objectif la formalisation, d'après les modèles scientifiques, du mythe oedipien avec lequel Freud a conceptualisé la réalité psychique. Elle reprend le parcours de Lacan pour arriver à l'établissement de ce concept. Elle analyse son progrès aussi bien que ses discontinuités dans la période concernant le premier et le deuxième enseignements de Lacan, et interroge ce que veut dire réintroduire le Nom-su-Père dans la considération scientifique dans chacun de ces moments. Elle travaille la spécificité du discours de l'analyste dans sa tension structurale avec le discours de la science. Elle introduit le désir de l'analyste comme le terme avec lequel Lacan interfère dans le débat avec les post-freudiens. Elle situe le discours de l'analyste en tant que la formalisation mûre et logique du désir de l'analyste.

*Mots-clé:* psychanalyse, sujet de la psychanalyse, sujet de la science, discours de la science, discours de l'analyste, désir de l'analyste.

Rio de Janeiro

Août/2007

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	12
.....	
<b>Capítulo I</b>	
<b>A EQUAÇÃO LACANIANA DOS SUJEITOS DA CIÊNCIA E DA PSICANÁLISE</b>	21
.....	
I.1 – PSICANÁLISE E CIÊNCIA	24
.....	
I.2 – CIÊNCIA MODERNA: UM ADVENTO	29
.....	
I.2.1.- O platonismo medieval	31
.....	
I.2.2 – O aristotelismo medieval	32
.....	
I.2.3 – Galileu e a revolução científica	35
.....	
I.3 – A “TRADIÇÃO” MODERNA	37
.....	
I.4 – O SUJEITO DA CIÊNCIA MODERNA É O SUJEITO SEM QUALIDADES	41
.....	
I.5 - QUALIDADE: OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO	47
.....	
I.6 – PERDA DA REALIDADE: FATOR ESTRUTURAL E ESTRUTURANTE	60
.....	
I.6.1 – Deus e o Cosmo fechado	61
.....	
I.6.2 – A perda da realidade no sujeito	63
.....	
<b>Capítulo II</b>	
<b>A REINTRODUÇÃO DO NOME-DO-PAI NA CONSIDERAÇÃO CIENTÍFICA</b>	70
.....	
II.1 – FREUD: PAI, LEI E DESEJO	71
.....	
II.2 – O CONCEITO DE NOME-DO-PAI	80
.....	

II.3 – ANTECEDENTES DO CONCEITO DE NOME-DO-PAI .....	82
II.4 – O NOME-DO-PAI NO PRIMEIRO ENSINO DE LACAN .....	85
II.4.1 – A “imaginarização” e a “significantização” do gozo .....	88
II.4.2 – A metáfora paterna .....	98
II.4.3 – O desejo no campo do Outro e o Nome-do-Pai .....	102
I.5 – O NOME-DO-PAI NO SEGUNDO ENSINO DE LACAN .....	110
II.5.1 – A gênese do objeto <i>a</i> e o Nome-do-Pai .....	114
II.5.2 – Nome-do-Pai: do moderno ao contemporâneo .....	132
II.6 – REINTRODUZIR O NOME-DO-PAI NA CONSIDERAÇÃO CIENTÍFICA .....	147
II.7 – E DEUS? .....	155
 <b>Capítulo III</b> <b>O DISCURSO DO ANALISTA E O DISCURSO DA CIÊNCIA</b> .....	171
III.1 – O DISCURSO DA CIÊNCIA E SEU SUJEITO .....	172
III.2 – O DISCURSO DO ANALISTA .....	187
III.3 – O DESEJO DO ANALISTA .....	205
 <b>CONCLUSÃO</b> .....	226
 <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	237

## INTRODUÇÃO

“Sou aquele que quer ser perdoado por ter ousado começar a sarar estes doentes, que até agora não se queria compreender e que se proibia a si mesmo de sarar. Sou aquele que quer ser perdoado por isto. Sou aquele que não quer ser culpado por isto, pois se é sempre culpado quando se transgride um limite até então imposto à atividade humana. Quero não ser isto. Em lugar de mim há todos os outros. Sou aí apenas o representante deste vasto, vago movimento que é a busca da verdade onde, eu, me apago. Não sou mais nada. Minha ambição foi maior do que eu. A seringa estava suja, sem dúvida. E justamente na medida em que a desejei demais, em que participei desta ação, em que quis ser, eu, o criador, não sou o criador. O criador é alguém que fala em mim, para além de mim” (LACAN, 1954-55, p. 216-217).

Foi com estas palavras que Lacan interpretou o sonho da injeção de Irma, a partir do qual Freud fundou a psicanálise, em 1895. Ao revelar o sonho ao mundo juntamente com o seu segredo, Freud o endereçou a uma comunidade, a dos analistas. Isso prova, segundo Lacan, que ele não estava sozinho em relação ao sonho, menos ainda no que tange à sua interpretação. O relato do sonho e também a sua interpretação eram endereçados aos analistas. Esta foi a razão pela qual o surgimento da palavra “trimetilamina” (enquanto uma palavra que não quer dizer nada) no ponto do sonho em que há “o reconhecimento do caráter fundamentalmente acéfalo do eu”, não foi visto apenas por seu caráter delirante ou diabólico (ID., p. 216).

Freud criou a psicanálise dando voz ao sintoma histérico. A análise dos sonhos lhe permitiu descobrir que um dos significados do sintoma é a “representação de uma fantasia de conteúdo sexual” (1905 [1901], p. 44). A regra fundamental – “dizer tudo” -, a partir da qual foi criado um novo tipo de laço na cultura, foi também o terreno fértil que suscitou o surgimento da interrogação sobre o desejo no interior do próprio dispositivo de tratamento. Trazer à luz a realidade sexual do inconsciente e, ao mesmo tempo, promover um constrangimento em relação à possibilidade de qualquer ação sexual propriamente dita, tem como efeito o surgimento da questão-pivô que constitui a subjetividade: *Che vuoi?* O que você quer?

No ponto de partida da psicanálise está a causa de Freud. Se o sujeito da ciência moderna é definido por meio de sua divisão entre o saber e a verdade (LACAN, 1998, p. 870), Freud nos mostrou o ponto onde essa divisão deve ser tomada como corte. É isso o que dá lugar à certeza que permite a irrupção da novidade. A hipótese do inconsciente foi a novidade que permitiu a Freud conceituar o estatuto do sujeito moderno a partir do seu estado de fenda.

Parto do princípio de que uma tese está inserida em uma determinada genealogia. Segundo Coelho dos Santos (2005a), “todo saber depende, para ser reconhecido, de uma comunidade de fundamentos, de uma crença fundadora, da identificação ao significante de um desejo”. Esta tese não foge a esse constrangimento estrutural. Além de se identificar aos significantes Freud e Lacan, ela participa da orientação lacaniana organizada por Jacques-Alain Miller a partir da leitura de Coelho dos Santos, minha orientadora e também coordenadora da pesquisa desenvolvida no âmbito do NÚCLEO SEPHORA de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Portanto, a escolha de todos os outros autores dos quais me cerquei servem aos interesses desta orientação.

O objeto de investigação desta tese é o desejo, mais especificamente o desejo do analista. Entretanto, não há como abordar o desejo daquele que exerce o ofício de psicanalista sem falar da estrutura do sujeito que a psicanálise investiga. Por esta razão, o ponto de partida da pesquisa é o axioma lacaniano (1998, p. 873) que localiza o sujeito da ciência como sendo aquele sobre o qual a psicanálise opera. A definição do

sujeito enquanto *Spaltung* separa o campo da psicanálise e o da psicologia porque este sujeito descentrado não é absorvível pelas formas psicológicas. Separa-o também da ciência. No entanto, esta separação entre o campo da psicanálise e o da ciência se dá de um modo muito especial, que faz com que o campo da psicanálise se situe em exclusão interna ao da ciência. Esta topologia é o que permite equacionar o sujeito da ciência ao da psicanálise.

A leitura de Milner (1996) e de Coelho dos Santos (2001) sobre a ligação de Freud e de Lacan com a ciência orientam o primeiro capítulo sobre o diálogo entre a psicanálise e a ciência, iniciado por Freud. Um dos eixos deste diálogo é a relação do sujeito com a verdade. O advento da ciência interrogou e expulsou o sentido religioso que sustentava, na Antigüidade, todo o campo do saber enodado ao da verdade. As ilusões, a revelação, a intuição deixam de ser formas confiáveis de obtenção de saber. Em seu lugar, sobreveio um novo tipo de saber, expresso a partir de fórmulas, de relações lógicas decorrentes da aplicação da matemática ao campo do pensamento. Para a ciência, só a elaboração intelectual do que é cuidadosamente escolhido para ser investigado permite fundar uma fonte confiável de conhecimento.

Apesar de aceitar o ideal da ciência, Freud questiona a fantasia de domínio sobre o real caracteriza que este ideal. Mostra a impossibilidade de se retirar totalmente a ilusão do campo do conhecimento porque ela é estrutural. Não se pode remover completamente o que estrutura o campo da realidade e a constitui como realidade psíquica. Isto quer dizer que o campo intelectual, sobre o qual repousa toda a possibilidade de construção de conhecimento, tem como ponto de partida uma perda de realidade. E é justamente esta perda que dá lugar ao pensamento. A realidade psíquica é uma outra dimensão da verdade. Freud a insere no campo da ciência com o objetivo de ampliar o campo do conhecimento.

A perspectiva de Lacan toma a existência da ciência como um ponto de partida. Portanto, o papel da psicanálise é o de recolher e tratar das conseqüências que a inserção da ciência no mundo produz sobre a subjetividade. O discurso da psicanálise age sobre o sujeito que é, simultaneamente, aquele que funda a ciência, a partir da posição de rechaço de todo o saber proveniente da tradição, e o que sofre os seus efeitos. Que sujeito é esse? Trata-se do sujeito sem qualidades, resultado do corte entre a ciência

antiga e a moderna, agenciado pela retirada de Deus do mundo. O sujeito moderno decorre do recalque das origens. No entanto, Freud mostra que elas reaparecem como obstáculo ao progresso da própria ciência.

O conceito de obstáculo epistemológico, de Bachelard, é o operador que permite demonstrar como o que Freud conceituou como retorno do recalçado se faz presente na constituição do conhecimento científico e como a ciência, ao incluir de modo imaginário o discurso da psicanálise em seu campo de conhecimento, integra-o ao seu sistema de pensamento como ferramenta para manter a denegação da realidade psíquica.

O percurso teórico deste capítulo autoriza equacionar o corte ocorrido na passagem entre o mundo antigo e o moderno à perda da realidade conceituada por Freud porque ambos partilham uma mesma estrutura: a do corte que deixa vazio o lugar da causa. Entretanto, é preciso esclarecer que, apesar dessa homogeneidade estrutural, a ciência e a psicanálise tratam a falta de modos distintos. A ciência trata a falta de Deus como referente substituindo o Texto Sagrado pelo livro escrito com caracteres matemáticos, ou seja, despe o significante de todas as significações herdadas da tradição. A psicanálise, por sua vez, mostra o lugar estrutural da perda de realidade enquanto motor para os processos de pensamento e conceitua o inconsciente como obstáculo que se faz presente sob a forma de realidade relativa ao gozo dessa perda.

O segundo capítulo parte do axioma lacaniano (1998, p. 889) que localiza o modo como a psicanálise opera sobre o sujeito da ciência. Sua tarefa essencial é a de reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica. O Nome-do-Pai é o conceito com o qual Lacan formaliza, sob bases científicas, o complexo de Édipo freudiano. Ao redor deste conceito e da tarefa da psicanálise sobre o sujeito da ciência, procurei localizar a especificidade do diálogo de Lacan com Freud. A problematização das relações entre o significante e o gozo é a tradução lacaniana do resíduo deixado por Freud: como tratar o comparecimento da pulsão como exigência desmedida de trabalho?

Afirmar que o conceito de Nome-do-Pai formaliza o Édipo freudiano sob bases científicas não quer dizer que o pensamento de Freud fosse desprovido delas. Todo o movimento de renúncia que Freud faz em relação às *Weltanschauungen* impede que a psicanálise seja um delírio. Além disso, ao se nortear pela estrutura (as protofantasia, que se manifestam na repetição: nascimento, complexo de Édipo, castração e cópula dos

pais), Freud privilegia a insistência do real. Portanto, é do campo da repetição que ele extrai a certeza responsável, segundo Cottet (1989), por tornar o desejo do analista referido, mas não identificado, ao da ciência.

A discussão entre Lacan e Freud sobre o problema do gozo ocupa uma grande parte da tese. Ela é atravessada pelas diversas questões que orientaram a pesquisa e que procuram apontar os obstáculos que o conceito de Nome-do-Pai procurou transpor. Além disso, elas têm também o objetivo de orientar o leitor em relação aos principais problemas que norteiam o progresso da pesquisa.

Em Freud, o complexo paterno tem um papel nuclear. Ao seu redor, são problematizados os conceitos de sujeito, lei e desejo. A *Spaltung* constitutiva do sujeito do inconsciente decorre do encontro do sujeito com a castração, definida como ausência de pênis na mulher. Os mitos sobre o pai são os operadores pelos quais Freud mostra o advento da lei do que se deve desejar uma vez que o objeto primário é impossível ao sujeito. Neste sentido, eles funcionam embarreirando o além do princípio do prazer. No entanto, esta impossibilidade não é subjetivada como tal, mas como impotência. Isso se deve ao fato de que o circuito pulsional é um circuito gramatical que funciona por reversão.

A releitura lacaniana da obra de Freud foi orientada pelo estruturalismo antropológico e lingüístico, que permitiu ressituar o campo da psicanálise ao redor da primazia do registro simbólico sobre o imaginário e o real. Com isso, Lacan opôs o campo do Outro ao campo das relações imaginárias e formalizou o sujeito reduzido a elementos lógicos que enraízam a determinação subjetiva como puro pensamento. Estes elementos ( $S_1$ - $S_2$ ) precedem o sujeito porque implicam o discurso do Outro.

A descontinuidade que caracteriza o conceito de Nome-do-Pai foi enfrentada nesta tese a partir de duas ferramentas conceituais: os três eixos do ensino de Lacan e os seis paradigmas referidos ao conceito de gozo, ambos extraídos por Miller (2002, 1999). Sem eles, seria impossível dar conta dos reviramentos teóricos que Lacan imprime quanto às relações do significante com o gozo ao longo de seu ensino e que são acompanhados de perto por mudanças na operatividade do Nome-do-Pai na constituição subjetiva. A introdução dos registros simbólico, imaginário e real, inexistentes em Freud, serve de guia para localizar o gozo, que Lacan se esforça por positivar para tratar

da herança teórica freudiana. O fio condutor do capítulo foi a necessidade de definir o que significa reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica nos diferentes momentos deste conceito. Uma vez que todo desejo depende de um significante-mestre para operar, é preciso saber em nome de quem se dá a ação motivada pelo desejo do analista, uma vez que não se trata do desejo inconsciente do analista.

Com a teoria da metáfora paterna, Lacan alcançou a formalização mais precisa do Nome-do-Pai no seu primeiro ensino. A operação metafórica é responsável por separar o sujeito em relação ao lugar fálico ao qual o desejo da mãe o destina. Neste sentido, seria possível pensar que, do mesmo modo que a ciência, ela também produz um sujeito sem qualidades. No entanto, a manobra paterna deixa um resto: o desejo do Outro. O sujeito é marcado pelo significante-mestre do Outro no mesmo lugar em que é afetado e habitado pelo desejo do Outro. A pergunta *Che vuoi?* emerge aí. Ela interroga o desejo do Outro querendo saber sobre o objeto em jogo nesta falta. É também o ponto de emergência da angústia como sinal do sujeito em vias de advir. À falta do Outro, o sujeito responde com a sua própria falta, extraindo-se como objeto.

Isso também esclarece que o Outro, conceituado por Lacan como tesouro dos significantes, não é um campo de saber concebido como um cosmo fechado. O Outro é equivalente ao universo infinito. O Nome-do-Pai é o responsável por colocar um ponto de basta na proliferação de sentido veiculada pela cadeia ao inserir aí a significação fálica. Ou seja, o caráter sexual inerente ao advento do sujeito como objeto do Outro é o que impede que ele seja um sujeito sem qualidades.

A passagem do primeiro para o segundo ensino de Lacan é proporcionada por dois operadores: a pluralização dos Nomes-do-Pai e o conceito de objeto *a*, formalizado por Miller (2005-06a) como objeto obstáculo. Ele é o novo modo como Lacan escreve o que faz obstáculo ao sujeito sem qualidades na medida em que retifica o conceito de traço unário. O unário é  $1 + a$  e não um 1 puro, sem qualidades.

Com o conceito de objeto *a*, Lacan responde à introdução do desejo no Outro pela metáfora paterna. Como consequência, o campo do Outro precisa ser redefinido. O Outro não está apenas referido à mortificação do sujeito. Ele é também um campo onde o vivo do sujeito é chamado a comparecer. Com isso, as relações do significante com o gozo já não podem mais ser teorizadas como sendo de completa exclusão do gozo.

Lacan passa a admitir uma conexão do gozo ao registro simbólico. A teoria dos discursos coroa esta formalização porque afirma a existência de uma relação primitiva entre o significante e o gozo. O conceito de mais-de-gozar permite verificar como isso ocorre.

Este capítulo acompanha o progresso do conceito de Nome-do-Pai apenas durante o primeiro e o segundo ensinamentos de Lacan. Ter o *Seminário 17* como limite desta pesquisa permitiu mostrar a articulação da passagem da primazia do conceito de Outro à primazia do objeto *a*, o que localiza o campo da interpretação analítica em relação ao campo do gozo.

Em todos estes momentos, procurei mostrar que o que caracteriza e torna homogêneo o sentido da reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica é a significação sexual que constitui o sujeito como sujeito do desejo, a posição original de objeto ocupada pelo sujeito em relação ao gozo do Outro e a garantia da dessimetria entre os sexos e as gerações. Este eixo é o que mantém viva a subversão freudiana em relação ao sujeito sem qualidades engendrado pela ciência e também o que deve nortear o desejo do analista no campo da interpretação legitimamente psicanalítica. Trata-se, portanto, de um ponto de conexão entre o desejo do analista e o desejo de Freud enquanto fundador da psicanálise.

Procurei fazer com que toda essa formalização fosse acompanhada de uma discussão sobre o aprofundamento do discurso da ciência na civilização e suas conseqüências sobre a constituição subjetiva. As retificações feitas por Lacan sobre o conceito de Nome-do-Pai sempre responderam à necessária interseção entre a psicanálise e a ciência. A existência da psicanálise depende dos esforços da ciência, uma vez que a primeira recolhe os efeitos da segunda.

O terceiro capítulo dedica-se mais propriamente ao discurso do analista. Ele é a formalização mais lógica e reduzida da posição da psicanálise como responsável por mostrar o avesso do discurso da ciência. Este capítulo também é orientado por dois axiomas lacanianos que se conjugam: o que afirma que a psicanálise age a partir da reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica (1998, p. 889) e o que situa o desejo do analista como o motor desta ação (1998, p. 868). A articulação entre os dois axiomas permitiu demonstrar que a noção de desejo do analista, usada pela primeira vez

por Lacan em “A direção do tratamento e os princípios do seu poder”, é coerente com a formalização do discurso do analista.

A localização do termo desejo do analista dentro do debate que Lacan trava com os analistas pós-freudianos, em 1958, tornou possível afirmar que a proposta que Lacan lança ali de que se “formule uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista” (1998, p. 621) é estruturalmente idêntica ao esforço freudiano para reincluir o Édipo no campo da ciência e guarda uma homologia com a definição lacaniana da psicanálise como reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica. Neste sentido, o matema do discurso do analista inclui e traduz, de uma nova maneira, em função da introdução do conceito de objeto *a*, estes três tempos de um mesmo debate, que é um debate eminentemente político uma vez que o inconsciente é a política da psicanálise.

A reinserção do Nome-do-Pai é a reinserção da dimensão do inconsciente e o desejo do analista tem uma relação fundamental com esta responsabilidade. Para que isso seja possível, é preciso que o analista alcance “em seu horizonte a subjetividade de sua época” (1998, p. 322) e, que além disso, saiba orientar-se nela. O discurso do analista é proposto como bússola e medida desta orientação. Ele localiza a posição do analista referida ao objeto *a* como modo de incidir sobre o significante-mestre e levar o sujeito a retificar sua posição em relação ao gozo obtido a partir de sua identificação ao pai.

A introdução de uma tese, como qualquer outra introdução, é sempre um convite ao leitor. Ela tem a pretensão de motivá-lo a interessar-se por algo que, a princípio, não lhe diz respeito, mas somente ao autor. Conforme Coelho dos Santos (2002a, p. 82), o trabalho de pesquisa que fundamenta uma tese de doutorado em teoria psicanalítica não é sem relações com os significantes-mestres, com o sintoma de quem a escreve, nem tampouco se processa desvinculada do seu percurso analítico. Por esta razão, seu saldo não deve se limitar ao título que a conclusão da tarefa possa vir a acrescentar ao nome do autor. Neste sentido, a tese se torna um modo de fazer passar ao laço social algo que, a princípio, não se destinaria ao laço. No entanto, em tempos de queda do significante-mestre do lugar do agente do laço social, não é tarefa fácil encontrar o tom que faça da

tarefa da leitura de uma tese uma causa para o leitor. Portanto, é preciso que o leitor também possa acrescentar aí algo da sua própria causa.

## CAPÍTULO I

### A EQUAÇÃO LACANIANA DOS SUJEITOS DA CIÊNCIA E DA PSICANÁLISE

O ponto de partida desta tese é a fórmula lacaniana segundo a qual: “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1998, p. 873). Para Lacan, teria sido impensável a descoberta do inconsciente por Freud, bem como a prática da psicanálise, antes do advento da ciência moderna, no século XVII. Se o sujeito oriundo do advento da ciência moderna é homólogo ao sujeito da psicanálise, esta tese pretende articular que ele é simultaneamente o obstáculo que a prática analítica pretende retificar. Pode parecer ao leitor um paradoxo dizer que a ciência produz um sujeito e que este é obstáculo à própria ciência. No entanto, esta articulação é passível de ser logicamente demonstrada a partir do trabalho de Jean-Claude Milner (1996) sobre a equação lacaniana dos sujeitos e da noção de obstáculo epistemológico estudada por Gaston Bachelard. Localizar o sujeito da ciência como obstáculo sobre o qual incide a prática psicanalítica esclarece o objetivo dessa prática: a reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica (LACAN, 1998, p. 889).

Segundo Milner (1996, p. 28), a fórmula de Lacan realiza uma equivalência entre o sujeito da ciência moderna e o sujeito da psicanálise através de três afirmações:

- a psicanálise opera sobre um sujeito;
- há um sujeito da ciência;
- os dois sujeitos constituem apenas um.

Essas afirmações põem em jogo a existência de um *axioma do sujeito* fundado sob a ótica da razão: “há algum sujeito, distinto de toda forma de individualidade empírica”.

O trabalho de Milner demonstra como o campo da psicanálise se separa de toda forma de psicologia, pois o sujeito para a psicanálise se distingue radicalmente de qualquer forma psicológica. Milner credita totalmente a Jacques Lacan a responsabilidade pela afirmação de que a psicanálise é uma operação sobre um sujeito, o que a caracterizaria como uma práxis. No entanto, de acordo com o próprio Lacan no *Seminário 11*, afirmar a psicanálise como práxis não a diferencia propriamente da ciência. Afinal, o que é uma práxis senão um termo amplo que designa “uma ação realizada pelo homem [...] que o põe em condição de tratar o real pelo simbólico”? A ciência se caracteriza por tratar o real pelo simbólico. Ao matematizar o real, delimita-o. Portanto, sob a rubrica da práxis não se considera o quanto de imaginário possa estar presente nesse tratamento. Tampouco é possível considerar se a especificidade se situa pela posse de um objeto, ou mesmo se é no nível de um campo delimitado que se pode caracterizar o cientista moderno. Se o tratamento do real pelo simbólico não basta para diferenciar a psicanálise e a ciência, menos ainda se poderá considerar se o traço distintivo do que seja um campo e uma práxis recair sob a noção de experiência. Segundo Lacan, essa noção não bastaria para definir a ciência, mas se adequaria bem à experiência mística (1964, p. 14-16).

Pensar a psicanálise como práxis distinta da ciência requer situar a primeira em uma relação de exterioridade relativamente à segunda. A hipótese da existência de um sujeito da ciência é uma extração que depende da escolha feita por Lacan de uma definição particular do que seja ciência. A expressão “sujeito *da* ciência” é o nome do sujeito cujo modo de constituição é determinado pelo advento da ciência enquanto ciência moderna.

A exegese feita por Milner sobre o texto de Lacan mostra que a expressão *sujeito da ciência* é uma interpretação lacaniana completamente comprometida com a particularidade do advento de uma ciência: a moderna. Esse advento é caracterizado, segundo Koyré, por um corte<sup>1</sup> que propicia a passagem do Cosmo fechado e ordenado

---

<sup>1</sup> O termo “corte” advém de *corte epistemológico*, um conceito fundamental no interior da epistemologia de Bachelard, pois designa as rupturas ou as mudanças súbitas que ocorrem na história da ciência, de modo a explicar porque “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu passado” (CANGUILHEM, 1977, p. 15). Bachelard defende “a tese da descontinuidade epistemológica do progresso científico” (ID., p. 20). Essa tese se organiza ao redor do novo espírito científico, do obstáculo e do corte epistemológico. Isso quer dizer que o progresso da ciência precisa ser avaliado a partir das suas rupturas e não pela sucessão dos fatos. É preciso, então, situar o ponto de ruptura entre o antigo e o novo

hierarquicamente a um universo infinito e homogêneo (1991, p. 12). Essa passagem é o ponto de ruptura com a episteme antiga, que funda a ciência moderna (MILNER, 1996, p. 32).

A equação lacaniana de que o sujeito da ciência e o da psicanálise constituem apenas um depende de que a hipótese do sujeito da ciência, da qual Lacan lançou mão, não seja uma hipótese vazia. Ela precisa ser consistente para fundar logicamente a extração de uma determinada maneira de constituição subjetiva diferente de toda individualidade empírica.

Segundo Koyré, o mundo antigo é um Cosmo fechado, caracterizado por uma concepção ordenada e harmônica. Nele, toda desordem deve ser compensada, o que foi deslocado deve retornar ao seu “lugar natural”. Essa concepção é abandonada em nome de uma concepção de universo como “um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser” (1991, p. 182). O passo dado pela ciência moderna implicou uma atitude de inquietude em relação à “natureza” e também o descentramento do homem em relação a todos os seus pontos referenciais. A dúvida metódica cartesiana foi o operador dessa passagem. Como conseqüência, as velhas perguntas sobre o homem e sua existência passam a exigir respostas inéditas, mesmo porque são formuladas de um modo inteiramente novo: qual o lugar que o homem pode ocupar no mundo moderno?, o que marca o limite de seu corpo?, que identidade<sup>2</sup> assumir ao se diferenciar do real orientado pelo discurso da tradição? Tais interrogações, ao mesmo tempo em que abrem

---

para que se possa mostrar porque, “sob o nome habitual, perpetuado por inércia lingüística, se encontra um objeto diferente” (ID., p. 25). A perspectiva cronológica, ao contrário, se caracteriza pela sucessão manifesta de enunciados mais ou menos sistematizados cuja perspectiva é continuísta.

<sup>2</sup> Segundo Bauman (2005), “a idéia de ‘identidade’ não foi ‘naturalmente’ gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um ‘fato da vida’ auto-evidente. Essa idéia foi forçada a entrar na *Lebenswelt* (mundo, vida) de homens e mulheres modernos – e chegou a uma *ficção*. [...] A idéia de ‘identidade’ nasceu da crise do pensamento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o ‘deve’ e o ‘é’ e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela idéia – recriar a realidade à semelhança da idéia. § A identidade só poderia ingressar na *Lebenswelt* como uma tarefa [...] ainda não realizada, incompleta, um estímulo, um dever e um ímpeto à ação. E o nascente Estado moderno fez o necessário para tornar esse dever obrigatório a todas as pessoas que se encontravam no interior de sua soberania territorial. Nascida como ficção, a identidade precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade [...] e a história do nascimento e da maturação do Estado moderno foi permeada por ambos. § A ficção da ‘natividade do nascimento’ desempenhou o papel principal entre as fórmulas empregadas pelo Estado moderno para legitimar a exigência de subordinação incondicional de seus indivíduos [...]. O Estado buscava a obediência de seus indivíduos representando-se como a concretização do futuro da nação e a garantia de sua continuidade. Por outro lado, uma nação sem Estado estaria destinada a ser insegura sobre o seu passado, incerta sobre o seu presente e duvidosa de seu futuro, e assim fadada a uma existência precária. [...]” (2005, p. 26-29, grifos do autor).

espaço à criação e ao novo, fazem do sujeito da ciência um obstáculo à própria ciência, pois suscitam a questão sobre o sentido do real que não se ajusta às fórmulas.

Estes pontos serão retomados adiante. Neste momento, faz-se necessária uma pequena parada com o intuito de perguntar, como o fez Milner (1996), qual a relação particular de Freud e de Lacan com a ciência e qual a importância de se discutir a relação da psicanálise com a ciência. A segunda questão se impõe em função do ponto de partida da tese. Se a fórmula lacaniana subordina a existência do sujeito da psicanálise à existência do sujeito da ciência e diz que ambos são apenas um, isto coloca a psicanálise e a ciência numa certa relação que precisa ser explicitada. Lacan se dedica mais a essa tarefa do que Freud.

## **I.1 – PSICANÁLISE E CIÊNCIA**

De acordo com Milner (1996, p. 30), a ligação de Freud com a ciência é um “cientificismo”. A partir do próprio Freud (1933 [1932], p. 194), a psicanálise, como psicologia do inconsciente, deve aceitar uma *Weltanschauung* (visão de mundo) científica. Milner conclui que Freud consente no ideal da ciência. Se, por um lado, para Freud (1933 [1932]), tanto o ideal da ciência como o da religião supõem uma unidade explicativa do universo, por outro, contrariamente ao da religião, o ideal da ciência situa-se “apenas na qualidade de projeto, cuja realização é relegada ao futuro”. Isto é o mesmo que afirmar que o ideal da ciência se apresenta como ciência ideal, ou seja, como projeto a alcançar. A única fonte de conhecimento que funda a ciência é a elaboração intelectual do que é cuidadosamente escolhido para ser investigado. Além disso, a ciência despreza todo o saber originado da revelação, da intuição e da adivinhação. Freud contrapõe a ciência à religião. No entanto, contesta a total objeção que a ciência faz em relação à ilusão. Portanto, consentir no ideal da ciência não é colocar a ciência como ideal da psicanálise porque isso consistiria na eliminação da ilusão e do resultado das exigências emocionais como fontes de conhecimento. A

posição de Freud é a de que não se pode fazer demasiada oposição à ilusão, pois ela é estrutural<sup>3</sup>.

A ciência é contestada por Freud (1933 [1932], p. 194) no ponto em que ele determina o papel da psicanálise por relação à ciência. A psicanálise contribui para estender o campo da pesquisa ao inserir nele o *mental* – “sem tal psicologia<sup>4</sup>, a ciência estaria muito incompleta”. Ao propor a inclusão do mental no campo da pesquisa, Freud alarga a concepção científica, torna maior o seu campo de conhecimento, pois inclui o que comparece fazendo obstáculo ao desenvolvimento da própria ciência: as ilusões, as exigências emocionais, a necessidade de consolo, as fantasias, enfim, tudo o que ele reuniu sob o nome de realidade psíquica. Desprezar “as reivindicações do intelecto humano e as necessidades da mente do homem” torna a *Weltanschauung* científica muito pobre e sem esperança.

Freud dá as razões da impossibilidade de se retirar totalmente a ilusão do campo do conhecimento: elas são realizações de impulsos plenos de desejo e compõem *Weltanschauungen* que se situam “entre os desejos ideais dos seres humanos”. A ilusão e as exigências éticas, base das religiões, têm papel estrutural na atividade mental humana porque se originam no sentimento de desamparo infantil permanente na vida adulta quando da confrontação do homem com o mundo. Do pai protetor da infância, restam traços mnêmicos que, na vida adulta, se tornam o suporte da crença em Deus e da certeza do seu amor. Se, na infância, o amor decorria da obediência às exigências restritivas quanto aos desejos incestuosos relativos aos pais e irmãos, na vida adulta, tais restrições devem ser estendidas à sociedade. A religião propicia o reencontro do homem com a figura de um pai protetor, onipotente e idealizado quanto ao seu poder e à sua sabedoria. Trata-se, diz Freud, de uma “expressão psíquica” adquirida na infância, cujo desaparecimento é impossível<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Para Coelho dos Santos, a ilusão é criada em consequência da defasagem imposta pela linguagem e pela cultura em relação à própria origem do homem. O homem não é contemporâneo de si mesmo. A defasagem que daí decorre leva-o a tomar o caminho enganoso da imagem do outro como ideal (2001, p. 150).

<sup>4</sup> Em sua conferência “A questão de uma *Weltanschauung*”, Freud descreve a psicanálise “na qualidade de ciência especializada, ramo da psicologia – psicologia profunda, ou psicologia do inconsciente [...]” (1933 [1932], p. 194).

<sup>5</sup> “[...] é difícil algo desaparecer após ter conseguido expressão psíquica” (1933 [1932], p. 201).

Dizer que a ilusão tem papel estrutural na atividade mental humana é afirmar que a elaboração intelectual, única fonte de conhecimento que funda a ciência, se assenta sobre uma mentira original que recobre a não coincidência entre as primeiras catexias. “Na medida em que as catexias coincidem elas *não* dão oportunidade de pensamento” (FREUD, 1895, p. 437, grifo meu). Pensar requer a perda do objeto da percepção. A atividade de juízo tem lugar a partir de um próton pseudos originário, que funda a verdade em uma crença.

A descoberta de que os sonhos são atos mentais ou pensamentos carregados de desejo permitiu a Freud estender o domínio do pensamento à esfera inconsciente. Há uma homologia entre a estrutura do pensamento veiculado no sonho e a do pensamento intelectual. “Fecha-se os olhos e alucina-se; torna-se a abri-los e pensa-se com palavras” (FREUD, 1895, p. 447).

Se no que se refere à crença na unidade explicativa do universo, a ciência e a religião têm alguma coisa em comum, o consentimento de Freud em uma *Weltanschauung* científica (e não religiosa) para a psicanálise deve-se ao fato de ele acreditar que só a ciência permitiria ao homem examinar seu campo perceptivo com maior rigor. O pensar científico procura evitar as paixões individuais e a vertente afetiva, interroga o campo da percepção, adquire meios de expandir esse campo através de equipamentos mais precisos que os órgãos sensoriais, constrói métodos, controla variantes (FREUD, 1933 [1932], p. 207). Com base nessas características, Coelho dos Santos (2001) esclarece que o objetivo da psicanálise freudiana seria instrumentar os homens para que pudessem admitir a *realidade psíquica*, isto é, admitir *uma outra dimensão da verdade* da qual a ciência prescindir. Segundo a autora, essa dimensão é relativa à submissão dos homens às exigências superegóicas que se apresentam como modos de agir, pensar e sentir, herdados de experiências dos antepassados. Tais heranças são transmitidas por intermédio da tradição e dos ideais construídos pelas estruturas de linguagem e pelo discurso.

“As pulsões eróticas, a agressividade, a necessidade de ser amado, de buscar prazer, evitar o desprazer e, principalmente, a compulsão à repetição da pulsão, são realidades psíquicas que explicam a desadaptação profunda do comportamento humano às leis naturais. [...] O superego é a herança que não se pode erradicar da dependência do Outro.” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 118).

Consentir com o ideal da ciência é pensá-la como meio de permitir a elevação do espírito humano acima da religiosidade, do misticismo, da superstição, do preconceito e da repetição movida pelas exigências superegóicas. Freud aposta no ideal do progresso orientado pelo espírito científico. A conceituação da pulsão de morte, fato que descortina a impossibilidade de que a ciência seja tomada como garantia, como ideal, coloca tardiamente algum limite às pretensões de Freud, endossando a sua própria descoberta:

- O sujeito não se confunde com a consciência;
- A realidade psíquica é um obstáculo ao ideal da ciência.

Considerar a realidade psíquica implica limitar o que se pode esperar em relação à racionalidade humana, à liberdade de consciência e à autodeterminação, situadas como ideais a alcançar. Portanto, embora seja correto afirmar, como Milner (1996), que Freud consente em aceitar o ideal da ciência para a psicanálise, considero necessário esclarecer que Freud postula a realidade psíquica como obstáculo ao alcance de uma *Weltanschauung* científica. Esta consideração efetivamente impede que a psicanálise consiga constituir por si mesma algum tipo de *Weltanschauung* (FREUD, 1933 [1932]). Aceitar o ideal da ciência é apostar em um saber ideal em direção ao qual o saber humano deve convergir, é preferir a racionalidade científica a toda forma de pensamento comum, é dizer que a ciência eleva o pensamento humano acima de todas as exigências emocionais, escolhas que tanto a religião quanto a filosofia não privilegiam. No entanto, a posição de Freud não é sinônima de reificar a psicanálise como teoria ou de usá-la como sistema de crenças (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 158).

Diferentemente de Freud, Lacan não se ocupa em justificar o porquê da existência ou não da ciência. Relativamente à práxis da psicanálise, ele não situa a ciência como ponto ideal, assintótico, localizado como regulador da busca por um objeto que, por isso mesmo, se torna imperativa. Sua teoria da ciência incide sobre outro ponto. Lacan se interessa pelos efeitos subjetivos da ciência tomada como ideal (COELHO DOS SANTOS, 2002, p. 76). Lacan é freudiano. Também para ele a psicanálise não situa seu objeto como ideal a alcançar.

Partindo da economia pulsional freudiana, Lacan (1964) toma por base um circuito cuja pulsação é temporal. A ligação da pulsão ao objeto se faz dialeticamente -

como encontro e como perda, como alienação e como separação. O objeto adquire, então, papel libidinal, pulsional, não servindo como ideal. Deste ponto de vista, o discurso analítico se organiza a partir de uma perda, de uma falha que faz com que a psicanálise, enquanto prática, não possa visar um conhecimento de si como ponto ideal, mas uma operação de redução do sujeito à sua condição de repetição do incessante movimento de encontro e perda do objeto da satisfação pulsional. Esta é a razão pela qual o reconhecimento do inconsciente tem como consequência o desvelamento do estatuto do sujeito, isto é, seu estado de fenda (LACAN, 1998, p. 869).

A psicanálise parte do real que a ciência delimita para interrogar os efeitos desta operação sobre a subjetividade. A ciência moderna toma o simbólico como instrumento que permite o recorte da realidade, encarnando-a em estruturas, isto é, em fórmulas. Seu ideal é o da ordem, o da síntese. A psicanálise, por sua vez, recolhe os efeitos subjetivos de se tentar fazer consistir a síntese, ou seja, recolhe os efeitos de se tomar a ciência como ideal.

Segundo Coelho dos Santos (2005a), ao se fundar sobre a interrogação de tudo o que concerne à tradição, a ciência moderna produz um sujeito que não quer saber nada sobre a origem, sobre a tradição. Isso se deve ao fato de que “a invenção da ciência tende a instalar-se como uma nova tradição, promovendo o esquecimento do arbitrário, do acaso, do começo, da novidade da origem”. O que a ciência expulsa, isto é, o que ela coloca fora do seu discurso – a sexualidade edípica, o infantil, o problema do reencontro com o objeto, a castração -, retorna de forma sintomática, como obstáculo epistemológico à própria ciência. Por esta razão, o ideal da análise não é de síntese nem de acumulação. Contrariamente à ciência, a psicanálise visa a redução da subjetividade a um ponto que não se encontra “fora” do discurso, mas nele articulado como abertura e fechamento. O que se obtém na psicanálise como saber é sempre interior ao próprio discurso do sujeito, não sendo possível buscá-lo em outro lugar.

A importância de se discutir as relações da psicanálise com a ciência moderna se deve ao fato de que a ciência se encontra implicada no discurso analítico como ponto em exterioridade interna. Isso se deve ao fato de que o discurso analítico incide sobre o produto do advento dessa ciência, isto é, incide sobre o sujeito. O sujeito da ciência é,

decididamente, o mesmo sobre o qual a psicanálise opera. Não é o saber da psicanálise que é científico. O sujeito sobre o qual ela opera é que é o sujeito da ciência.

Este foi o ponto de partida desta tese. A formulação de Lacan que equaciona os sujeitos da ciência e da psicanálise é dependente da hipótese do sujeito da ciência e se baseia em correlações históricas nomeadas como “advento da modernidade”, embora não seja fundada por essas mesmas correlações.

Milner (1996, p. 31-32) observa que a equação lacaniana dos sujeitos é suportada por uma teoria lacaniana da ciência, que deve explicitar a razão pela qual a ciência é essencial para a existência da psicanálise. Esta razão é a mesma pela qual, desde Freud, a primeira não pode se colocar diante da segunda como seu ideal.

## **I.2 - CIÊNCIA MODERNA: UM ADVENTO**

Koyré (1991, p. 10) situa a ciência moderna como advento oriundo de uma operação de corte entre o mundo moderno e os mundos antigo e medieval. Para ele, a ciência moderna se configura como sistema de pensamento cujo surgimento dependeu da evolução do próprio pensamento científico. Seguirei, resumidamente, os passos indicados por Koyré para estabelecer as bases das operações que deram lugar ao novo pensamento caracterizado por romper com os elementos que permitiram o seu surgimento. Acredito que este é um requisito necessário à compreensão do sujeito da ciência moderna como novo modo de constituição subjetiva, distinto de qualquer individualidade empírica.

Segundo esse autor, os primórdios da idade moderna dependem dos pensadores que viveram na Renascença. Suas idéias contêm os elementos que compuseram a revolução responsável pelo agonizar da Idade Média. Esses elementos são os seguintes:

- No lugar do teocentrismo medieval, o ponto de vista humano;
- No lugar dos problemas metafísicos e religiosos, o problema moral;

- No lugar do problema da salvação, o ponto de vista da ação.

Petrarca, Nicolau de Cusa, Cesalpino e Maquiavel mostram os diferentes aspectos tomados no caminho dessa revolução que marca, lenta e profundamente, o fim do espírito da Idade Média. Maquiavel ignora todos os problemas que representam a Idade Média – Deus, salvação, relação entre o mundo dos vivos e o além, justiça, fundamento divino do poder. No lugar disso, ele se detém no Estado como única realidade, no poder como único fato, e em saber como afirmar e conservar o poder no Estado como único problema a resolver. Esse autor põe em funcionamento uma nova lógica e um método: dar primazia à razão em detrimento de todos os outros aspectos organizados pela religião. Por isso, Koyré o situa como representante da morte e do ultrapassamento da Idade Média (KOYRÉ, 1991, p. 17-21).

Koyré considera o surgimento do cristianismo como um elemento importante na passagem do mundo antigo ao moderno<sup>6</sup>, porque ele se caracteriza pela redução da pluralidade dos deuses gregos a um único Deus, concebido como “*criador*, concepção muito difícil, ou até mesmo impossível de ser assimilada pela filosofia”. Na Idade Média, a releitura da filosofia grega à luz do cristianismo torna-se fator de grande relevância para o advento da modernidade. Diante do que a religião ensina, o filósofo medieval deve justificar sua atividade filosófica e, diante da filosofia, deve justificar a existência da religião. A filosofia medieval se coloca no interior de uma religião revelada. Esse é o sistema fechado de pensamento que Koyré descreve para caracterizar o espírito da Idade Média. Deste modo, ao abordar o problema do Ser e de sua essência, o filósofo “reencontra em seu Deus Criador o Deus-Bem de Platão, o Deus-Pensamento de Aristóteles e o Deus-Uno de Plotino”. As obras de Platão e Aristóteles, iluminadas pelo cristianismo, tornam-se doutrinas ou atitudes metafísicas e morais (KOYRÉ, 1991, p. 26-27).

---

<sup>6</sup> Não desconhecemos que, segundo Milner (1996, p. 32), os teoremas de Koyré particularizam os de Kojève. Sem que precisemos nos aprofundar nessa direção, vamos nos limitar a elencar tais teoremas: 1) há um corte entre o mundo antigo e o universo moderno e, 2) esse corte provém de um outro corte, maior e que o antecede, operado pelo cristianismo. Segundo Dumont (2000), a doutrina da igualdade dos homens perante Deus, característica do cristianismo, é responsável por introduzir no mundo a noção de indivíduo. O corte operado pela modernidade aprofunda essa noção. Generalizando-a e laicizando-a, homogeneiza o campo social, produzindo, sobre a esfera psíquica, efeitos de afrouxamento nas identificações. Sobre a relação entre os teoremas de Kojève e de Koyré e suas conseqüências sobre o individualismo moderno, verificar Dumont (2006), Milner (1996) e também a tese de doutoramento de Antunes (2002).

Neste ponto, penso ser necessário dar um passo em direção à Idade Média para situar, a partir de Koyré (1953, 1991), de modo um pouco mais consistente o sistema fechado de pensamento criado como consequência da influência do pensamento cristão na filosofia grega.

### **I.2.1 – O platonismo medieval**

Koyré (1991, p. 34) caracteriza o platonismo medieval pelos seguintes traços: primazia da alma, doutrina das idéias, o iluminismo que suporta e reforça o inatismo de Platão, o mundo sensível concebido como um pálido reflexo da realidade das idéias, o apriorismo, o matematismo. O Deus de Platão, o próprio Bem transcendente, responsável por construir o Universo para o Bem, é homologado ao Deus das religiões da Bíblia, eterno e imutável. Sua noção de alma é valorizada em oposição ao mundo. Conhecê-la é encontrar a felicidade, a verdade: Deus, aquele que a habita. O desejo platônico é assimilado como idêntico ao medieval: conhecer Deus. A alma humana, por sua vez, revela-se imagem de Deus, algo semelhante a Deus, que comanda o corpo sem depender dele para existir, para conhecer e se conhecer a si mesma. No entanto, ser imagem ou semelhança de Deus não é igualar-se a Ele, razão pela qual o conhecimento que se pode obter não é absoluto.

A certeza da alma para si e o conhecimento direto da alma por ela mesma são traços medievais (e platônicos) muito importantes. Conhecê-la é conhecer a Deus. Assim, “se é em torno da alma enquanto imagem divina que se organiza a concepção epistemológica e metafísica do platonismo medieval, esta concepção estará presente em todos os movimentos do pensamento”. Este deverá voltar-se para seu estudo se quiser conhecer a verdade no lugar de ocupar-se dos objetos do mundo sensível. Por esta via, provar a existência de Deus se configura como problema central da metafísica medieval. Tais provas se baseiam nos princípios de causalidade e finalidade. Através de Platão, as provas se apóiam nos graus de perfeição, em razão dos quais se conclui pela perfeição suprema e infinita – modo de concepção do Deus finito -, medida e fonte da perfeição parcial e infinita da alma humana (KOYRÉ, 1991, p. 30-34).

### I.2.2 – O aristotelismo medieval

Aristóteles é retomado num mundo em que havia e só podia haver um único Deus. O aristotelismo medieval se distingue do pensamento aristotélico como tal (KOYRÉ, 1991, p. 34). Mais do que uma filosofia, o saber de Aristóteles é tomado como ciência e não como atitude religiosa. Por isso, difunde-se nas universidades e não tanto entre o público leigo. Cristianizado por Santo Tomás, tornou-se o fundamento do ensino do Ocidente, interessando-se pelo estudo do mundo (e não pelo da alma) e da natureza criada por Deus, mas pertencente à criatura e não mais a Deus.

O mundo – móvel, mutante, submetido ao devir e ao tempo – se opõe à Natureza e também a Deus. A Natureza se mantém a mesma: um conjunto hierarquizado e bem ordenado de naturezas, conjunto estável e firme com existência própria, possuída *por si própria*. Deus, por sua vez, se caracteriza por ser imutável e supra temporal. O homem é concebido como um animal racional e mortal e não como uma alma imortal encerrada num corpo mortal, concepção platônica que, para o aristotélico medieval, rompe a unidade do ser humano. Não sendo estranho e nem superior ao mundo, o homem é visto como uma natureza entre outras *no* mundo. A noção de natureza é central. Abrangendo corpo e alma, estabelece a unidade de ambos. Portanto, enquanto ato do próprio homem, o pensamento engaja sua natureza (corpo e alma), e faz do domínio do sensível o domínio próprio do conhecimento. Em Aristóteles é impossível pensar a ciência sem o ponto de partida na percepção sensível (KOYRÉ, 1991, p. 37).

Sentir e elaborar, recordar e imaginar são os meios que libertam o homem da presença efetiva da coisa percebida. A faculdade da abstração, ou seja, a capacidade de pensar sem a presença da coisa, é o grau superior da atividade do pensamento que permite ao homem fazer ciência, distinguindo-o dos outros animais. No entanto, é importante frisar que, mesmo estando muito longe da sensação, o pensamento abstrato da ciência aristotélica não rompe com ela. Isto se configura como um problema: não é possível aceitar a existência de qualquer contradição entre a experiência e o pensamento abstrato.

O pensamento aristotélico é inimaginável fora do percurso que leva do efeito à causa, do ato ao agente. Só assim se consegue chegar a Deus, provar e demonstrar Sua

existência e, então, adquirir a noção de Deus. As provas da existência de Deus situam-se no como causa primeira e fim último dos seres. Elas se fundamentam na impossibilidade de um prolongamento indefinido de uma série causal, isto é, de uma série ordenada, concebida como estática. Isto quer dizer que os efeitos não podem ser remontados infinitamente às causas. É preciso parar em algum ponto e estabelecer uma causa que, sendo ela própria não causada, não se constitui mais como um efeito. Encontrar em algum ponto uma causa última, um fim em si, requer uma operação de pensamento. Deus é a causa de todas essas provas. A série dos seres contingentes não pode se prolongar indefinidamente, ela requer um ponto de detenção. Deve estancar-se em um ser não-contingente. Deus assegura a ordem cósmica do pensamento filosófico medieval. É o responsável por torná-la uma estrutura finita e hierárquica.

Quanto ao pensamento científico, a física de Aristóteles se baseia numa concepção de realidade física cujos traços principais são a crença na existência de “naturezas” qualitativamente definidas e a crença na existência de um Cosmo, isto é, de princípios de ordem que obrigam os seres reais a formarem um todo hierarquicamente ordenado (KOYRÉ, 1991, p. 156).

“Um todo, ordem cósmica, harmonia: tais conceitos implicam que, no Universo, as coisas são (ou devem ser) distribuídas e dispostas numa certa ordem determinada; que sua localização não é indiferente [...]; que pelo contrário, qualquer coisa tem, segundo sua natureza um ‘lugar’ determinado no Universo, em certo sentido, o seu lugar próprio. Um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar: o conceito de ‘lugar natural’ exprime essa exigência da física aristotélica” (KOYRÉ, 1991, p. 158).

A concepção de lugar natural requer a ordem como estática. Assim, qualquer movimento encontra resistência e só pode ser feito por violência. Se isso ocorresse, o corpo deslocado procuraria retornar ao “seu” lugar. Qualquer movimento é sinônimo de desordem cósmica: ou é efeito direto da violência ou esforço de retorno, de recuperação da ordem e do equilíbrio perdidos. Se tudo tem seu lugar, é nele que cada coisa deve permanecer. Por isso, o estado natural de repouso de uma coisa no seu lugar não requer explicações. Sua natureza o justifica. O movimento, por sua vez, tem dois tipos de explicação: ou ele é natural e cessa naturalmente tão logo o objetivo seja alcançado, ou é violento e, nesse caso, não pode ser duradouro sob pena de destruir a hierarquia e a ordem cósmicas (KOYRÉ, 1991, p. 158). Estas são as razões pelas quais, na física

aristotélica, o movimento é um estado transitório em essência. No entanto, não é isso o que se encontra se movimento for tomado literalmente. Se todo movimento resulta de outro, anterior, ele implica uma série infinita de movimentos precedentes (IBID., p. 175, n. 27). Assim,

“[...] a estrutura ontológica do Ser material o impede de atingir o estado de perfeição que implica a noção de repouso absoluto [...]. Por outro lado, o movimento não é [...] um *estado*; é um processo, um fluxo, um *vir a ser*, no qual e pelo qual as coisas se constituem, se atualizam e se realizam” (KOYRÉ, 1991, p. 159, grifos do autor)

É preciso lembrar que num “Universo finito, o único movimento uniforme que pode persistir é o movimento circular” (KOYRÉ, 1991, p. 175, n. 28).

Entre Platão e Aristóteles a linha divisória é clara: o primeiro reivindica uma posição superior para as matemáticas, atribuindo-lhes um valor real e uma posição definitiva no campo da física; já o segundo, toma as matemáticas como ciências abstratas, portanto, de valor inferior à física e à metafísica, que tratam do ser real. Além disso, os aristotélicos também sustentam que a única base necessária à física é a experiência, devendo a física edificar-se sobre a percepção. A incompreensão das matemáticas por Aristóteles é, segundo Koyré, reveladora de um aspecto muito mais grave: a negação do infinito em favor de uma “síntese”.

Por acreditar que o livro da natureza foi escrito em caracteres geométricos (matemáticos) Galileu se junta a Platão. Prova que o movimento é governado por números. Assim, refuta e ultrapassa o argumento aristotélico. Destrói sua síntese. Substitui o mundo real da experiência cotidiana por um mundo geométrico e explica o real pelo impossível (KOYRÉ 1991, p. 184).

Ao definir o real pelo impossível, Koyré enfatiza sua tese acerca da existência de um corte entre o espírito do mundo antigo e o do mundo moderno. Segundo esse autor, a mentalidade do espírito renascente pode ser resumida na fórmula “tudo é possível” (1991, p. 48). Tomar o real como impossível implica poder deduzir que, “se tudo é possível, é que nada é verdade. E se nada é seguro, só o erro é certo” (1986, p. 25). Nessa perspectiva, a fundação do mundo moderno coloca, de partida, um problema: se tudo é possível e se nada é verdade, então, não há mais verdade? Se há, quem a garante?

### I.2.3 – Galileu e a revolução científica

A evolução científica se dá à margem do “espírito renascente” e da Renascença propriamente dita, marcados pelo ideal de retórica e por uma produção literária caracterizada pela demonologia e pelos livros de magia. Koyré tem uma “opinião” particular para explicar tal efervescência: a credulidade e a crença na magia seriam efeitos da destruição da física, da metafísica e da ontologia aristotélica. Se, do ponto de vista filosófico e científico, essa síntese é considerada a grande inimiga da Renascença, sua destruição é o maior feito dessa mesma época. No entanto, a destruição da física, da metafísica e da ontologia aristotélicas também teve como efeito deixar a Renascença sem critérios para decidir sobre a verdade ou a falsidade das informações que recebe. Por isso, ela foi conduzida a uma ontologia mágica, conhecida como “o naturalismo” da Renascença (1991, p. 46-48). A ontologia mágica se situa entre a ontologia divina e a ontologia cartesiana.

A opinião de Koyré pode ser compreendida a partir da seguinte tese: a credulidade sem limites é o efeito subjetivo da perda de Deus como eixo forte que suportava a ordem cósmica finita e hierarquizada. Ao afirmar que a ontologia divina é substituída por uma ontologia mágica, Koyré (1991, p.48) corrobora a tese freudiana de que é impossível que o homem viva fora do registro da crença porque a ilusão é estrutural e ineliminável. Portanto, sob o mesmo termo “ontologia” floresce um objeto – a crença. Embora pareça o mesmo objeto, a crença da Renascença está estruturada de um modo completamente descontínuo em relação à crença em Deus característica da Idade Média. Sem Deus como eixo simbólico forte que diga o que é certo, o que é errado e o que é absurdo, a crença é recuperada sob novos custos. É por isso que ela prolifera de modo mágico, imaginário.

Para Koyré, a saída da Renascença se dá efetivamente com Galileu. Ele já não tem nada que a caracteriza: é antimágico, não se alegra com a variedade das coisas mas com sua variação, e é animado pela idéia de reduzir o real ao geométrico. Ao identificar o espaço físico com o da geometria euclidiana,<sup>7</sup> Galileu ultrapassa Kepler.<sup>8</sup> Essa

---

<sup>7</sup> Euclides de Alexandria (360 a.C. - 295 a.C.) foi um professor, matemático platônico e escritor de origem desconhecida, criador da famosa geometria euclidiana: o espaço euclidiano, imutável, simétrico e

identificação permite-lhe precisar o conceito de movimento retilíneo uniforme, base da dinâmica clássica.

Galileu foi o primeiro a acreditar que tudo o que existe no mundo se submete à forma geométrica, ou seja, à matematização. Essa crença leva ao abandono da percepção dos sentidos como fonte privilegiada de conhecimento e à declaração de que o conhecimento intelectual é o único e exclusivo meio de apreender a essência do real (KOYRÉ, 1991, p. 169). Galileu funda uma nova tradição que, segundo Milner, Descartes aprofundou: a de despojar os objetos de todas as qualidades através do empirismo e da matematização (MILNER, 1996, p. 33). O empirismo de que se trata aqui se distingue de toda e qualquer experiência. É importante lembrar que o campo da experiência, entendida pela ciência moderna como experiência sensível, é transposto pelo da experimentação. O *experimentum* se constitui por uma pergunta feita à natureza na linguagem geométrica e matemática. É preciso saber formular a pergunta e também decifrar e compreender a resposta, o que significa aplicar ao *experimentum* as leis estritas da medida e da interpretação matemáticas (KOYRÉ, 1991).

Até Galileu, o mundo real era o que se oferecia aos sentidos. Com ele e a partir dele, “presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Esse mundo real é a própria geometria materializada, a geometria realizada” (KOYRÉ, 1991, p. 55). A ciência moderna, tal como é conhecida, ergue-se sobre a base da física galileana e de sua interpretação cartesiana.

---

geométrico. Tendo sido metáfora do saber na antiguidade clássica, manteve-se incólume no pensamento matemático medieval e renascentista. Os tempos modernos construíram modelos de geometrias não-euclidianas. In: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Euclides> Acesso em 09/06/2007.

<sup>8</sup> Johannes Kepler (1571-1630) foi o astrônomo alemão que formulou as três leis fundamentais da mecânica celeste, conhecidas como leis de Kepler. A primeira é a Lei das órbitas elípticas: *Todos os planetas se movem segundo órbitas elípticas com o Sol num dos pontos focais*. A segunda é a Lei das áreas: *À medida que o planeta descreve a sua órbita, o seu vetor posicional relativamente ao Sol percorre áreas iguais em intervalos de tempo iguais*. A terceira Lei estabelece uma relação entre os tempos periódicos em que os planetas completam as suas órbitas em torno do Sol e as suas distâncias médias ao Sol. In: < <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/seminario/kepler/index.htm> > Acesso em 09/06/2007.

### I.3 – A “TRADIÇÃO” MODERNA

Giddens *et al.* (1997) considera que o uso do termo *tradição* se liga à memória e à “noção formular de verdade”. Envolve ritual, possui guardiães (pessoas que as tradições seculares consideram relacionadas ao sagrado) e tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional. Memória e tradição dizem respeito “à organização do passado em relação ao presente” (IBID., p. 81). Essa característica faz da tradição um “meio de identidade” definida como “criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado”. A tradição permite ancorar a confiança necessária à *continuidade da identidade* e é o mecanismo orientador de outras relações de confiança (IBID., p. 100).

Oriento-me pela tese de Koyré (1953) de que há um corte entre o mundo antigo e o moderno. Portanto, à primeira vista, pode parecer um paradoxo falar em “tradição” moderna, uma vez que, para Giddens (1997, p. 113), “a modernidade destrói a tradição”. No entanto, como ele mesmo ressalta, essa destruição foi um processo complexo, caracterizado pelo abandono progressivo dos contextos locais e pelo crescente distanciamento no tempo e no espaço – uma “desincorporação” (IBID., p. 115). Se, por um lado, as primeiras instituições modernas dependiam das tradições preexistentes, por outro, *criavam* algumas novas. Giddens serve-se de Hobsbawn para mostrar que a “tradição inventada” reivindica um *contato factício* com o passado e usa materiais antigos para fins modernos, ou seja, para legitimar os sistemas de poder emergentes. A autenticidade da *tradição inventada* é um fato criado, enquanto que a da *tradição* “depende da conexão da prática ritual com a verdade formular” (IBID., p. 116). Ao usar a expressão “tradição moderna” quero enfatizar o aspecto inventivo, fundador de novas tradições e responsável por aprofundar o recalçamento do laço do sujeito com o aspecto infundado e oracular da origem, cuja conseqüência é o apagamento da sua relação com o arbitrário, com o acaso, com o começo, enfim, com a novidade da origem, nos termos de Coelho dos Santos (2005a).

O cogito cartesiano dá testemunho do que a ciência moderna requer: a geometrização analítica do pensamento, responsável por despi-lo de todas as suas qualidades sensíveis.

Trata-se de operar sobre um real supostamente puro, transformado em pura fórmula, cujo sentido resume-se à mínima articulação entre letras ou números. A natureza tem estrutura racional (KOYRÉ, 1991, p. 194, 196 n. 9).

Descartes formulou os princípios da nova ciência (o pensamento sem qualidades) e da nova cosmologia (o universo infinito e sem hierarquia). Desse modo, anunciou uma revolução intelectual, cuja consequência advém sob a forma de uma revolução científica. Ele consegue afirmar a certeza da razão promovendo um giro a partir do ceticismo recebido como herança do Renascimento: no lugar de sofrer a dúvida, exerce-a metodicamente. Seu gesto é de ruptura e de esvaziamento. Ao fazer tábula rasa dos saberes da tradição, de toda forma de autoridade e do mundo sensível, torna negativos todos os sentidos daí originados (KOYRÉ, 1986, p. 43-51). Utilizando a dúvida hiperbólica, Descartes destrói a *base* de todas as provas tradicionais, ou seja, o Cosmo hierarquizado. Do mesmo modo, destrói a *estrutura* lógica dessas provas, ou seja, a impossibilidade da construção de uma série infinita (IBID., p. 71-73).

Ao destruir o eixo ao redor do qual, até então, todo saber se constituía como verdadeiro – a hierarquia e a finitude, a autoridade da Igreja e a realidade do Estado -, Descartes faz desaparecer os pontos que mantinham fixa a unidade das significações relativas ao Cosmo. O gesto de Descartes nasce do desejo de libertar a razão de qualquer tradição ou percepção sensível para construir o sistema verdadeiro das ciências e do Universo. Nasce do sonho de alcançar a verdade através da razão desembaraçada de toda qualidade sensível. A dúvida é o único modo de saber do quê se libertar. Ela libera a razão das idéias obscuras e confusas oriundas da tradição e dos sentidos. Ao exercer livremente a dúvida, no lugar de sofrê-la à maneira dos céticos, Descartes dominou-a e fez dela critério operatório para distinguir o verdadeiro do falso e para repor no seu lugar as idéias que formarão o universo do espírito. As únicas idéias claras e verdadeiras, as que não apresentam razões para continuar duvidando, são as idéias matemáticas, por isso, o método cartesiano é ordenado essencialmente a partir da matemática (KOYRÉ, 1986, p. 51-52).

Qual é a essência ou o espírito do raciocínio matemático?

Independentemente dos seus objetos particulares de estudo – seja uma equação algébrica ou uma construção geométrica -, o matemático procura sempre estabelecer

*relações* ou *proporções* precisas entre esses objetos, religá-los por séries de relações ordenadas. A essência do pensamento matemático é a *invenção de relações e de uma ordem entre as relações*.<sup>9</sup> É este pensamento que funda a tradição moderna. Segundo Koyré, *razão é sinônimo de proporção ou relação*, que, por si mesmas, estabelecem uma ordem e se desenvolvem em série (KOYRÉ, 1986, p. 54).

“[...] A unidade da matemática deriva do fato de os mesmos métodos [...] se aplicarem em geometria e em aritmética, ao *número* tal como ao *espaço*. Mesmos métodos: isso quer dizer mesmos passos do espírito. E isto por sua vez mostra que o que é importante não são os objetos – números ou linhas – mas justamente os passos, as ações, as *operações* do espírito que liga entre si esses objetos, estabelece – ou encontra – relações, as compara umas com as outras, as mede uma pelas outras e assim as ordena em séries. Ordem fecunda e viva – ordem dinâmica oposta à ordem estática dos gêneros e das espécies da lógica escolástica -, ordem de produção e não de classificação, ordem na qual cada termo depende do que o precede, e determina, por sua vez, aquele que o segue. [...] É a ordem e a relação que formam o fundo, a própria essência da matemática [...]” (KOYRÉ, 1986, p. 57-58).

O campo do sentido, que era universalizado, fixado pelas provas tradicionais, se pluraliza na particularidade de cada objeto que a linguagem matemática consegue recortar ao ser usada como instrumento por um sujeito. Através dela se pode traduzir qualquer relação numérica em relação espacial e vice-versa. Do mesmo modo, ela inventa o sujeito disjuncto de sua história ou de qualquer tipo de tradição, privando-o do sentido gozado a partir das mesmas. A linguagem matemática afirma a existência mediante sua relação direta com o pensamento tomado como verdade da qual não se pode duvidar. Ao generalizar o fato da existência à indubitável certeza do ato de pensar, Descartes a dissocia de tudo o que não seja racional. Assim, opera uma disjunção entre a existência e seus possíveis atributos. Tal disjunção se configura como ideal para a ciência moderna. Concordo com Milner quando afirma que ao sujeito da ciência

“[...] não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador

---

<sup>9</sup> Criam-se, assim, os “contatos factícios” mencionados por Giddens (1997, p. 116).

nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência” (MILNER, 1986, p. 33).

Segundo Bachelard (1938, p. 7-8), o caminho da evolução do espírito científico se movimenta “do geométrico mais ou menos visual para a abstração completa”. Para isso, é preciso deixar para trás a ligação do pensamento com qualquer qualidade sensível.

Como justificar a assertiva de Milner?

Milner (1996) ressalta que a realização da geometria em Galileu, seguida da aplicação do cartesiano método da dúvida ordenado pela matemática, teve como consequência a produção de objetos desprovidos das qualidades sensíveis. Entendo que se trata da eliminação da relação entre o real e a realidade, relação que, no mundo antigo, era garantida pela tradição, pela palavra proveniente da voz de Deus, autoridade que, por ser infundada, causa de si mesmo, detinha o poder de nomear o real como realidade.

Descartes introduziu uma falta no campo do saber: ele fez faltar a garantia oriunda da voz de Deus como referente único. Sem essa garantia, o sujeito fica despossuído das razões que explicam o mundo e também sua própria existência. Todo o saber é reduzido a proposições matemáticas das quais derivam objetos sem qualidades. O próprio sujeito é reduzido a uma equação e se torna um sujeito sem qualidades. Produzir o sujeito sem qualidades no lugar da falta instaurada pela ausência de Deus é já fazer um tratamento da falta, é recuperá-la de um modo completamente novo, que a sutura.

Para Lacan, houve uma radical mudança de perspectiva na passagem da realidade empiricamente constituída à extração do real por meio da geometrização do pensamento e pela aplicação da dúvida metódica. No lugar de partir da tradição, da experiência sensível, da intuição, da religião, ou seja, do plano imaginário, a ciência moderna parte do plano simbólico em sua função criadora (LACAN, 1954-55, p. 30). O caminho “do geométrico mais ou menos visual para a abstração completa” – ideal da ciência – implica, de saída, uma perda: não há a percepção da coisa. O objeto, a coisa, desaparece. Torna-se um significante. Torna-se *uma* criação decorrente da linguagem matemática usada como instrumento por um sujeito. É uma invenção do cientista. É ele

– e não mais Deus - o responsável pela introdução de um nome que equaciona real e realidade, uma vez que estão disjuntos. Lacan se insere nessa tradição quando afirma que existe significante no real e que é a partir dele que o mundo da experiência é construído. Isso quer dizer que não há experiência que não seja enquadrada pelo significante. O significante está na natureza “[...] e se não fosse o significante que procurássemos lá, não encontraríamos ali absolutamente nada” (LACAN, 1955-56, p. 211). Responder à disjunção entre a percepção e o pensamento pela via da criação simbólica marca a mudança de perspectiva em jogo nessa passagem.

#### **I.4 – O SUJEITO DA CIÊNCIA MODERNA É O SUJEITO SEM QUALIDADES**

A posição subjetiva da Renascença, ou seja, o *estado de espírito* renascentista, caracterizava-se pelo ceticismo. Descartes se separa dos céticos de sua época ao positivar a dúvida. Faz dela um exercício que opera um rompimento com a posição anterior. Essa escolha inédita permite que ele se instale na posição de quem a exerce e, com esse exercício, mantêm-na sob seu domínio (KOYRÉ, 1986, p. 51). A resposta de Descartes ao mal estar de sua época configura uma rotação que o opõe a Aristóteles e aos céticos. O sujeito da ciência se funda nesta atitude nova, inédita. Ele se extrai como agente – um significante em sua função criadora de novas tradições -, no mesmo ponto onde a descrença em Deus e em todo saber da tradição antiga poderia tê-lo aniquilado. A criação vence o desencantamento com o mundo e com Deus, vivido na Renascença. Esse giro funda o homem moderno em bases racionais. Sob os auspícios da razão, ele se crê completamente liberado da posição anterior de submissão às significações existentes.

A dúvida metódica é o operador do trabalho de redução que inaugura a ciência moderna e a posição subjetiva correspondente, o sujeito sem qualidades. Através dessa operação, é excluído do campo do saber todo o conhecimento que não resista ao tribunal da razão. Os saberes são negativizados até o ponto em que seja possível alcançar uma certeza. Descartes leva esse exercício até o seu limite para reencontrar a clareza da verdade reduzida ao intelectual. Ao fazê-lo, situa-se como significante, único,

significante novo, isto é, não articulado na cadeia da tradição antiga com a qual rompeu, mas fundador de uma nova tradição.

Koyré ressalta que se desfazer das idéias, destruir em si todas as crenças é também se libertar delas. A operação cartesiana reduz o campo das *Weltanschauungen* tradicionais e religiosas a apenas uma. A *Weltanschauung* científica almeja “reencontrar a pureza nativa de nossa razão, chegar à certeza da verdade” (KOYRÉ, 1986, p. 49) a partir do ideal de liberdade em relação a todo tipo de tradição e a qualquer experiência sensível.

“[...] é por uma decisão livre, é por um ato de liberdade que a filosofia cartesiana começa. É por o homem ser livre que pode dizer *não* à tendência natural que o leva a crer no que vê e ouve; que pode recusar-se a seguir a impressão poderosa do sensível; arrancar-se ao domínio do seu corpo, dos seus hábitos, da sua natureza, numa palavra. [...]. § Porque é unicamente por sermos livres que podemos, libertando-nos do erro, atingir – livremente – a clareza suprema do espírito inteiramente restituído a si mesmo. [...]” (IBID., p. 83-84).

Do ponto de vista intelectual, a consciência de si é já um tratamento para a falta que Descartes introduziu no mundo com a sua dúvida metódica. Esse tratamento implicou suspender todas as convicções, questionar todas as verdades para alcançar o ponto do qual não se pode duvidar – *Penso, logo sou*. Enquanto um existente unificado ao ato de pensar, Descartes produz um eu fundado na razão. Esse eu tem como projeto ser o homem expropriado de seus atributos, despossuído de seu “humanismo”, geometrizado, matematizado, tornado letra. Seu ideal é o de ser algo que vale por si, pela sua “boa forma”. É o meio pelo qual o pensamento moderno inaugura:

- a *liberdade*, na medida em que pensa poder desprezar qualquer determinação ao advir como consciência de si;
- a *autonomia*, uma vez que cada objeto construído é sempre novo e surge como invenção a partir da operatividade da linguagem;
- e a *igualdade* em relação aos outros existentes, pois enquanto letra torna-se possível substituir uma por outra ou cada existente por outro.

O cartesianismo se caracteriza pela passagem da certeza do pensamento à certeza da existência.

“A certeza do *eu sou*, a clareza do *eu penso* resistem a todos os esforços da dúvida. [...] O juízo *eu sou* é verdadeiro sempre que eu o pronuncie; todas as vezes, igualmente, que eu faça um juízo, qualquer que seja; todas as vezes que eu duvide ou me engane. Porque ele se encontra implicado, ou melhor, envolvido em todos os meus juízos, em todos os meus pensamentos, em todos os meus atos ou estados de consciência. O pensamento implica o ser: o *eu sou* é a consequência imediata do *eu penso*” (KOYRÉ, 1986, p. 85).

Embora tenha tido como objetivo banir todas as ilusões para alcançar a certeza, o cogito tropeça em uma questão racional: quem garante que a existência se sustenta no pensamento?

“[...] foi quando Descartes tropeçou em seu cogito que lhe surgiu a questão: ‘Penso, sou, mas por quanto tempo?’ Os comentadores quiseram mostrar que essa questão do ‘por quanto tempo?’ só poderia resolver-se passando pelo grande Outro divino, pois o cogito só poderia assegurar-se de seu ser no instante do pensamento. Para que o ‘por quanto tempo?’ continue, é preciso a demonstração da existência de Deus” (MILLER, 1999b, p. 12).

A existência, como fato de razão diretamente vinculada ao pensamento, se suporta na garantia divina. Ao provar a existência de Deus por sua perfeição e infinitude, Descartes suplanta o gênio maligno. Desse modo, não dá tempo para que o pensamento seja novamente afetado pela dúvida, pondo a existência em risco. Se Descartes não pode duvidar de que pensa porque todo “eu penso” é homólogo a “penso Deus”, o pensamento torna-se, efetivamente, garantia da existência. O ato de pensar conclui-se na consciência de si, independentemente do que se pense porque a consciência de si implica a consciência de Deus (KOYRÉ, 1986, p. 87-90).

No entanto, quero frisar que não é isso o que Lacan destaca no cogito. Seu cartesianismo, como assinala Milner (1996), é bem mais radical. No lugar de passar imediatamente do pensamento qualificado à existência, Lacan prefere deixá-la entre aspas<sup>10</sup>, suspensa à insistência do pensamento sem qualidades, isto é, à operatividade da dúvida. Suspensa, portanto, ao vazio proveniente da completa ausência de representação para o que é da ordem do ser afetado pela perda de seus balizamentos. Desse modo,

---

<sup>10</sup> Trata-se de uma referência de Milner (1996, p. 34) à forma entre aspas como Lacan grafa a segunda cláusula do cogito cartesiano - *Penso: “logo existo”* - no texto “A ciência e a verdade” (1998, p. 879).

Lacan acentua a inexistência da relação entre os significantes e situa o sujeito como puro ato de pensar, pura enunciação. A disjunção que se instala entre o *eu penso* e o *eu sou* é efetivamente o que dá lugar ao pensamento sem qualidades. Contrariamente a Descartes, Lacan localiza a certeza no ato de pensar e não na existência daí decorrente. Assim, revela a potência criadora contida no gesto daquele filósofo.

A escolha de Descartes é pela conclusão lógica da existência como consequência do ato de pensar, antes que ela se transforme novamente em dúvida. É esse o tratamento que ele dá à falta da voz de Deus como organizadora de todos os sentidos. A conclusão da existência como efeito do ato de pensar é garantida pelas provas da existência de Deus. Com elas, Descartes sutura o deslizamento infinito da dúvida em uma certeza: Deus não engana. Passar do pensamento à existência é introduzir o pensamento qualificado. Segundo Lacan, esse gesto se configura para o sujeito como captura mortífera, uma vez que o aliena na suposição de haver um significante que o represente – a consciência de si. O eu não é um sujeito sem qualidades, mas um objeto particular na experiência do sujeito, um objeto libidinal (LACAN, 1954-55, p. 63).

A escolha de Lacan, por sua vez, evidencia a homologia entre o automatismo de repetição, instalado pela negação da qualidade através da dúvida, e a instalação da máquina simbólica. Essa homologia permite nomear o sujeito como um pensar sem qualidades. Ao esvaziamento do pensamento corresponde o advento do sujeito como sujeito sem qualidades. O *sujeito da ciência*, ou *da razão*, é o modo como Lacan nomeia esta posição subjetiva ideal, asséptica, sem predicação, oriunda da radical separação entre o *eu penso* e o *eu sou*, e não o sujeito mortificado pelo significante. “*A máquina é a estrutura como desvinculada da atividade do sujeito*. O mundo simbólico é o mundo da máquina. [...]” (LACAN, 1954-55, p. 66, grifo meu), é o mundo funcionando como pura injunção formal, automática, sem nenhuma consideração pelo saber da tradição ou pela contingência do encontro da linguagem com um corpo. Esta é a base do individualismo<sup>11</sup> como ideologia moderna: a crença na consciência de si como ponto de origem da subjetividade, recalcando a dívida do significante com a tradição, ou seja, recalcando o supereu.

---

<sup>11</sup> Dumont (2000, p. 21) é a referência que nos autoriza a “designar pela palavra ‘individualismo’ a configuração ideológica moderna”.

A remissão de um significante a outro tem como conseqüência que o significante não consiga significar-se a si mesmo. A máquina simbólica, assim como a dúvida, dispara um processo contínuo de esvaziamento de todos os sentidos. Esse processo atualiza e presentifica sempre o momento do corte com a autoridade e com a tradição, evidenciando mais além do gosto pela razão a instauração de um outro tipo de gosto, o gosto pelo encontro com o vazio que tal corte fez existir no mundo e que promove a criação. A máquina simbólica comemora sempre o novo. O que Lacan ressalta na sua equação dos sujeitos é completamente inédito em relação a Descartes.

Ao operar por meio da dúvida, Descartes abriu o pensamento ao infinito. No entanto, a dúvida é, simultaneamente, um gênio maligno. Sem um ponto de garantia que dê peso aos significantes fornecendo-lhes sentido, ela não tem fim, é metonímica. Por isso se faz necessário provar a existência de Deus. Essa prova visa garantir que as idéias claras e simples que o eu pode conceber sejam sempre verdadeiras. Se todas as idéias ou noções que existem em nós vêm de Deus, então pode haver uma concordância entre o ser e a idéia concebida. A física cartesiana depende de uma metafísica. Deus cria a idéia e o ser e ajusta uma ao outro. Assim, nossas idéias são verdadeiras. Elas fundamentam juízos de existência e permitem passar da idéia ao objeto, revelando o real como ele é, como Deus o criou. Descartes estanca a dúvida metódica provando a existência de Deus justo no ponto onde a certeza do *eu penso - eu sou* emerge como passível de ser corroída. Deste modo, ele constrói um sistema onde o homem se liberta da dúvida e da incerteza (KOYRÉ, 1986, p. 85-92). Assim, ele apaga a divisão constitutiva da subjetividade (FREUD, 1940 [1938]) e também o fato de que o eu é uma unidade alienada, virtual (LACAN, 1954-55, p. 69).

Quando Lacan retoma a dúvida metódica como sinônima da instalação da ordem simbólica, ele também celebra a morte da autoridade e da tradição. No entanto, tal como Freud, destaca um tipo de conseqüência que em nada se assemelha à formulada por Descartes. A máquina simbólica estabelece o movimento pulsional para além do eu. Nesses termos, Lacan estabelece uma homologia entre a estrutura da pulsão e a estrutura significante. No lugar do sujeito amalgamado à consciência de si, encontramos a fenda através da qual o circuito pulsional se caracteriza pelo reencontro com o fracasso do funcionamento do sistema de pensamento como inventor de um existente “em si”. É porque não existe relação entre o significante e o significado que aquilo que num

momento é significante de uma coisa pode, no instante seguinte, passar a ser significante de outra. A entrada do significante no mundo é uma emergência, algo da ordem do Espírito Santo<sup>12</sup>. Depois de emersa a linguagem, “jamais saberemos quando nem como começou, nem como era antes que fosse” (LACAN, 1953b, p. 24).

O sujeito da ciência é o sujeito da enunciação, aquele que funda a ciência a partir da interrogação da tradição. O inconsciente freudiano sustenta a incidência do ato constituinte do sujeito (LACAN, 1964, p. 139) e também o apagamento desse ato quando “inunda o sujeito com suas manifestações” (ID., 1998, p. 869), atestando que ali onde o sujeito falta como significante, ele se apresenta como objeto. Portanto, impossibilitado de pensar a si mesmo. Nesse sentido, ao constituir-se como objeto, o sujeito dá um tratamento à falta estrutural. O inconsciente testemunha a divisão subjetiva, dimensão pela qual a ciência não se interessa. Essa dimensão da verdade onde falta a enunciação embaraça a ciência, mas interessa à psicanálise que se encarrega de recolhê-la. Lacan afirma que a ciência não tem memória e que quando constituída, ela esquece os caminhos pelos quais nasceu, esquece uma dimensão da verdade (IBID., 1998, p. 884), ou seja, faz tábula rasa de seus antecedentes. Para não se tornar apenas mais um equívoco entre os tantos que algumas frases de Lacan provocam entre nós, acredito que essa afirmação requer os esclarecimentos sobre a constituição da memória, tal como Freud a conceituou em 1895, no “Projeto...”.

Para Freud (1895, p. 399-401), a memória e os processos de pensamento dependem da não coincidência entre os investimentos pulsionais. Dependem, portanto, das relações de diferença. Ora, no ponto em que a ciência é origem de si mesma, ela é um significante puro, fundador, ponto de partida de uma série nova ainda a ser formada. Tal característica a coloca estruturalmente como impossibilitada em relação à memória. Esta se dará em função das cadeias de pensamento que se formarão a partir de suas primeiras inscrições, e não em função das cadeias tradicionais em relação à quais a ciência é corte e que, ao serem questionadas, lhe deram lugar. Se, por um lado, a linguagem antecede tudo o que é da ordem do humano, por outro, trata-se aqui de um uso inédito do sistema simbólico. Esse ineditismo depende da potência criadora do significante enquanto autoridade arbitrária, dimensão “esquecida”, ou melhor, incluída e

---

<sup>12</sup> Metáfora usada por Lacan no *Seminário 4* (1956-57, p. 47) para tratar da questão da origem da linguagem.

apagada no funcionamento da máquina simbólica. O que caracteriza a criação é ser um ato sem fundamento do qual o próprio sujeito não se distingue. É por essa razão que a ciência tende a se instalar como nova tradição, cuja consequência, como afirma Coelho dos Santos (2005a), é a promoção do esquecimento desse arbitrário. O sujeito da ciência, sujeito sem qualidades, reduz-se, por isso mesmo, a um pensar que não se pensa a si mesmo, que não se identifica a um “em si”, tampouco à reflexividade ou à consciência porque ele se reduz ao ato infundado da criação. Ele é idêntico à própria origem, é pura contingência, um *isso pensa*. Será essa uma posição possível de ser permanentemente mantida por um sujeito vivo? É sabido, desde Freud, que o funcionamento além do princípio do prazer não se ocupa com a vida, apenas com a satisfação pulsional.

Se, como afirmado anteriormente, a operação que engendrou a ciência moderna não se configurou como uma operação sem resto, é importante saber como esse resto, nomeado aqui como “gosto pelo encontro com o fracasso” ou “pura contingência”, comparece no discurso do cientista, uma vez que este não é um sujeito sem qualidades, sujeito ideal, mas um sujeito dividido entre saber e verdade (LACAN, 1998, p. 878). Para guiar essa investigação, Bachelard (1938) foi o autor eleito.

## **I.5 – QUALIDADE: OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO**

O que Lacan nomeou como sujeito da ciência moderna é o “correlato sem qualidades *suposto* num pensamento sem qualidades” (MILNER, 1996, p. 33, grifo meu). O gesto cartesiano fundador da ciência moderna dá lugar a um “existente” que se caracteriza por virar as costas a todo o saber acumulado pela tradição. O momento em que rechaça todo o saber caracteriza-o como um correlato da ciência. Neste ponto, ele é tão inédito e está tão reduzido a fórmulas quanto os objetos que cria. Entretanto, o sujeito correlato do que Lacan (1998, p. 870) nomeou como “rechaço de todo saber” proveniente da tradição, do senso comum, dos hábitos e dos mitos, não se presentifica como um significante puro. Por um lado, sua existência está sempre suspensa em relação ao puro

*ato de pensar*, portanto, pode ser suposta sem qualidades. No entanto, por outro, o sujeito se presentifica como objeto, ou seja, impossibilitado de pensar a si mesmo.

Para privilegiar as “idéias claras”, Descartes exclui do mundo real, do mundo que existe independentemente dos homens e da razão, “qualquer qualidade sensível, qualquer força vital, qualquer forma natural, em resumo, tudo o que não é mecânico”. O mundo fica, então, reduzido “a não ser mais que extensão e movimento” (KOYRÉ, 1986, p. 79). Inicia-se, assim, o caminho para o que Bachelard (1938, p. 294, 308) chama de “uma verdadeira ruptura entre o conhecimento sensível e o conhecimento científico”, uma “ruptura da solidariedade do espírito com os interesses vitais”.

O interesse do estudo de Bachelard para esta pesquisa se deve ao fato de que suas observações sobre a formação do espírito científico moderno oferecem a chance de verificar os efeitos do reforço e do aprofundamento, pela ciência contemporânea, da posição subjetiva inaugurada pelo advento da ciência moderna. Essa posição é sustentada por um ideal: o da extinção de qualquer direito do homem de servir-se dos saberes provenientes da tradição, da experiência sensível ou de seus interesses particulares. Enfim, almeja fazer com que o sujeito compareça sempre como sujeito sem qualidades. Ao pensar o saber científico, Bachelard se ocupa menos em estabelecer as relações entre o saber que os homens produzem com as coisas e muito mais em estabelecer a relação dos homens com seu próprio saber. Seu trabalho dá testemunho do que se apresenta como efeito subjetivo da ciência tomada como ideal. Ele destaca as armadilhas e as dificuldades que se colocam como entraves ao progresso da ciência rumo à abstração, progresso que, segundo esse autor, “é um dever, o dever científico, a posse enfim purificada do pensamento do mundo!” (BACHELARD, 1938, p. 13).

Bachelard forja o conceito de *obstáculo epistemológico* para incluir nele tudo o que se incrusta no conhecimento não questionado, todos os pontos onde o progresso científico estanca, regride ou padece de inércia. A importância de se identificar o que comparece como obstáculo ao conhecimento decorre da tese de Bachelard (1938, p. 17), segundo a qual o ato de conhecer se dá sempre contra um conhecimento anterior, devendo destruir tudo o que foi *mal* estabelecido e superar o que, no próprio espírito, se forma como *erro* que impede a espiritualização. Para esse autor, o espírito científico cartesiano se caracteriza pela prudência de manter sempre aberta uma espécie de dúvida

recorrente “sobre o passado de conhecimentos certos” (ID., 1934, p. 141). O conceito de obstáculo epistemológico permite a Bachelard tratar do caráter insistente e generalizado de certas resistências ao conhecimento científico que não ficaram restritas ao passado da própria ciência. Apesar do ideal da ciência, elas se apresentam sempre como impasse ao progresso do pensamento humano, dando provas da existência de um impedimento real a que se realize a “verdadeira ruptura” entre o sujeito e seus interesses pela vida.

Com base no texto freudiano, afirmo que a resistência real da qual o texto de Bachelard dá provas se refere às manifestações inconscientes que, contrariamente ao que a ciência idealiza, atestam a impossibilidade estrutural de o sujeito ser sem qualidades. É impossível expropriá-lo dos laços libidinais que conformam e atualizam suas modalidades inconscientes primitivas de satisfação pulsional (FREUD, 1905). Elas configuram os modos privilegiados de laço do sujeito com o objeto. O inconsciente em jogo nesse tipo de satisfação pulsional é o *isso* (ID, 1923). O complexo de Édipo, coordenado ao complexo de castração, é o operador estrutural do modelo de aparelho psíquico trazido à luz por Freud com a introdução da segunda tópica (ID, 1923a). O mito edípico é a expressão psíquica da situação familiar à qual todas as crianças estão destinadas, em decorrência do fato de precisarem ser cuidadas por seus genitores por um período de tempo prolongado (ID, 1940 [1938], p. 216). Sua operatividade, porém, deixa um resíduo ineliminável, um resto auto-erótico que não se inclui na operação paterna e comparece como pura exigência de trabalho.

Minha tese é a de que aquilo que Bachelard chama de “erro” a ser retificado é a presentificação do que Freud reintroduziu na consideração científica, existente desde Descartes, sob o nome de *realidade psíquica*, isto é, a maneira singular como retorna o tratamento dado por cada sujeito à divisão psíquica oriunda do seu encontro com a diferença sexual ou, nas palavras de Coelho dos Santos, “o mito particular por meio do qual o sujeito estrutura a relação do desejo ao desejo do Outro” (2001, p. 144).

Bachelard é herdeiro da tradição moderna. Para ele, o espírito científico é fruto de uma evolução que parte da tarefa primordial de tornar geométrica a representação. A evolução do espírito deve prosseguir até a completa abstração, uma vez que a geometrização primeira pode estar fundada no ingênuo realismo das propriedades

espaciais. O caminho da abstração procede da necessidade do espírito trabalhar sob o espaço, no nível em que se destacam as relações essenciais que sustentam espaço e fenômenos, isto é, as leis. Levar o pensamento científico a construções mais metafóricas que reais, ou seja, levá-lo a abstrair-se da experiência sensível, é o procedimento normal e fecundo do espírito científico implantado desde Galileu.

Para Bachelard (1938, p. 10), se uma cultura quer ser científica, ela deve começar por expor-se a uma catarse intelectual e afetiva. Esta catarse é o operador bachelardiano correspondente à dúvida metódica cartesiana. No entanto, ele afirma que o processo de abstração não se dá de modo uniforme porque existem forças psíquicas atuando no conhecimento científico. Contra essas forças, adverte que é preciso *aplicar uma psicanálise*. Entendo com isso que é preciso despir o espírito das formas imaginárias, ilusórias, às quais se apega e que o impelem a um falso rigor ou a uma unificação fácil.

Seguindo a tradição fundada por Galileu, Bachelard acredita que não se obtém conhecimento senão como resposta a uma pergunta formulada sob a forma de um problema relativo a um saber. Convém lembrar que a tradição moderna é constituída pelo pensamento matemático, cuja essência é a invenção não só das relações entre seus objetos de estudo, mas também do ordenamento entre elas. Seu ponto de partida é a inexistência da experiência concreta, sensível e real, natural e imediata. No entanto, os obstáculos epistemológicos apontam para a existência de valores inconscientes na própria base do raciocínio, valores esses que eternizam certos “princípios de explicação” e impedem a reforma constituída pelo espírito científico. Ironicamente, Bachelard nomeia esses “princípios” como pontos que fazem a “felicidade” do espírito, razão pela qual, segundo ele, é preciso “fazer o sábio confessar seus motivos inconfessáveis” (ID., 1937, p. 91). Segundo Bachelard, o que faz a felicidade do espírito deve ser *psicanalisado*, pois é preciso arrancar o espírito “do narcisismo que a evidência primeira proporciona, dar-lhe outra segurança que não a posse, outras forças de convicção que não o calor e o entusiasmo; em suma, provas que não seriam em absoluto chamadas” diante das quais o espírito se deixaria “arder” (ID., 1937, p. 6).

Quando Bachelard fala da “felicidade” experimentada pelo espírito científico com os princípios explicativos que impedem a formação científica, ele erra o alvo, mas acerta na mosca. Erra o alvo porque, exceto por ironia, certamente nenhum cientista

afirmaria sentir-se feliz com o que se presentifica para ele como entrave à realização da sua pesquisa, ao prosseguimento do seu trabalho. Porém, acerta na mosca porque, do ponto de vista da pulsão, o sujeito é sempre feliz (MILLER, 1997, p. 376).

O mal-estar conceituado por Freud (1930) é efeito, segundo Miller (1997), do nó que se estabelece no plano pulsional entre satisfação e dor. A satisfação (*Befriedigung*) pulsional inclui em si mesma seu próprio inverso. O conceito lacaniano de gozo inclui a a clivagem interna da libido existente desde Freud. Se a libido é também pulsão de morte, o sujeito padece dela. O gozo implica o encontro da satisfação na própria interdição. A pulsão freudiana é uma *exigência* que encontra satisfação apesar de tudo, é uma “demanda articulada no inconsciente, que produz sua própria satisfação. De tal modo que o dito ‘o sujeito está feliz’ seja a definição do sujeito” (MILLER, 1997, p. 374-376, grifo meu).

“[...] uma pulsão nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da *exigência* feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (FREUD, 1915, p. 142, grifo meu).

“[...] A pulsão é exigência (*Drang*) inscrita no universo da representação. Dito isso, toda representação perde sua inocência. Sua fonte não é a contemplação das coisas, seja realista ou idealista, mas sim a exigência de trabalho que faz ao psiquismo, em consequência de sua relação com a vontade de usufruir/gozar da Coisa que escapa à representação” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 130-131).

Além dessas considerações, é preciso também destacar o lugar estrutural que Freud dá ao narcisismo. É um processo secundário que propicia ao sujeito a localização de sua relação libidinal no mundo, permitindo que ele se veja no seu lugar e possa estruturar seu ser em função desse mesmo lugar e do seu mundo (LACAN, 1953-54, p. 148). No entanto, ao se constituir secundariamente, o narcisismo funda um tempo anterior do qual se diferencia ao mesmo tempo em que “engendra um vigoroso esforço para reconquistá-lo” (IBID., p. 160). O narcisismo aponta que a estrutura do ser é de falta-a-ser. Porém, mais uma vez, no que se refere ao domínio da libido, o homem se mostra incapaz de renunciar a uma satisfação, uma vez obtida (FREUD, 1914). A satisfação em jogo é auto-

erótica, suposta ao primeiro tempo, no qual o eu, enquanto objeto de investimento libidinal, ainda se encontrava indiferenciado no isso (ID. 1923).

Durante o estudo dos textos de Bachelard, observei que ele fala com muita frequência na necessidade de se *psicanalisar* o espírito. Tendo sido contemporâneo de Freud, cita-o apenas indiretamente através de Allendi (BACHELARD, 1938, p. 221), como também a Karl Abraham<sup>13</sup> e Ernest Jones<sup>14</sup>, especificamente quando discorre sobre o mito da digestão (capítulo nove).

Resumidamente, Bachelard afirma que o mito da digestão é uma das modalidades do que comparece como obstáculo epistemológico na cultura científica. Do uso desse mito origina-se, segundo ele, o mais forte realismo e a mais abrupta avareza. O caráter de *posse* é destacado como objeto de todo um sistema de valorização a partir do qual, por exemplo, um alimento sólido e consistente pode ser tomado pelo cientista como mais prezado que outro, pastoso e inconsistente, ou ainda que o ato de beber não signifique nada diante do ato de comer, uma vez que a ‘interiorização’ implícita neste ato “ajuda a postular uma ‘interioridade’”. Desse ponto de vista, a fome se torna necessidade natural de possuir o alimento sólido, durável, integrável, assimilável, verdadeira reserva de força e poder. A gula, por sua vez, pode ser tomada como uma aplicação do princípio de identidade.

O mito da digestão é apresentado como uma poderosa *Weltanschauung* contra a qual o espírito, cujas pretensões são científicas, precisa lutar. Bachelard cita Freud,

---

<sup>13</sup> Karl Abraham (1877-1925) – Médico psiquiatra alemão. Em 1901, trabalhou na Clínica Burgholzli, em Zurich, onde conheceu Bleuler e Jung, interessando-se pela obra de Freud, com quem se encontrou em 1907. Freud o incorporou ao seu grupo de trabalhadores do Comitê dos Sete Anéis. Em 1910, fundou a Sociedade Psicanalítica de Berlim e o Instituto, que se transformaram no centro do movimento analítico internacional e no modelo das instituições fundadas posteriormente no mundo todo. Nesse mesmo ano, foi criada a Associação Psicanalítica Internacional, a Sociedade Psicanalítica de Viena e a de Zurich. Abraham tinha idéias próprias sobre o exercício profissional da psicanálise: segundo ele, um analista não está habilitado se não se submeter a uma análise pessoal. Foi analista de Theodor Reik, Hans Liebermann, Karen Horney, Helene Deutsch, Edward e James Glover, Sandor Rado, Ernst Simmel, Alix Strachey, Felix Boehm, e deu continuidade à análise de Melanie Klein.

<sup>14</sup> Ernest Jones (1879-1958) – Nascido em Wales, Grã-Bretanha, cursou medicina e interessou-se por neurologia. Conheceu a obra de Freud em 1903 e conheceu-o em 1908, no Congresso de Salzburg, onde apresentou seu primeiro artigo. Meses depois, embarcou para Toronto (Canadá), dedicando-se por quatro anos a divulgar, lá e nos Estados Unidos, as idéias de Freud. Ao retornar a Viena, submeteu-se a uma curta análise com Freud, que o encaminhou a Ferenczi. Estabelecido em Londres, dedicou-se a cuidar da obra de Freud. Além da sua relação com a *British Society of Psychoanalysis*, ele também dirigiu a *International Psychoanalytic Association* e teve envolvimento com o *International Journal of Psycho-Analysis*. Ao seu trabalho pessoal devem ser acrescentadas a mais famosa biografia de Sigmund Freud e a organização da tradução de sua obra para o inglês.

Jones e Abraham como estudiosos do “que se torna no adulto, sob a forma do *caráter anal*, a ênfase prevalente dessa fase digestiva”. Sem se estender sobre o assunto, salienta “que até o *conhecimento objetivo com pretensões científicas* é perturbado por valorizações tão absurdas” (BACHELARD, 1938, p. 221, grifos do autor).

Bachelard, assim como Freud,<sup>15</sup> reconhece que o cientista não é um ser humano diferente dos outros. Portanto, também ele pode ser parasitado por coisas que escapam à compreensão lógica da ciência. O que é preciso acrescentar, no caso específico de Bachelard, é que só o conceito freudiano de libido pode dar conta do que comparece como obstáculo epistemológico sob a forma do caráter anal. Conforme afirmado anteriormente, trata-se do retorno daquilo que não pôde ser subjetivado pelo sujeito quando da sua separação em relação ao Outro primordial. O aparelho psíquico não consegue tornar “mental” (processo secundário) o lugar do sujeito como objeto libidinal relativo ao desejo a partir do qual foi gerado. Ou seja, é impossível para o sujeito pensar sobre o que só existe como processo primário, no nível da palavra identificada à própria coisa. Isso é o mesmo que dizer que o modo como o próprio sujeito tratou originalmente a castração do Outro (esse é o nome da falta estrutural em jogo) se torna um obstáculo à compreensão pelo pensamento. Segundo Lacan, “a libido é a presentificação como tal do desejo”, definido como desejo do Outro. Ela é a energia psíquica do desejo, que é “o ponto nodal pelo qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual” (LACAN, 1964, p. 146). Portanto, ela presentifica a condição original do sujeito como objeto de investimento libidinal pelo Outro.

O critério que propiciou a escolha do mito da digestão como exemplo a explorar aqui foi a referência indireta que Bachelard faz a Freud no que concerne ao caráter anal

---

<sup>15</sup> “Os analistas são pessoas que aprenderam a praticar uma arte específica; a par disso, pode-se conceder-lhes que são seres humanos como quaisquer outros. Afinal de contas, ninguém sustenta que um médico será incapaz de tratar doenças internas se seus próprios órgãos internos não forem sadios; ao contrário, pode-se argumentar que há certas vantagens no fato de um homem que foi, ele próprio, ameaçado pela tuberculose, se especializar no tratamento de pessoas que sofrem dessa doença. Os casos, porém, não são absolutamente idênticos. Enquanto for capaz de clinicar, um médico que sofre de uma doença dos pulmões ou do coração não se acha em desvantagem para diagnosticar ou tratar queixas internas, ao passo que as condições especiais do trabalho analítico fazem realmente com que os próprios defeitos do analista interfiram em sua efetivação de uma avaliação correta do estado de coisas em seu paciente e em sua reação a elas de maneira útil. É, portanto, razoável esperar de um analista, como parte de suas qualificações, um grau considerável de normalidade e correção mental. Além disso, ele deve possuir algum tipo de superioridade, de maneira que, em certas situações analíticas, possa agir como modelo para seu paciente e, em outras, como professor. E, finalmente, não devemos esquecer que o relacionamento analítico se baseia no amor à verdade — isto é, no reconhecimento da realidade — e que isso exclui qualquer tipo de impostura ou engano” (FREUD, 1937, p. 281-282).

presente na reincidência desse tipo de obstáculo nos textos científicos. Embora aborde o caráter libidinal, Bachelard não faz menção ao conceito de *libido* nesse capítulo. Aborda-o somente no capítulo imediatamente posterior. Porém, sem considerar sinônimos o caráter anal e a libido. Penso que tal dissociação é consequência de uma negação, pois todos os obstáculos epistemológicos elencados por Bachelard<sup>16</sup> não tratam de outra coisa senão do caráter de fixação libidinal que aparece “no âmago do próprio ato de conhecer [...] por uma espécie de imperativo funcional” (BACHELARD, p. 17). Ele nomeia como obstáculos epistemológicos o que considera serem “as causas de estagnação e até de regressão” e inércia. O caráter libidinal pode ser facilmente observado pelo leitor, seja pelo uso propriamente dito da palavra *libido* naquele capítulo, seja por meio do que pode ser reconhecido na narrativa do autor como possuindo um caráter homólogo, isto é, como manifestação da presença do sexual na vida psíquica. A objeção por parte da ciência ao caráter libidinal constitutivo da subjetividade é o que caracteriza sua posição no mundo. Esta é a crítica feita por Freud à ciência em “A questão de uma *Weltanschauung*” (1933 [1932], p. 220). É também a razão pela qual a psicanálise se separa da ciência apesar de aderir à *Weltanschauung* científica.

Na descrição em que demonstra o comparecimento dos obstáculos bem como na análise dos efeitos destes sobre a produção do conhecimento científico, Bachelard (1938, p. 225) deixa claro reconhecer a razão pela qual “a psicanálise tradicional assinalou a supremacia da *libido* sobre o apetite”. É que desta supremacia derivam os mais variados tipos de resistência que, sob o ponto de vista da ciência, precisam ser combatidos. Para esse autor, “o espírito científico é essencialmente uma retificação do saber, um alargamento dos quadros do conhecimento” (1934, p. 147-8). As forças psíquicas que atuam como obstáculo a esse processo fazem com que compareçam no real atos nos quais o sujeito não se reconhece ou, se o faz, rotula-os de irracionais ou de erros que, tal como o próprio saber científico, também precisariam ser retificados. O encontro com o fracasso, mencionado no item I.4, se refere ao encontro com a diferença entre aquilo que se busca (ou se pesquisa) e aquilo que efetivamente se encontra. Em

---

<sup>16</sup> Os obstáculos elencados são os seguintes: a experiência primeira, as generalizações, o substancialismo, o realismo, o obstáculo animista, o fascínio, as explicações pela unidade, pela utilidade, o uso abusivo das imagens visuais, o mito da digestão.

função da presença do recalque, essa diferença é negada e subjetivada como erro a ser retificado.

Segundo Freud (1915b, p. 195), quando o sujeito se depara em si mesmo com atos e manifestações que não consegue articular com o resto de sua vida mental, sua reação é a de julgar esses atos como pertencentes a outra pessoa. O pulsional sempre comparece como “estranho” ao sujeito e deve ser explicado “por uma vida mental atribuída a essa outra pessoa”.

Defendo que tese de que há uma homologia estrutural entre a exclusão das origens promovida pelo advento da ciência moderna e a perda de uma parte da realidade, ou seja, a divisão psíquica que constitui todo sujeito como uma modalidade de negação da castração. Da reincidência dessa negação decorre o aprofundamento da distância entre os produtos da razão (dentre os quais, o próprio sujeito) e sua origem, o desejo. Segundo Coelho dos Santos (1999a, p. 55), os três tipos de defesa contra a divisão psíquica – *Verdrängung*, *Verwerfung* e *Verleugnung* – são três modos de dizer “não” (*Ver*) à diferença sexual e a cada um deles corresponde uma maneira de retorno da parte da realidade que não encontra expressão na ordem simbólica. Estes três modos são, respectivamente, o recalque neurótico, a rejeição psicótica e o desmentido perverso.

Lacan (1955-56, p. 174) conceituou como foraclusão (*Verwerfung*) a operação por meio da qual ocorre a rejeição de um significante primordial do campo simbólico, responsável por fornecer todos os significados do mundo, bem como por ordenar todas as relações que se estabelecem entre eles.<sup>17</sup> Ao rechaçar todos os saberes tradicionais, a operação pela qual a ciência moderna adveio desvelou o funcionamento autônomo do significante, isto é, o significante separado dos significados instituídos, abrindo-os às relações lógicas que a razão matemática responsabilizou-se por criar. Segundo Lacan (1955-56, p. 211), a extração de uma lei natural é a extração de uma fórmula insignificante. A alegria do matemático cresce na mesma proporção em que sua lei vai

---

<sup>17</sup> Consideramos importante observar que, ao longo do desenvolvimento do conceito de foraclusão, Lacan separa a *Verwerfung* característica da psicose e a *Verwerfung* fundadora do sujeito, correlata da *Austossung*, expulsão primordial relativa à *Bejahung*, afirmação instauradora da ordem simbólica. No recalque originário (*Urverdrängung*) ocorre o rechaço de um elemento que, simultaneamente, constitui o sustentáculo de todos os outros. A expulsão de um elemento sustenta a afirmação dos outros. Já o rechaço promovido pela *Verwerfung* psicótica incide sobre um significante fundamental, portador da lei, um “primeiro corpo de significante” que deveria ter sido inscrito no campo da simbolização primordial. Sobre esse tema, ver também o segundo capítulo (“*Verwerfung* e recalque originário”) do livro de Maleval (2002).

se despiando de significados. A exclusão dos saberes tradicionais revelou que o significante não está referido às coisas enquanto existentes no mundo, mas à sua ausência. Isso prova que o objeto é inventado, é extraído, é recortado pelo uso da linguagem matemática e a ela identificado. Ele é realidade lógica, encarnada na estrutura que inclui um sujeito como seu inventor, ou seja, inclui um laço libidinal do sujeito com o objeto. É por isso que Freud (1933 [1932], p. 195) afirma que a obstinação da ciência em direção à abstração, sua exigência de que se separe “do conhecimento tudo o que é ilusão e o que é resultado de exigências emocionais”, deixa “abertos os caminhos que levam à psicose”. É na psicose que as palavras são tratadas como idênticas às coisas.

“[...] Acontece que a catexia da apresentação da palavra não faz parte do ato de repressão, mas representa a primeira das tentativas de recuperação ou de cura que tão manifestamente dominam o quadro clínico da esquizofrenia. Essas tentativas são dirigidas para a recuperação do objeto perdido, e pode ser que, para alcançar esse propósito, enveredem por um caminho que conduz ao objeto através de sua parte verbal, vendo-se então obrigadas a se contentar com palavras em vez de coisas. [...] Podemos [...] tentar uma caracterização da modalidade de pensamento do esquizofrênico dizendo que ele trata as coisas concretas como se fossem abstratas” (FREUD, 1915a, p. 232-233).

Lacan esclarece que a estrutura científica só existe ali onde há *Erklären* (clareza, explicação). Isso não implica significação mecânica ou algo similar, mas “recurso ao significante como fundamento único de toda estruturação científica concebível” (LACAN, 1955-56, p. 218). Portanto, tudo o que comparece no real como parecendo estar “do lado de fora” das relações significantes estabelecidas pela ciência moderna, isto é, tudo o que Freud conceituou como realidade psíquica, é tomado pela ciência como obstáculo epistemológico e precisa ser rechaçado. Trata-se do comparecimento, do retorno no real daquilo que é recusado na ordem simbólica (IBID., p. 22).

Levar o ideal da ciência aos seus limites implica exigir que o sujeito se separe de tudo o que se apresenta como obstáculo à racionalidade, de toda verdade que não faça parte de um sistema geral, de toda experiência que não se ligue a um método experimental geral e de toda observação anunciada numa falsa perspectiva de verificação (BACHELARD, 1938, p. 14-15). É isso que Bachelard enfatiza ser necessário

alcançar na relação dos cientistas com o campo do conhecimento. No entanto, seus exemplos mostram que o sujeito da ciência não consegue comparecer como um sujeito sem qualidades. Ele sempre “erra”. Por mais que ele se esforce, a libido se faz presente como um tipo de caráter do qual o sujeito não abre mão. Diante dela, a resposta da ciência é a de negar-lhe seu lugar estrutural. Ora, o ato de negar a divisão subjetiva e suas conseqüências psíquicas implica, a priori, o reconhecimento da estrutura na qual o desejo humano se sustenta e, logo em seguida, um julgamento condenatório sobre ela (FREUD, 1925; LACAN, 1998, p. 391; HYPPOLITE, 1954, p. 895). Isso me permite afirmar que o que Bachelard conceitua como obstáculo epistemológico é a expressão psíquica do retorno do recaiado. Portanto, o gesto da ciência não expulsou completamente a ilusão. Apenas a recaiou. Minha tese é a de que, com a criação da psicanálise, Freud responde ao gesto da ciência moderna. Ele reinsere na consideração científica a dimensão da realidade psíquica como dimensão recaiada do saber sob a forma de verdade.

O texto de Bachelard permite colher os efeitos do gesto original de Freud. A ciência reconhece a existência da realidade psíquica, no entanto a toma como obstáculo, como “erro” que deve ser “psicanalisado” com vistas a ser novamente expurgado e não como fator estrutural, impossível de ser completamente erradicado. A ciência nega a dimensão do inconsciente em prol da formação de um “verdadeiro espírito científico”, posição ideal que o cientista deve ocupar ao preço do recaiue de tudo o que se configura como desejo.

Sob o insistente emprego, por Bachelard, do termo *psicanalisar* observo a invenção de um uso “científico” da atividade psicanalítica, através do qual a ciência pensa poder aprofundar a conquista da razão sobre o irracionalismo com vistas a alcançar uma espécie de depuração do campo da subjetividade. Se, por um lado, a ciência leva em consideração o inconsciente que a psicanálise acrescentou ao campo do conhecimento humano, por outro, nega as conseqüências deste gesto ao desconsiderar o aspecto pulsional aí inerente.

O objetivo da ciência é equacionar o sujeito ao número, ou seja, fazer dele um sujeito sem qualidades. Tal uso da psicanálise é completamente imaginário pois, diferentemente da ciência, a psicanálise não pretende tomar a realidade psíquica como

obstáculo epistemológico que deve ser eliminado, mas como a única realidade possível. Seu objetivo é localizar o que comparece como obstáculo para o sujeito, reintroduzi-lo no campo do pensamento e manejá-lo de um modo diferente do da ciência com o objetivo de dissolver o inconsciente, reduzi-lo à sua estrutura mínima, separando o inconsciente de seu ponto de origem - *Urverdrängung*. Não se pode trazer à luz o sujeito da ciência senão pelos caminhos do sujeito do inconsciente. Deste modo, afirmo que o sujeito da ciência, sujeito da psicanálise por excelência, não é o sujeito do inconsciente. O sujeito sem qualidades ao qual Lacan se refere, nomeando-o como sujeito da ciência, é uma extração lógica dedutível por meio de um tratamento analítico levado ao seu termo. No entanto, isso não quer dizer que o processo analítico produza, ao fim e ao cabo, um sujeito sem qualidades. Na medida em que a psicanálise parte da castração no nível da diferença sexual, o campo do significante não pode ser um campo sem qualidades. A psicanálise não desvincula o advento do sujeito do advento do desejo e é por este vínculo que cada sujeito deve ser levado a se responsabilizar.

Segundo Coelho dos Santos, (1999, p. 69), a ciência se constitui por uma operação de denegação da qual a psicanálise não participa. Através de seus esforços bem intencionados, a ciência desconhece a divisão subjetiva pela qual o sujeito sustenta o desejo. Com isso, ignora que os ‘outros objetos’ (que comparecem como obstáculos através do cientista) implicam uma topologia que faz corpo com a “divisão do sujeito e presentificam, no campo mesmo do percebido, a parte elidida como propriamente libidinal”. Trata-se, segundo Lacan (1965-66a, p. 224), de uma “topologia que permite restabelecer a presença do próprio *percipiens* no campo em que, no entanto, ele é perceptível [...] nos efeitos da pulsão”.

Ao fazer um uso instrumental da psicanálise, a ciência a deforma para integrá-la ao seu sistema de pensamento visando dar continuidade à operação de reduzir ao saber tudo o que possa ser compreendido como imaginário, ilusório, fantasioso, moral, imediato, intuitivo, mitológico, sensório, mágico, acrescido agora das “qualificações” fornecidas pelo saber psicanalítico: identificatório, inconsciente (enquanto oposto à consciência de si), subjetivo, sintomático, libidinal, enfim “psicológico”. Tudo isso deve ser “psicanalisado” para que não sobre qualquer resto não equacionável.

Bachelard dá provas de que, diante da realidade das manifestações do inconsciente, a posição da ciência é a de não querer saber nada sobre a divisão psíquica. Conforme afirmado anteriormente, em termos freudianos (1915b) isto implica dizer que o esforço empreendido pela ciência para chegar à completa abstração acaba por fazê-la tratar as palavras como idênticas aos objetos concretos e estes como puras abstrações. No seu limite, a razão científica é engendrada por um esforço semelhante ao da psicose. Freud demonstrou que o tratamento das palavras como coisas é o que caracteriza tanto o funcionamento da psicose quanto o trabalho do sonho. Trata-se de um processo psíquico primário, o modo mais primitivo, auto-erótico, do sujeito manter laços libidinais com o objeto perdido, ou seja, não se diferenciando dele. Isso prova que o objeto nunca é radicalmente perdido. Prova que quando a perda ocorre, ela é sempre parcial, à maneira da neurose, uma vez que o sujeito recupera o objeto de modo fantasmático.

Todo este desenvolvimento permite formular as seguintes teses:

- O corte entre o mundo antigo e o moderno instaurado pela operação de constituição da ciência moderna tem a mesma estrutura, ou seja, é topologicamente homólogo ao que Freud (1924) conceituou como perda de uma parte da realidade na neurose e na psicose.
- A perda da realidade pode ser usada para falar do que Freud conceituou como *Spaltung* do sujeito.
- Esse ponto original é simultaneamente constitutivo do sujeito da ciência, sujeito sem qualidades, e do sujeito do inconsciente, que pensa onde não é e é onde não pensa.
- A parte perdida da realidade - a que inscreveria a diferença sexual, diferença absoluta - é o que retorna no real sob a forma sintomática<sup>18</sup> conceituada por Bachelard como obstáculo epistemológico. No entanto, além de obstáculo, é preciso lembrar que ela é simultaneamente a causa, a origem de tudo o que é da ordem da criação.

---

<sup>18</sup> Por forma sintomática entendemos o modo substitutivo como cada sujeito responde sexualmente à impossibilidade de abandonar a satisfação experimentada na relação primordial com o objeto. Trata-se da maneira como o sujeito presentifica o que é da ordem da satisfação pulsional com o objeto real, que foi perdido.

## **I.6 – PERDA DA REALIDADE: FATOR ESTRUTURAL E ESTRUTURANTE**

Há um corte entre o mundo antigo e o mundo moderno, que provocou, no século XVII, uma “revolução espiritual”. O advento da ciência moderna é também o advento de uma atitude mental que se caracteriza por dois traços: matematização da natureza, inclusive a do próprio homem, e matematização da ciência. Lacan (1998, p. 873) nomeou essa atitude mental como “sujeito da ciência” e designou-o como o único sujeito sobre o qual a psicanálise opera.

O texto de Bachelard permite colher os efeitos subjetivos do aprofundamento do ideal da ciência moderna de transferir todo o saber para a esfera do conhecimento originado da elaboração intelectual, separada de tudo o que remete à tradição e ao campo das ilusões de um modo geral. Este estudo me autorizou a concluir que tudo o que Bachelard diagnostica como erro a ser retificado, como obstáculo epistemológico, implica a presença em ato da realidade psíquica enquanto retorno do recalado. A ciência moderna acolhe a descoberta da psicanálise em seu sistema de pensamento ao preço de uma deformação que a anula em sua especificidade: apaga a divisão psíquica e suas conseqüências subjetivas.

O modo denegatório pelo qual o filósofo das ciências trata o plano pulsional levou-me a tecer a tese de que o corte que instaurou um hiato entre o antigo e o moderno pode ser usado como equivalente do que Freud (1924) conceituou como perda de uma parte da realidade na neurose e na psicose. Com este ponto de partida, tentarei responder às seguintes questões:

- Qual realidade se perde na passagem do mundo antigo ao moderno?
- Que realidade é perdida na constituição subjetiva neurótica e psicótica?

### I.6.1 - Deus e o Cosmo fechado

O Cosmo hierarquizado e finito implicava a idéia de um mundo estruturalmente finito, “hierarquicamente ordenado e [...] qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico”. Tal concepção distingue e opõe dois mundos: o do Céu e o da Terra, sendo o segundo determinado pelo primeiro. Já as bases intelectuais do mundo moderno são compostas pelo Universo aberto, indefinido e infinito, unificado e governado por idênticas leis universais. Segundo Koyré (1991, p. 155), é “um Universo no qual todas as coisas pertencem ao mesmo nível do Ser, contrariamente à concepção tradicional que distinguia e opunha” o Céu e a Terra. No Universo infinito, as leis do Céu não se distinguem mais das da Terra.

A interdependência e a unificação entre a astronomia e a física implicou, do ponto de vista científico, o desaparecimento “de todas as considerações baseadas no valor, na perfeição, na harmonia, na significação e no desígnio” (IBID., p. 155). O homem também foi expropriado de todas essas considerações. No mundo moderno “não há lugar nem para o homem nem para Deus” (ID., 1986, p. 71). A existência nomeada como ‘consciência de si’ tem por ideal o total despojamento do homem em relação às qualidades sensíveis e às determinações divinizadas, que davam sentido e realidade à vida humana e aos mundos antigo e medieval através da tradição e da autoridade da Igreja.

O corte entre esses dois mundos se caracteriza, do ponto de vista ontológico, por uma perda no campo da realidade simbólica. A operatividade da dúvida hiperbólica exclui Deus enquanto significante primordial, responsável pela hierarquia e pela centralização de todas as significações do mundo visível e invisível, princípio e fim de todas as coisas.

Em seu livro *Dios es inconsciente*, Regnault (1993) compara a organização medieval da Suma e a filosofia cartesiana. Afirma haver entre elas uma oposição. Na primeira, a autoridade é proveniente da Escritura, que confere certeza à doutrina sagrada ali contida. Essa estrutura conforma um duplo jogo de autoridades:

- na autoridade da Bíblia se lê a fundação da Igreja e

- a autoridade da Igreja é responsável por garantir a correta interpretação da Bíblia.

As *Meditações*, de Descartes, por sua vez, só expressam sua potência de modo indireto, secundariamente, por meio da razão. Regnault (1993) confronta o caráter do *Texto* ao do *livro*. O primeiro é a materialização da *voz* de Deus e não se constitui como coisa do mundo. Se Deus é o princípio das coisas, a Suma constitui-se como sistema do mundo, e os signos se tornam mensagens de Deus e devem ser corretamente interpretados. A Suma arremeda a realidade inteira. Não se trata de uma adição de partes. Há uma ordem que é própria ao todo. Quanto ao livro, este se refere às *res*, às coisas do mundo. Sua autoridade estará sempre às voltas com um jogo complexo de autoridade, no qual aquele que é o autor sempre se diferencia das autoridades que cita. Regnault afirma que se trata aí de uma *substituição*: a leitura dos signos do mundo, que narram a glória de Deus, dá lugar à leitura do “grande livro” desse mesmo mundo, escrito em linguagem matemática. De acordo com o autor, essa substituição implica que “este mesmo mundo” já seja, portanto, outro (IBID., p. 21-28).

Essa passagem, feita por uma operação de substituição, caracteriza a perda no campo da realidade à qual me referi acima: a perda da voz de Deus como referente único de todos os sentidos simbólicos do mundo, aos quais o homem encontrava-se submetido enquanto objeto de Seus desígnios.

A Suma contém o que é preciso saber. Ela regula o saber. Sob esse ângulo, os fenômenos do mundo são tomados como signos cujo conteúdo decifrado dá à luz uma mensagem de Deus. Os fenômenos sempre contêm um significado que os liga a Deus, que coloca Deus como sua causa primeira e última. Lacan afirma “que o significante significa algo, [...] que há alguém que se serve desse significante para significar algo. [...] Isso queria dizer que, nos fenômenos naturais, o nomeado Deus ali está para nos falar a sua língua” (LACAN, 1955-56, p. 211).

O corte que separa o mundo antigo do mundo moderno caracteriza-se pela operação de substituição que retira do mundo um significante que não é qualquer: Deus, significante ordenador, normatizador e doador do sentido de todas as coisas. A ciência moderna se funda com a instauração de uma falta que põe em movimento uma operação de substituição. Essa operação já pode ser compreendida como um modo de tratar a

falta originária da ciência. No lugar de Deus como razão de todas as coisas, a formalização do mundo, do sentido e da existência passa a ser feita através da atividade do pensamento racional. Essa é a composição cultural que permite a fundação da psicanálise. “A descoberta do inconsciente aflora num contexto cultural marcado pela exclusão de Deus do mundo” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 303). A perda da voz de Deus como referente do ato de fala é constitutiva do sujeito da ciência, aquele sobre o qual a psicanálise opera (ANTUNES, 2002).

### **I.6.2 – A perda da realidade no sujeito**

Ao contrário dos ideais assépticos produzidos pelo advento da ciência moderna, Freud (1900, p. 651) descobriu o inconsciente como a verdadeira realidade psíquica, ou seja, o fracasso do sujeito em comparecer isento de qualidades. Segundo Coelho dos Santos, essa outra dimensão da verdade dá as razões pelas quais os homens não se tornam “completamente adultos, livres e autodeterminados”. Explica porque, na verdade, eles nunca conseguem verdadeiramente dar as costas às “modalidades de agir, pensar e sentir herdadas da experiência dos antepassados”. Ao contrário, mostra sua submissão a essa herança sob a forma de uma exigência superegóica transmitida pela tradição, pelos “ideais construídos ao longo da história, pelas estruturas da linguagem e pelo discurso”. No lugar de exibir um sujeito sem qualidades, o inconsciente atesta a presença no sujeito de uma herança inerradicável relativa à sua dependência do Outro (COELHO DOS SANTOS, 1999a, p. 118). A descoberta do inconsciente:

- Atesta que o gesto da ciência moderna de expulsar do campo do conhecimento todos os saberes oriundos da tradição não erradicou completamente a ilusão, apenas a submeteu ao recalque.
- Mostra que o sujeito não se confunde com a consciência e que, no lugar da unidade ideal suposta pela equação cartesiana “Penso, logo sou”, o sujeito se apresenta como dividido. Seu *status* é o estado de fenda (LACAN, 1998, p. 869)

- Prova não a “existência de uma segunda consciência em nós, mas a existência de atos psíquicos que carecem de consciência” (FREUD, 1915b, p. 196)
- Evidencia que “o ideal não é um puro artigo de razão, ou seja, não deriva de uma escolha racional, mas articula-se ao desejo do Outro, representado pelos pais” (COELHO DOS SANTOS, 1999a, p. 118).
- Atesta que a realidade psíquica, enquanto “o mito particular por meio do qual um sujeito estrutura a relação do desejo ao desejo do Outro”, é o fundamento da fé, do sentido, do sonho e de toda a crença (IBID., p. 144).
- Aponta que os processos mentais pelos quais o inconsciente se constitui acabam por substituir a realidade externa pela realidade psíquica (FREUD, 1915b, p. 214).
- Coloca em relevo o desejo inconsciente, definido a partir de Lacan (1954-55) como desejo do Outro.

Para Freud, a constituição subjetiva está vinculada à castração como uma realidade perturbadora e traumática (COELHO DOS SANTOS, 1999a, p. 56). Em seu texto “A perda da realidade na neurose e na psicose” (1924), ele se ocupa em conceituar a natureza da perda realizada por todos os sujeitos em relação à realidade intolerável da castração.

Segundo Coelho dos Santos (1999a, p. 56-57), o estatuto da não inscrição em Freud, ou seja, o estatuto da perda desta realidade, é bastante localizado em uma corrente psíquica que repudia a castração. No entanto, essa corrente não tem o poder de abolir o reconhecimento da castração. Este se presentifica “através de outros pensamentos e suas respectivas estruturas de linguagem”.

Diferentemente de Freud, no decorrer de seu ensino Lacan (1969-70) distingue o mito edípico e as estruturas de linguagem. Essa distinção se mostrou crucial para orientar a escolha da abordagem sobre a natureza do inconsciente definido por ele como estrutura de linguagem. Concordo com Coelho dos Santos (1999a, p. 72) que a estrutura de linguagem que melhor define o inconsciente lacaniano é a que Freud (1915b) usa para definir o inconsciente na psicose: tomar as palavras como as próprias coisas.

Essa concepção tem afinidade com o que resulta da dúvida hiperbólica usada como operador do advento da ciência moderna, ou seja, segundo Lacan, tem afinidade

com o desvelamento da atividade autônoma da máquina simbólica. Essa via “aprofunda a importância do vazio, da castração, do real, e implica conceber o inconsciente como pura articulação significante”. Como consequência, o sujeito pode ser definido como significante sem significado, significante puro, objeto que não significa nada (COELHO DOS SANTOS, 1999a, p. 72-73).

A ciência se opõe ao humanismo e à divisão subjetiva. Ela toma as palavras como as próprias coisas porque essa operação é homóloga à que pensa os objetos como idênticos às fórmulas que os engendram sem qualidades. Assim, o sujeito pode ser “reduzido à fórmula de uma matriz de combinações significantes” (LACAN, 1998, p. 874). A consciência de si é a fórmula do homem expropriado de seus atributos, de seu corpo, e pretensamente ancorado no ser (IBID., p. 870). Segundo Freud, se isso fosse possível, significaria “deixar abertos os caminhos que levam à psicose” (1933 [1932], p. 195).

A descoberta do inconsciente desmente o ideal da ciência em relação ao sujeito. Para Lacan, embora o sujeito em questão continue a ser o correlato da ciência, ele é um correlato antinômico. A reformulação que Freud empreende em sua doutrina, ao introduzir a segunda tópica, retoma a experiência da constituição subjetiva a partir de uma dialética. Esta dialética é definida como aquilo que o uso do estruturalismo permitirá a Lacan elaborar logicamente: o sujeito tomado numa divisão constitutiva (LACAN, 1998, p. 870-875).

Não há constituição subjetiva que não padeça da perda de uma parte da realidade e de um tratamento dessa perda por meio de um tipo de negação dessa mesma realidade. Assim, na neurose o recalque opera efetuando uma clivagem entre as palavras e as coisas, entre a representação e seu afeto, entre o sujeito e o desejo. Segundo Coelho dos Santos (1999a, p. 58), a representação sofrida pelo recalque é aquela que representa o sujeito como desejo. Isso implica afirmar que o sujeito “é o objeto originariamente desejado”, e que ele recalcou sua posição de objeto relativo aos desígnios de um Outro situado na origem como alteridade absoluta. O sujeito da ciência, suposto sem qualidades, comparece como sujeito do inconsciente. Dividido (pelo recalque) entre saber e verdade, ele testemunha a impossibilidade de se realizar a ruptura ideal que eliminaria sua dívida para com o desejo que o gerou e em relação ao qual foi objeto de

investimento libidinal. No ponto em que comparece como objeto, o sujeito está estruturalmente impedido de pensar em si porque o eu é uma estrutura secundária. Enquanto objeto materializado, realizado, o sujeito não tem memória de si. Ele é puro traço de inscrição. Conforme destacado anteriormente, a memória requer o mínimo de duas inscrições. Ela se constitui a partir dos julgamentos relativos à oposição dialética na qual as inscrições se situam como distintas uma da outra.

Na neurose, a perda da realidade se configura pelo retorno metafórico do recalcado e o pai é a metáfora por excelência da castração. Enquanto metáfora, ele torna obscuro que, em essência, o significante não tem qualidades, ou seja, não significa nada.

No que se refere à psicose, as palavras são tomadas como as próprias coisas. Portanto, não remetem a significados recalcados. Segundo Coelho dos Santos (1999a, p. 62), aqui, o inconsciente é objeto que se dá a ver e a ouvir tal como o objeto na obra de arte, realizando o significante como sendo sem sentido. Colar as palavras às coisas é elevar as primeiras à dignidade do objeto causa do desejo, é transformar as palavras nas próprias coisas, tomá-las como idênticas. Na psicose, a verdade não se deixa esconder na palavra à maneira da neurose. Ela é a própria palavra. Como consequência, o sujeito não se divide entre o saber e a verdade, entre o desejo e o gozo. Ele não tem dúvida, mas certeza. O psicótico fica exposto à castração sem poder recorrer à defesa da autocensura.<sup>19</sup> Desse modo, o inconsciente se define pela própria estrutura de linguagem e o sujeito se reduz aos objetos produzidos por essa mesma estrutura (ID., p. 59).

Nesse sentido, na psicose a perda da realidade “confina em todo seu rigor com a exposição [do sujeito] ao inconsciente como a pura atividade da linguagem” (ID., p. 61), isto é, com a linguagem operando desatrelada de qualquer sentido prévio, de qualquer tradição. Destacado de sua origem, o significante é puro, é objeto sem significado, portanto, ponto de separação entre o sujeito e a própria origem. Na neurose, esse ponto retorna no próprio simbólico, através dos mitos paternos que responsabilizam o pai pelo desejo. Na psicose, o objeto separador retorna no real. Proveniente do exterior, esse significante puro invade, retalha, mortifica o corpo do sujeito convertido em uma máquina auto-erótica (ID., p. 57-58).

---

<sup>19</sup> Segundo Coelho dos Santos (1999a, p. 48), a autocensura é “a divisão que o sujeito experimenta quando acolhe, reconhece, admite uma representação desprazerosa para si”, representação essa que Freud descobriu estar relacionada à representação paterna investida como fantasia.

No que se refere à perda estrutural da realidade, o inconsciente se presentifica como realidade relativa ao gozo dessa perda. Ele fala desse gozo. Segundo Lacan (1998, p. 882), a verdade “se funda pelo ato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo”. Por essa razão, “o inconsciente que a diz [...] é estruturado como uma linguagem”. Dizer que a verdade fala é dizer que não existe metalinguagem e que a falta do verdadeiro sobre o verdadeiro “é propriamente o lugar do *Urverdrängung*, do recalque originário que atrai para si todos os outros [...]”.

A passagem do Cosmo fechado ao Universo infinito se efetua por meio de uma perda de realidade que deixa vazio o lugar da causa, do referente, da alteridade que serve de orientação para todo ato de fala. No mundo antigo, Deus era a causa primeira e última. Com o recalque de Deus como causa, o Texto Sagrado dá lugar ao livro escrito com caracteres matemáticos. Esse é um outro modo de falar sobre o tratamento que a ciência dá à falta escavada com seu próprio advento. O mundo moderno não se serve mais da tradição. Como efeito subjetivo do esvaziamento do lugar da causa, torna-se possível falar de uma equivalência entre a perda da realidade na neurose e na psicose e o objeto perdido da pulsão como motor da exigência de trabalho feita à mente “em consequência de sua ligação com o corpo” (FREUD, 1915, p. 142). Nesse sentido, a perda do objeto, perda da realidade, é a causa da estrutura

O inconsciente freudiano revelado nessa topologia subverte a lógica cartesiana. Prova que o sujeito produzido a partir do advento da ciência moderna não é universalizável pela consciência de si. “A teoria freudiana transcende a ilusão de um sujeito que sabe acerca de seu ser” (LACAN, 1954-55, p. 10). O sujeito da ciência é o limite e o próprio obstáculo à universalização que a ciência almeja alcançar quando grampeia existência e pensamento sem qualidades. Se, como mostrou Lacan, o pensamento não possui qualidades, dele não se pode produzir uma consciência de si porque, ao emergir, a suposta consciência de si fica suspensa em relação às propriedades qualitativas do pensamento negativizadas pela dúvida reincidente. Ao definir inicialmente o inconsciente como campo resistente às certezas onde o homem se apreende enquanto Eu, Lacan mantém o eixo freudiano da irredutibilidade do inconsciente ao Eu e revela o artifício pelo qual toda boa forma vem à luz.

Coelho dos Santos (2001) afirma que, segundo Lacan, o inconsciente é consequência do advento da reflexão filosófica, do discurso do mestre (*maitre/m'être*), ou seja, da morte do ser pelo pensamento, de sua redução ao Eu. No campo do pensamento – que é o da narrativa, o do mito – o sujeito só comparece como morto. O cogito cartesiano é o ponto de partida da teoria lacaniana do sujeito do inconsciente como efeito da exclusão entre o registro do pensamento e o do ser. O “Penso, logo sou” equivale estruturalmente a “Não penso, logo não sou”. Dessa equivalência, Lacan extrai a estrutura da relação de exclusão entre o pensamento e o ser, característica do sujeito do inconsciente: “Penso onde não sou e sou onde não penso”. Tal extração fundamenta o desejo como inconsciente e o sujeito como suspenso na articulação significante que, enquanto narrativa, o engendra como falta-a-ser (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 138-139), como gozo perdido por causa da proibição paterna. Freud forneceu as ferramentas conceituais para a circunscrição desse campo fantasmático que estrutura, por meio da linguagem, a realidade como psíquica. O pai é o ponto pivô dessa organização. É ele o operador simbólico que introduz o limite quanto ao que se pode desejar (IBID., p. 136). Este assunto será matéria do capítulo seguinte.

Minha tese é a de que a psicanálise freudiana nasce do ato de Freud em direção à expansão do campo da razão científica, ao reinserir nele a realidade psíquica em detrimento de suas próprias paixões pessoais. A teoria do Nome-do-Pai é a tradução lacaniana da realidade psíquica freudiana. Ela responde aos impasses encontrados por Freud nessa expansão. O Nome-do-Pai retira do mito edípico todo o caráter de clichê tragicômico que estava bem longe de dar conta da estrutura do inconsciente (COTTET, 1989b, p. 53-44) e permite inserir a questão sobre o desejo também do lado do analista, na medida em que torna possível confrontar o desejo do analista Freud, criador da psicanálise, com o ponto onde o seu desejo inconsciente surge como impasse à sua própria criação. Esse ponto é homólogo àquele em que o sujeito da ciência comparece como obstáculo epistemológico à própria ciência que ele inaugura com sua posição.

Prosseguirei esta pesquisa a partir da afirmativa de Lacan, em “A ciência e a verdade”, segundo a qual: “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (1998, p. 889). A avaliação do alcance dessa assertiva requer um passo preliminar: o estudo da *função* paterna em Lacan. Desse modo, se tornará possível extrair o estatuto do desejo conceituado por Freud como

inconsciente e, assim, interrogar a compatibilidade desse desejo com o desejo que deve dirigir a tarefa delegada por Lacan ao psicanalista em seu ofício de analisar: a de reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica.

## CAPÍTULO II

### A REINTRODUÇÃO DO NOME-DO-PAI NA CONSIDERAÇÃO CIENTÍFICA

O ponto de partida deste capítulo é a definição lacaniana da psicanálise, enunciada por Lacan na primeira aula do *Seminário* ministrado entre os anos de 1965-66 e publicada com o nome de “A ciência e a verdade”: “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (1998, p. 889).

O conceito de Nome-do-Pai surgiu na obra de Lacan com a pretensão de formalizar o mito edípico freudiano que conceituava o campo da realidade psíquica. Lacan considerava que o campo mítico não era suficiente para explicar a estrutura subjetiva nos moldes científicos. Para a ciência, o campo do conhecimento precisa ser construído por um trajeto que deve ir da representação à geometria e desta para uma completa abstração (BACHELARD, 1938). Manter a estrutura subjetiva dependente do campo mítico seria, então, manter o campo teórico da psicanálise no primeiro estágio da produção de um conhecimento reconhecidamente científico. Portanto, relativamente a Freud, ao conceituar o Nome-do-Pai, Lacan dá um passo a mais. Ele vai em direção à geometrização e à abstração. Passa da representação e dos mitos ao conceito e ao matema. Em seguida, identifica o conceito à estrutura e esta ao sujeito. Eleva o mito à dignidade de estrutura e, com esse movimento, retira da psicanálise o excesso de imaginário que poderia deixar abertos os caminhos que tornariam o campo do conhecimento psicanalítico proporcionalmente homogêneo, por exemplo, ao campo da alquimia.

O objetivo deste capítulo é retomar o conceito de Nome-do-Pai em Lacan para responder às seguintes questões:

- O que é o Nome-do-Pai como conceito e o que ele significava quando foi introduzido no campo do conhecimento? Ele fazia objeção a algum outro conceito?
- Por que Lacan toma a ciência e seu discurso para dizer que é preciso reintroduzir ali o Nome-do-Pai?
- Como Lacan ultrapassa os impasses impostos pela existência dos mitos no interior do campo teórico da psicanálise?
- Se, nos anos cinqüenta, ao conceituar o Nome-do-Pai, Lacan formaliza o Édipo freudiano, por que afirma nos anos sessenta que é preciso reinserir o Nome-do-Pai no discurso da ciência? O Nome-do-Pai como conceito abstrato que revelava a estrutura simbólica dos mitos freudianos difere do conceito de Nome-do-Pai de 1965 que Lacan afirma ser necessário reinserir na consideração científica? Qual é a objeção que esse conceito faz com relação ao discurso da ciência?
- Em que sentido o texto lacaniano de 1965-66 pode ser tomado como uma conversa com o texto freudiano (1333 [1932]) sobre a *Weltanschauung*?
- O conceito de Nome-do-Pai equivale à definição freudiana do pai situado estruturalmente para o sujeito como inesquecível? O apelo ao pai, em consequência do desamparo, testemunha uma aspiração humana de que Deus exista? (FREUD, 1933 [1932]).

## II.1 – FREUD: PAI, LEI E DESEJO

No capítulo anterior mostrei que Freud descobriu o inconsciente como avesso da consciência de si. O desejo inconsciente, resultado do recalque, comprova que é impossível o sujeito da ciência comparecer como sujeito sem qualidades. A operação lógica do recalque tem um resultado paradoxal. Por um lado, ela produz um sujeito

separado do valor fálico que ele tem para sua mãe. Esse fato é decisivo para que ele se torne capaz de pensar cientificamente, pois o recalque põe um ponto de basta na tendência do aparelho psíquico a realizar o desejo de forma alucinatória, levando-o a considerar o princípio de realidade. No entanto, essa mesma operação produz um resíduo: o desejo inconsciente. Como resto, o desejo se mantém sob a égide do princípio do prazer. Seu funcionamento passa ao largo do princípio de realidade. É isso o que o estudo dos sonhos demonstra. O sujeito do inconsciente, portanto, é o que resta recalcado sob o sujeito da ciência.

O aparelho psíquico engendrado por Freud foi estruturado sobre uma tendência primordial à repetição que é, simultaneamente, constituinte da própria subjetividade. De 1895, quando o caminho da repetição se mostrava criado pelas facilitações, até 1920, quando o conceito de repetição passa a caracterizar universalmente as pulsões, Freud não faz outra coisa senão demonstrar o estatuto pulsional da repetição enquanto dominante no aparelho. A presença da repetição se evidencia como expressão de uma satisfação paradoxal que o sujeito não reconhece como sua, nem tampouco quer ter qualquer notícia a seu respeito. Além de estar incluída no próprio funcionamento psíquico, a repetição é parte intrínseca do tratamento analítico apesar de, contraditoriamente, se chocar com os objetivos da técnica analítica ao se apresentar como obstáculo ao tratamento. Enquanto ponto de impasse para a psicanálise, a repetição revela um movimento pulsional para além do princípio do prazer que impulsiona em direção ao fracasso.

O fator econômico em jogo na constituição subjetiva está diretamente ligado às fixações deixadas nos caminhos percorridos primitivamente pelas pulsões. Freud (1915, p. 143) deu o nome de *fixação* à ligação particularmente estreita que a pulsão estabelece com o objeto. A esse fator quantitativo corresponde uma ligação erógena, que remonta aos períodos primários do desenvolvimento de uma pulsão, pondo fim à sua mobilidade através de uma intensa oposição ao desligamento entre a pulsão em jogo e o objeto que lhe corresponde. Melhor dizendo, sempre que alguma coisa se interpõe entre o sujeito e o objeto impedindo a continuidade daquele modo de satisfação pulsional com o objeto real, a libido regride a uma etapa anterior de seu desenvolvimento, aos pontos de fixação primitivos, que só se organizam como tal a partir do complexo de castração. Nesse momento, o sujeito, sob o peso da ameaça, precisa renunciar à satisfação com o

objeto primário. Com a renúncia, a libido é retirada dos objetos da realidade e investida no plano fantasmático. Isto prova que, do ponto de vista do funcionamento do aparelho, a perda do objeto nunca se dá de modo absoluto.

Freud (ID., p. 142) definiu a pulsão como um representante que dá a *medida da exigência de trabalho* feita à mente em decorrência de sua ligação com o corpo. Enquanto *exigência*, a pulsão comanda a repetição. Como as fixações, ou as ligações primitivas do sujeito com o objeto, são intensamente carregadas de desejo e como o desejo funciona na contramão do princípio de realidade, disso resulta que o tipo de satisfação em jogo não inclui necessariamente a sobrevivência do sujeito. Esse fato faz impasse à sua sustentação. Além disso, as mais altas aspirações do sujeito e da civilização não são consideradas. A conceituação de um princípio mais além do princípio do prazer é o que suporta a tese freudiana, segundo a qual a produção do mal-estar cresce na mesma proporção do progresso da civilização.

Esse aspecto destrutivo da subjetividade foi abordado por Freud em 1937 como atitude de repúdio à feminilidade ou rochedo da castração. Conforme já mencionado, ele também está presente no tratamento analítico sob a forma de obstáculos que marcam o campo da transferência com grandes resistências ao tratamento. São eles: a transferência negativa, a resistência do ego devido ao recalque, o sentimento inconsciente de culpa, o fator de necessidade das pulsões e ainda um certo tipo de inércia psíquica (1940a [1938]).

Se, por um lado, o recalque promove a construção fantasmática como véu que encobre a castração, por outro, essa operação deixa de fora o mais pulsional da pulsão, um tipo de economia que se situa para além do princípio do prazer e remonta ao gozo experimentado pelo sujeito no período pré-edípico. O pulsional é o limite do inconsciente interpretável e o ponto de impasse final de Freud. A questão legada por esse obstáculo implica a necessária teorização sobre um modo de tratar aquilo que não dispõe de memória porque é anterior à regulação fálica, comparece em ato, encontra satisfação no próprio sofrimento e só pôde ser explicado por Freud através das relações de quantidade. O limite da análise freudiana fica demarcado pelo irrememorável.

É importante ressaltar que esse obstáculo resulta do modo como homens e mulheres acedem às identificações sexuadas. As atitudes masculina e feminina são

respostas ao complexo de castração. Como atitude caracteristicamente masculina, Freud (1937) localizou a recusa do homem a se submeter ao analista situado como substituto do pai e a ficar lhe devendo a recuperação da saúde. Como atitude feminina, a inveja do pênis, ou seja, um forte sentimento de raiva dirigido ao analista seguido por uma grave depressão é o que se apresenta como impedimento ao tratamento. Nesse caso, a repetição em jogo se deve à relação libidinal da menina com a mãe. Entretanto, ambas as atitudes se configuram como resistências do ego ao complexo de castração. O rochedo é o obstáculo ligado à angústia de castração responsável por manter o sujeito neurótico em uma atitude de repúdio à feminilidade, uma atitude que é de repúdio àquilo que a pulsão, como medida fálica, não conseguiu tornar psíquico e que ressurge como perigo para o eu. Freud nos ensinou a entender que isso se refere à relação primária do sujeito com o genitor do mesmo sexo e responde pelo nome de identificação.

O rochedo da castração condensa os complexos de Édipo e de castração, em relação aos quais a partilha dos sexos se organiza pela oposição fálico X castrado, uma vez que para o inconsciente só há um sexo, o masculino, que é identificado ao falo.

“O falo é o significante da diferença sexual perante o qual os sexos se dividem entre masculino (ter o falo) e feminino (não tê-lo/sê-lo). A sujeição à lógica fálica sujeita à lei da castração homens e mulheres. Perante a lógica fálica, a exceção à regra é da ordem de uma negação exclusiva, isto é, a exceção à regra implica em exclusão do registro fálico, em não sujeição à lei da castração. Essa lógica se esclarece, segundo Freud, através do mito do assassinato do pai primordial, senhor absoluto de todos os bens e de todas as mulheres. O pai morto é a exceção à regra, o ‘ao menos um’ que, por não estar submetido à lei da castração, é a exceção que funda a regra: ‘todo homem está submetido à castração’” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 151, n. 23).

A organização feita pelo complexo de Édipo e pelo complexo de castração é responsável por regular o campo pulsional, cuja satisfação decorre de um princípio para além do princípio do prazer. Como isso acontece?

O aparelho psíquico freudiano (1895a) é um aparelho econômico que se estrutura como tendência à repetição. Essa tendência se caracteriza inicialmente pela livre circulação de energia de uma representação para outra através dos mecanismos da condensação e do deslocamento, que Freud chamou de processo primário. Nesse

trabalho, são reinvestidos os traços mnêmicos ligados às experiências primárias de satisfação constitutivas do desejo. Esses traços são, a princípio, isentos de qualidades. Portanto, o tipo de satisfação em jogo se caracteriza por se situar além do princípio do prazer, pois o processo secundário, através do qual surgirão os processos normais do pensamento de vigília caracterizados pelo cálculo e pelo julgamento, ainda não entrou em operação como princípio de realidade.

O sonho evidencia muito claramente este modo particular de funcionamento no qual o sentido desliza incessantemente com o objetivo de estabelecer, por caminhos curtos, uma identidade de percepção, uma identidade entre a palavra e o objeto. O não alcance desse objetivo é sinônimo de desprazer para o aparelho. O acúmulo de excitação põe em ação um estado de urgência ou de desamparo, entendido como manifestação de angústia,<sup>20</sup> que dispara um processo de descarga. Como o objeto original da satisfação é perdido, torna-se impossível fazer corresponder o objeto da nova percepção com o traço de memória do objeto perdido que restou no aparelho. Isso implica que o aparelho está condenado, de partida, ao estado de desamparo. O objeto novo nunca corresponde ao rastro deixado pelo objeto original, ou melhor, o investimento do traço sempre denuncia que é impossível reviver a satisfação primitiva. Nesse sentido, a satisfação obtida será sempre nova em relação à anterior. Portanto, para que a descarga seja eficaz e permita evitar o desprazer, é preciso que ela seja orientada em direção a um investimento adequado da realidade. Isso obriga o aparelho psíquico a se organizar criando signos de realidade que possibilitem distinguir uma percepção e uma idéia e, conseqüentemente, a criar critérios de descarga eficazes.

A estrutura do sistema nervoso consiste em dispositivos inibitórios da descarga imediata que se destinam a converter as quantidades de excitação em qualidades. É um funcionamento contrário ao da ciência que “se impôs a tarefa de reduzir todas as qualidades das nossas sensações a quantidades externas” à subjetividade (FREUD, 1985a, p. 411). É porque a identidade é impossível de ser alcançada que a identificação se faz necessária. Ao reintroduzir a dimensão identificatória, a psicanálise se encarrega de mostrar os mecanismos reguladores que possibilitam a vida e o progresso do

---

<sup>20</sup> “[...] a ansiedade é um produto do desamparo mental da criança, o qual é um símile natural de seu desamparo biológico” (FREUD, 1925, p. 162).

conhecimento, por não permitirem que o aparelho psíquico se mantenha funcionando além do princípio do prazer e, conseqüentemente, que o sujeito seja sem qualidades.

Esse resumido esquema, exposto no “Projeto para uma psicologia científica” (1895a), prova que é impossível manter a vida apenas com o processo primário porque esse modo de funcionamento - sem julgamento, sem cálculo, sem qualidades - mantém o aparelho em um gozo alucinatório, autístico, que não pode ser classificado como partilhável ou civilizatório uma vez que exclui o laço social. A criação das qualidades requer que o aparelho mantenha relações com o mundo externo através do pensamento, requer um juízo de realidade, definido por Freud como um esforço pulsional sobre uma falta estrutural e cujo resultado é uma crença (ID., p. 440).<sup>21</sup> Para que isso aconteça, é preciso que o aparelho renuncie às descargas imediatas proporcionadas pelos processos associativos primários e trabalhe para alterar a realidade. “Essa via secundária adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (ID., p. 422). Isso quer dizer que a angústia leva o sujeito a fazer apelo ao outro para tirá-lo do desamparo e ajudá-lo a manter a vida. Esse apelo ao outro, subjetivado como apelo ao pai, torna-se a raiz do supereu, isto é, das exigências morais e éticas que fazemos a nós mesmos na vida adulta.

O supereu que Freud privilegia se constitui a partir dos traços identificatórios oriundos das relações do sujeito com o pai. Ele é o herdeiro do complexo de Édipo (FREUD, 1923, p. 64). Portanto, implica o destino da identificação ao pai, que, na vida adulta, se torna o suporte da crença em Deus. “A força afetiva dessa imagem mnêmica e a persistência de sua necessidade de proteção conjuntamente sustentam sua crença em Deus” (ID, 1933 [1932], p. 199). O estado de desamparo é também o ponto de origem de todas as religiões e onde o pai ressurgue como Deus. O amor a Deus e a certeza do seu amor dependerão de que o sujeito corresponda às exigências superegóicas internalizadas. Dessa estrutura decorre que o eu nunca corresponde completamente às exigências do supereu (ID., 1923).

“[...] O homem é prematuro, menos em conseqüência do seu indiscutível desamparo biológico e muito mais em conseqüência da defasagem que lhe é imposta pela

---

<sup>21</sup> “[...] falsas premissas e falsas conclusões, [...] uma declaração falsa é o resultado de uma falsidade anterior (*proton pseudos*)” (FREUD, 1895, p. 464, n. 2).

linguagem e pela cultura em relação a sua própria origem. O homem não é jamais contemporâneo de si próprio. Ao nascer, já estava lá, antes mesmo de advir nos sonhos, nas fantasias, nos desejos daqueles que o precederam, geraram e lhe deram um nome. [...]” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 150).

É preciso lembrar que o diálogo de Freud com a ciência, quase quarenta anos depois, em sua “Conferência XXXV” (1933 [1932]), incidiu justamente sobre esse ponto. Freud se opunha à obstinação da ciência para alcançar a completa abstração - que Milner (1996) chamou de sujeito sem qualidades - argumentando que, além desse esforço levar à psicose, é impossível retirar totalmente as ilusões do campo do conhecimento porque elas são realizações de impulsos plenos de desejo.

O complexo paterno é nuclear na neurose<sup>22</sup>. É ao redor dele que Freud problematiza os conceitos de sujeito, lei e desejo. Se, por um lado, os mitos sobre o pai constituem a lei e o desejo como barreira ao além do princípio do prazer, por outro, eles transformam o que é da ordem do impossível – o gozo com o objeto primário da satisfação - em impotência.

Através do mito edípico, Freud formula que o fundamento do sujeito é a lei do desejo paterno. Logo, o sujeito deseja o objeto do desejo do pai, isto é, a mãe. Por causa disso, todo desejo nasce incestuoso e todo objeto do desejo se constitui como proibido ao sujeito. O pai é o agente dessa proibição e esta é a razão pela qual Freud (1900, p. 651) pode afirmar que o inconsciente é “a verdadeira realidade psíquica”. Aqui, a dessimetria estrutural entre pai e filho em relação ao gozo é transformada em impotência do sujeito devida à proibição feita pela entrada do pai.

O mito de “Totem e tabu” (1913 [1912-13]) é a via pela qual Freud conceitua que o assassinato do pai primordial pelos filhos não permite o acesso destes ao gozo de todos os objetos. Isso se deve ao fato de que o crime primordial é correlato da

---

<sup>22</sup> “[...] Desse modo, estava situado na atitude típica de uma criança do sexo masculino para com os pais a que demos o nome do ‘complexo de Édipo’ e que em geral consideramos como o *complexo nuclear das neuroses*” (FREUD, 1913 [1912-13], grifo meu).

“[...] o segundo grupo, o dos instintos sexuais, é capaz de derrotar as intenções de repressão e de forçar sua representação por formações substitutivas de natureza perturbadora. Por esse motivo, a sexualidade infantil, que é mantida sob repressão, atua como a principal força motivadora na formação de sintomas; e a parte essencial do seu conteúdo, o complexo de Édipo, é o *complexo nuclear das neuroses*. Espero haver levantado, neste artigo, a expectativa de que as aberrações sexuais da infância, bem como as da maturidade, são ramificações do mesmo complexo” (FREUD, 1919, p. 253, grifo meu).

instauração da lei que proíbe o incesto. Morto, o pai “tornou-se mais forte do que o fora vivo”. Ele retorna sob a forma da lei que regula o laço social ao exigir a renúncia à satisfação pulsional. Com isso, Freud situa a base da civilização na renúncia às mulheres. Esse é também o motivo do ódio ao pai. O assassinato do pai, no lugar de abrir para os filhos a via do gozo paterno suposto irrestrito, o interdita. O advento do desejo é, então, marcado pela renúncia. O gozo, por sua vez, surge como um imperativo cujo sinal é negativo. Desse modo, o impossível – o fato de que um homem possa possuir todas as mulheres - é transformado em impotência e torna-se a razão pela qual o sujeito explica a sua falta de gozo. O mito do pai primevo ajuda a perpetuar a idéia de que a lei tem relação com a culpa e com o incesto. É por essa via que a lei do desejo se vincula à impotência do sujeito em relação ao gozo, razão pela qual Lacan (1969-70) poderá definir o pai como guardião do gozo.

A fundação do monoteísmo por Moisés (FREUD, 1939 [1934-38]) ratifica essa impossibilidade. No entanto, também leva à impotência porque, mesmo que aqui a fenomenologia da renúncia seja diferente, esse é mais um mito enfatizando a proibição como exigência do pai e a renúncia como escolha forçada do filho. A diferença é que no ponto onde a renúncia é exigida, o supereu é descrito como modelo ao qual o sujeito deve se adequar. Portanto, em relação à renúncia, a obediência dá lugar a um ganho de prazer, a uma satisfação compensatória pela via da intensificação do amor. No entanto, como contrapartida ao amor, dá lugar também à vingança do supereu sob a forma de agressividade.

O complexo de castração, ou seja, a descoberta da diferença sexual, incide sobre o complexo de Édipo fazendo uma barreira ao gozo primário, que transcende o princípio do prazer, porque o sentido sexual imposto pela significação fálica regula a satisfação pulsional. No entanto, essa regulação leva à subjetivação da impossibilidade sob a forma da impotência.

Do lado masculino, a situação em jogo na constituição subjetiva tem como resultado a produção de um supereu derivado da relação identificatória do sujeito com o pai castrador, e corresponde à interiorização da lei que interdita o acesso ao objeto incestuoso. Nesse sentido, o recalcado retorna regulado pelo supereu das identificações secundárias como exigência de mais renúncia (FREUD, 1923a).

Do lado feminino, a castração é vivida como “um infortúnio peculiar” praticado sobre o próprio corpo. Como efeito, a feminilidade é interpretada como dano no corpo que passa a ser depreciado, e a mãe é acusada pelo estrago que tornou o corpo da menina deficiente diante da visão do órgão masculino. Com isso, a separação da menina em relação à mãe não se dá pela via do impossível, mas é marcada por um profundo ressentimento que se manifesta sob a forma de hostilidade (FREUD, 1931). Se o pai é interpretado como aquele que tem o pênis e pode dá-lo (sob a forma de um filho), o efeito é que ele não se torna o agente da interdição relativa ao objeto, nem tampouco se presta à identificação (COELHO DOS SANTOS, 2006c). Por essa razão, nesse caso, o Édipo não alcança dissolução, a identificação fica prejudicada e o supereu secundário não é desenvolvido.

Em ambos os casos, aquilo que é efetivamente impossível do ponto de vista da estrutura – o fato de que não há como apagar as diferenças sexuais e geracionais enquanto fatores estruturais que limitam o gozo – é vivido como impotência no nível do eu, uma vez que ele desconhece seu enraizamento no isso (FREUD, 1923).

Os mitos sobre o pai permitem conceituar a função paterna através da fantasia inconsciente como responsável pela restituição de uma satisfação perdida. Freud mostra que o sujeito recupera e torna inconsciente aquilo que é excluído do campo das relações sociais, em decorrência do aprofundamento dos ideais da ciência: a verticalidade entre as gerações e a dessimetria entre os sexos. Ao contrário do que propõe a Declaração dos Direitos do Homem, os sujeitos não são livres e nem iguais. Eles não determinam a si próprios e nem tampouco se confundem com a consciência. Na fantasia, o pai surge sob a forma de opressor, de sedutor, de agente escondido de uma interdição concebida como universal, portanto, impessoal. Por isso, ele parece não entrar com seu desejo, mas com a autoridade de seu lugar que lhe permite desfrutar de um objeto específico. No que concerne aos filhos, essa autoridade implica a interdição do objeto e, conseqüentemente, a submissão sob a forma de renúncia ao gozo (COELHO DOS SANTOS, 2001, cap. IV).

Os mitos freudianos enquadraram a fantasia inconsciente ao unir o desejo à lei. Concebem o gozo como impossível ao sujeito e o desejo como vontade de alcançar a exceção situada além do princípio do prazer. Se, de certo modo, eles reproduzem a posição subjetiva moderna – o mito de Édipo mostra o sujeito dividido entre saber e

verdade tal como o sujeito da ciência -, por outro lado, revelam aquilo que o discurso da ciência recalca: o desejo de ser exceção. Isso permite afirmar que é impossível alcançar a produção do sujeito sem qualidades porque o sujeito não corresponde ao homem universal da ciência . Ele é necessariamente sexuado como homem ou mulher. Não se pode banir toda a ilusão do campo do conhecimento, porque tudo que se refere ao sexo - a fantasia, o desejo, o inconsciente e o sintoma - se comporta como um obstáculo a essa pretensão.

## **II.2 – O CONCEITO DE NOME-DO-PAI**

O Nome-do-Pai é um conceito que atravessa toda a obra de Lacan, tendo experimentado importantes modificações. Por isso, sua abordagem exige um exame atento e minucioso de como Lacan especifica a função paterna em cada momento de sua teorização. É o que Cottet (2005) nos recorda, quando diz que hoje não é mais possível analisar qualquer conceito em Lacan sem considerar algum tipo de periodização da sua obra. Miller (2002) identificou três grandes eixos, aos quais chamou primeiro, segundo e último ensinamentos de Lacan. Os dois primeiros são frequentemente conhecidos por conformarem o tempo do retorno lacaniano ao texto de Freud e o último corresponde, segundo Miller (ID., p. 19-20), ao desenlaçamento de Lacan em relação ao criador da psicanálise. Concordo com Miller que o que se conhece genericamente como “retorno a Freud” não é uma mera releitura do texto freudiano, mas uma avaliação, um aferimento e uma retradução da teoria e dos impasses freudianos, a partir de uma prática que ele renovou. Autores como Cottet (2005), Coelho dos Santos (2005c, 2004c) e Maleval (2002) ressaltam a importância de se considerar o acento diferencial introduzido por Lacan na direção do tratamento analítico como efeito de sua entrada na psicanálise pela porta das afecções psicóticas e não pela clínica da neurose, tal como o fez Freud.

Cottet (2005) assinala, por exemplo, que a definição de sintoma em Freud tem uma dívida com a neurose, ao passo que o aperfeiçoamento teórico introduzido por Lacan nesse conceito está diretamente vinculado ao estudo da psicose.

Coelho dos Santos (2005c, p. 72), por sua vez, afirma que “a psicose redimensiona toda a direção do tratamento na clínica lacaniana”, particularmente no que se refere ao acento original introduzido por Lacan ao formalizar “as teorias da feminilidade e do fim da análise”.

Maleval (2002, p. 57) acrescenta que toda a interrogação de Lacan sobre a função paterna se deve ao confronto entre duas estruturas: a da alucinação do dedo cortado, no caso do Homem dos Lobos, e a dos fenômenos psicóticos descritos por Schreber. Esse confronto permitiu diferenciar a expulsão primordial fundadora do sujeito e a *Verwerfung* psicótica. A alucinação do Homem dos Lobos se tornou exemplo de uma “análise que tropeça com os limites derivados da existência de um material não dialetizável” (IBID., p. 50), ou seja, com o que do inconsciente não se reduz ao recalçado. Já o dano apresentado por Schreber sob o nome de “assassinato d’almas” e de eviração (*Entmannung*) resulta de um furo no lugar da significação fálica, da “censura que mutila o texto” no ponto em que uma metáfora simbólica seria esperada. A foraclusão do significante do Nome-do-Pai no lugar do Outro é a estrutura que separa psicose e neurose (LACAN, 1998, p. 564-582). Ela faz com que retorne desde fora aquilo que foi internamente abolido (FREUD, 1911). “Freud indica a existência de um material inconsciente excluído de uma forma tal que, ao contrário do que ocorre com o recalque, torna impossível sua reapropriação” pelo sujeito. A distinção entre a foraclusão original e a do Nome-do-Pai permite a Lacan enunciar uma questão importantíssima que, mais uma vez, dá corpo à dívida da psicanálise com a psicose: “A que responde o privilégio outorgado por Freud ao complexo de Édipo? [...] Porque Freud o considera um nó essencial?”. O estudo da psicose impôs a Lacan a formalização teórica da função paterna (MALEVAL, 2002, p. 51).

Tomando como orientação as contribuições teóricas de Coelho dos Santos (2001, 2002b, 2004c, 2005c, 2007) e Maleval (2002), farei um breve percurso sobre a criação e o desenvolvimento do conceito de Nome-do-Pai em Lacan. Como bússola para situar as passagens conceituais em jogo nesse percurso, escolhi a periodização do ensino de Jacques Lacan e os paradigmas do gozo estabelecidos por Jacques-Alain Miller (1999, 2002, 2004b, 2005-06a).

### II.3 – ANTECEDENTES DO CONCEITO DE NOME-DO-PAI

Apesar do Nome-do-Pai ser contemporâneo ao *Seminário 3* (1955-56), este conceito possui antecedentes na obra de Lacan. No tempo anterior ao ensino lacaniano propriamente dito, destaco o texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, classificado por Miller (1984) como precursor do ensino de Lacan porque traz o rascunho da orientação conveniente ao inconsciente freudiano. Ali, Lacan (1938, p. 61) relaciona a neurose e, sobretudo, a emergência da psicanálise ao declínio da *imago*<sup>23</sup> paterna, define o fator de cultura pelo conceito de *complexo*<sup>24</sup> (suporte da noção de inconsciente enquanto exterior ao sujeito) e pela *carência do objeto*. Esta leitura dá início à operação lacaniana que formaliza a passagem dos mitos freudianos ao conceito de estrutura, pois Lacan prova que o objeto repousa sobre um critério cultural, simbólico, já que ele precisa ser comunicado, nomeado. É por haver uma ligação com a linguagem que a função paterna é isolada por Lacan como exemplo mesmo de uma função não dedutível da natureza (MILLER, 1984, p. 8-9).

Lacan situa o último tempo, o do Édipo, como advento do sentido que ordena as três escansões do *complexo*: desmame, intrusão e Édipo propriamente dito. O *fantasma de castração* indica a primariedade da mãe. Ela é o objeto sobre o qual se apóiam os fantasmas de desmembramento, disjunção e devoração, que advêm dessa triangulação fundamental. Lacan retoma a fantasmática humana e a castração pelo parêntese maternal, situando a função do pai à parte. Segundo Miller (1984, p. 15-19), o Nome-do-Pai, que advirá como ponto de capitonagem da estrutura, já se encontra enunciado aqui sob o termo *imago do pai*. Trata-se de uma ordem diferente da função materna em todas as suas fantasmagorias relativas à morte. A palavra *fantasma* denota o momento

<sup>23</sup> Segundo Miller (1984, p. 14), no lugar do conceito de significante, ainda não utilizado aqui, Lacan usa o termo *imago* de modo original, referindo-o indiferenciadamente ao objeto e ao significante.

<sup>24</sup> Neste texto, Lacan ressalta o ponto de ruptura. Ao promover o Édipo como *complexo*, Freud estabeleceu, de saída, um corte em relação à tradição da qual o termo foi extraído e fez dele um novo uso em benefício da psicanálise. Assim, situa a psicanálise em uma “epistemologia da deformação”. Segundo Cottet (2003, p. 31, 29), “quando se vai no sentido de uma extensão, [...] a aplicação não corresponde a uma degradação”. Trata-se simultaneamente de um corte com a tradição e de uma continuidade por meio de novos custos. Neste sentido, o ato de Freud com a criação da psicanálise é homólogo ao de Descartes. É um ato de fundação de um saber inédito, que surge em exclusão interna ao advento da ciência moderna. Se, ao recusar os sentidos da tradição, o método cartesiano mostrou o funcionamento autônomo da linguagem, ao escutar o sintoma histórico Freud revelou o avesso desse funcionamento: a impossibilidade do homem se desfazer de todas as suas ilusões, de se manter um sujeito sem qualidades.

em que a cola narcísica se dissolve e o corpo se parte em pedaços. A castração como fantasma refere-se à eleição de uma parte do corpo na qual o despedaçamento se realiza. O pai tem aí uma função reparadora, sublimatória. Ele positiva a castração, entendida como fantasma de parcialização ou de desmembramento efetuado sobre uma parte do corpo. Além disso, regula a maturação da sexualidade. A operação identificatória paterna intervém como um obstáculo ao desejo incestuoso. Se o desejo reatualiza a mãe enquanto objeto primordial mortífero, a identificação ao pai é um obstáculo à satisfação do desejo e promove a sublimação.

Em 1914, Freud (p. 111) define a sublimação como processo referido à libido investida no objeto: “consiste no fato de a pulsão se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da [...] satisfação sexual”. Tal como Freud, Lacan mostra que a intervenção paterna concorre para o recalque, pois promove a renúncia à satisfação pulsional e a identificação ao pai. No entanto, ela também opera no sentido de promover uma transformação no âmbito da própria pulsão. Diferentemente do recalque, esta operação não exige a renúncia ao gozo. Ao contrário, ela propicia uma mudança relativa ao gozo. Do valor sexual da satisfação obtida surge a sublimação, que é uma outra forma de satisfação.

Essa concepção da imago paterna, enquanto encarregada da função idealizante e sublimatória, prepara o terreno para o conceito de Nome-do-Pai. (MILLER, 1984, p. 20). Lacan retoma aqui a questão deixada por Freud sobre como tratar o que ele só conseguiu explicar através das relações quantitativas. Situa as intensidades na relação primordial da criança com a mãe e localiza o pai à parte, como uma barreira à pulsão de morte.

É importante observar que, em 1938, Lacan já se refere ao declínio da força da autoridade depositada na figura paterna. Segundo ele, “as formas de neurose dominantes no final do último século”, a partir das quais Freud pôde criar a psicanálise, se deviam às novas condições da família. Mas essas formas “evoluíram no sentido de um complexo caracterial no qual [...] pode-se reconhecer a grande neurose contemporânea”. À carência simbólica do pai soma-se a sua completa ausência. Isso faz com que o núcleo familiar fique “reduzido à mãe e à fratria”. Dessa redução decorre um prejuízo

na função de repressão e na dialética das sublimações, favorecendo “a eclosão das psicoses” (LACAN, 1938, p. 60-61, 41).

O mundo moderno foi instaurado pela cisão entre a crença e a razão. O advento da ciência moderna produz um corte que priva o universo simbólico do sentido cosmológico, introduz a perda da causa e a homogeneização da diferença sexual. Esta é a razão que conecta inexoravelmente o surgimento da psicanálise ao advento da ciência moderna. Com a teorização do complexo de Édipo, Freud devolveu ao campo da ciência o sentido sexual recalcado através da nostalgia do pai: as diferenças sexual e geracional. A ascensão da razão promove a morte de Deus no mundo. Por isso, o pai se torna um representante leigo da lei, sem o amparo do sagrado, um mero semblante separado do real. No mundo antigo, os representantes de Deus eram a encarnação de sua presença revelada, e não simplesmente um nome que encarna e ancora precariamente o resto de fé (COELHO DOS SANTOS, 2005a). Por essa razão, Lacan (1953, p. 50) pôde afirmar, já no início dos anos cinquenta, que o pai se situa entre a degradação e a mestria moral que institui a dimensão das relações humanas fundamentais. Eis porque o pai é uma figura que não se encaixa em sua função: ele nunca está à altura dela. Seu nome não está à altura da causa, do fosso aberto pelo advento da ciência a partir da substituição significante que se deu na passagem do mundo antigo ao moderno. O pai na modernidade não está mais à altura de Deus. Dizendo isso, quero ressaltar que o complexo de Édipo, assim como a formalização lacaniana da função paterna, se escreve sobre o pano de fundo de sua decadência. Lacan não ignora esse fato, mas as conseqüências conceituais que dele decorrem só aparecerão mais tarde.

Destaco, portanto, que o primeiro passo de Lacan em relação ao pai freudiano é o de explicitar a lógica do complexo paterno. Enquanto obstáculo à experiência de desmembramento experimentada pela criança em sua relação primitiva com a mãe, é possível afirmar que o pai:

- Repara o dano propiciado por esse vínculo,
- Promove a identificação,
- Indica o caminho da satisfação sublimatória,
- Regula a maturação sexual, e

- Instaura a verticalidade das relações e a dessimetria dos gozos.

O pai tem o papel fundamental de posicionar-se como relé entre o privado e o público. No entanto, face à perda da dimensão do sagrado na cultura, é impossível que ele exerça essa função a contento.

#### **II.4 – O NOME-DO-PAI NO PRIMEIRO ENSINO DE LACAN**

Segundo Coelho dos Santos (2004c, 28/04/2004), o conceito de Nome-do-Pai percorre todo o ensino de Lacan sofrendo distorções<sup>25</sup>, acolhendo modificações, porém sem efetuar uma ruptura com a concepção inicial. Embora essas alterações visem acompanhar as etapas da consideração lacaniana do real, do simbólico e do imaginário, não há uma clínica lacaniana que faça uso do Nome-do-Pai e outra que prescindiria dele. Trata-se, portanto, de um conceito em descontínuo e meu desafio será o de acompanhar essas descontinuidades, recolhendo o que dele se mantém a partir do que é superado.

As teorizações de Miller (1999, 2002) acerca da totalidade do ensino de Lacan permitem afirmar que a doutrina das relações entre o significante e o gozo é um dos principais eixos do ensino de Lacan. Ele retraduziu a pulsão freudiana em termos de linguagem. Quanto ao gozo, ele o definiu como um mal que, em Freud, tem o nome de além do princípio do prazer (LACAN, 1959-60, p. 225).

Mostrei que Freud descreve a satisfação pulsional como podendo percorrer distintos caminhos. Pode ser encontrada pelas vias do recalque, onde o inconsciente se revela interpretável. Mas também é observada nas fixações pulsionais. Nessas, a satisfação é auto-erótica. A pulsão nasce nas zonas erógenas do corpo, onde o gozo ainda não está submetido à lógica fálica ou às identificações sexuadas que surgirão após o complexo paterno. Por essa via, o inconsciente é ato, é compulsão à repetição, é a pura

---

<sup>25</sup> Cottet (2005, p. 29) nos faz lembrar “uma pequena lição de epistemologia: uma prática esclarecida não se degrada, nem abandona em nada seus princípios, ao deformar seus conceitos para ampliar o campo da experiência”. Trata-se de uma referência a Bachelard: “[...] a nosso ver, a fecundidade de um conceito científico é proporcional a seu poder de deformação” (BACHELARD, 1938, p. 76).

presença de uma intensidade que dá testemunho de um gozo referido ao mais pulsional da pulsão, limite do inconsciente interpretável (COELHO DOS SANTOS, 2002b).

Dizer que o ensino de Lacan problematiza as relações do significante com o gozo é, portanto, falar do modo como Lacan privilegia o resíduo da obra freudiana, que enunciei através da seguinte questão: como tratar da pulsão quando ela comparece como exigência desmedida de trabalho?

O primeiro ensino de Lacan compreende o intervalo entre o *Seminário 1* e o *Seminário 10* (MILLER, 2002), que serve de passagem para o segundo ensino. Nesse intervalo é possível verificar uma série de movimentos teóricos que interessam a esta pesquisa.

No ensino de Lacan, os anos cinquenta são marcados pela introdução do campo do simbólico como responsável pela constituição de “uma dimensão distinta da experiência analítica e uma ordem própria de existência” (LACAN, 1954-55, p. 44). Eles são organizados, segundo Miller (1999), por três grandes paradigmas em relação ao gozo: a imaginarização do gozo, a simbolização do gozo e o gozo impossível.

Lévi-Strauss (1982) é efetivamente uma das principais, senão a mais importante, referência de Lacan nesse período. Ao desmontar a estrutura dos mitos, Lévi-Strauss mostrou que eles podem ser reduzidos a um número limitado de elementos articulados em uma combinatória responsável por regular as permutações possíveis. Portanto, a partir das estruturas elementares, Lacan (1954-55, p. 44-45) afirma que a ordem humana se caracteriza pelo fato de que “a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência. [...] A ordem simbólica é dada primeiro em seu caráter universal [...] e constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se”. O símbolo advém pela introdução do universo de símbolos estruturado como um todo, como uma estrutura dialética completa que se sustenta. As estruturas elementares do parentesco mostram o lugar original do funcionamento das instâncias simbólicas na sociedade. Elas fornecem uma ordem desde o momento em que a sociedade “aparece como humana. Ora, é o que supõe igualmente o inconsciente tal como o descobrimos e manipulamos na análise”.

Através de Lévi-Strauss, Lacan pode demonstrar que o sujeito é suscetível de um cálculo, isto é, pode ser reduzido a uma fórmula significante. Portanto, o sujeito da

psicanálise tem afinidade de estrutura com o real da ciência moderna e com o sujeito cartesiano. O discurso da ciência moderna provoca dois efeitos inéditos:

- Extrai os objetos comuns do campo do sentido natural. Logo, os objetos são privados de suas qualidades sensíveis. Tornam-se objetos formais, despojados de seu sentido comum, de sua significação social ou da dimensão sagrada que os homens lhe atribuíam.
- Funda um real racional recusando o sentido religioso, cosmológico, natural, concebido no mundo antigo.

O exame do cogito cartesiano é suficiente para verificar que a dúvida metódica funda um sujeito sem qualidades, cuja existência é um produto do puro ato de pensar. Nesse sentido estrito, é possível dizer que sua existência depende da razão (*res cogitans*), da dedução lógica e não do fato empírico de gozar de um corpo (*res extensa*). No entanto, o que o símbolo decompõe, organiza e dialetiza são as relações de parentesco, os laços decorrentes da união de dois corpos sexuados. Ao reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica, a psicanálise freudiana revela ser impossível separar a relação original do corpo sexuado com a linguagem. Portanto, o passo lacaniano, essencialmente estruturalista,<sup>26</sup> permite:

- Separar os registros do real, do simbólico e do imaginário, que não são distintos em Freud.
- Situar o plano simbólico, o desejo do Outro, como transindividual, uma vez que ele é anterior ao sujeito e a garantia única de sua existência.
- Localizar o plano simbólico em oposição ao imaginário.

---

<sup>26</sup> O estruturalismo constituiu uma figura da ciência moderna, que “dessubstancializa” o objeto. Nesse sentido, ele tem afinidade com a “matematização”. É um método que visa reduzir as qualidades sensíveis dos objetos (MILNER, 1996, p. 75-76). Seu princípio remonta a Saussure e consiste em que só “existe sistema se e somente se existir diferença [...]” (IBID., p. 80).

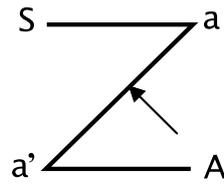
A noção de estrutura parte da linguagem situada como condição da passagem da natureza à cultura (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 46). É o antecedente lógico de tudo o que é humano, uma herança da época precedente (SAUSSURE, 1995, p. 85, 86). Trata-se de um sistema articulado onde “a diferença existe como elemento de origem (ou impossibilidade de origem), necessariamente irreduzível a um princípio de unidade” (PRADO COELHO, [19-], p. XV). A estrutura é o “nome do sistema reduzido à sua relação mínima”, de diferença (MILNER, 1996, p. 80). Para Saussure (1995, p. 130, 138), não há elementos positivos na linguagem porque cada elemento se define pelas diferenças estabelecidas com os outros elementos do sistema, ou seja, se define *negativamente* em relação a outro elemento. Por isso, Lacan (1998, p. 235) estruturou o axioma: “o significante é o que representa o sujeito para outro significante”.

- Reduzir o sujeito aos elementos lógicos que enraízam a determinação subjetiva como puro pensamento, precedem e garantem sua existência vinculada à seguinte fórmula: o par ordenado  $S_1-S_2$ .
- Inscrever o Nome-do-Pai no campo do simbólico como instância pacificadora em relação às armadilhas do imaginário, como responsável por “ordenar um universo de sentido sob o qual se ordena o mundo das coisas, instaurando-se assim vínculos entre significante e significado” (MALEVAL, 2002, p. 76).
- Identificar o inconsciente ao simbólico, como discurso do Outro, o que o coloca em oposição às resistências encontradas no registro egóico.
- Opor o campo do Outro (A) ao campo das relações imaginárias ( $a$ ), fato cuja consequência é que as relações entre os sujeitos sejam sempre verticais e dessimétricas.

#### II.4.1 – A “*imaginarização*” e a “*significantização*” do gozo

O valor do paradigma da *imaginarização do gozo* (MILLER, 1999) é delimitado pela oposição do imaginário ao campo simbólico da linguagem, onde reina a ordem necessária à abordagem da existência humana. Com isso, Lacan localiza o trabalho psicanalítico em um plano radicalmente distinto do da comunicação e das relações intersubjetivas. O lugar do analista é situado no campo do Outro, do simbólico, por isso não é simétrico ao do analisando. O analista deve se orientar pela dessimetria estrutural, entre as relações intersubjetivas e as relações simbólicas, pois é impossível apagá-las.

O Esquema L formaliza essa dessimetria. Distingue o sujeito do inconsciente como dependente da ordem simbólica e o eu como lugar das fixações libidinais. Desse modo, demonstra que o plano do simbólico e de suas leis funciona para além do imaginário. Esta é a razão pela qual o eixo  $a-a'$  é o lugar da libido conceituada por Freud e que, para Lacan, é o campo do gozo.



Eixo imaginário:  $a-a'$

Eixo simbólico:  $A \rightarrow \mathcal{S}$

Na oposição entre o imaginário e o simbólico, a “fala verdadeira” se situa no eixo  $A \rightarrow S$ . É o que justifica a ênfase de Lacan na satisfação simbólica encontrada pelo sujeito nas decifrações da fala. No entanto, isso não esgota todo o impasse deixado por Freud sobre como tratar o tipo de satisfação pulsional excluída do circuito da fala, que ele só conseguiu explicar pelas relações de intensidade. Por isso, Lacan mostrou que, ao se dirigir ao Outro, o sujeito acaba atingindo os outros espaciais ( $a, a'...$ ) abrigados no espelho simétrico no qual os objetos se organizam (LACAN, 1954-55/1987). Isso permitiu deduzir que as fantasias, a libido e as pulsões também realizam um certo tipo de satisfação que foi, então, relegada ao imaginário. Desse modo, Lacan formula a existência de dois tipos de satisfação: uma, imaginária, que para Freud seria engendrada pela aderência da libido e que, para Lacan, nasce da inércia própria à linguagem. A outra satisfação seria propriamente simbólica. Nela se encontraria o reconhecimento do desejo do Outro (MILLER, 1999, p. 88).

Segundo Miller (1999), esse paradigma implica um equívoco. Situar o imaginário fora da apreensão predominante do simbólico cria uma tensão entre o que persiste da suposta autonomia imaginária (propriedades próprias, fonte própria diferente da linguagem) e o que começa a se esboçar e a se expandir em Lacan no âmbito do domínio do imaginário pelo simbólico. A ausência de relação entre o lugar da libido freudiana e o da pureza simbólica lacaniana tem o mérito de destacar que a ordem simbólica é uma dimensão prévia ao advento do sujeito. Fica demonstrado assim que a releitura lacaniana dos fundamentos da psicanálise depende da equivalência entre o sujeito da ciência e o da psicanálise. No entanto, essa mesma lógica impõe que se abra mão da referência ao gozo do corpo. Se a “pureza do simbólico só quer dizer uma coisa - sua não-relação com o imaginário enquanto lugar do que, em Freud, se chama libido” (MILLER, 1999, p. 89) -, isso traz um problema para pensar tudo o que é relativo ao corpo. Se Lacan transcreveu o conceito freudiano de desejo sexual em termos de

relações entre pulsão e linguagem, o que fazer com a libido enquanto um afeto que não se reduz a ser um sinal no ego? O que fazer com o que não se conecta ao campo da fala?

A dessimetria estrutural é garantida pela ordem simbólica que propicia a exclusão do gozo para o campo do imaginário. No entanto, não se trata de um imaginário fora do corpo, mas de um corpo unificado imaginariamente no espelho do Outro. A ordem simbólica é o operador que repara o dano imaginário, ou seja, a diferença entre a experiência do corpo próprio fragmentado, vivida pelo sujeito, e a unificação experimentada através da imagem. Como operador, ela indica o caminho da satisfação substitutiva e instaura a diferença sexual e geracional. Nesse sentido, ela pode ser equivalente à função paterna. Se o fantasma é o laço que articula transitivamente o eixo *a-a'*, só a ordem simbólica pode sobrepor-se a este eixo como uma outra ordem. É ela que responde pela consistência, pela articulação e pela regulação do que está em jogo no laço imaginário. É por isso que Miller (1999) afirma que o paradigma da *significatização do gozo* se mistura ao da *imaginarização*, completa-o e domina-o progressivamente. Trata-se de provar que o imaginário não tem uma existência em si. Sua consistência e articulação são simbólicas. A própria ausência de relação entre esses registros torna evidente a autonomia do simbólico para além da satisfação imaginária. É verdade que o sujeito desfruta de um tipo de satisfação jubilatória quando encontra sua imagem unificada no espelho. Entretanto, não se pode esquecer que o plano do espelho corresponde ao campo da linguagem. Portanto, a imagem unificada que conforma o sujeito e seus semelhantes é suportada pelo campo do Outro. Nesse sentido, o plano do objeto é um plano dividido: há um objeto relativo à imagem do outro unificado, a imagem do semelhante. Há também um objeto de natureza libidinal que, por isso mesmo, não tem imagem especular, razão pela qual Lacan (LACAN, 1962-63) poderá situá-lo como causa do desejo.

Referir a pulsão ao campo da linguagem implica a passagem do que é da ordem do imaginário para o campo do simbólico, passar do gozo libidinal à palavra. Ao ultrapassar as qualidades sensíveis para alcançar a lógica formal, o significante reduz as intensidades do gozo à sua estrutura. Se até aqui a transferência podia ser tomada como imaginária, agora ela é vista em suas coordenadas simbólicas. O termo imaginário (*a*), que localiza o campo libidinal, é retomado pela via do simbólico. Portanto, é preciso que o analista falte como par imaginário do sujeito para que o trabalho analítico alcance

a relação do eu do sujeito com o Outro e dê lugar ao sujeito do inconsciente. Nesse sentido, o lugar do analista tem a mesma estrutura da ordem simbólica e foi formalizado por Lacan mediante as mesmas ferramentas do discurso da ciência: a extração de estruturas lógicas que se opõem ao ilusório, ao sensível. Entretanto, é preciso lembrar que o andamento do ensino de Lacan irá acentuar outra coisa: é impossível desvincular o corpo e a linguagem. É impossível extirpar do simbólico a contaminação pelo imaginário, o lugar da ilusão.

O conceito de Outro é a tradução lacaniana da superposição levistraussiana entre a ordem simbólica, a sociedade humana e o inconsciente. É o lugar onde Freud inscreve os traços de memória estruturantes do sujeito e onde se manifestam as leis simbólicas que condicionam a indestrutibilidade do desejo no inconsciente. Lacan torna equivalente o lugar do Outro e o do inconsciente como uma ordem simbólica anterior ao advento do sujeito. A preexistência do Outro em relação ao sujeito é a tese fundamental de Lacan nos anos cinquenta: “Essa exterioridade do simbólico em relação ao homem é a noção mesma de inconsciente” (LACAN, 1998, p.471). Ela se opõe radicalmente aos mitos de auto-engendramento do sujeito, que muitos preferem acolher para minimizar a tese de Freud do sujeito descentrado em relação à consciência, ao eu (MALEVAL, 2002, p. 73). É a linguagem que opera hierarquias e dessimetrias na constituição das relações humanas.

No *Seminário 2* Lacan conceitua o gozo como imaginário, mas também fornece as bases necessárias à sua passagem ao significante. Através da ordem simbólica, são retomados os planos materno (mortífero) e paterno (regulador e sublimatório), distinguidos em 1938. O aspecto libidinal decorrente do gozo que se encarna nos fantasmas derivados da figura materna é localizado, agora, no registro imaginário. A função paterna é definida como barreira ao gozo experimentado pelo sujeito antes do domínio da fala. Tornar o gozo significativo é fazê-lo passar do campo dos mitos e das intensidades para a ordem simbólica. Como consequência, evidencia-se cada vez mais o descentramento do eu em relação ao sujeito do inconsciente, o plano da satisfação é reduzido ao simbólico e o gozo fica limitado ao período pré-edípico, razão pela qual deve ser barrado pela função paterna enquanto função universal.

O caráter universal do simbólico apresenta, no entanto, um paradoxo. De um lado, não há nada que garanta a universalidade dos seres humanos. De outro, a formação de um sistema simbólico qualquer é, como tal, universal (LACAN, 1954-55, p. 47). Nos anos trinta e quarenta, Lacan demonstrou que o eu depende inteiramente da imagem do outro para obter alguma unidade. Porém, nos anos cinquenta, a introdução progressiva da tese da primazia do simbólico prova que, sem a intervenção do símbolo como um terceiro regulador que limita o princípio do prazer, os sistemas universais dos diferentes eus se resumiriam a alucinações concêntricas. Se toda relação imaginária é, por definição, excludente – ‘ou você ou eu’ -, ela não comporta alteridade, apenas alternância, transitivismo. A experiência humana de apreensão do objeto é sempre da ordem de uma miragem. Sem a intervenção do elemento simbólico como princípio organizador da realidade, sem a nomeação, o sujeito ficaria desorientado em relação ao objeto no qual reconhece sua unidade, pois “toda a relação objetual só pode ficar como que paralisada por uma incerteza fundamental”. A percepção precisa da nomeação para estruturar-se. “É pela nomenclatura que o homem faz subsistir os objetos numa certa consistência”. Caso contrário, eles seriam sempre instantâneos. A nomeação do objeto responde a essa dimensão temporal. Ela constitui “um pacto pelo qual dois sujeitos ao mesmo tempo concordam em reconhecer o mesmo objeto”. Segundo Lacan, “o pacto do jogo é fundamental para a realidade da experiência levada adiante”. É a relação simbólica que, mesmo antes da fixação da imagem própria do sujeito, constitui seu corpo através do significante (IBID., p. 214-216, 230).

Embora Lacan ainda não tivesse formalizado o conceito de Nome-do-Pai na época do *Seminário 2*, já se pode afirmar que sua função operava nesse *pacto* que possibilita o laço social entre os seres humanos. A função paterna se refere ao eixo simbólico. Pela via dos ideais da civilização, o pacto instaura a função universal do “*todos os*” – o homem universal, a mulher universal, a “encarnação do parceiro do casal humano” (IBID., p. 327). Essa função é equivalente àquela que foi introduzida pela Declaração dos Direitos do Homem. Neste sentido, o Nome-do-Pai é o operador universal da constituição subjetiva de *todos os* homens. No entanto, ele não produz um sujeito sem qualidades porque há um resto libidinal ineliminável.

O primeiro ensino de Lacan é totalmente orientado pela primazia do simbólico. Segundo Coelho dos Santos (2004c, 28/04/2004), isso é idêntico a afirmar que o

advento do sujeito depende da constituição *pelo próprio sujeito* do que é *para ele* o campo do Outro. No caso da psicose, o campo do Outro não contém um significante específico, o Nome-do-Pai, que assegura a função isolada por Freud no complexo de Édipo como sustentáculo do sujeito. A função paterna garante o elemento exterior que faz consistir os limites do mundo de linguagem onde o sujeito advém. Quando esse significante não está articulado no simbólico, ele retorna no real. Sem esse limite, o próprio simbólico advém na experiência sensível como real e lança o sujeito em um discurso desencadeado, metonímico. Há um paradoxo interno ao conceito de Nome-do-Pai: ele é um significante entre outros, mas, para fornecer ao desejo o caminho para outras possibilidades de satisfação, precisa estar em posição de exceção. Como é que um significante do conjunto pode ser, ao mesmo tempo, a exceção requerida para fundar e garantir a função “todos os”, necessária à existência de um conjunto? Trata-se de um problema lógico que interroga a natureza do conceito de Outro neste momento.

Se, em 1938, o declínio da função paterna fomenta a neurose contemporânea e sua ausência na estrutura familiar fomenta a psicose, isso mostra que o Outro que contém o significante do Nome-do-Pai não se separa, nesse momento, da figura do pai de família. No entanto, ao mesmo tempo, é possível afirmar que aquele que encarna essa função já comparece, até certo ponto, separado de seus suportes. O pai sempre se apresenta carente, humilhado. Por isso, Maleval (2002, p. 74) afirma que o complexo de Édipo é, nesse tempo, “correlativo de uma estrutura social”.

Em sua formalização primária, o Nome-do-Pai confunde-se com o patronímico. Os sobrenomes transportam algo da cultura, que se articula para o sujeito através da família. Como elemento que caracteriza um grupo em particular, o sobrenome insere o grupo na ordem social ao localizar as relações de filiação. Se a lei pré-existe à esfera desejante, o Nome-do-Pai é universal, pois sua atribuição passa pelo pai de família como encarnação simbólica do Nome-do-Pai presente na cultura. Por essa razão, como traço ideal, o Nome-do-Pai funda uma comunidade hierarquicamente identificada a esse traço e dá lugar a um modo específico de constituição subjetiva, orientado por uma tese: o imperativo de renúncia ao gozo do objeto incestuoso, válido para todo homem, e seu correlato, o mal-estar na civilização, são a marca neurótica da eficácia da função paterna e do significante do Nome-do-Pai (COELHO DOS SANTOS, 2005b). Assim,

- O sujeito se constitui como barrado ( $\$$ ), identificado à significação fálica e sujeitado à castração.
- O significante da identificação tem um efeito mortificante sobre o corpo porque a pulsão é reescrita em termos simbólicos.
- Por isso, o campo do gozo se reparte entre o desejo e o fantasma. Para se inscrever, o significante anula o gozo ( $a$ ) e o restitui como desejo significado de uma demanda inconsciente, onde o próprio desejo se aliena.
- Se, por um lado, o fantasma concentra o vivo do gozo através da imagem ( $a$ ) incluída na estrutura significante, por outro, comporta o sujeito como função significante ( $\$$ ), portanto, ser de morte (MILLER, 1999).
- A disjunção entre o significante e o gozo equivale à disjunção entre o eu e o sujeito do inconsciente (COELHO DOS SANTOS, 2004c).

Essas considerações permitem afirmar que em relação aos anos quarenta, os anos cinquenta comportam uma superação importante no que se refere à teoria da constituição subjetiva. Trata-se da superação da primazia das imagos pela primazia da linguagem, ou seja, a passagem do inconsciente estruturado por imagos (MALEVAL, 2002, p. 35) ao inconsciente estruturado pela linguagem. Nesse rastro, a função paterna sai do regime das imagos para o do significante, situando o pai como uma encarnação de Deus. O equívoco religioso, favorecido pela ambigüidade sonora no termo *Nome-do-Pai* em francês entre as palavras *nom* (nome) e *non* (não), faz da função do nome na nomeação um equivalente da função do não na proibição. Desse modo, o fundamento da lei ecoa: “[...] a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento [...] daquilo que a religião nos ensinou a invocar como Nome-do-Pai” (LACAN, 1998, p. 562). A proibição assegura uma ordem no simbólico porque a função paterna encontra-se sobreposta ao simbólico. Daí decorre o caráter universal e alteritário capaz de submeter e transcender as relações imaginárias.

Sair do regime imagético para o do significante tem a conseqüência de separar a instância paterna, simbólica, e seu suporte. Embora nesse momento Lacan ainda tome o Nome-do-Pai como um operador universal, distinguir paternidade biológica e simbólica

já produz o efeito de mostrar que o que funciona como pai só pode ser definido caso a caso (TENDLARZ, 2005). O Nome-do-Pai permite diferenciar os efeitos inconscientes oriundos da função do pai e as relações narcisistas, isto é, separar os efeitos inconscientes “e as relações reais que o sujeito mantém com a imagem e a ação da pessoa que a encarna” (LACAN, 1998, p. 279-280). Segundo Cottet (1989b), o Nome-do-Pai, enquanto pai simbólico, acaba com a oposição simplista entre o pai real e o pai imaginário.

Como o pai simbólico opera para moderar e pacificar as trapaças e os enganos oriundos do imaginário?

Sobreposto à ordem simbólica, o Nome-do-Pai ordena o universo do sentido que determina o mundo das coisas instaurando pontos de capitonagem, leis que dão a razão pela qual o significante se ancora ao significado. Ele permite ressaltar que a consistência do símbolo é um fator indispensável à inserção do sujeito na cultura, na ordem das trocas coletivas. É o que justifica que o inconsciente possa ser inspirado nas *Estruturas elementares do parentesco* (LÉVI-STRAUSS, 1982). Isto implica:

- A ligação da paternidade com a morte – “[...] o verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto” (LACAN, 1998, p. 472). Por isso, o significante paterno ocupa uma posição primordial.
- A instauração da lei por meio do ancestral morto. A herança se transmite através de um Nome separado da voz que o enuncia. Portanto, a morte não é requerida de fato, pois o significante faz esse trabalho (MALEVAL, 2002, p. 78).

Por um lado, “Totem e tabu” é a referência freudiana (1913 [1912-13]) fundamental de Lacan em relação ao Nome-do-Pai: o assassinato do pai “é o momento fecundo da dívida através da qual o sujeito se liga à vida e à Lei” (LACAN, 1998, p. 563). Por outro, a teoria do significante permitirá guardar o distanciamento correto em relação ao mito, uma vez que o próprio significante é, em sua essência, responsável pela morte da coisa, abrindo assim espaço ao desvelamento da estrutura. As imagens do mito freudiano permitem a Lacan extrair a estrutura que une o desejo à lei. Segundo Maleval (2002, p. 78), as teorizações iniciais de Lacan sobre o Nome-do-Pai situam-no como um significante:

- Inerente ao campo do Outro;

- Portador de uma interdição sobre o gozo primordial,
- Gerador de uma culpabilidade originária,
- Instaurador de enlaçamentos essenciais e, simultaneamente,
- Um elemento difícil de conceber por estar vinculado, essencialmente, a uma questão de fé, a uma palavra que o nomeia como autêntico: “não podemos jamais saber o que é o pai. [...], é uma questão de fé” (LACAN, 1968-69/2006, p. 152).

Segundo Coelho dos Santos (2004c, 05/05/2004), a questão da incerteza da origem que pesa sobre pai – *pater semper incertus* – indica que ele é uma atribuição significativa. Dizer que o pai é aquele que é nomeado como tal, é uma vertente inovadora do ensino de Lacan em relação a Freud. A nomeação tem como efeito um laço não incestuoso. Somente uma concepção estrutural permite que, do pai real, seja destacada sua função simbólica de significante no discurso (COTTET, 1989b, p. 54). Isso só foi possível porque, em seu retorno a Freud, Lacan privilegiou sua descoberta de que o plano da sexualidade, o pulsional, tem relações com a linguagem.

Da valorização do pai como nome decorre a valorização da palavra que nomeia, em relação à qual está implicada uma crença e, conseqüentemente, uma questão sobre a garantia da nomeação. O gesto que nomeia e a crença que acolhe a nomeação supõem um terceiro termo entre quem nomeia e quem é nomeado. Esse lugar terceiro mostra que tomar o pai pela vertente da atribuição significativa comporta duas interrogações: uma sobre a verdade ou a falsidade da nomeação e outra sobre sua garantia. Se, por um lado, o pai é Outro porque não é da ordem da natureza, por outro, sua nomeação como pai supõe um Outro que garanta a veracidade do gesto que o nomeia. Ser simultaneamente o Outro nomeado e o representante do Outro que garante a nomeação, não é essa a estrutura que permite afirmar, tal como Freud, que a crença no pai tem a mesma natureza da crença em Deus? “Só crê em Deus aquele que crê que, por meio de uma palavra, se possa dar testemunho de uma verdade” (COELHO DOS SANTOS, 2004c, 05/05/2004).

Desde Freud, o sagrado foi reintroduzido na consideração científica pela via da paternidade. O eixo do mundo medieval é uma ordem cosmológica, fechada onde os nomes dos objetos e seu lugar guardam uma relação com o sagrado, com a palavra de

Deus. A palavra de Deus ancora o objeto ao seu lugar, o gozo ao significante e, assim, torna a verdade dependente da fé. O aspecto sagrado preserva a relação do sujeito com o campo da enunciação. Essa relação torna o campo do saber dependente da transmissão das experiências dos antecessores e engendra a sucessão geracional. Nesse sentido, reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica pode significar restituir o peso sagrado da palavra baseada na fé naquele que nomeia. Isso só é possível se, na cultura, o pai ocupar um lugar simbólico equivalente ao de Deus.

É exatamente isso o que significa afirmar que a função paterna em Lacan coincide com a primazia do simbólico. Ela superpõe dois eixos: o antropológico - que destaca a passagem da natureza à cultura, a sociedade, a família e a tradição - e o lingüístico, que permite enfatizar a pulsão, as estruturas de linguagem e o significante. Nessa superposição, o pai é simultaneamente o Outro das leis da natureza e da cultura e o Outro que garante a verdade. “A Lei primordial [...] é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento” (LACAN, 1998, p. 278).

O recurso ao conceito de Nome-do-Pai funciona, nas palavras de Cottet (1989b, p. 54), como chave que permite a Lacan decifrar a obra freudiana. No lugar da abertura à dimensão mítica, há a restituição de seu verdadeiro sentido estrutural, situado para além das interpretações culturalistas e religiosas.

O Nome-do-Pai foi alçado por Lacan à categoria de conceito após a extração de duas teses essenciais: “a falta em Schreber do significante masculino primordial e a função de capitonagem do Pai” (MALEVAL, 2002, p. 74-75, n.5). Como *designador do que encarna a lei no campo do simbólico*, o Nome-do-Pai distingue definitivamente a operação do recalque e a que produz a psicose. A expulsão primordial de um elemento que, simultaneamente, afirma a própria ordem simbólica e permite o acesso do homem à realidade é uma operação diferente da que afeta o significante que encarna a própria lei simbólica. Retomado assim, o “Nome-do-Pai torna-se o operador da constituição subjetiva” (COELHO DOS SANTOS, 2004c), “um princípio de organização fundante” (TENDLARZ, 2005), que evidencia a descontinuidade entre as estruturas subjetivas. A extração do mecanismo psíquico específico permite identificar o próprio mecanismo a uma posição subjetiva em relação à castração. Com isso, Lacan situa, mais do que

nunca, a função diagnóstica das entrevistas preliminares no nível do advento do sujeito como assunção dessa posição.

#### **II.4.2 – A metáfora paterna**

A metáfora paterna é a formalização mais precisa do Nome-do-Pai no primeiro ensino de Lacan. A metáfora é relativa à função do pai no complexo de Édipo, na medida em que opera a substituição do lugar da mãe pelo pai como símbolo, ou significante, produzindo a simbolização primordial do lugar da mãe pela criança. Para isso, é preciso que a criança tenha podido inscrever, num momento prévio ao advento da metáfora paterna, a oposição entre a presença e a ausência da mãe. Esse passo é essencial na afirmação do desejo da criança porque lhe abre a dimensão imaginária do que a mãe pode desejar para além da própria criança. Opera-se, desse modo, um deslocamento no plano do objeto do desejo, transformando-o em objeto do dom de amor. É desse modo, confuso e virtual, que o “desejo de Outra coisa” que não seja satisfazer a criança faz sua entrada no mundo do sujeito (LACAN, 1957-58, p. 188-189).

Para que a simbolização primordial ocorra, a mãe deve estar inscrita na ordem simbólica e o falo instaurado como objeto do seu desejo. É pela identificação a esse objeto que a criança terá acesso ao falo. A posição do significante paterno na ordem simbólica faz a mediação entre a criança e o desejo da mãe, e funda a posição privilegiada do falo no registro imaginário como significado das idas e vindas da mãe. Ao interpretar o desejo como marcado pela castração – o filho não é o falo, mas seu substituto -, o pai priva a mãe de usá-lo como tal. Com isso, permite à criança atingir o para além que o desejo da mãe comporta. Como metáfora do falo que a mãe não tem, o Nome-do-Pai libera a criança do capricho e das significações imaginárias induzidas tanto pelo desejo da mãe quanto pela posição narcísica que a criança aí ocupa por identificação (LACAN, 1957-58, p. 190).

O falo é o significante da diferença sexual para ambos os sexos. Ele separa e institui homem e mulher como significantes que se inscrevem pela diferença dos lugares

que ocupam e não por seu significado (NANCY & LACOUE-LABARTHE, 1991, p. 50-51). O campo do significante é organizado pela diferença sexual. É a castração que ordena a cadeia e organiza a significação. Portanto, a significação fálica dá a medida, a razão do sujeito e permite sua inserção na partilha dos sexos e das gerações e o localiza no laço social. Lacan define a assunção do próprio sexo como o “que faz com que o homem assumo o tipo viril e com que a mulher assumo um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher” (LACAN, 1957-58, p. 171).

O desejo é algo que se articula. Mas ele entra em ação e progride em um mundo onde o que impera é a fala. Isso quer dizer que o desejo de cada sujeito é sempre subjugado à lei do desejo do Outro. O Outro primordial de cada sujeito é a mãe. O fato de que ela seja um ser falante já situa o seu desejo como submetido à ordem de uma lei sustentada totalmente no seu bem-querer ou no seu malquerer. A criança fica aí inteiramente sujeitada. Mas o essencial é que a mãe possa fundar o pai como mediador entre a criança e uma outra ordem mais além da lei que ela encarna e de seu capricho. O pai, como Nome-do-Pai, está ligado à enunciação dessa outra lei. (IBID., p. 195, 197).

Embora o pai seja o mediador entre a criança e o desejo da mãe, a relação entre o significante do pai e a criança é mediada pela mãe. Se não há sujeito sem que um significante o funde, a simbolização primordial da mãe responde à questão sobre como se inscreve “no psiquismo da criança a palavra do ancestral, da qual a mãe será o único representante e o único veículo” (IBID., p. 386). Por essa razão, Lacan valoriza não só o modo como a mãe se arranja com a pessoa do pai, mas também que lugar e importância ela dá à palavra dele, à sua autoridade, ou seja, que “lugar ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei” (ID., 1998, p. 585).

Os passos teóricos que propiciaram a construção da metáfora paterna foram os seguintes:

- A tese do inconsciente estruturado como linguagem;
- A relação do sintoma e da condensação com a estrutura da metáfora;
- A relação do desejo e do mecanismo do deslocamento com a estrutura da metonímia (MALEVAL, 2002, p. 82).

- A localização da relação de objeto como o lugar aonde se vê surgir a posição fundamental do sujeito (LACAN, 1956-57, p. 12-13).
- A localização do sujeito em posição de objeto na sua relação com o objeto especular, na qual a identificação imaginária é o pano de fundo (IBID., p. 25-26).
- A ênfase no complexo de castração como operação que instaura o falo ( $\phi$ ) como significante do desejo (ID., 1957-58, p. 405) e a ênfase na mãe como um sujeito correlativo à falta de um objeto privilegiado, o falo ( $-\phi$ ) (MILLER, 1995, p. 62).
- A renúncia, o sacrifício do gozo implicado na função simbólica do falo e também sua recuperação como gozo imaginariamente simbolizado.

A metáfora paterna se caracteriza pela produção de um sentido novo através da substituição de um significante por outro, ao qual se vincula um valor fálico: NP ( $A/\Phi$ ) (LACAN, 1957-58, p. 202). A definição freudiana de sublimação, mencionada acima em II.2, ensina que esta substituição não se refere ao recalque da satisfação pulsional, mas à sua transformação em um valor positivo. Está em jogo a mudança do valor de uso da criança pela mãe por um outro tipo de valor, simbólico, significante. Essa operação é condição de inserção da criança na rede simbólica das trocas. O falo simbólico ( $\Phi$ ) é o que serve de medida da passagem do lugar previamente “simbolizado pela operação da ausência da mãe” (ID., 1998, p. 563) ao significante do Nome-do-Pai. O falo torna-se o significado dessa ausência enigmática. Como o Nome-do-Pai sustenta a ordem significante, o falo se torna o significante que, por retroação, reúne todos os significados sob a égide do desejo. Essa resposta interpreta o desejo no campo da linguagem e recobre a ausência de saber sobre o sexo (MALEVAL, 2002, p. 84).

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da mãe}}{\text{Significado do sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai (A/\Phi)}$$

Segundo Miller (1998, p. 103), como significante designador de todos os significados, o falo é a matriz de todas as questões enunciadas no *Seminário 5* do seguinte modo: “como obtemos o todo do significante? Como obter o para todo x?”

A resposta é simples. Enquanto estrutura, a metáfora paterna prescinde dos mitos porque coincide com a ordem simbólica, ou seja, é anterior ao mito. Do lugar de exceção às formulações imaginárias, ela produz o *todos os* porque reduz *toda*

constituição subjetiva a uma operação na qual o pai intervém como operador lógico, isto é, significante sem qualidades. Todavia, convém lembrar que:

- o gozo com o objeto interdito ao sujeito se torna propriedade do pai (morto), portanto, é enquanto exceção que ele goza;
- a interdição só permite subjetivar a impossibilidade de gozo como impotência;
- graças à interdição do incesto, o sujeito não é um sujeito sem qualidades e sim significação fálica, desejo de outra coisa como resultado do princípio do prazer/princípio de realidade;
- o Nome-do-Pai é um conceito dúplice: não apenas interdita, mas também presentifica a questão do desejo sexual no campo do Outro.

Como significação fálica, o Nome-do-Pai fornece o significado sexual necessário à solidificação do tripé imaginário estrutural e ao nó que impede a fluidez na relação entre significante e significado. Por isso, é um ponto de basta que concerne à identificação, ao simbolismo e ao estabelecimento do vínculo posicional entre as gerações e a partilha dos sexos. Esse vínculo heterogêneo se opõe ao vínculo de similaridade (LACAN, 1955-56, p. 257-258), homogêneo, que caracteriza a sociedade moderna desde a Declaração dos Direitos do Homem, segundo a qual *todos* nascem livres e iguais. Se, por um lado, essa formulação teórica ratifica o sujeito da ciência como um sujeito sem qualidades, por outro, mostra que a igualdade entre os homens é impossível.

Miller (1999, p. 91-92) nomeou o terceiro paradigma do gozo como gozo impossível porque, levada a seu termo, a significantização isola um gozo real. Eis para que serve a evocação de *das Ding* no *Seminário 7*, sobre *A ética da psicanálise*. Nesse paradigma, a satisfação verdadeira, a pulsional, se aloja fora da ordem simbólica e das relações imaginárias que a montagem do andar inferior do grafo do desejo exhibe como barreiras contra o gozo real. Nesse momento, Lacan valoriza um gozo fora do sistema, uma profunda oposição entre o significante e o gozo. Essa oposição permite outra, interna ao conceito de libido (prazer X gozo): a libido transcrita como desejo, ou seja, a que figura entre os significantes, e a libido tomada como *das Ding*, como realidade muda, que retorna sempre ao mesmo lugar. A mãe ocupa esse lugar enquanto objeto protegido pela barreira do Édipo. A lei pensada como interdição do objeto engendra um

gozo fora do sistema, em relação ao qual ou o sujeito renuncia a alcançá-lo ou transgredir a lei. Essa tese, que tem sérias conseqüências sobre o termo de uma análise, exigirá de Lacan redefinir a noção de significante, incluindo algo da ordem do gozo. Caso contrário, o percurso analítico terá como horizonte um ponto que só poderá ser alcançado graças a alguma forma de transgressão (COELHO DOS SANTOS, 2002b, p. 70).

### II.4.3 – O desejo no campo do Outro e o Nome-do-Pai

Quais as conseqüências conceituais da introdução do desejo no campo do Outro? Na observação de Maleval (2002, p. 87), o tempo compreendido entre o *Seminário 5* (1957-58), o *Seminário 6* (1958-59) e o texto “A subversão do sujeito...” (1960), contemporâneo ao *Seminário 8* (1960-61), marca um giro na concepção do Nome-do-Pai. Esse giro é correlato da descoberta de uma hiância no campo do Outro, que prepara o terreno para a introdução de um novo paradigma nas relações do significante com o gozo, o paradigma do *gozo normal* ou fragmentado. É também o ponto de partida para a formalização do segundo ensino de Lacan.

O *Seminário 5* introduziu a questão do desejo como hiância no campo do Outro porque inscrever o falo ( $\Phi$ ) em **A** é dizer que ali há desejo. É afirmar que a operação do recalque, responsável pela inauguração do pensamento científico, por seu progresso bem como pelo florescimento dos ideais de igualdade e liberdade, funciona também a serviço do princípio do prazer. O desejo é o resíduo da operação lógica do recalque que prova que o sujeito é marcado pelo significante mestre no mesmo lugar em que é habitado pelo desejo do Outro. O sintoma é a manifestação da face de objeto do sujeito, que o impede de se reduzir à cadeia significante  $S_1-S_2$ , “penso, sou”. A inclusão da significação fálica, ou da sexualidade e do desejo, no campo do Outro, torna impossível a passagem pelo código sem que o desejo se faça presente (MILLER, 1998, p. 106, 18) enquanto um objeto vazio de imagem, resto do encontro do sujeito com a linguagem. Isso esclarece o fato de a elaboração do campo do Outro por Lacan como código, tesouro dos significantes (**A**), não ser sinônimo de concepção do saber como um cosmo

fechado. Pelo contrário, o Outro lacaniano pode ser equivalente ao universo infinito ( $\mathbb{A}$ ).

A ampliação da dimensão do Outro é conseqüência da influência estruturalista da lingüística de Saussure e da concepção de significante promovida por Lacan: “A estrutura do significante está [...] em ele ser articulado. Isso quer dizer que suas unidades [...] estão submetidas à dupla condição de se reduzirem a *elementos diferenciais* [letras]” (LACAN, 1998, p. 504-505, grifo meu). Portanto, se o inconsciente tem “a estrutura radical da linguagem” (ID., p. 600), nele só há diferenças. Por conseguinte, emerge a concepção de que o que se inscreve em  $\mathbb{A}$  como sincronia contém rupturas. O significante é o que representa o sujeito para outro significante, portanto há entre eles uma hiância que faz com que à cadeia significante deva sempre se juntar um outro significante. Essa hiância é o desejo. Isso quer dizer que “não tudo no ser [do sujeito] pode ser simbolizado” (MALEVAL, 2002, p. 88) e, ainda, que nada mais garante que o significante seguinte possa funcionar como um verdadeiro ponto de basta para a significação.

Conforme desenvolvido anteriormente, essa formalização do Outro está de acordo com o campo do saber constituído a partir do advento da ciência moderna. A dúvida metódica de Descartes, por ter posto em questão todo o saber da tradição, teve como efeito tornar infinito o horizonte do saber. Desde então, potencialmente, todo saber é um saber em questão, um saber sobre o qual nunca se tem a última palavra. O campo do saber não é mais um campo absoluto porque o universo do discurso não pode mais ser considerado um cosmo fechado. Assim sendo, o grande  $\mathbb{A}$  barrado ( $\mathbb{A}$ ) é o modo como Lacan escreveu o universo infinito do discurso introduzido pelo advento do discurso da ciência moderna, cabendo ao desejo a responsabilidade de dar provas disso no plano psíquico. O desejo introduz uma falha no campo do saber. Trata-se do primeiro passo para que o Outro, lugar do saber, venha a ser tomado a partir de um ponto de vista lógico.

Com base nesse raciocínio, é possível afirmar que, se a ciência introduziu uma falha no campo do saber, isso teve a propriedade de constituir um sujeito que também contém essa falha. Conforme o capítulo anterior, a tese de Freud (1940 [1938]) é a de que o advento do sujeito é acompanhado da perda de uma parte da realidade. A divisão

do eu (*Spaltung*) no processo de defesa é equivalente à inconsistência do universo infinito da ciência moderna. A exclusão de Deus do mundo priva o campo do saber do significante que lhe conferia sua consistência. Se o Outro moderno é inconsistente e se, na definição de Lacan, o sujeito só alcança precariamente alguma significação por meio da relação entre dois significantes ( $S_1$ - $S_2$ ), o sujeito em questão se encontra privado de um saber sobre si mesmo. É por essa razão que “o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta” (LACAN, 1998, p. 633). Essa propriedade aponta a necessidade teórica de que, no lugar da disjunção entre o significante e o gozo, algo venha suplementar a hiância estrutural que denuncia a incompletude do Outro como fato de estrutura.

Pautada na pesquisa de Coelho dos Santos (2001), é possível afirmar ainda que a inconsistência progressiva do conceito de grande Outro em Lacan acompanha a inconsistência dos ideais e das figuras que o encarnam. Esse processo é um efeito do progresso do discurso da ciência e afeta a família e o laço social. O declínio da diferença sexual e da dessimetria das gerações decorre das mudanças discursivas introduzidas pelos movimentos sociais desde maio/1968. Isso se verifica por meio do progressivo apagamento da verticalidade nas relações e da dessimetria entre os sexos.

Tomando como referência a clínica dos laços sociais, tal como se dão na contemporaneidade, como conceituar a função paterna? Presentifica-se aqui um impasse teórico. Coelho dos Santos (2004c) o enuncia do seguinte modo: como interpretar a função paterna quando já não existe nenhuma garantia da antiga equivalência entre o simbólico antropológico e o simbólico da linguagem?

O sujeito na contemporaneidade -  $S(\mathbf{A})$ , que deve ser lido como significante do Outro barrado ou inconsistente -, por conhecer essa inconsistência e já ter sofrido seus efeitos, questiona essa superposição, interroga a constituição do lugar do Outro e, conseqüentemente, põe o Nome-do-Pai sob suspeita. Mostra sua falha enquanto instância promotora da sublimação, uma vez que “nem toda sublimação é possível no indivíduo” (LACAN, 1959-60, p. 116-117) quando a função paterna não se encarrega mais de promovê-la. Freud ensinou que nem toda libido pode ser sublimada. Mas afirmar isso não é o mesmo que admitir que não existe mais a menor garantia de encontrarmos na família ou na cultura um agente capaz de promover a sublimação. No entanto, é possível que a pulsão compareça, cada vez mais freqüentemente, como um

acontecimento de gozo na cultura e que o sintoma, por sua vez, se instale cada vez mais fora do circuito da fala e da linguagem.

Também para Lacan (1959-60, p. 116-117), “alguma coisa não pode ser sublimada, há uma exigência libidinal, a exigência de uma certa dose [...] de satisfação direta [...]”. Trata-se da satisfação inerente ao movimento pulsional, a algo desse movimento que não consegue ser metaforizado pela significação fálica e que se repete sem poder ser reduzido à cadeia significante. O que está em jogo é algo indecifrável, excessivo, porque não inscrito sob o domínio do falo. Para precisar esse tipo de satisfação “direta”, convém lembrar que Freud (1905) dá o nome de auto-erotismo à etapa na qual o objeto da pulsão coincide com sua fonte, em que o mundo externo não se diferencia do próprio sujeito e a satisfação em jogo se situa no próprio movimento pulsional. Trata-se de um tempo completamente inconsciente, no qual o corpo não goza de uma unificação porque a libido é reversível. O eu unificado do narcisismo é uma operação secundária, a partir da qual se pode definir seu caráter original como “um precipitado de catexias objetais abandonadas” que nunca alcançaram unificação e que contêm a história das primitivas escolhas de objeto nas quais a pulsão encontrou satisfação (FREUD, 1923). Do ponto de vista econômico, a libido transita entre o “corpo próprio” do sujeito, corpo originalmente fragmentado, e o objeto, ao qual só se tem acesso pelo espelho do Outro (LACAN, 1962-63, p. 98). Segundo Lacan (ID., p. 35), pelo fato de não haver sujeito nesse momento - a não ser em vias de advir - se pode afirmar que é o próprio objeto que deseja, isto é, que causa o desejo. Os objetos em questão são anteriores à constituição dos objetos partilháveis, comunicáveis, socializáveis.

A passagem do auto-erotismo ao narcisismo deixa um resto que se refere à simbolização primordial do lugar da mãe como lugar de uma presença e de uma ausência. Quando Freud declina os três tempos da atividade pulsional, ou seja, das relações da sexualidade com a linguagem através do par escopofilia-exibicionismo, ele indica, no segundo tempo, a existência de um resto nomeado como objeto estranho: “Alguém olhando para um objeto estranho” (1915, p. 151). Este “estranho”, que é também o mais familiar ao sujeito (ID., 1919a), implica um pedaço de corpo o qual, tendo sido destacado pela privação que a metáfora paterna impõe à mãe, não obtém integração narcísica no segundo tempo do Édipo porque “a estrutura dos objetos os torna impróprios à egoização” (LACAN, 1962-63, p. 134). A metáfora paterna não

metamorfoza toda a operação do narcisismo, todo o retorno libidinal sobre o eu que o leva a assumir uma posição passiva como objeto da pulsão. Esse resto não metaforizável permite correlacionar o narcisismo, o masoquismo, o segundo tempo da fantasia inconsciente e a castração do Outro materno. O gozo de se fazer apreender como objeto que falta ao Outro, como objeto que vem no lugar do falo que falta à mãe, gozo relativo ao retorno pulsional sobre o ego, é impossível de ser simbolizado falicamente e tem o mesmo caráter masoquista presente na frase fantasmática, impossível de ser lembrada, “Estou sendo espancado por meu pai” (FREUD, 1919).

A incidência da operação paterna no complexo de castração tem como efeito um corte que promove a separação entre a criança e o Outro original. No entanto, a ligação libidinal primária do sujeito com o Outro como objeto é recuperada pelo inconsciente no nível fantasmático. Este outro, semelhante (*a*) – que inclui e é incluído no desejo pois se torna um objeto com o qual o sujeito se confunde –, comparece como impasse quando Lacan formaliza o Outro como  $\mathbb{A}$  porque traz um problema relativo à verdade. Se algo escapa à ordem fálica denunciando a falha da operação paterna, a definição do pai como significante do Outro da lei inserido no campo do significante não passa de um semblante porque  $\mathbb{A}$  não permite que se obtenha o significante do desejo do Outro primordial. Em outras palavras, o campo do Outro não contém o significante do sexo feminino. Por isso, fica-se sem saber o que nomearia o valor libidinal, o *ser* do sujeito no desejo do Outro. É por essa razão que, representado entre dois significantes, o sujeito surge como falta no nível do ser.

A concepção por Lacan do grafo do desejo em dois planos contempla, então, uma importante transição. No piso inferior, a metáfora paterna concebe o Nome-do-Pai como o significante do Outro da lei inserido no Outro do significante. Nesse plano, o Outro

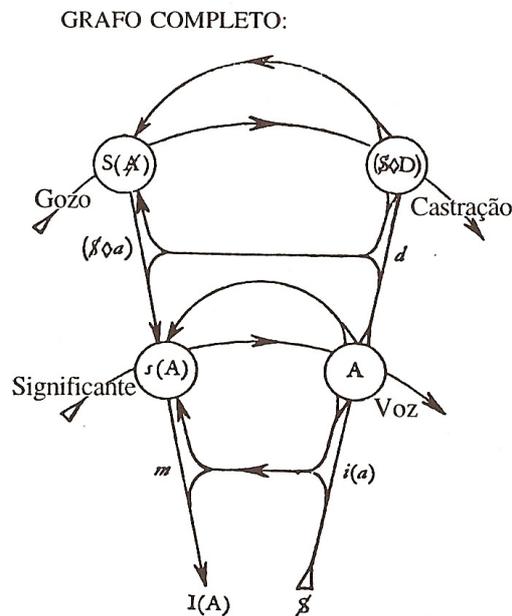
“nada é senão puro sujeito da moderna estratégia dos jogos,<sup>27</sup> como tal perfeitamente acessível ao cálculo da conjectura, na medida em que o sujeito real [...] não tem que levar minimamente em conta nenhuma aberração dita subjetiva no sentido comum, isto é, psicológica, mas a simples inscrição de uma combinatória cujo esgotamento é possível” (LACAN, 1998, p. 821).

---

<sup>27</sup> Trata-se do sujeito lógico, representado pelo par  $S_1$ - $S_2$ , um sujeito reduzido ao cálculo. Portanto, um sujeito combinatório, plural, sem lugar determinado e sem identidade consigo mesmo. Nesse sentido, ele se opõe ao sujeito da consciência de si.

Aqui, o sujeito é efeito da significação fálica ( $\$$ ). Atravessado pelo campo da linguagem, ele se orienta em direção às identificações secundárias,  $I(A)$ .

**Grafo do desejo:**<sup>28</sup>



Já o piso superior do grafo indica que a quadratura do piso inferior é impossível porque “o sujeito só se constitui ao se subtrair”, ao descompletar o campo do Outro, onde ele precisa simultaneamente contar-se e desempenhar uma função de falta (LACAN, 1998, p. 821). Significa dizer que a constituição subjetiva comporta um significante a menos, o significante do sexo feminino. A conseqüência disso é a localização do *fading* como constitutivo da identificação (IBID., p. 849). O significante identificatório, este cuja falta faz com que os outros não representem nada, “só pode ser um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes” (IBID, p. 833). Lacan responde à questão da existência com a teoria do nome próprio impronunciável e com propriedades lógicas que o distinguem em relação às propriedades empíricas que gera.

O significante  $S(\mathcal{A})$  denuncia a inconsistência no Outro. Essa inconsistência é inerente à sua função de ser o tesouro dos significantes e deve ser tomada em relação à diferença sexual. Solicitado a responder – *Che vuoi?* – pelo valor desse tesouro, surge o

<sup>28</sup> Este grafo encontra-se no texto “A subversão do sujeito e a dialética do desejo” (publicado em Lacan, 1998).

impasse: como responder de seu lugar de Outro (o nível inferior do grafo do desejo) nos termos dos “significantes que constituem a cadeia superior”? (LACAN, 1998, p. 833). Como o Outro do significante pode responder àquilo que se passa em termos de satisfação pulsional se, do ponto de vista teórico, o gozo foi isolado fora do significante? A inscrição do falo em  $\mathbf{A}$  implica uma perda de gozo porque o falo, como significante do desejo, substitui, recalca o gozo auto-erótico relativo àquilo que o sujeito foi em relação à castração materna.

$S(\mathbf{A})$  remete aqui à falta de um significante especial que pudesse colmatar, em  $\mathbf{A}$  (MILLER, 2004b, p. 44), a falta do significante do sexo feminino. Se o Outro é definido como um mar de nomes próprios,  $S(\mathbf{A})$  indica o *ser* que aparece faltando nesse mar, indica o “que falta ao sujeito para se pensar esgotado por seu cogito, o que ele é de impensável” (LACAN, 1998, p. 834).

O argumento de Coelho dos Santos (2001) é o seguinte: o matema  $S(\mathbf{A})$ , fórmula do Outro inconsistente, é decorrente da exclusão do feminino, ou seja, da exclusão das ligações libidinais, auto-eróticas, entre o sujeito e o objeto, que davam o peso sexual. Essa interpretação é produto da análise que a autora faz dos efeitos do discurso da ciência no laço social contemporâneo, desde a Declaração dos Direitos do Homem e que culminou nos eventos de maio de 1968.

A ordem simbólica está articulada ao redor desse furo. Essa é a razão pela qual Maleval (2002, p. 91) considera “ $S(\mathbf{A})$  como um matema do Nome-do-Pai”, cujo surgimento é secundário em relação à castração no Outro. Se “todo enunciado de autoridade possui como garantia única sua [própria] enunciação” porque nenhuma linguagem permite articular toda verdade, o Nome-do-Pai é impronunciável tal como  $S(\mathbf{A})$ . Portanto, não pode mais ser confundido com o patronímico. Trata-se agora do Nome-do-Pai tomado em sua *função de nome próprio* caracterizado, desde Saussure, pelo valor diferencial<sup>29</sup> peculiar a todo significante. O nome próprio tem afinidade com a marca, com a designação direta do significante com o objeto, com a letra e com o

---

<sup>29</sup> Para Saussure (1995), “a língua não pode ser senão um sistema de valores puros” (p. 130) e o “mecanismo lingüístico gira todo ele sobre identidades e diferenças” (p. 126). Desse modo, “o valor de qualquer termo que seja está determinado por aquilo que o rodeia” (p. 135), ou seja, é definido “negativamente por suas relações com outros os termos do sistema. Sua característica mais exata é a de ser o que os outros não são” (p. 136).

traço unário. Segundo Lacan (1961-62, 10/01/62), o nome próprio implica uma identificação regressiva ao traço unário do Outro.

“A barra no Outro, marca de sua incompletude, produz uma ruptura decisiva na forma de entender o Nome-do-Pai. [...] [Ele] já não se constitui como garante da existência de uma verdade transubjetiva, articulável no intercâmbio dialético, senão unicamente *o garante da consistência da palavra do sujeito*, quer dizer, garante que à dita palavra é inerente *uma* [e apenas uma] articulação regulada do simbólico com o real” (MALEVAL, 2002, p. 93, grifo meu).

O Nome-do-Pai possui, portanto, duas vertentes: a que se refere à formalização do Édipo pela metáfora paterna, responsável por excluir o gozo e indicar a série constitutiva do desejo, e outra, relativa à nomeação, a uma articulação particular do sujeito com o Outro primordial pelo complexo de castração, feita uma por uma, e não mais de modo universal. Nessa última, ele se liga à função da escritura, função que se refere ao signo lido como objeto (LACAN, 1961-62, 10/01/62).

No primeiro ensino, Lacan formalizou o Édipo freudiano pela via do conceito de Nome-do-Pai, quando o tomou como equivalente a um significante da tradição que localizaria o sujeito no laço social, por isso sua superposição com o simbólico. Na seqüência de seus seminários, ele “se esforçará para pensar a relação do significante com o que está fora da simbolização” pela metáfora paterna, relação que, ao mesmo tempo, é necessária à consistência da própria simbolização. A relação entre o gozo e o campo do Outro deve ser retificada. Em decorrência, o Nome-do-Pai precisará incluir algo relativo ao gozo. É a isso que responde a conseqüente promoção do conceito de objeto *a* como resposta à questão enunciada pelo matema  $S(\mathbb{A})$ : que queres?. Permanecer no gozo maciço impede “uma nova aliança entre o gozo e o Outro” (MILLER, 1999, p. 93). Será necessária uma elaboração topológica de uma falta irreduzível ao significante, uma falta que o simbólico não pode suplementar e que equivale à falta de saber sobre o sexo (feminino). Essa estrutura é inerente ao objeto *a* e implica um furo diferente daquele deixado por  $S(\mathbb{A})$  (ID., 2004b, p. 44; 2005-06a, 15/03/2006).

A introdução do desejo no Outro implica a consideração pelo complexo de castração. Como efeito, o Outro “não é mais a instância garante da boa fé do sujeito e portadora de uma verdade toda formulável” (MALEVAL, 2002, p. 88). A relação do

sujeito com o Outro não é recíproca, mas inteiramente engendradora em um processo de hiância. Portanto, o sujeito do inconsciente não está referido ao ordenamento significativo extraído a partir do sentido que a ordenação adquire porque, se não há garantia, o vínculo entre os significantes é estabelecido pelo próprio sujeito (IBID.). Não se trata de um vínculo adquirido, mas de um vínculo criado, um vínculo não universal, que depende da inscrição particular da função do Nome-do-Pai por cada sujeito. No entanto, se esse sujeito só comparece dividido entre dois significantes, se demonstra estar sempre em posição de resto em relação à sua representação e se sua vacuidade só se sustenta mediante algo situado em exterioridade a si mesmo, que sujeito é esse e o que lhe serve de referencial para estabelecer a conexão entre os significantes? Esse sujeito deve ser distinguido de qualquer sujeito descrito pela filosofia, do indivíduo biológico e de qualquer “evolução psicológica classificável como objeto da compreensão” (LACAN, 1998, p. 890).

O objeto *a* e a fórmula da fantasia respondem precisamente a essas questões. A teoria do objeto *a* “é necessária [...] para uma integração correta da função da verdade [...] como causa” (IBID.). No segundo ensino de Lacan, a teorização do objeto *a* leva à pluralização dos Nomes-do-Pai, à passagem do pai como tradição à função de nomeação exercida pelo pai, função que engendra uma ligação particular do significante com uma fatia de gozo.

## **II.5 – O NOME-DO-PAI NO SEGUNDO ENSINO DE LACAN**

A ciência moderna operou uma mudança discursiva no mundo: tratar a existência do homem como dedução do pensamento e não mais como fruto da vontade de Deus ou obra da Natureza. O surgimento da psicanálise dependeu dessa mudança. Ao formalizar o sujeito do inconsciente como efeito da determinação do significante que o representa para outro significante, Lacan conceituou o sujeito como transindividual, portanto, sem qualidades. Se o objeto da psicanálise é um objeto sem qualidades, isso permite afirmar que a psicanálise participa do gesto da ciência. No entanto, a psicanálise não se ocupa apenas de extrair o par ordenado  $S_1-S_2$  no qual se enraíza a determinação subjetiva. A

prática da psicanálise implica operar sobre o sujeito e, nesse ponto, ela se diferencia da ciência, uma vez que o sujeito sem qualidades sobre o qual a psicanálise opera é um sujeito encarnado em um corpo e não um sujeito sem qualidades. Ele é alguém cuja existência não se exaure na atividade do pensamento veiculado pela consciência de si. Afirmar a existência do inconsciente é afirmar que *isso pensa* independentemente da consciência.

Entre o *Seminário 1* e o *Seminário 9*, Lacan se esforçou para demonstrar que tudo o que está em jogo na constituição subjetiva e, por conseguinte, na experiência analítica, só toma seu devido lugar quando repensado como significante. Porém, afirmar que tudo é da ordem do significante é idêntico a dizer que há algo que não é, que há algo que se apresenta como função de exceção, antinômica e paradoxal, ao esforço de fazer tudo passar para o significante (MILLER, 2004b). Esse ponto corresponde à falta de significante para o sexo da mulher ou para a sua castração.

O sujeito do significante é efeito da operação da metáfora paterna, na qual o pai é o operador que ratifica a produção do sujeito sem qualidades porque, ao circunscrever o desejo materno por meio da razão fálica, ele separa a criança em relação a esse desejo. No entanto, o desejo da mãe é um ponto opaco contra o qual a potência metafórica do pai se choca. O Outro materno diz respeito à libido expulsa do aparelho psíquico. Por isso, se mostra irreduzível à metáfora. Portanto, se por um lado o pai dá provas de sua potência simbólica, por outro, ele falha enquanto agente da lei que sublima toda contingência e produz um sujeito que sonha com esse ponto impossível. Quando se reduz o sujeito a um puro significante, ele pode ser conceituado universal posto que, como tal, ele seria indiferente ao gozo. Porém, o sujeito sobre o qual incide a prática analítica resiste a essa redução porque ele tem um corpo no qual o significante se encarna de forma singular, contingencial.

Foi porque o campo do saber ainda se encontrava dependente do campo da transmissão que Lacan pôde partir de uma equivalência significante entre o Nome-do-Pai e Deus a fim de conceituar a função paterna como responsável por assegurar a ordem do simbólico no que se refere à constituição subjetiva e ao laço social. A primazia do simbólico vigente na cultura permitia equivaler o Nome-do-Pai aos significantes da tradição, preservar a relação do sujeito com o campo da enunciação e,

assim, fazer o Nome-do-Pai operar como garante da verdade. Entretanto, o axioma lacaniano que faz equivaler o sujeito sobre o qual a psicanálise opera ao sujeito da ciência já situa o surgimento da psicanálise na dependência de uma profunda transformação da relação do sujeito com o campo do saber, promovida pelo advento da ciência. Trata-se do questionamento de toda figura de autoridade e do nascimento de um modo inédito de fundação da verdade. Se todo saber se tornou um saber em questão, a verdade que dele emana depende da razão, portanto, só se autoriza a partir de procedimentos racionais e não mais da chancela de Deus.

Freud situou o laço do sujeito com o pai como eixo da subjetivação humana. Lacan manteve esse lugar axial com o conceito de Nome-do-Pai, mas pôs em relevo as novas condições familiares decorrentes do advento da modernidade como razão das neuroses que levaram Freud a descobrir a psicanálise. O declínio simbólico do pai, cujo progresso vai até a sua completa ausência, favorece o surgimento de psicoses. O conceito de Nome-do-Pai em Lacan acompanha essas mudanças. O pai é inicialmente localizado no campo dos ideais. No *Seminário 7*, ele é apresentado como degradado, um idiota, um ladrão, um pobre diabo, um velho caquético (1959-60, p. 369). No *Seminário 8* (1960-61/1992), encontra-se o ápice dessa desidealização. Através da trilogia contemporânea de Claudel, Lacan descreve um modelo de pai especialmente referido aos anos sessenta: sem escrúpulos, um canalha repulsivo, degradado, degenerado e, finalmente, humilhado. No *Seminário 9*, o pai se reduz ao nome próprio, cuja natureza é da ordem da letra: “é o laço à escrita, e mais precisamente ao *traço unário*, que caracteriza o nome próprio” (PORGE, 1998, p. 47-48). Dizer que o nome próprio é da ordem da letra é idêntico a afirmar que ele tem afinidade com a marca, com o vínculo direto do significante com o objeto perdido (LACAN, 1961-62, 20/12/1961). A função do pai enquanto nome próprio é apenas a de inscrever a perda de realidade, relativa à castração, que funda a ordem simbólica por meio de uma marca assemântica. É por essa razão que o nome próprio conserva sua estrutura de uma língua para a outra.

Entre o plano da existência do sujeito e o do sentido da vida, entre o campo do ser e o campo do Outro, a questão em jogo é sobre como pensar agora o inconsciente como lugar da interseção entre a linguagem e o corpo. Lacan definia o inconsciente como discurso do Outro, portanto, do Outro como linguagem. Isso permitia que ele fosse decifrado. No entanto, há algo que não permite decifração.

O ponto de passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai é condicionado, segundo Coelho dos Santos (2004c), pela introdução do objeto *a* e pelo fantasma. Juntos, esses dois conceitos produzem um deslocamento referido ao gozo tomado como objeto, que impede a redução de tudo ao significante e permite reatualizar a objeção de Freud à aspiração da ciência de banir completamente a ilusão do campo do conhecimento. O conceito de Nome-do-Pai, o objeto *a* e o fantasma provam que a constituição da subjetividade sempre mantém algo do imaginário infantil, impedindo que o sujeito possa ser reduzido ao sujeito sem qualidades. É nesse sentido que a teoria do Nome-do-Pai mantém uma interlocução com o texto freudiano sobre a *Weltanschauung* (1933[1932]).

Este pequeno resumo retoma os eixos desta pesquisa necessários para sustentar um pequeno percurso pela conceituação do objeto *a* por Lacan e pelos desdobramentos teóricos que permitiram a passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai. Trata-se da passagem do mito edípico, universal, aos mitos particulares que, assim como o mito de Édipo, também explicam a perda do gozo ou seu deslocamento em direção ao Outro.

Conforme o início deste capítulo, o objetivo em questão é responder à pergunta sobre a razão que levou Lacan a afirmar a necessidade de reinserção do Nome-do-Pai na consideração científica. Até aqui, reinserir o Nome-do-Pai implicava a reintrodução da dimensão alteritária da constituição subjetiva que havia sido recalcada, o funcionamento psíquico nos moldes do Outro tomado como universal. Isso corresponde à reintrodução do recalcado que retorna através do supereu herdeiro do complexo de Édipo. No entanto, a inconsistência do Outro levou Lacan à conceituação do objeto *a*, fato que introduziu uma nova objeção da psicanálise ao discurso da ciência: a necessidade de se pensar que o sujeito do significante é um sujeito encarnado em um corpo. O sujeito reduzido ao puro significante, ponto onde havia uma convergência entre a psicanálise e a ciência, é uma ilusão, quando se considera a relação do desejo do Outro com a perversão. O perverso eleva o objeto de uso à dignidade de objeto de troca ao substituir o objeto (o pênis) que falta à mãe por outro, em relação ao qual realiza um lucro ao atribuir-lhe a condição de fetiche. A relação do desejo com a perversão põe contra a parede a apreensão da função do pai como Ser Supremo. Nesse sentido, homem e mulher não podem mais ser reduzidos a puros significantes.

### II.5.1 – A gênese do objeto *a* e o Nome-do-Pai

Durante todo o seu ensino, Lacan esbarrou com um obstáculo sempre notificado com a letra *a*. Miller (2005-06a, 16/11/2005) deu o nome de *objeto obstáculo* ao inconsciente como objeto excluído, não simbolizado pela máquina simbólica. Trata-se de um novo estatuto do inconsciente que contempla as ligações libidinais primitivas, auto-eróticas, do sujeito com o Outro, que restam fora do alcance da metáfora paterna. O objeto *a* é algo primário, anterior ao desejo e ao objeto do desejo, à lei e à sua simbolização, ou seja, anterior à função paterna (MILLER, 2004b, p. 40). Trata-se da consideração do inconsciente formalizado por Freud como processo primário, o *isso*, sede das pulsões, anterior ao narcisismo e ao Édipo.

É preciso lembrar que a descoberta por Freud de que há pensamento no sonho contrariou a consciência de si e toda a tradição filosófica decorrente do cartesianismo. Essa tradição converte a consciência em uma propriedade do pensamento. Milner (1996, p. 34) demonstrou que o passo freudiano comporta um teorema (“se há pensamento no sonho, há inconsciente”) e um lema (“o sonho é a via real do inconsciente”), cuja conclusão é uma equação: afirmar que o inconsciente existe é afirmar que *isso pensa* sem a consciência. Porém, a separação entre o pensamento e a consciência não implicou para Freud a inexistência de um sujeito. Segundo Milner, Lacan estendeu a Freud a proposição do cogito: se há pensamento, há algum sujeito. Isso significa que a verdade depende de duas condições: a existência do pensamento implica uma teoria do sujeito separada da consciência de si, mas tal pensamento precisa ser sem qualidades. É exatamente isso o que se vê em Freud:

- o trabalho da formação onírica não pensa – *isso não pensa*;
- no entanto, o sonho é uma forma de pensamento - *isso pensa*.

Ao afirmar que o trabalho onírico não pensa, Freud (1900, p. 541) nega ao sonho o pensamento qualificado decorrente do processo secundário, do estabelecimento de relações onde cálculo e julgamento transformam os traços mnêmicos em pares dialéticos. Mas, ao dizer que o sonho é uma forma de pensamento, ele assevera que o sonho se caracteriza pelo pensamento sem qualidades, o processo primário, que não é sem propriedades ou sem lei. Nele, os processos em jogo se caracterizam pela

mobilidade das intensidades catexiais, combinadas via condensação e deslocamento, sem ordenação temporal, sem contradição ou influência mútua e também sem dar atenção à realidade compartilhada. A realidade é, desde sempre, psíquica.

Descartes distinguiu as modalidades de pensamento (uma coisa que pensa é uma coisa que duvida, concebe, afirma e nega, quer e não quer, imagina e sente) e seus pólos (querer/não querer, afirmar/negar, etc.). Mas,

“se o trabalho do sonho é o que dele diz Freud, então, segundo esta análise, não é o trabalho de uma coisa que pensa. Se, ao contrário, sustentamos que o sonho é uma forma de pensamento, então, é preciso admitir que existe pensamento ali mesmo onde a diferença entre dúvida e certeza, entre afirmação e negação, entre querer e recusar, entre imaginação e sensação é problemática, até mesmo suspensa” (MILNER, 1996, p. 59, n. 9).

Milner (ID.) demonstra que, para Lacan, o freudismo repousa sobre uma tríplice afirmação:

- Há inconsciente.
- O inconsciente não é estranho ao pensar.
- Portanto, não é estranho ao sujeito de um pensar.

O inconsciente não é estranho nem ao sujeito nem ao pensamento, sendo que nem o sujeito nem o pensamento requerem a consciência. Essa conclusão legitima a primariedade do objeto *a* e também sua relação com o sujeito e o inconsciente.

De acordo com Miller (1991-92, p. 141), o registro imaginário é o berço do que mais tarde Lacan conceituará como objeto *a*. Em um primeiro momento, destacar os objetos imaginários era apresentar ao sujeito sua própria relação, também imaginária, com os pequenos outros. O obstáculo imagem se situa no eixo *a-a'*, contra o qual o registro simbólico se opõe, e não na experiência. O objeto se caracterizava por impedir a realização do sujeito, uma vez que a imagem refletida é discordante em relação à imagem real porque algo fica sem imagem. Nesse momento, o Nome-do-Pai garantia a amarração do sujeito à linguagem, isolando esse resto no registro imaginário.

Logo em seguida, Lacan destacou a natureza simbólica desse elemento imaginário para dizer que nenhuma relação imaginária se sustenta fora de uma base simbólica. O

esquema ótico evidenciava a sustentação simbólica de todo o aspecto vivido como exterior, embora destacasse uma dificuldade em relação ao objeto. Trata-se do fato de que ele é relativo a uma parte distinguida do corpo: a diferença sexual, realidade perceptível que o significante fálico permite equacionar e substituir, fazendo com que certas partes do corpo adquiram valor fantasmático. Para articular o imaginário com um simbólico dominante, Lacan precisou mostrar que o objeto está centrado em um vazio, que corresponde à castração materna. Se o desejo é a metonímia da falta-a-ser, o objeto é a metonímia do desejo porque se refere à castração, comparecendo como seu véu. O Nome-do-Pai retoma a falta de pênis da mãe e, através do falo, articula essa falta à falta-a-ser. “Dessubstancializar” o objeto, ou seja, negá-lo, é condição para que ele seja elevado a uma função significante. A metáfora paterna opera essa significantização porque o falo transforma o objeto em significante (MILLER, 1991-92, p. 141-143). Assim, ele pode funcionar em circuito, articulado a outros significantes. O obstáculo surge como fantasma conectado à relação do sujeito com os pequenos outros como objetos parciais, múltiplos.

Sob a modalidade de objeto do desejo, o objeto  $a$  é, desde a origem, um elemento da estrutura constitutiva do sujeito. Por isso, Lacan poderá situá-lo como complemento de ser do sujeito definido como falta-a-ser ( $\$$ ). Aprendemos a escrever isso por meio da fórmula do fantasma:  $\$ \diamond a$ . Nesse momento, o fantasma é uma formação imaginária decorrente do fato de que a palavra falha. Nessa perspectiva, o objeto  $a$  corresponde ao ser que falta no sujeito, àquilo que ele “foi para o Outro em sua constituição de ser vivo”. O objeto determina um certo *status* do sujeito recebido a partir do exterior, dependente do desejo do Outro. “O fantasma levaria esta marca do passado e repercutiria no presente o que o sujeito foi” no ponto de partida (MILLER, 1991-92, p. 143-144).

Até o *Seminário*, livro 10: *a angústia*, os objetos tomados como imaginários eram passíveis de se tornarem significantes porque todo sistema conceitual lacaniano estava inscrito no contexto edípico (MILLER, 2004b, p. 33-34). Esse *Seminário*, porém, marca uma mudança de coordenadas porque os termos fundamentais da psicanálise são “desinscritos” do enredo edípico. Por que isso foi necessário? Foi uma resposta a quê?

Lacan elevou o Édipo à dignidade da estrutura em resposta aos impasses causados pela confusão dos pós-freudianos, no que se refere à condução do tratamento nos quadros denominados *borderline* (COELHO DOS SANTOS, 2004b, p. 66). Ele mostrou que a ordem simbólica é anterior, alteritária e constitutiva da subjetividade. Portanto, o tratamento analítico deve manter essa estrutura, privilegiando o simbólico e não aquilo que se passa no imaginário. Mesmo porque, o imaginário é unificado pelo simbólico. Por essa via, Lacan mostrou que, na vertente edípica, a angústia se deve à castração em jogo no Édipo. Portanto, a resposta do sujeito à operação paterna é o que o identifica a uma estrutura psíquica e não a outra. Entretanto, Coelho dos Santos (IBID.) observa que quando os analistas não conseguem mais diferenciar a angústia real do paciente e suas necessidades reais, a angústia se torna um obstáculo conceitual. Como efeito, eles ficam tentados a perigosas manobras para habitarem contratransferencialmente o horizonte do ser. Mas Lacan (1998, p. 648) afirma que esse horizonte deve permanecer vazio para que a interpretação possa desdobrar sua virtude alusiva.

O incremento da contratransferência como técnica foi o obstáculo que moveu Lacan a teorizar sobre uma outra vertente da angústia, gerada pela insistência pulsional e conectada à feminilidade repudiada por ambos os sexos. Por esse caminho, pôde relacionar o tema do gozo com a angústia, o afeto, e também com a pulsão de morte enquanto exigência, vontade de gozo, puro funcionamento simbólico.

Segundo Miller (2004b, p. 35-36), ao passar a referir a castração ao funcionamento do órgão masculino na cópula e não mais ao pai, Lacan conseguiu saltar esse obstáculo. A detumescência do órgão torna-se teoricamente correlata do apagamento da função fálica. Essa correlação é “o princípio da angústia de castração”. Por isso, a castração pode ser pensada como separada de um agente, não se constituindo mais por ameaças, portanto, sem depender do Édipo. Ela é “ressituada como um caso particular de uma função geral, a da desaparecimento de um órgão”. Lacan introduz o termo *separação* (de órgãos) nesse contexto e o distingue da castração, que é deslocada para o registro imaginário como interpretação fantasmática da operação de separação. Como efeito, a primariedade do falo simbólico é questionada (Lacan mostra que o falo falta em relação “ao que poderia ser atingido de real na visada do sexo”) e a lista dos objetos freudianos ampliada. O objeto é algo do qual o sujeito precisa se separar para constituir-se como tal (LACAN, 1964, p. 100, 101).

Diante do declínio da função paterna, Lacan desloca o eixo do Édipo para o da castração a partir da separação entre o sujeito e o órgão. A libido, vivificada como órgão, reaparece como novo paradigma do objeto perdido porque substitui o falo em causa na castração (MILLER, 1999). Através do mito da lâmina, Lacan mostra no *Seminário 11* que, quando a vida se reproduz pela conjunção de dois sexos, a separação do órgão é inevitável e dispensa um agente. Enquanto “puro instinto de vida”, a libido é um órgão isolado, efeito de uma perda natural da qual todas as formas pelas quais o objeto *a* pode ser enunciado são equivalentes, representantes (LACAN, 1964, p. 186).

Dois pontos elaborados por Lacan no rastro do objeto perdido freudiano tornam decisivo o papel do *Seminário 10* na passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai: a criação do matema do objeto *a* como causa real do desejo e a designação do objeto primário do gozo, ou seja, a libido em sua afinidade estrutural com os objetos do corpo localizados a partir das zonas erógenas. Para Maleval (2002, p. 101), isso torna a pluralização dos Nomes-do-Pai correlata da pluralização dos objetos *a*. A passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai responde à questão sobre de que modo o inconsciente pode começar a ser pensado como lugar de interseção entre a linguagem e o corpo.

Definido como discurso do Outro, o inconsciente se estrutura como linguagem. No entanto, conforme já o demonstrado, o pensamento se origina a partir de um lugar vazio de sentido. O inconsciente como processo primário é puro pensamento sem qualidades. Lacan (1962-63, p. 35) revelou que, nesse momento, o sujeito está em vias de advir, portanto, quem pensa, quem deseja é um objeto (que não se sabe quem é porque é invisível ao sujeito) e não propriamente um sujeito. Isso permite afirmar que o objeto que causa o desejo é anterior ao sujeito.

Para falar tanto da função de resto que faz do objeto, causa, quanto do lugar da angústia em relação ao desejo, Lacan (1962-63) explora as estruturas do *acting out* e da passagem ao ato. A verdade em jogo no *acting out* não se liga à substituição significante porque não conta com a estrutura metafórica. Ela se torna, então, “objeto à deriva, uma verdade sem amarração”. Segundo Coelho dos Santos (2000b), o *acting out* tem relação com o que da verdade é “não todo” regido pela lógica fálica, isto é, o gozo. A angústia atualiza o gozo próprio aos processos pulsionais inconscientes primários, que não têm qualquer localização temporal, sendo “sinal da destituição subjetiva, ou seja, [prova de

que] o sujeito aí é um objeto causa do desejo do Outro”. Ela se antecipa ao sujeito no ponto em que ele não é ainda e presentifica a castração como objeto entre o real e o fantasma. Quanto menos a castração ocorre, mais ela se faz presente no fantasma sob a forma de ameaça. Esse fato mostra que o objeto da angústia é inconsciente e se liga à linguagem através de um pedaço do corpo, isto é, de modo parcial. Segundo Miller (2005-06a, 25/01/2006), no *Seminário 10*, a linguagem “parece [estar] estruturada, no aparelho do corpo, pelas grandes aberturas essenciais” – as do corpo e a da linguagem.

O *Seminário 10* é o ponto de giro entre o primeiro e o segundo ensinamentos de Lacan porque se caracteriza:

- Pela separação entre o Édipo e a castração;
- Pela generalização da castração sob as formas da separação entre o sujeito e o Outro,
- Pelo declínio do falo como valor universal primário que fornece a garantia da cadeia significante;
- Pelo efetivo deslocamento do pai como agente da castração para o exercício da função de nomeação, entendida como nomeação do objeto causa, localização do gozo, e não apenas referida ao patronímico;
- Pelo início da elevação do objeto *a* ao zênite da civilização.

Até aqui, a metáfora paterna fornecia, retroativamente, sentido e valor fálico ao sujeito, recalçando sua posição de objeto. O pai traçava as vias do desejo ao enunciar a lei. Com o objeto *a*, entra em jogo uma função topológica e sincrônica que fundamenta a equivalência entre o desejo e a lei, porquanto eles têm o mesmo objeto e não há mais pai que ouse interditar. Se o objeto *a* resulta de uma separação (a desaparecimento do órgão fálico no orgasmo) e não de uma interdição, ele questiona o pai e também a exclusão do gozo, cujo ápice se encontra no *Seminário 7*. Com isso, o Édipo ganha o estatuto de “elucubração de saber sobre a separação” interpretada como castração operada pelo pai. O objeto *a* é anterior ao desejo, ao objeto do desejo, à lei, à sua simbolização pela via fálica, enfim, à função paterna teorizada pela metáfora paterna. Ele questiona a unicidade do Nome-do-Pai porque a operação da separação destituiu a castração de sua

função final, doadora de sentido universal, e o falo de sua posição primária, abrindo “o catálogo dos objetos *a*” (MILLER, 2004b, p. 37-40).

Se o objeto *a* é anterior ao objeto do desejo e se a angústia “não é sem objeto” (LACAN, 1962-63, p. 113), a consideração pela angústia se torna importante para a condução do tratamento analítico porque permite o acesso ao que é anterior ao desejo. Referimo-nos aos objetos condensadores do gozo que não se deixa metaforizar pela função paterna e com os quais o sujeito se confunde porque está em jogo um outro tipo de identificação: ao eu ideal e não ao ideal do eu. Ao contrário do amor, a angústia não engana porque não produz enredo. Isso faz dela sinal do real e não do desejo do Outro. A angústia instala a necessidade de que haja a separação do objeto para que, depois, ele possa vir a ter alguma relação com a falta, com o desejo do Outro. É nesse sentido que ela precede o sujeito. Enquanto a via amorosa desemboca no objeto simbólico, na simbolização do desejo materno pelo falo e no desejo como desejo do Outro, a da angústia permite o acesso ao objeto real, à satisfação pulsional, que é gozo. Por isso, permite separar o campo do desejo e o do gozo. Não se atinge a mesma dimensão do objeto ao abordá-lo pela via do amor ou pela da angústia (MILLER, 2004b, p. 39-41).

A via do amor é enganosa. Nela, o objeto é objeto do desejo, e o desejo é busca do objeto como substituto fálico que tenta compensar a insatisfação simbólica do amor. A *Aufhebung* - “procedimento inerente à razão que supera, portanto, conserva aquilo que é negado”<sup>30</sup> (COELHO DOS SANTOS, 1999a, p. 51) - é a operação pela qual o objeto real se torna simbólico. Enquanto símbolo do dom do amor materno, o objeto proporciona uma satisfação real, razão pela qual pode ser agalmático. Segundo Miller (2004b, p. 42), o *Seminário 8* mostra os últimos brilhos da dialética da castração através dos estádios oral, anal e genital ordenados em um movimento progressivo. Ali, Lacan retoma o limite freudiano da experiência analítica, o complexo de castração, sublinha-o e aceita-o. Por isso, pode transcrevê-lo em termos significantes e resolver o impasse relativo ao

---

<sup>30</sup> “O que é uma *Aufhebung*? De acordo com Garcia-Roza (1995), o termo *Aufhebung* designa, para Hegel, a negação do que é dado como natural à certeza sensível pelo discurso (*logos*), procedimento inerente à razão, que supera (portanto conserva) aquilo que é negado. *Aufheben*, em alemão, ainda segundo Garcia-Roza, é uma palavra com significado antitético de negar e conservar. Concordamos que não é fácil encontrar uma palavra que a traduza; ainda assim, arriscaríamos a promover o verbo *sobrestar* como seu equivalente em português. Sobrestar, de acordo com Holanda (1984), pode ser empregado no sentido de ‘não prosseguir, parar, deter-se, suspender até segunda ordem, demorar, retardar’ e também no sentido oposto de ‘perseguir, não tentar abster-se, ameaçar, permanecer iminente’ ” (COELHO DOS SANTOS, 1999a, p. .51)

gozo através de uma fórmula que tira do jogo qualquer consideração pelo órgão em apreço no complexo: “[...] o órgão só é trazido e abordado se transformado em significante” (LACAN, 1960-61, p. 229-230). O significante fálico, identificatório, supre o ponto onde, no Outro, a significância desaparece e, com isso, pode garantir a cadeia significante.

No entanto, a consideração pelo gozo em detrimento do desejo requer que Lacan recuse a dialética entre os estágios do desenvolvimento. A partir do *Seminário 10*, o acento recai sobre o caráter disjunto dos objetos. Isso permite ressaltar que, no lugar de aceder ao significante identificatório, que exclui o gozo, o sujeito precisa aceder ao significante que “sublima o órgão” e, ao sublimar, positiva a satisfação obtida justamente porque a afasta do seu sentido originariamente sexual. A positivação do gozo é uma outra forma de satisfação pulsional. O objeto *a* é inscrito, portanto, onde Lacan escreveu  $\Phi$  no *Seminário 8*. Isso permite dar uma resposta inédita à questão sobre a garantia da função do Outro: “isso só pode ser assim porque, em algum lugar há gozo” (MILLER, 2004b, p. 43).

Essa importante retificação teórica ilumina a gênese do traço unário definido, no *Seminário 9* (10/01/1962), como o que há de mais destituído, de mais apagado de um objeto porque se o traço surge do objeto, ele retém algo desse objeto, sua unicidade. Fica claro agora que é o vínculo do significante com o objeto entendido como causa do desejo que permite ao Nome-do-Pai funcionar como ponto de basta e estancar a infinita remissão de um significante a outro ( $S_1, S_2, S_3, \dots$ ), característica do funcionamento automático da máquina simbólica. Esse é o segredo da metáfora paterna e a razão pela qual o sujeito da ciência não pode ser um sujeito sem qualidades. Ao reter algo do objeto, o significante, que se distingue por ser material sem ter substância, retém algo do gozo e, com isso, ganha substância. Por isso, o nome próprio especifica como tal o enraizamento do sujeito.

O que está em jogo é a face do sujeito que a operação da *Aufhebung* não consegue abolir, ou seja, a ligação do sujeito do significante com sua face de gozo. Portanto, no exercício da função de nomeação, o que se produz pela via do pai não é só um desejo normalizado nos caminhos da lei, mas “o fato de que, na manifestação do seu desejo, o pai sabe a que [objeto] *a* esse desejo se refere”. O pai não é uma *causa sui* tal como

Deus ou os mitos freudianos fazem crer, mas “o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo no que há de irreduzível na função de *a*” (LACAN, 1962-63, p. 365-366). Então, no lugar de excluir totalmente o gozo, o pai o localiza em um objeto causa do desejo (*a*).

O início do ensino de Lacan foi marcado por um esforço visando recompor a estrutura subversiva da psicanálise freudiana em relação à cultura. Ele iniciou esse trabalho restituindo ao simbólico o seu caráter de anterioridade em relação a qualquer experiência e localizando o pai como eixo de toda constituição subjetiva, caracterizada pela produção de um sujeito mortificado que sonha com um gozo impossível de ser alcançado. Em contrapartida, o pai que vemos ser introduzido ao final do *Seminário 10* não produz mais um sujeito desconectado do gozo. Pelo contrário, o pai é alguém que dá testemunho de que o gozo é acessível em pequenos fragmentos. Isso só é possível se o sujeito do significante for substituído por um corpo vivo e sexuado. Como Lacan operou esse deslocamento em relação à definição de sujeito?

Para considerar a libido como objeto que repara a perda de vida em jogo na reprodução sexuada, Lacan precisou redefinir o conceito de Outro. A mortificação era uma necessidade lógica inerente à cadeia significante e à constituição subjetiva. No entanto, como demonstrado, a introdução do desejo no Outro torna necessária sua consideração como um campo onde o vivo do sujeito é chamado à subjetividade. Além disso, questiona a relação da pulsão com a sexualidade. Como a sexualidade se presentifica no psiquismo se nenhuma pulsão é capaz de representar a função da reprodução? Se é no campo do Outro que o sujeito deve aprender o que fazer como homem ou mulher, como ele aprende, como resolve o problema da identificação se não há significante do sexo feminino? Lacan responde a essa questão afirmando que o que orienta o sujeito é o gozo da pulsão como pulsão parcial (LACAN, 1964, p. 194-195).

Lacan (ID., p. 153-189) chegou à pulsão parcial desmontando o conceito freudiano de pulsão. Por oposição ao campo narcísico do amor, o campo pulsional implica uma circularidade na qual a satisfação é obtida pelo contorno que denuncia a hiância e impede a reciprocidade. Ele reduz a pulsão a uma pura atividade gerenciada pela forma verbal reflexiva *se fazer* (sugar, defecar, ver...). Com isso, mostra que o gozo pulsional é parcial e implica, de saída, tanto a presença de uma falta quanto o sujeito na posição de

objeto, fazendo-se contornar, suturando uma falta com outra. A função do objeto *a* demarca o vazio no qual a pulsão se satisfaz.

O *Seminário 11* marca o início de um período em que o inconsciente estruturado pela linguagem ( $S_1$ - $S_2$ ), o inconsciente como suposição de saber, é correlacionado ao inconsciente como máquina que abre e fecha, pulsional, homogêneo a uma zona erógena, que introduz a lei do significante no domínio da causa e faz o sujeito equivaler à causa do desejo como algo que não se encaixa nessa lei ( $\$ \diamond a$ ). Por essa razão, o inconsciente é também repetição do fracasso da articulação significativa. Isso dá um estatuto ético ao inconsciente em relação ao desejo. A ética em jogo é a do corte que constitui o circuito pulsional onde o desejo se realiza sem se satisfazer. Essa visada do inconsciente depende da nova definição que Lacan (1964, p. 194) dá ao conceito de Outro como “campo desse *vivo* onde o sujeito tem que aparecer”.

Dizer que “é do lado desse vivo, chamado à subjetividade, que se manifesta essencialmente a pulsão” (ID.) é a novidade que promove o giro teórico de Lacan em relação à noção de gozo – a passagem do gozo impossível ao *gozo normal* ou *parcial*, quarto paradigma extraído por Miller (1999). Trata-se da reintrodução do vivo e de um novo dimensionamento, sobre qual a natureza do real que escapa ao simbólico. É o que permite pensar a pluralização dos Nomes-do-Pai. O simbólico não se reduz à transmissão de uma identificação válida para todos. Ele também cria, faz existir algo que não existia antes. Como efeito, a transferência não é pensada somente pela suposição de saber, pela decifração de algo que já estava lá. Ela também implica a presentificação do novo (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 87).

O movimento de Lacan é de corte e ruptura em relação ao seu primeiro ensino. Entretanto, para Miller (2002) e Coelho dos Santos (2002b, p. 8), não se trata de um abandono do inconsciente estrutural, mas da relativização do valor daquela abordagem à luz de outra perspectiva: a do inconsciente como pulsação temporal. Lacan distingue a causa e a lei e afirma que, contrariamente à lei, a causa implica sempre algo de anticonceitual, o que situa o inconsciente como tropeço entre a causa e o que a afeta. Na descontinuidade, o inconsciente aparece como fenômeno que introduz o Um da fenda, do traço, da ruptura sujeito-objeto, e não o Um da unidade egóica (LACAN, 1964, p. 28-31).

A hipótese da “existência” em Lacan implica uma teoria da linguagem que é, em si mesma, suficiente para constituir o real, mesmo que ele não compareça como realidade empírica. Essa formalização é coerente com o discurso da ciência. No entanto, contrariamente ao *cogito*, a psicanálise não tem como deixar de considerar o corpo enquanto extensão do pensamento, lugar onde isso pensa, porque ele ressurgue como obstáculo ao sujeito sem qualidades. Se, por um lado, o grafo do desejo permite que Lacan situe a pulsão como tesouro dos significantes, por outro, ao defini-la “como  $\$ \diamond a$  [ele] mantém sua estrutura, ligando-a à diacronia”, ao circuito no qual o gozo se inclui por meio da ligação do significante aos objetos pulsionais.

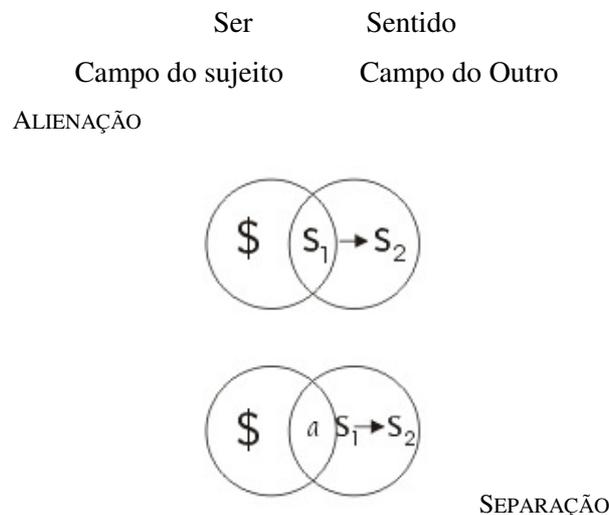
Lacan (1998, p. 831-832) inicia uma revisão em relação à linguagem. Por um viés, a pulsão é o que advém da demanda ( $S_1-S_2$ ) quando o sujeito nela se desvanece, ou seja, quando comparece como *fading* para surgir como objeto destacado do campo do Outro (*a*). Mas, quando isso ocorre, a demanda também desaparece uma vez que ela requer uma dialética. Quando a demanda desaparece, a pulsão é traço unário, pura diferença, corte que presentifica a distinção entre a pulsão e a função orgânica que ela habita. Esse corte se “beneficia do traço anatômico de uma margem ou uma borda”. As reversões pelas quais a pulsão se articula com sua fonte e com o objeto revelam o artifício gramatical da pulsão e isolam a zona erógena em relação ao metabolismo da função à qual ela pertence. O “traço do corte” se evidencia nos objetos que a teoria psicanalítica isola e descreve: mamilo, cíbalo, falo, olhar, voz e nada. A presentificação desses objetos não permite que a psicanálise tome o corpo cartesianamente, porque eles correspondem a uma parte de libido perdida, destacada, separada do corpo em decorrência da sexualização. A correlação entre  $S_1-S_2$  e  $\$ \diamond a$  identifica a nova topologia do inconsciente estruturado como linguagem que dá conta da constituição do sujeito. O fantasma não é uma gramática aplicada aos objetos parciais. Ele implica também o complexo de castração, agora sob o modo da separação. Mas será que isso ocorre do mesmo modo em homens e mulheres?

A pulsão parcial é a equivalente das conseqüências da sexualidade no psiquismo. É signo de “que a sexualidade se representa no psiquismo por uma relação do sujeito que se deduz de outra coisa que não da sexualidade mesma. A sexualidade se instaura no campo do sujeito por uma via que é a da falta” (LACAN, 1964, p. 194-195) – a falta

do significante do sexo feminino ou a castração materna. Se o sujeito sutura uma falta com outra, que faltas são essas e como a sutura acontece? Do que se trata nas operações de alienação e de separação?

As operações de alienação e separação são constituintes da subjetividade. Através delas, Lacan homologa duas faltas que se recobrem – uma no campo do sujeito (\$) e outra no campo do Outro ( $S_2$ ). Para representá-las, traça dois círculos: o do campo do sujeito e o do campo do Outro. Em seguida, liga o sujeito ao Outro e situa, de um lado, o ser e, de outro, o sentido.

### ESQUEMA DA ALIENAÇÃO E DA SEPARAÇÃO<sup>31</sup>



A operação de alienação mostra que o sujeito só pode ser reconhecido no campo do Outro, razão pela qual não pode ser pensado como consciência de si. Entretanto, o Outro não pode representar totalmente o sujeito. Por isso, produz um resto, o sujeito barrado ( $\$$ ). Isso quer dizer que à identificação a um significante corresponde uma perda, ou ainda, que o preço pago pelo sujeito para encontrar-se no Outro pela via do sentido é a perda de uma parte que não se dobra ao sentido, o objeto *a*. Trata-se da unificação dos conceitos de identificação e recalque (MILLER, 1999, p. 93) ou do *fading* inerente à identificação.

A alienação é uma escolha forçada que implica uma perda (LACAN, 1964, p. 200). O cerne dessa operação fundante é a divisão subjetiva e a exclusão de uma parte da

<sup>31</sup> Esse esquema encontra-se em Laurent, 1997, p. 37.

realidade do campo do sujeito. Assim, o sujeito elide, com a sua própria falta, a castração do Outro. Ele instaura uma questão nos intervalos do discurso do Outro ( $S_1$ - $S_2$ ): “o que ele quer?”. Como efeito, o sujeito surge como desejo porque o desejo do Outro é transformado em falta de um objeto. Um vazio é localizado na interseção entre os dois conjuntos, no qual o objeto *a* vem se alojar. Como resultado, o campo do Outro se torna um campo inconsistente e o falo se torna o significante dessa falta posto que encarna a castração materna enquanto representante do Outro.

A operação de separação surge do recobrimento das duas faltas: a encontrada no Outro sob a forma de desejo e que suscita a questão “o que queres?”, e a outra indicada pelo fato de o sujeito responder a essa pergunta com a sua própria falta. O apagamento do sujeito faz com que ele compareça como objeto (que suplementaria a castração localizada no Outro) e pague sua “libra de carne”<sup>32</sup> pelo logro narcísico, ao qual o vivo sexuado é induzido à completude. A estrutura faltosa do Outro, ou sua inconsistência, deve ser tomada em relação à diferença sexual e é o lugar em que o objeto que causa o desejo comparece como perdido.

Há um paradoxo intrínseco à operação de separação: se, por um lado, ela tem lugar no ponto de falta do Outro no qual o objeto se instaura como causa, por outro, há um sujeito que quer encontrar um lugar para si ali onde, no Outro, encontra uma falta. O efeito é uma fixação no Outro através do fantasma (ANTUNES, 2002). Em outras palavras, trata-se da interpretação criada pelo sujeito acerca do seu valor de uso para o Outro. A questão ressurgue: é possível que essas operações tenham o mesmo desfecho para ambos os sexos?

A suposição freudiana inicial de que a sexualidade se organizava simetricamente pelo complexo de Édipo mostrou-se um obstáculo clínico que só a teorização do complexo de castração permitiu reconfigurar. A diferença sexual questionou o Édipo e ajudou a isolar dois aspectos da enigmática feminilidade. Primeiro, o vínculo amoroso longo, estreito e exclusivo entre a menina e a mãe, seguido de uma separação ressentida, decorrente da descoberta da diferença sexual pela menina. Em seguida, o efeito dessa descoberta: a reorientação do desejo dela em direção ao pai, na espera de receber dele o

---

<sup>32</sup> Expressão utilizada por Lacan em “A direção do tratamento e os princípios do seu poder” a propósito da função do significante fálico em relação ao desejo (1998, p. 636).

falo que lhe falta. Ele tem, portanto, pode dar. Essa matriz não dá ao pai o lugar de interditor da satisfação com o objeto, tampouco o de transmissor do traço identificatório. No caso do menino, a castração o alcança por meio de uma ameaça que o move a separar-se da mãe. Prefere renunciar ao objeto incestuoso do seu desejo e identificar-se com o rival paterno no lugar de arriscar-se a perder o órgão. Aqui, o pai é o interditor, é quem priva o menino de gozar do objeto do qual só ele pode usufruir. Por essa razão, é situado como exceção, o “ao-menos-um” que faz a lei do desejo. Esses dois modos distintos de localizar o pai provam “que a relação com o objeto perdido não organiza do mesmo modo as relações dos homens e das mulheres com o inconsciente. Freud reconhece essa evidência clínica quando ressalta que as mulheres não têm supereu” (COELHO DOS SANTOS, 2005b, p. 38; 2006c).

Ao introduzir a primazia do simbólico, Lacan contemplou a diferença sexual elevando homem e mulher à esfera da diferença simbólica situada entre os significantes e extraiu o sujeito como significação sexual, fálica, metáfora referida ao desejo da mãe, então interdita em relação ao uso da criança como falo. Mas a diferença sexual pode ser reduzida apenas à esfera dos significantes? Lacan sabe que não. Tal como Freud, ele nunca desconsiderou a diferença anatômica. Embora tenha privilegiado a vertente significante da sexuação, toda a teoria da metáfora paterna gira ao redor do falo e da castração. O Nome-do-Pai é um significante, mas só aquele que possui o pênis pode ser o suporte adequado para ancorá-lo porque, supostamente, o pênis/falo é o que a mulher deseja uma vez que não o tem – “[...] ela encontra o significante do seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada” (LACAN, 1998, p. 701).

O passo seguinte foi o de acrescentar que a nomeação feita pela operação do Nome-do-Pai recorta um buraco no campo do Outro e, ao mesmo tempo, aponta o elemento adequado para velar essa hiância e instaurar o campo da pulsão como campo onde a posição de objeto é inerente ao gozo.

Aqui a questão se renova: considerando as conseqüências psíquicas descritas por Freud relativas à diferença anatômica entre os sexos, recortar a castração e apontar o objeto adequado a seu velamento, ou seja, a fórmula do fantasma -  $\$ \diamond a$  -, é uma teorização que contempla a diferença sexual? A continuidade do ensino de Lacan mostrará que não, embora ele não formule esse problema agora.

Neste ponto, outro aspecto precisa ser destacado, a saber: o fato de ser possível pensar que, com a teoria da nomeação, estaria em curso a redução da função paterna ao simples ato de nomear (LACAN, 1964, p. 224). Efetivamente, não é disso que se trata. A atividade pura e simples de etiquetar objetos deixa escapar toda a essência da linguagem porque não põe em questão o desejo de quem executa a tarefa, isto é, não considera sua posição como sexuada. Se o essencial da pulsão na alienação é o sentido do sexo, o objeto  $a$  é o que serve de suporte à nomeação. Ele estanca a vacilação do ser (IBID., p. 243) porque não responde à lei de representar o sujeito para outro significante. Portanto, ao incluir a causa, o pai recoloca no jogo da constituição subjetiva o valor de uso do objeto como objeto de gozo. Lacan reescreve o pai da metáfora paterna por meio de uma nova figura do pai: “aquele que sabe que o objeto  $a$  é irreduzível ao símbolo. Um pai que não seria enganado pela metáfora paterna, que não acreditaria que ela possa realizar uma simbolização integral e que saberia, ao contrário, ligar o desejo ao objeto pequeno  $a$  como sua causa” (MILLER, 2004b, p. 68).

A partir da conceituação do objeto  $a$ , o conceito de Outro sofreu modificações. Passou a ser o campo do “vivo onde o sujeito tem que aparecer”, porque é nesse campo onde a pulsão essencialmente se manifesta (LACAN, 1964, p. 194). O objeto  $a$  implica uma reserva libidinal, um núcleo de gozo que comparece de modo autístico. Em razão disso, certamente não bastará que, em sua interpretação, o analista reconheça o inconsciente como discurso do Outro prévio e o sintoma como mensagem a ser decifrada.

Ao ressituar a castração no registro imaginário como interpretação fantasmática da separação, Lacan a apartou da figura de um agente. Entretanto, essa mesma operação passou a incluir o objeto  $a$  como causa do desejo. Trata-se de uma verdade irreduzível ao simbólico que, por isso mesmo, requer um testemunho encarnado. Até então, a relação  $S_1$ - $S_2$  mostrava o enraizamento da determinação do sujeito na representabilidade

de um significante para outro, bem como a dessimetria entre ambos. Mas o aprofundamento do discurso da ciência no mundo promoveu o apagamento das diferenças e incrementou o recalque. Separado do valor libidinal, o simbólico desrealiza os objetos que se tornam sem qualidades, equivalentes entre si. Sem a consideração pelo gozo, ou seja, pelo fato de que a produção dos objetos é feita por corpos vivos e sexuados, a máquina simbólica engendra substituições que promovem infinitamente a introdução de objetos novos na economia das trocas simbólicas como se todos fossem iguais. Ao encarnar um saber que remonta o objeto à causa sexual, o Nome-do-Pai estanca essa remissão, revelando que, em uma estrutura, os significantes não são substituíveis assim porque é impossível separar o significante e o corpo que o encarna. Essa é a razão da inércia sintomática encontrada no sintoma.

Segundo Maleval (2002, p. 102, 194), a principal função do Nome-do-Pai consistirá cada vez mais em possibilitar que entre a linguagem e o gozo, entre a linguagem e o que não se deixa apreender pelo falo, haja uma coordenação capaz de cifrar o gozo, localizando-o em um objeto. A articulação dos Nomes-do-Pai aos objetos *a* conforma um giro decisivo que estabelece as bases para uma nova abordagem da psicose: “o esquema do desencadeamento significante [em função da *Verwerfung* do Nome-do-Pai] será suplantado cada vez mais pela não localização do gozo”.

O mecanismo da alienação e da separação mostra a íntima articulação que o simbólico tem com o gozo, em que o gozo não aparece mais fora do sistema simbólico (no real ou no imaginário), mas é distinguido como tal e inserido no próprio funcionamento significante, sendo-lhe conexo (MILLER, 1999, p. 93-95). Coordenado ao “abre e fecha” das zonas erógenas, esse mecanismo se configura como uma superação da metáfora paterna e da metonímia do objeto tomado como objeto do desejo. Conseqüentemente, abre o caminho para a abordagem da linguagem como produtora de mais-de-gozar e, portanto, para um novo paradigma relativo ao gozo, o do *gozo discursivo*.

Neste momento, faz-se necessário saber a razão e como isso acontece, a que impasses responde e, ainda, que mudanças e/ou superações introduz no conceito de Nome-do-Pai.

Miller (1999, p. 95-96) observa que, até o quinto paradigma, Lacan descrevia a estrutura, a articulação significante, o Outro e a dialética do sujeito. Em seguida, perguntava-se como “o ser vivo, o organismo e a libido eram capturados pela estrutura”. Mas essa visada só é possível quando se parte da hegemonia simbólica em relação aos outros registros e da conseqüente dependência do campo do saber em relação ao da transmissão. O aprofundamento do discurso da ciência torna metonímico o campo do saber, impedido que se pense a existência de uma estrutura prévia capaz de “capturar” firmemente os corpos. Sem tradição, sem mestria, a captura simbólica dos corpos torna-se débil. Se não é mais possível reintroduzir a mestria prévia da determinação do simbólico, o que reintroduzir, então?

A noção de discurso, usada a partir do final dos anos sessenta, trouxe a idéia de que a relação entre o significante e o gozo é primitiva e originária porque todo discurso é movido por uma causa (MILLER, 1999, p. 95). Por isso, Lacan faz a passagem do significante aos discursos. O ponto de partida nessa direção é o *Seminário 11*. Ao axioma “o significante é o que representa o sujeito para um outro significante”, Lacan acrescentará a definição de que o significante é aparelho de gozo. Se o aparato simbólico é um aparato de gozo, então, não seria mais possível falar em “autonomia” do simbólico? Em “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (1998, p. 13-66), Lacan demonstrou, pelo esquema apresentado com as letras gregas  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  e  $\delta$ , a existência de uma lógica autônoma dos significantes - a ordem simbólica -, que funcionava independentemente dos corpos, chegando, de certo modo, a transcendê-los. Nesse âmbito, a lei que dirige e sujeita os discursos e os corpos é uma lei sólida. Não é mais disso que se trata agora?

Miller (1999, p. 99) afirma que, com a conexão do significante com o gozo através do objeto *a* e do mais-de-gozar, Lacan promove um retorno ao corpo, fazendo da linguagem um veículo de gozo. Entretanto, devido ao declínio da primazia do simbólico na cultura, esse registro não seria mais tomado como *a* ordem simbólica, mas como *uma* ordem simbólica. Estaríamos, segundo ele, no nível de *várias* ordens simbólicas e isso implicaria mais do que a unicidade da lei. Implicaria a “acumulação numerada, *uma* ordenação” (MILLER, 2005-06a, 15/03/06). Será que isso corresponderia, então, a pensar a lei como um arranjo imaginário de elementos? Do ponto de vista da orientação de uma análise, isso seria possível? Seria esta uma formulação coerente com a reintrodução do

Nome-do-Pai na consideração científica? Quando a hegemonia simbólica declina, quais parâmetros sustentam a interpretação analítica? A que problema Lacan responderá com a conexão do significante com o gozo?

Conforme o ponto de partida deste capítulo, Freud isolou um tipo de economia além do princípio do prazer que comparecia como um paradoxo em relação ao espírito moderno, uma vez que se presentificava como uma tendência oposta ao progresso, à adaptação, ao bem-estar e até à própria vida do sujeito. Ele situou essa economia em dois planos: o da pulsão de morte tomada como retorno ao inanimado e o de uma tensão originada pelas moções pulsionais recalcadas, em relação às quais as formações reativas, substitutivas ou sublimatórias não bastam como solução. Essa tensão decorre da “[...] diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é exigida [pelo aparelho psíquico] e a que é realmente conseguida”. Essa diferença, que é uma espécie de resto das soluções que ele cita, “[...] fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas, mas [...] ‘pressiona sempre para frente’” (FREUD, 1920, p. 60). A questão deixada por Freud implica, portanto, saber como a insistência pulsional, produtora de diferenças, se transforma em obstáculo à análise quando se apresenta sob a forma da repetição e como é possível tratar disso que se repete.

Nesse sentido, o passo teórico dado por Lacan em relação ao ponto de detenção de Freud implicou uma positivação desse resto. Novamente, o caminho da angústia é o que melhor orienta essa passagem, pois indica que, no mesmo ponto onde algo do corpo foi perdido, destacado, algo do desejo se encontra em vias de advir como mais-de-gozar. É que o traço que modela a perda em jogo na constituição subjetiva é também o que permite engendrar a função do vazio como causa e mover o aparelho psíquico na direção do que não é ainda. A estrutura tem afinidade com a forma, com o traço, cuja função de corte contorna, enforma um vazio potencialmente criador. Nesse sentido, o inconsciente não presentifica somente a repetição do gozo mortificado ( $S_1-S_2$ ), perdido, mas é também causa do gozo recuperado ( $\$ \diamond a$ ). Assim, o que era obstáculo (a repetição) é retomado como atividade básica do sistema, como repetição de gozo.

## II.5.2 – Nome-do-Pai: do moderno ao contemporâneo

Nos anos cinquenta, o Nome-do-Pai foi conceituado no nível antropológico. Ele é o suporte da função simbólica que identifica a pessoa do pai à lei. É o significante da lei que pacifica o registro imaginário e ordena o simbólico. Em seguida, inserido como metáfora, introduziu a consideração pelas noções estruturais de lugar e de elemento e convida à distinção de um lugar que denota uma função, e de um elemento que pode ser substituído por outro no mesmo lugar. Com a introdução de uma hiância no Outro, o Nome-do-Pai se converte no seu suporte e situa o gozo nessa hiância. Esta mudança faz com que o pai se desloque da sua função de mestre, identificação ideal que funciona como ponto de basta capaz de fundar um valor universal, para o lugar de pai portador de uma falha ( $\$$ ) que garante a entrada de um elemento de gozo particular ( $a$ ), heterogêneo ao campo do sentido ( $S_1$ - $S_2$ ). Isso organiza fantasmaticamente o ponto onde o Outro comparece como não sentido. A fantasia empresta consistência à inconsistência do Outro. Insere um pedaço irrecuperável de corpo (o não formalizável da estrutura) na máquina lingüística formal que, assim, tem seu sentido interrogado (MILLER, 2006).

O segundo tempo do ensino de Lacan se caracteriza, de partida, pela redução da operação de constituição subjetiva à conjugação de quatro termos:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ , articulados segundo uma lógica que implica o sujeito não apenas como significação fálica, mas também como objeto (recuperado) do gozo do Outro. O próprio matema do fantasma já condiciona essa articulação, pois implica:

- O sujeito barrado ( $\$$ ) como efeito da inconsistência do Outro, onde  $S_1$  assume o valor de representante do sujeito diante de um outro significante ( $S_2$ ) e,
- O objeto  $a$  como uma peça destacável do corpo, que vem em suplência aos vazios do sujeito e do Outro, conjugando o corpo ao inconsciente.

A fantasia – o modo particular pelo qual o sujeito se sustenta em relação a um conjunto significante complexo (LACAN, 1964, p. 175) - é a nova formalização do que funciona como obstáculo ao tratamento analítico. Nesse sentido, a análise deve dirigir-se ao seu atravessamento. O alvo são as identificações relativas ao ideal do eu -  $S_1$  ou  $I(A)$  - e também as de natureza diferente do significante. Essas são introduzidas pelo processo

de separação, se referem ao eu ideal (*a*) e suportam o sentido do sexo, definido e especificado pela entrada do significante na vida do sujeito (IBID., p. 242). Para alcançar esse objetivo, o analista precisa manter a distância fundamental entre o ideal do eu e o objeto *a*. Portanto, seu desejo precisa ter a particularidade de trazer de volta o campo pulsional não sob a modalidade de uma gramática articulada ao redor dos objetos parciais, mas orientada pela diferença sexual.

Segundo Coelho dos Santos (2007a, p. 101), a tendência da sociedade, que progride em direção à democracia e ao individualismo, é a de despersonalizar cada vez mais o Outro ao qual o Nome-do-Pai, como agente da castração, esteve ligado desde sua conceituação. Hoje, essa função reguladora do gozo é incerta porque a mestria sagrada do pai deu lugar à diversificação de saberes.

A pesquisa sobre o conceito de Nome-do-Pai encontra-se na passagem do *Seminário 11* (1964) aos *Seminários 16* (1968-69) e *17* (1969-70). Ela tem o objetivo de compreender o que significa a afirmativa de Lacan (1965) segundo a qual: “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz o Nome-do-Pai na consideração científica” (1998, p. 889). Para prosseguir, faz-se necessário interrogar alguns pontos novos:

- Nesse momento, Lacan ainda dialoga com a ciência moderna ou houve alguma mudança em relação ao discurso da ciência?
- Como a ciência moderna e a ciência contemporânea lidam com o sentido e com o objeto? Na passagem de uma a outra houve o abandono da razão?
- O progresso do campo da ciência afetou a relação subversiva original da psicanálise com a própria ciência?

A psicanálise sempre lê o sintoma na sua contemporaneidade porque não toma o sujeito como indivíduo. Para Freud, o mal-estar subjetivo acontece *na* civilização. “Não há clínica do sujeito sem clínica da civilização” (MILLER & MILNER, 2006, p. 30). Lacan localizou a origem da psicanálise em uma relação de exclusão interna ao advento da ciência moderna, mas o que está em jogo nesse momento é a relação da psicanálise com a ciência contemporânea.

O paradigma da concepção clássica da ciência é a lei de Newton. Seu princípio reduz o complexo ao simples e extrai as leis universais que unificam o campo da experiência. Ao aplicar as leis matemáticas ao campo da natureza, a ciência moderna quebrou a tradição aristotélica. No entanto, em consequência da simplificação das primeiras geometrias, o determinismo das leis produzidas reafirmava, de certo modo, a noção de universo e de conhecimento do objeto, que podia ser completamente definido (ANTUNES, 2002, cap. II). O dispositivo experimental era o responsável pela construção e definição do objeto mediante um determinado recorte do real pelo simbólico e não outro (KOYRÉ, 1991).

O século XIX é marcado pelo surgimento da termodinâmica,<sup>33</sup> através da qual a física se desloca do campo das certezas e regularidades para o das incertezas, das probabilidades e do indeterminismo, e o objeto passa a constituir-se por propriedades relacionais e não mais substanciais. Ele se torna uma teia de relações e não uma coisa relativa a uma lei universal. Sua realidade é estruturada por operações discursivas. Isso quer dizer que o objeto é extraído como produto experimental, podendo ser pensado pelas flutuações e possibilidades, sendo mais realização do que realidade (ANTUNES, 2002, cap. II).

Segundo Bachelard (1934, p. 87), quando se trata de fótons, elétrons e átomos, é preciso falar de realização e não mais de realidade. Nesse sentido, “o realismo da estrutura” simbólico-real se sobrepõe ao “realismo da [própria] partícula” (IBID., p. 73). Antunes (2002, cap. II) esclarece que o objeto não é apreendido visualmente, mas constituído pela relação entre o simbólico e o real. É por essa razão que não pode ser considerado uma abstração pura.

As diferenças existentes entre as físicas clássica e contemporânea, no que se refere ao seu campo e objeto, suscitam a questão sobre a permanência de sua ligação com o cartesianismo. A ciência contemporânea não banuiu o cartesianismo. Isso se deve ao fato

---

<sup>33</sup> Segundo Antunes (2002, cap. II), a termodinâmica “representa o retorno dos problemas que a dinâmica rejeitou: a questão da irreversibilidade e da complexidade. Na sociedade industrial emergente do século XIX, as máquinas térmicas colocam para a ciência o problema das transformações que o calor produz sobre os corpos. A termodinâmica nasce, precisamente, da questão de como utilizar a ação do calor. Trata-se de saber em que condições o calor produz energia mecânica, ou seja, é capaz de fazer um motor funcionar.” Na dinâmica, o sistema é definido pela posição e pela velocidade dos seus constituintes. Já na termodinâmica, ele é “definido por uma série de parâmetros macroscópicos (pressão, volume, composição química, temperatura e quantidade de calor), a partir dos quais estabelece-se a composição dos sistemas e as suas relações com o meio. A termodinâmica seria o estudo das variações dessas propriedades”.

de que o campo da razão não foi abandonado. O estado de inacabamento da nova física não é índice de que ela tenha deixado de “manter uma espécie de dúvida recorrente aberta sobre o passado de conhecimentos certos” (BACHELARD, 1934, p. 141). O “racionalismo aberto”, que caracteriza a nova física, se refere à “conquista da razão nova sobre o irracionalismo” (IBID., p. 148-149).

Se, por um lado, a operação científica realizada pela ciência contemporânea não tem como perspectiva o abandono da razão, por outro, seu progresso altera o sentido da palavra saber porque a mesma operação que gera o saber engendra, necessariamente, desconhecimento. No entanto, é importante ressaltar que esse desconhecimento não se encontra fora do campo da razão. Ele se situa em inclusão externa à própria razão.

O surgimento da mecânica quântica desloca o campo da física das certezas para o das probabilidades e “impõe o fim do objeto galileano e da ambição da física clássica de produzir uma descrição completa da natureza” e dos fenômenos. A ciência contemporânea é um sistema aberto que produz um saber que não se fecha, que não se totaliza. Ela se caracteriza pela imprevisibilidade e pela incerteza como efeitos do aprofundamento do saber e não por sua deficiência (ANTUNES, 2002, cap. II).

Na passagem da ciência moderna à contemporânea, Antunes (ID.) destaca sua principal consequência: a ciência contemporânea radicaliza a autonomia do significante, inaugurada com a ciência moderna, ao produzir, ao criar o objeto como resposta real do dispositivo experimental. Acrescento que está em jogo também a radicalização da *separação entre o sujeito*, que usa o simbólico, e o objeto produzido por esse uso, o aprofundamento da noção de *sujeito sem qualidades*.

Com o objetivo de continuar esta pesquisa sobre o conceito de Nome-do-Pai, é importante destacar dois pontos relativos à passagem da ciência moderna à contemporânea:

- O progresso da noção de sujeito sem qualidades e
- A alteração do sentido da palavra saber.

À radicalização da noção de sujeito sem qualidades, Lacan respondeu com a teoria do traço unário. Com ela, provou que a autonomia do simbólico é aquilo com que sonha o cientista, pois não há funcionamento simbólico separado do ato de enunciação

executado por um sujeito. A teoria do traço unário traz no seu bojo uma discussão sobre a natureza do eu. Mostra que o sujeito é barrado (\$) porque é representado por um significante ( $S_1$ ) junto a outro ( $S_2$ ). Se o sujeito só encontra em  $S_2$  uma resposta para o que ele é enquanto  $S_1$ , então, é porque algo do que ele é, enquanto eu, cai sob o peso do recalque. Como falta-a-ser, o sujeito é, então, um objeto perdido. Portanto, o traço unário carrega consigo algo do objeto  $a$ , algo do *ser* do sujeito, perdido quando  $S_1$  se articula com  $S_2$ . Isso permite afirmar, com Freud, que há uma clivagem no campo do eu e, com Lacan, que o sujeito nunca será reencontrado no campo do saber ( $S_2$ ), mas no do objeto, justo onde se encontra impossibilitado de pensar, uma vez que o trabalho do inconsciente não julga, não calcula, é um *trabalho sem qualidades* (MILNER, 1996, p. 117).

O que se encontrava ausente nessa formulação até o *Seminário 11* era o corpo. Essa ausência fazia com que a falta-a-ser do sujeito só fosse ouvida como efeito da articulação significante. O campo do gozo deve ser conceituado a partir do corpo e da sexualização. Se não há simbólico desencarnado, então, não há sujeito sem qualidades. Mesmo que o objeto seja inventado, inédito, mesmo que ele compareça como significante puro, esse significante traz a marca do que ele foi como objeto em relação ao desejo do criador. Ao traço unário e ao objeto  $a$ , Lacan acrescentará o conceito de mais-de-gozar, desenvolvido a partir da noção de discurso como um dispositivo que aparelha o sexual pautado nas relações sociais (COELHO DOS SANTOS, 2007). Esse ponto será objeto de maiores considerações um pouco mais adiante.

Sobre a alteração do sentido da palavra *saber*, Lyotard (1989, p. 11-18) lembra que a ciência, no sentido moderno, “está originalmente em confronto com as narrativas” e que a “pós-modernidade”<sup>34</sup> sofre os efeitos das transformações que afetaram as regras

---

<sup>34</sup> Lyotard (1989) usa o termo “pós-modernidade” onde prefiro usar “contemporâneo”. Minha escolha decorre da necessidade de destacar a mudança da estrutura discursiva ocorrida na civilização ocidental, a partir de 1950, com os movimentos sociais, de vocação individualista, que contribuíram para o esvaziamento da função paterna como função de exceção e que permite falar em avanço do discurso da ciência. Esta pesquisa se integra ao âmbito mais amplo da pesquisa do Núcleo Sephora, para o qual o termo contemporaneidade enfatiza o corte existente entre a hegemonia do complexo de Édipo na constituição do laço social e os laços inéditos, que não se utilizam necessariamente da primazia do registro simbólico, sobre os registros imaginário e real. Tomamos a data de maio de 1968 como a “referência histórica importante para localizar e encarnar uma mudança discursiva. Essa mudança se observa na clínica psicanalítica, pois é nada menos do que os efeitos do declínio da diferença geracional, da diferença sexual, e o crescimento da tendência a uma sociedade de pares”. Segundo Coelho dos

da ciência moderna, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Essas transformações têm relação com uma crise no campo das narrativas mestras totalizadoras, fato que define o pós-moderno como “incredulidade em relação às metanarrativas”. Para esse autor, a pós-modernidade se caracterizaria, então, por narrativas menores e múltiplas que não visam qualquer estabilização ou legitimação universalizante e suscitam a questão: “onde pode residir a legitimidade, acabando as metanarrativas?”. Lyotard defende a tese de que o saber muda de estatuto quando as sociedades entram na era pós-industrial e as culturas, na época pós-moderna. O conhecimento passa a ser traduzido em quantidades de informação. Traduzir o conhecimento em números é o mesmo que tomar o significante como elemento puro, sem qualidades. Com essa operação, o saber passa por novos canais e se torna operacional. Como efeito, o saber se separa do sábio e o antigo princípio, bachelardiano, da indissociabilidade entre a aquisição do saber e a formação do espírito cai em desuso.

Lyotard faz uma correlação entre o modo como se relaciona com o conhecimento quem o fornece e quem o usa e a forma como produtores e consumidores se relacionam com as mercadorias.

“O saber é e será produzido para ser vendido e é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: em ambos os casos, para ser trocado. Ele deixa de ser, para si mesmo, a sua própria finalidade, perdendo o seu ‘valor de uso’. § Sabe-se que ele se tornou [...] a principal força de produção [...].§ Sob a forma de mercadoria informacional, indispensável à capacidade produtiva, o saber já é, e será, uma aposta maior, talvez a mais importante, na competição mundial pelo poder” (LYOTARD, 1989, p. 18-20).

Quando se expulsa a autoridade do significante mestre, a consequência é o rebaixamento do valor de uso do saber e sua entrada no mercado das trocas. Se o Outro se torna o campo das verdades pluralizadas, todo discurso é sem consequências e todo saber pode ser colocado no mercado. Como qualquer outra mercadoria, pode ser comprado e vendido sem que precise ser incorporado. Quando o saber devém mercadoria, ele fica separado da verdade. Torna-se um *saber sem qualidades*, um enunciado tomado como desvinculado de toda enunciação.

---

Santos, a progressiva igualdade entre os gêneros e as gerações expressa a feminização da cultura (COELHO DOS SANTOS, 2004d, aula de 07/04/2004).

Segundo Milner (1996, p. 102), o mestre antigo era mestre porque “permanecia fora de toda posição no laço social”. Seu lugar de exceção fornecia o peso sagrado necessário à constituição do conjunto dos que deveriam se submeter à sua palavra. Convertida em propriedade, essa virtude o positivava enquanto termo e o tornava insubstituível. O mestre moderno, por sua vez, só pode ser chamado de “mestre” porque ocupa uma posição em um discurso. Isso quer dizer que ele é um elemento como outro qualquer. Como à sua tarefa de transmitir um saber não se acoplam mais as características pessoais tomadas como virtudes, ele pode ser substituído por outro muito facilmente. Suas propriedades não têm peso. A lenta absorção da ciência pela universidade mostrou que todo sábio é tão somente um elemento intercambiável, mas na qualidade de um professor. Para a ciência, os nomes próprios têm *status* precário, “só são admitidos a título de estenogramas das proposições que lhes são atribuídas; não apontam, em nenhum caso, um insubstituível”. Portanto, enquanto representante de um saber, o professor é um *mestre sem qualidades*.

A esses dois pontos, deve-se acrescentar um terceiro, abordado no *Seminário 16*: a concepção de *mais-valia*, de Marx, à qual Lacan (1968-69, p. 45)<sup>35</sup> faz equivaler o seu *mais-de-gozar*. Segundo ele, o ponto de estofo entre um conceito e outro é “o traço de tesoura do discurso”, o ponto de não fechamento que impulsiona ao trabalho, o vazio cuja potência leva à *introdução de objetos novos na economia das trocas simbólicas*.

Mais-valia é o nome dado por Marx àquilo que forma a base da exploração no sistema capitalista, à diferença entre o valor que o trabalho produz e o salário que o trabalhador recebe pela produção. Enquanto no capitalismo essa diferença é embolsada pelo capitalista sob a forma de lucro, no campo do sujeito, ela é reincluída no sistema como mais-de-gozar, como suplência à inconsistência do Outro, comparecendo como aquilo que, “do discurso não serve à comunicação, nem é útil aos propósitos da vida ou ao bem-estar do indivíduo” (ANTUNES, 2002, cap. II).

Marx demonstrou que o valor recebido pelo trabalhador não paga a grandeza concreta de quem o realiza (a força ou a habilidade do trabalhador, suas qualidades)

---

<sup>35</sup> “Le plus-de-jouir est apparu dans mes derniers discours en fonction d’homologie par rapport à la plus-value marxiste. Dire homologie, c’est bien dire que leur rapport n’est pas d’analogie. Il s’agit bien de la même chose. Il s’agit de la même étoffe, en tant qu’il s’agit du trait de ciseau du discours” (LACAN, 1968-69, p. 45).

porque o progresso de modernização do trabalho garante um padrão uniforme de produtividade física para cada ramo de atividade e para cada tipo de ocupação. Esse padrão iguala, até certo ponto, habilidosos e obtusos. Milner (1996, p. 117) assinala que Marx produz uma teoria sobre “um trabalho indiferenciado”, o *trabalho sem qualidades*.

É porque o trabalho é sem qualidades que seu valor é abstrato. Ele é dado pelo mercado, ou seja, pela demanda agregada dos capitalistas. Portanto, a causa do lucro é concreta: o Capital como propriedade privada. Uma vez investido, ele funciona como o objeto no fetichismo: “supõe que uma coisa possa gerar sua remuneração, que o capital produza lucros e/ou juros como uma laranjeira produz laranjas”.<sup>36</sup> A teoria de Marx se preocupa mais com a gênese social do lucro, com o modo como é gerado, do que com o lucro capitalista enquanto tal e o modo como é realizado e dividido. “O lucro capitalista, para Marx, não é um simples excedente, é o excedente como mediado por uma relação social historicamente específica”.<sup>37</sup> A relação social em apreço é o processo de industrialização do trabalho, iniciado no final do século XIX, que deixou fora do circuito o valor de uso do trabalho e o reintroduziu como mais-valia.

Mostrar que o trabalho também pode ser tratado como mercadoria elucidada o que é próprio ao homem: o aparelhamento do sexual pelas relações discursivas, ou seja, pelo laço social, e a elevação dos objetos à dimensão do significante. Tomar um objeto é sempre fazer dele alguma outra coisa. Trata-se de renunciar ao seu uso imediato e, por meio do significante, fazê-lo passar à rede das trocas como objeto fálico, objeto que vem no lugar de um vazio. Freud já havia demonstrado, em “O mal-estar na civilização” (1930 [1929]), que a civilização é constituída pelo próprio trabalho civilizatório, portanto, já supõe uma renúncia ao gozo. A novidade que Lacan aporta é a de evidenciar que, enquanto discurso, a psicanálise articula essa renúncia que produz um vazio à causa do funcionamento simbólico. Com isso, faz aparecer o mais-de-gozar que lhe é próprio. Lá onde o gozo falta, o sujeito fabrica um mais-de-gozar. A entrada do trabalho – e, por extensão, a do sujeito, a do saber e a do mestre – no mercado mostra a potência do vazio como causa da produção de objetos novos e de sua inclusão na

---

<sup>36</sup> In: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Mais-valia> Acesso em 19/05/2007.

<sup>37</sup> IBID.

economia simbólica. É por essa via que o objeto *a* ascende ao zênite da civilização (MILLER, 2004, p. 8).

A subversão em relação ao saber feita pelo progresso da ciência, que o incluiu na rede de trocas, tem o efeito de torná-lo metonímico, deslocável, substituível. A consequência disso sobre o valor da vida e dos corpos é que eles também se tornam deslocáveis, substituíveis, passíveis de entrarem nesse mesmo mercado.

Sob o ângulo da equivalência, no campo da ciência, entre o saber e a nomeação, o Nome-do-Pai ainda abrigaria, para a psicanálise, a importante função de revelar a relação subversiva de seu discurso em relação ao discurso da ciência? Trata-se de uma questão importante porque, afinal, é essa estrutura subversiva que sempre manteve a coerência interna entre os conceitos psicanalíticos e também o lugar da psicanálise em inclusão externa à ciência.

Quando o Nome-do-Pai era um significante da tradição, ele portava o peso simbólico necessário para constituir o sujeito como determinado por uma ordem antecedente que o localizava na hierarquia das relações sociais. O modo acelerado como o discurso da ciência se introduz no mundo, pondo todo o saber à prova, produz efeitos de destituição de hierarquias, portanto, de homogeneização. Disso decorre que não há saber que valha mais que outro por seu valor de uso. A crescente posição de igualdade entre os significantes que poderiam servir como norteadores faz com que se tenha a impressão de que eles são intercambiáveis. Isso torna toda localização subjetiva sempre fluida, questionável. A homogeneização dos saberes é correlata da homogeneização dos homens sob o peso dos ideais modernos da liberdade e da igualdade. Sem a posição de exceção que encarna a coincidência entre o eixo simbólico e o antropológico, o campo do Outro vacila, se mostra inconsistente, a verticalidade das relações imposta pelo pai enquanto metáfora torna-se pouco visível e as referências identificatórias são menos passíveis de sustentar as dessimetrias necessárias à constituição subjetiva normal. “A incompletude do Outro rompe com toda possibilidade de considerar o pai simbólico como um mestre” (MALEVAL, 2002, p. 93).

Despido dos ideais, como manter, então, o caráter subversivo da função paterna? Onde ancorar a dessimetria? É a isso que responde a separação entre o Édipo e a castração, a localização da castração como estrutural porque situada na própria

linguagem, bem como a primazia do complexo de castração sobre o complexo de Édipo. Esses remanejamentos teóricos feitos por Lacan deslocam a função paterna de seu lugar primário para considerá-la uma operação secundária, porém correlata à operação da linguagem.

A noção de estrutura implica o vazio como causa, ou seja, a castração, e a repetição articulada ao gozo com o vazio. Isso é o mesmo que dizer que é impossível ao significante ser sem qualidades. Nesse sentido, a repetição inconsciente não produz apenas gozo perdido, falta de gozo, mas é causa de um gozo recuperado sob a forma de um lucro. Homologado à mais-valia de Marx, o conceito de mais-de-gozar marca o excedente a partir de uma nova perspectiva, porque positiva a diferença que não se inseria no circuito das trocas reintegrando-a como objeto novo a ser consumido. Essa positivação é, segundo Antunes (2002, cap. II), o “próprio princípio da perda”. Isto permite afirmar que o objeto perdido e o lucro se situam em inclusão externa.

Lembro que Lacan formalizou o problema da repetição freudiana como obstáculo à análise a partir da separação entre o significante e o gozo. Essa formalização dava continuidade à separação freudiana entre o desejo e sua satisfação e deixava um problema homogêneo ao de Freud com o rochedo da castração: um resto de gozo irreduzível à análise. Disso decorria um impasse clínico relativo ao desejo do analista: promove-se a renúncia ao desejo ou promove-se a transgressão pelo incentivo a não ceder do seu desejo? Com a introdução do fantasma, a partir do *Seminário 11*, essa relação vai sendo alterada. O “gozo todo” é impossível porque só há gozos parciais, em pequenas parcelas, e é isso o que a operação paterna passa a incluir. A partir do *Seminário 16*, o objeto *a* não tem mais a natureza de uma extração corporal, que apenas implica uma perda. Ele é uma consistência lógica relativa à inconsistência do Outro, vez que o campo do Outro não possibilita mais a inteira consistência do discurso.<sup>38</sup> O mais-de-gozar é o conceito que caracteriza o que é próprio à atividade discursiva: a produção de objetos novos.

Neste momento de seu ensino, além de recorrer a Marx para afinar a relação do significante com o gozo, Lacan também se serve da lógica matemática, através da série

---

<sup>38</sup> “[...] qu’il n’y a pas au champ de l’Autre possibilité d’entière consistance du discours” (LACAN, 1968-69, p. 24).

de Fibonacci. Na matemática, os Números de Fibonacci são uma seqüência definida por uma fórmula.<sup>39</sup> Sua formação começa com 0 e 1. A produção do próximo número é o resultado da soma dos dois anteriores. Os primeiros números de Fibonacci para  $n = 0, 1, \dots$  são: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597... A taxa de crescimento destes números tende à Proporção áurea,<sup>40</sup> denominada  $\phi$ .

A propriedade singular dessa série de fazer seu sucessor a partir de uma lei de formação que tende sempre a um mesmo limite – o número  $\phi$  –, permite a Lacan definir o objeto  $a$  de um modo lógico: 1 sobre -j, uma consistência (lógica) sobre um menos de gozo. Deste modo, torna-se possível criar séries a partir desse “-j” e seus múltiplos. Essa relação permite que o objeto  $a$  passe “a ser calculável de lugar em lugar”, adquirindo um valor repetitivo que se aproxima de um limite. Assim, a natureza do objeto  $a$ , sua heterogeneidade em relação ao significante, é eliminada. Ele se torna um elemento calculável (MILLER, 2005-06b, p. 33-34), o que não é sem conseqüências sobre a direção do tratamento analítico porque localiza o real em jogo e retira de cena toda a abordagem do gozo como comportando uma possibilidade de transgressão.

“[...] O que a análise mostra [...] é precisamente isto, não se transgride nada. Esgueirar-se não é transgredir. Ver uma porta entreaberta não é transpô-la. [...] Não se trata aqui de transgressão, mas antes de irrupção, queda no campo de algo que é da ordem do gozo, um bônus” (LACAN, 1969-70, p. 17).

O gozo não está mais fora do sistema, mas participa dele porque o significante é causa do gozo. Entrar na linguagem supõe uma perda e também seu retorno como mais-de-gozar. O mais-de-gozar e o objeto perdido estão situados em inclusão externa, sendo o primeiro o retorno do segundo sob novos custos

<sup>39</sup> In: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/N%C3%BAmero\\_de\\_Fibonacci](http://pt.wikipedia.org/wiki/N%C3%BAmero_de_Fibonacci)> Acesso em 19/05/2007.

<sup>40</sup> “A Proporção Áurea ou Número de Ouro ou Número Áureo é uma constante real algébrica irracional. Número tal, que há muito tempo é empregado na arte. Também é chamada de: razão áurea, razão de ouro, divina proporção, proporção em extrema razão, divisão de extrema razão. [...] § Esse número está envolvido com a natureza do crescimento. Phi, como é chamado o número de ouro, pode ser encontrado na proporção em conchas (o nautilus, por exemplo), seres humanos (o tamanho das falanges, ossos dos dedos, por exemplo), até na relação dos machos e fêmeas de qualquer colméia do mundo, e em inúmeros outros exemplos que envolvem a ordem do crescimento. § Justamente por estar envolvido no crescimento, esse número se torna tão freqüente. E justamente por haver essa freqüência, o número de ouro ganhou um *status* de “quase mágico”, sendo alvo de pesquisadores, artistas e escritores. Apesar desse *status*, o número de ouro é apenas o que é devido aos contextos em que está inserido: está envolvido em crescimentos biológicos, por exemplo. O fato de ser encontrado através de desenvolvimento matemático é que o torna fascinante”.

In: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Propor%C3%A7%C3%A3o\\_%C3%A1urea](http://pt.wikipedia.org/wiki/Propor%C3%A7%C3%A3o_%C3%A1urea)> Acesso em 19/05/2007.

Com a série de Fibonacci, Lacan visa “indicar um fenômeno de repetição no qual há um repetido no primeiro nível, uma seqüência de números obedecendo a uma certa regra de formação, e se formando sob a repetição de um elemento diferente que vai na direção de um limite” (MILLER, 2005-06b, p. 33). O efeito será uma mudança conceitual: a repetição não visa o encontro com o objeto perdido, mas o desperdício porque é gozo com a falta desse objeto. Portanto, a repetição é repetição de gozo e o mais-de-gozar é o lucro, bônus que se obtém quando se goza com a falta.

No trajeto da formalização do objeto *a* como consistência lógica, Lacan utiliza, ainda, a teoria dos conjuntos. Através dela, torna o objeto *a* equivalente ao conjunto vazio ( $\emptyset$ ). Segundo Miller (2005-06b, p. 34), ele busca “essa equivalência porque o conjunto vazio é um valor que surge de todo significante inserido num conjunto [...], [pois] o conjunto vazio pertence a todo conjunto, não como elemento, mas como parte, subconjunto”. Portanto, desde que haja conjunto, qualquer que seja ele, há sempre conjunto vazio.

A lógica matemática permite a Lacan situar o pai como um “número que se encontra no princípio regulador de uma cadeia cujo ponto de partida é um vazio” (MALEVAL, 2002, p. 106). O conjunto vazio revela a constituição do Um pelo lugar de uma falta. Portanto, o unário, ou o Um contável, opera com o zero. Isso quer dizer que o princípio de ordenação da cadeia é o próprio corte. O real é ordenado pelo recorte simbólico. O Um que pode ser contabilizado implica a pura diferença porque é nela que ele se funda. Isso permite situar o Um unificador como uma ficção cujo ideal é o de constituir uma comunidade que totaliza e apaga as diferenças (IBID., p. 107). É nessa via que o discurso da ciência aposta cada vez mais. Aliada à técnica, a ciência contemporânea faz do Um unificador a porta de entrada para os sistemas de avaliação. Só que “a avaliação não é uma ciência, mas uma arte de gerenciamento. Com o pretexto de que há medida, mede-se, escalona-se, conta-se, compara-se, etc., imagina-se que é científico” (MILLER ET MILNER, 2006, p. 16).

É correto afirmar que a perda do objeto (voz de Deus) é também o vazio, a representação da falta em gozar, a diferença pura que permite equacionar significante e número e passar à contabilidade. Mas essa perda, ou esse vazio, se organiza como saber, que Coelho dos Santos (2001, p. 240) define como “gozo escandido pelo significante”.

Isso implica que alguém segura a tesoura que faz o corte. Portanto, há uma singularidade em jogo, um excesso que resiste a qualquer contrato ou gerenciamento.

A chave de tudo o que Lacan apresenta no *Seminário 16* é a apreensão do objeto  $a$  como pura função lógica, consistência que responde à inconsistência do Outro (MILLER, 2005-06b, p. 14-15). Aquilo que comparece como resto da operação significante está, na verdade, articulado à atividade do sistema simbólico. O Um se relaciona, necessariamente, com a perda. Todo Um é sempre  $1 + a$ , traço unário + efeito da perda estrutural. Todo conjunto de um elemento  $\{1\}$  se faz acompanhar de um conjunto vazio  $\{1, \emptyset\}$ . Lacan faz uma reflexão sobre a perda como efeito do discurso ( $a$ ) e o Nome-do-Pai como traço unário. O objeto  $a$  é o nome da perda correspondente à inscrição do traço unário (MILLER, 2005-06a, 15/03/2006).

Trata-se de demonstrar que à radicalização da autonomia do significante corresponde necessariamente a produção de um mais-de-gozar. O mais-de-gozar enforma, transforma em ganho o que se produz como perda no interior do sistema simbólico. Isso permite a Lacan deslocar o gozo para o campo do inconsciente e situar a castração como estrutural e não mais como resultado da operação paterna. “A castração é função essencialmente simbólica, ou seja, concebida exclusivamente na articulação significante” (LACAN, 1969-70, p. 117).

A separação entre o significante e o gozo encontra seu termo porque o significante passa a regular o gozo por meio de um aparelho, o discurso. Essa regulação define o discurso como uma interpretação do real, uma submissão do real à lei do significante unário (e não “unificador”). No *Seminário 17*, Lacan isolou a existência de quatro discursos - do mestre, da histórica, do universitário e do psicanalista. Esses discursos são caracterizados por uma sucessão e uma combinatória de letras que inclui sempre uma impossibilidade interna. Ao incidirem sobre o corpo, os significantes engendram um saber acerca da verdade que o causa: a ausência de relação prévia entre os significantes. É desse modo que a hiância estrutural ressurgue como mais-de-gozar.

Coelho dos Santos (2001, p. 231) define o discurso como “uma forma de vincular o sujeito e suas pulsões, sempre parciais, com o Outro”. Essa definição está estreitamente ligada à tese freudiana (1921) que articula a psicologia do sujeito à

psicologia do grupo, e à defendida por Miller quando disjunta sujeito e indivíduo porque o primeiro é inseparável da civilização (MILLER ET MILNER, 2006, p. 30).

Para elaborar os quatro discursos, Lacan parte do discurso do mestre. Todos os outros discursos são formados a partir desse, quando os elementos giram na proporção de  $\frac{1}{4}$  de volta. No discurso do mestre moderno, um sujeito ( $S_1$ ) se localiza em uma posição exterior ao campo do Outro, campo do saber ( $S_2$ ), caracterizado pela inconsistência. Para que se encadeie como um enunciado, o significante  $S_1$  deve intervir sobre uma bateria de significantes ( $S_2$ ) que, justamente por serem prévios e se organizarem como saber, não constituem a bateria dispersamente. Ao intervir sobre  $S_2$ ,  $S_1$  passa a representar o sujeito como mortificado ( $\$$ ) (LACAN, 1969-70, p. 11-12). O nome próprio comanda o processo identificatório a partir do lugar de agente do discurso e se torna, então, “o significante em nome de quem eu falo [...], o índice da dívida [do sujeito] com o fundador” (COELHO DOS SANTOS, 2004b, p. 7).

Enquanto marca,  $S_1$  “não é da mesma ordem daquilo que o sujeito faz entrar [no jogo] em virtude do estatuto do saber” (LACAN, 1969-70, p. 11-12). Quando  $S_1$  intervém sobre  $S_2$ , ele produz um sujeito dividido ( $\$$ ) e um resto, que se perde nessa operação ( $a$ ). O discurso do mestre grafa simultaneamente o que se perde com a mortificação do sujeito quando o significante mestre incide sobre a bateria de significantes e o que se consegue recuperar como mais-de-gozar.

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

Minhas perguntas se mantêm:

- Essa teorização abrange a sexuação masculina e feminina? Se Freud afirmou que as mulheres não desenvolvem o supereu herdeiro do Édipo, como conceituá-las enquanto sujeito dividido desejo de  $a$  ( $\$ \diamond a$ )?
- Se a castração é primordialmente simbólica, se ela está na linguagem, se é uma “operação real introduzida pela incidência do significante [...] na relação do sexo” (IBID., p. 121), qual é, então, a *função* do pai? Para que ele serve agora?

Quanto ao primeiro ponto, ele será sempre retomado de modo tangencial. No que se refere ao segundo, o pai não pode servir para outra coisa senão para dar provas da castração à qual ele também está submetido. A verdade mascarada pelo mito do assassinato do pai em Freud, que comparecia como impasse para o sujeito sob a forma do gozo impossível de ser alcançado, era a castração do pai. É porque o pai é castrado que ele sabe a que objeto *a* o seu desejo se refere: uma mulher. O objeto *a* substitui a mulher que o homem deseja (LACAN, 1969-70, p. 146). O Nome-do-Pai implica um recorte simbólico que dá um sentido sexual ao real em jogo.

A passagem dos mitos freudianos sobre o pai à estrutura da linguagem descortina que o operador estrutural da constituição subjetiva é a castração, e não o Édipo. Portanto, a castração não é uma fantasia e o pai só opera secundariamente, como metáfora (IBID., p. 105). Sob o modo da nomeação, ele oferece um sentido sexual à castração estrutural experimentada pela via da linguagem. Desse modo, reitera a estrutura homogênea da linguagem e a da sexualidade. Não há acesso à posição sexuada senão pela via do significante em sua função de nomeação, de extração de mais-de-gozar a partir de uma perda inevitável. Não há sexuação fora da linguagem.

O verdadeiro trauma que a sexualidade impõe ao humano é a submissão do desejo a um objeto caracterizado por uma escolha contingente, que é sempre incompreensível. Não há pai senão enquanto função simbólica secundária, função que, assim como a da linguagem, também se escreve pelo testemunho da sua fraqueza diante do objeto causa de seu desejo (*a*). A função paterna é efeito – e não causa - da castração instaurada pela linguagem.

A distinção entre a castração estrutural e seu comparecimento fantasmático como interdição efetuada pelo pai permite a Lacan formalizar o Nome-do-Pai de um modo novo sem que se perca sua eficácia simbólica. O progresso da função de nomeação ligada ao Nome-do-Pai evoluirá em direção à localização da eficácia da nomeação na palavra do pai, no fato de que “alguém se levanta para responder” (PORGE, 1998, p. 147). Ele apontará cada vez mais para o fato de que para além do pai encontramos um homem e que, para além do sujeito, encontramos o ser falante, sexuado como homem ou mulher.

## II.6 – REINTRODUZIR O NOME-DO-PAI NA CONSIDERAÇÃO CIENTÍFICA<sup>41</sup>

Desde o advento da ciência moderna, uma só questão se torna central para pensar o campo do saber bem como o do sujeito que o engendra: “Deus existe?” Querer saber se Deus existe corresponde a buscar a garantia de que uma determinada formalização lógica se sustenta como verdade. A “exclusão de Deus” do mundo, derivada do gesto cartesiano, é sinônima de inconsistência no campo do saber tomado como verdade porque, no limite, não há mais nada de que não se possa duvidar. Como Descartes não é um cético, é diante do problema da inconsistência do saber que ele recupera a existência de Deus. Não podendo mais ser procurado no mundo, o Deus de Descartes, e dos filósofos, está referido às idéias claras e racionais - “a consciência de si implica a consciência de Deus” (KOYRÉ, 1986, p. 87). Se, por um lado, a ciência é dependente da expulsão de Deus, por outro, Descartes demonstrou que não é possível fazer ciência sem crer em Deus.

Isso que parece se constituir como paradoxo – duvidar de todo saber antigo, garantido pela ordem divina e, em seguida, recuperar Deus como garantia da existência enquanto decorrência do pensamento - só pôde ter sua estrutura demonstrada em 1930, por Gödel,<sup>42</sup> através de dois teoremas que visavam esclarecer a incompletude no campo das matemáticas, campo desde sempre suposto como completo por ser o mais despido da possibilidade de erros subjetivos. Ele provou que, em um sistema lógico formal, existem assertivas verdadeiras que *não podem ser comprovadas*. Os teoremas que provam que há indecidíveis no interior dos sistemas formais são os seguintes:

- Em qualquer formalização consistente das matemáticas que seja bastante forte para definir o conceito de números naturais, se pode construir uma afirmação que não pode ser demonstrada nem pode ser refutada *dentro* desse sistema.

---

<sup>41</sup> Baseado em Coelho dos Santos (2007).

<sup>42</sup> Kurt Gödel (1906-1978), matemático austríaco, “naturalizado americano, cujo trabalho mais famoso é o Teorema da Incompletude, o qual afirma que qualquer sistema axiomático suficiente para incluir a aritmética dos números inteiros não pode ser simultaneamente completo e consistente. Isto significa que se o sistema é auto-consistente, então existirão proposições que não poderão ser nem comprovadas nem negadas por este sistema axiomático. E se o sistema for completo, então ele não poderá validar a si mesmo — seria inconsistente”. In: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Kurt\\_G%C3%B6del](http://pt.wikipedia.org/wiki/Kurt_G%C3%B6del)> Acesso em 11/06/2007.

- Nenhum sistema consistente pode ser usado para demonstrar a *si próprio*.<sup>43</sup>

Gödel mostrou que, mesmo na matemática, os paradoxos são inevitáveis e que a manutenção da consistência de um sistema depende do reconhecimento das suas limitações internas para julgar falsas ou verdadeiras as afirmações veiculadas nos paradoxos. É esse reconhecimento que torna os paradoxos indecidíveis e também os responsabiliza pela consistência do sistema. “O preço da consistência é a existência de indecidíveis. A afirmação indecidível no sistema matemático não pode ser avaliada como falsa ou verdadeira dentro do próprio sistema, mas só por um agente exterior” (KUBRUSLY, s/d). Isso quer dizer que a formação de um conjunto, ou de um campo de saber, deixa fora aquilo que o reúne como um todo. Nesse sentido, a recuperação de Deus implicou o reconhecimento de que a garantia da existência pelo pensamento não pode ser dada por si só. Excluído do sistema de pensamento, Deus é o indecidível, o elemento externo indispensável do ponto de vista lógico, que torna consistente o cogito cartesiano. Esta é a razão que permite afirmar que Descartes testemunha a impossibilidade de se fazer ciência sem crer em Deus.

Trata-se de “um tipo de escolha forçada”, estruturada como o que Lacan demonstra em seus esquemas da alienação e da separação. O sujeito da ciência entra no jogo fazendo uma aposta em Deus como garantia do pensamento e isso só pode ser feito porque a perda de Deus já ocorreu (MILLER, 2005-06a, 01/03/2006).

O advento da ciência moderna foi sustentado, a princípio, pela produção de leis fortes que pareciam unificar o novo campo do saber, fundado pela destruição do cosmo fechado e pela abertura do universo do saber a uma infinidade de discursos. No entanto, justamente porque revelou o funcionamento automático da máquina simbólica, o sistema de pensamento moderno não podia mais ser completamente unificado. Para demonstrar isso, Lacan (1998, p. 879) grafou entre aspas a segunda cláusula do cogito cartesiano – *Penso: “logo existo”*. Com a perda de Deus como razão de todos os sentidos da vida, a certeza da existência e a garantia da felicidade ficam sempre suspensas à questão: “quem garante?”.

---

<sup>43</sup> In: <[http://es.wikipedia.org/wiki/Teorema\\_de\\_la\\_incompletitud\\_de\\_G%C3%B6del](http://es.wikipedia.org/wiki/Teorema_de_la_incompletitud_de_G%C3%B6del)> Acesso em 27/05/2007. Grifo meu.

A pergunta “Deus existe?” tem seu peso porque repousa sobre uma estrutura mais fundamental, concernente ao estatuto do saber e que só pode ser suportada como fato de experiência quando articulada ao significante do seguinte modo: “o saber se sabe a si mesmo, ou, de sua estrutura, ele é hiante?”<sup>44</sup> Com essas considerações, Lacan assinala que o Outro em questão na modernidade torna-se, de saída, um campo próprio à deriva, à permanente experiência da falta-a-ser e, por conseguinte, à incitação a saber cada vez mais. Do ponto de vista estrutural da linguagem, o destino do sujeito deveria ser a própria errância porque ele se enraíza naquilo que  $S_1$  representa para  $S_2$ . Dizendo de outro modo, ao partir de  $S_1$ , é só em  $S_2$  que o sujeito encontraria conseqüências. No entanto, ao responder a  $S_1$ ,  $S_2$  deixa cair algo do sujeito sob o peso do recalque. Nesse deslocamento, o sujeito só percebe algo de si sob a forma de outro significante, que lhe diz apenas *o que ele terá sido frente ao que está em vias de advir*.

Se o destino do sujeito seria a errância, por que não é isso o que acontece? Por que o sujeito não se mantém sem qualidades? A resposta é simples. Isso depende do fato de que, encarnado, o significante não é puro. O significante que representa o sujeito recupera como mais-de-gozar a perda relativa à sua conexão com  $S_2$ . Portanto, o sujeito daí derivado não é sem qualidades.

O discurso da psicanálise funciona na contramão da redução feita pelo discurso lógico da ciência para centrar-se naquilo que falha e, em seguida, formalizar a natureza dessa falha. A falha está estruturalmente implicada na própria função do significante. Por isso, toda intenção de significação tem como destino o relançamento da falta-a-ser, o encontro do sujeito com a inexistência de uma materialidade que possa dar consistência à sua condição de sujeito.

Quando, no primeiro ensino, Lacan recorreu à definição de Outro como tesouro dos significantes, ele pode ter dado a impressão de que o sujeito da psicanálise, transindividual, estaria condenado à mesma errância do sujeito sem qualidades. O mesmo poderia ser dito de Freud em relação ao trabalho do processo primário. Mas, o

---

<sup>44</sup> “Le savoir se sait-il lui même, ou, de sa structure, est-il béant?” (LACAN, 1968-69, p. 60).

“O que descobrimos na experiência de qualquer psicanálise é justamente da ordem do saber, e não do conhecimento ou da representação. Trata-se precisamente de algo que liga, em uma relação de razão, um significante  $S_1$  a um outro significante  $S_2$ . § É em tal relação, no entanto, e justamente na medida em que ela não se sabe, que reside a base do que se sabe [...]. § [...] não é certo que o saber se saiba [...]” (ID., 1969-70, p. 28).

Édipo freudiano e sua formalização pelo conceito de Nome-do-Pai como um significante da tradição que localizaria o sujeito colocou em relevo o campo identificatório referido aos ideais da cultura, dos quais o pai era o representante. Enquanto Outro do Outro, ou seja, a partir de um lugar correlato ao lugar de Deus, o Nome-do-Pai interditava a relação primária entre o sujeito e o objeto e garantia a consistência da inserção do sujeito na cultura e na partilha dos sexos identificando-o a uma significação fálica. A operação metafórica efetuada pelo pai permitia, então, retomar o aspecto sacro que mantinha a relação do sujeito com a enunciação e garantia a impossibilidade da obtenção de um sujeito sem qualidades ao defini-lo como desejo de exceção (é preciso lembrar que o aspecto sacro havia sido recalçado pela ciência quando questionou todo o saber advindo da tradição). Enquanto representante da lei situada no Outro como lugar de uma alteridade absoluta em relação ao sujeito, a enunciação proveniente do Nome-do-Pai conferia consistência ao ser do sujeito. Com isso, o campo do saber manteve-se, até certo ponto, dependente da transmissão e, conseqüentemente, dava lugar à dívida simbólica. Nesse sentido, Deus, sob a forma do Nome-do-Pai, era o nome do sujeito suposto saber, a razão e a ordem dos corpos e das coisas.

No entanto, o lugar do pai na modernidade é, desde o início, um lugar condenado ao declínio em função da impossibilidade de que alguém represente Deus a contento. Quanto mais a ciência se imiscui no mundo, quanto mais mostra seus efeitos, progressivamente associados ao incremento do capitalismo, mais desvela a precariedade dessa função porque  $S_2$  é, cada vez mais, um saber opaco em relação à verdade como causa. Se, na cadeia significativa, o sujeito só pode comparecer como recalçado, descompassado em relação ao que diz, onde e como ele pode surgir enquanto retorno do recalçado?

A resposta freudiana está vinculada à moral que respondeu à fratura ocorrida no plano identificatório. O advento da ciência moderna rompeu com o equilíbrio antigo e deu lugar a uma ética. A ética moderna é a da renúncia aos prazeres imediatos. Ela teria como efeito a promessa de um outro tipo de gozo, a produção de sujeitos em busca de um outro tipo de felicidade. Mas o mal-estar na civilização decorre de que no mundo moderno nada foi organizado para tornar a felicidade possível – “[...] a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída no plano da ‘Criação’” (FREUD, 1930 [1929],

95). Disso decorre um paradoxo: quem avança na direção do gozo encontra o limite da incompatibilidade do gozo com a manutenção da vida, e quem renuncia padece da exigência de que haja ainda mais renúncia.

A pulsão de morte introduz o supereu como um paradoxo, indicando que o gozo impossível tem como efeito o incremento do cálculo. Só que nenhum cálculo fornece como resultado um saber acerca do que é preciso ser para ser feliz na civilização. “A felicidade, a menos que seja definida de modo bastante triste, ou seja ser como todo mundo [...], a felicidade [...] ninguém sabe o que é [...]”. Ela se tornou um assunto de política, entrou para o mundo do cálculo (LACAN, 1969-70, p. 69).

Houve uma mudança no estatuto do gozo como efeito da passagem do mundo antigo ao moderno. À renúncia ao gozo corresponde um sujeito dividido pelo significante. Esse sujeito encontra o que serve de complemento à sua castração de dois modos: no nível do próprio significante, através do ideal do eu e por meio da recuperação do pedaço do corpo afetado pelo significante, via objeto *a*. O Nome-do-Pai é idêntico aos conceitos de identificação ( $\$$ ) e fantasma (*a*) (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 328). Trazer à tona o plano identificatório tinha, então, o efeito de liberar o sujeito das amarras da exigência de renúncia desmedida. Os instrumentos teóricos freudianos (complexo de Édipo e complexo de castração) e sua formalização por Lacan (Nome-do-Pai) deram lugar a uma prática interpretativa que exhibe o avesso da exigência de renúncia da civilização moderna: o desejo de exceção.

As respostas de Freud e Lacan se coordenam à superposição da figura do pai aos modelos de autoridade simbólica presentes na cultura. São resíduos da ordem antiga, as medidas que restaram. Entretanto, se o simbólico declina, a autoridade do pai como significante identificatório sofre o mesmo destino.

O progresso da ciência incita ao gozo e não mais à renúncia. O supereu oriundo da intervenção paterna, parceiro que regula a atividade pulsional além do princípio do prazer, dá lugar pouco a pouco a um outro imperativo, que passa ao largo do ideal da renúncia. Esse supereu incita ao gozo. Ele toca o corpo libidinal que não se separa do corpo revestido pelas identificações, toca o corpo que as excede.

Como manter o lugar subversivo da interpretação psicanalítica se “a nossa civilização tende a fazer coincidir o ideal e o objeto da satisfação”? (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 326).

No segundo ensino, Lacan desloca paulatinamente a operação paterna da função de identificação simbólica com o ideal em direção à função de localização, cada vez maior, do corpo como sexuado, do gozo enquanto ligado ao modo como a pulsão se articula à linguagem. Isso não seria possível sem uma mudança no estatuto do Outro, que passa a ser definido como campo onde o vivo do sujeito é chamado à subjetividade (1964, p. 194). Disso decorre que a função paterna passa também à tarefa de despertar e dar consistência ao corpo mortificado pela alienação ao significante unário. Se a reprodução sexuada exige uma “libra de carne”, a função paterna transmite a castração como um saber sobre a causa sexual. Para que um homem transmita a seu filho um saber sobre o corpo como sexuado, e não apenas a identificação a um ideal, ele precisa ter alguma relação com o que causa o seu desejo. O Nome-do-Pai restitui ao sujeito a tragédia própria à existência humana: o fato de que todo sujeito tem um corpo destinado à morte e um sexo que escreve no corpo esse destino.

Lacan recortou a herança teórica legada por Freud - a exigência pulsional desmedida - formalizando-a pelas relações do significante com o gozo. O impasse freudiano ao tratamento analítico é a pulsão como exigência de trabalho, a satisfação pulsional que excede o princípio do prazer. O campo do gozo é o campo do impasse. Mas a visada freudiana relativa ao término das análises não avançou para além do rochedo da castração. Limitado pelos mitos paternos, ele circunscreveu apenas os diferentes impasses dos sujeitos masculino e feminino com o falo.

Na formalização dos mitos freudianos, através do estruturalismo antropológico e lingüístico, a relação do significante com o gozo produziu dois efeitos: a separação entre o campo do Outro (A) – campo do supereu herdeiro do complexo de Édipo - e o do gozo (*a*) e, a suposição de que, no plano identificatório, homem e mulher jogavam o mesmo jogo, ou melhor, não passavam de significantes organizados por oposição. Esse ponto não sofreu modificações quando Lacan teorizou a fórmula da fantasia.

A topologia do Outro consistente (A) permitiu reduzir o sujeito a uma articulação significante ( $S_1-S_2$ ). Mas o que parecia uma redução do sujeito a um par significante

produzia um resto absoluto localizado, no *Seminário 7*, como fora do sistema. A lingüística desvelou o Outro como campo propício à deriva porque, diante de uma articulação significante qualquer, é sempre possível perguntar “mas o que isso quer dizer?”. A essa infinitização, o Nome-do-Pai respondeu primeiramente com uma metáfora fálica e, logo depois, com o traço unário. Mas foi a conceituação do objeto *a* que permitiu localizar o Outro como lugar do obstáculo. O Outro não pode ser um conjunto de significantes porque é impossível reunir todos os significantes em um mesmo conjunto.

“É suficiente que vocês se reportem às primeiras páginas de não importa qual teoria, ingênua ou não, dos conjuntos para verem o que está perfeitamente ilustrado na articulação do sofisma. *A classe de todos os catálogos que não contêm a si mesmos não poderia ser situada de maneira alguma sob a forma de um conjunto, pela boa razão de que ela não poderia de modo algum figurar nos elementos já inscritos nesse conjunto. Ela é distinta.* § [...] Não há nenhum modo de inscrever em um conjunto o que vocês poderiam extrair designando-o como conjunto dos elementos que não contêm a si mesmos” (LACAN, 1968-69, p. 60. Tradução e grifo meus).<sup>45</sup>

O  $S_1$  não requer mais um ideal separado do objeto *a* como seu complemento, mas apenas um outro significante ( $S_2$ ). O passo que Lacan dá entre o texto “A ciência e a verdade” e o *Seminário 16* é o de deslocar a ênfase na divisão do sujeito em prol de privilegiar a manifestação do gozo em sua função estrutural como mais-de-gozar (MILLER, 2005-06a, 22/02/2006). Isso permite dizer que o que é da ordem do saber não se funda no Um marcado pela identificação primária ao ideal do eu, na divisão do sujeito, mas no discurso do mestre. O  $S_1$  é histórico e relativo a um  $S_2$ . Por isso, ele é, ao mesmo tempo, fundador e multiplicador. Se o saber não pode mais conter a si mesmo, então, o Outro é inconsistente. Ele é apenas um campo lógico. O Outro não é um campo fechado tanto quanto o universo da ciência não é finito. Como consequência, o sujeito não pode ser senão o efeito de uma conexão significante que o priva de um

---

<sup>45</sup> “Il vous suffit de vous reporter aux premières pages de n’importe quelle théorie, naïve ou pas, des ensembles pour voir que c’est parfaitement illustré dans l’articulation du sofisme. La classe de tous les catalogues que ne se contiennent pas eux-mêmes ne saurait d’aucune façon se situer sous la forme d’un ensemble, pour la bonne raison qu’elle ne saurait d’aucune façon figurer dans les éléments déjà inscrits de cet ensemble. Elle en est distincte. § [...] Il n’y a aucune façon d’inscrire dans un ensemble ce que vous pourriez en extraire en le désignant comme l’ensemble des éléments qui ne se contiennent pas eux-mêmes” (LACAN, 1968-69, p. 60).

saber fechado sobre si mesmo. O conjunto de significantes do sujeito não contém o próprio sujeito, não é um conjunto fechado. O que, então, o sujeito encontra no campo do Outro? Apenas sua topologia subversiva em relação à topologia do sujeito da ciência. Só há sujeito como efeito de um dizer, de um recorte simbólico. Ele é sempre inédito. Seu estatuto é o de ser uma interpretação. Isso quer dizer que o sujeito depende de outrem uma vez que não tem nenhuma relação direta com a verdade, pois o real é impossível.

O que o Nome-do-Pai introduz pela vertente da nomeação é que não há saber e tampouco sujeito fora do *dizer de alguém*. Portanto, enquanto algo que nomeia, o significante não pode se escrever no campo do Outro porque a nomeação padece do gozo de um sujeito na sua relação particular com um objeto causa. A nomeação não é um  $S_1$  puro, mas um  $S_1$  ao qual se agrega um mais-de-gozar. Então, o sujeito é  $1+a$  e não um sujeito sem qualidades, um homem universal, reduzido à qualidade zero e, por isso mesmo, capaz de fazer parte das estatísticas e das avaliações de massa. Quando a nomeação entra no jogo, ela produz o Um ( $1+a$ ), e não o zero (LAURENT, 2007; MILLER, 2005-06a, 15/03/06; LACAN, 1968-69, cap. VIII).

Freud inseriu a realidade psíquica no campo da ciência e, com isso, criou um saber novo. Disso decorreu a tese apresentada no primeiro capítulo de que a psicanálise freudiana nasceu do movimento de expansão da razão científica sobre o domínio da subjetividade uma vez que, estruturalmente, todos os homens são devotados à ilusão. Lacan formalizou a realidade psíquica via Nome-do-Pai. Esse conceito surgiu bastante alinhado à proposta iluminista de despir o campo do saber das concepções imaginárias, ilusórias, deixadas na psicanálise pelos mitos freudianos. Mas esse alinhamento nunca foi sinônimo de tornar a psicanálise cúmplice do ideal da ciência de reduzir toda forma de autoridade ao semblante e produzir um sujeito sem qualidades. Pelo contrário, é nesse mesmo ponto que a psicanálise visa retificar a ciência.

Lacan retomou a via freudiana resgatando o valor da razão científica e a potência da interpretação para mostrar que a via da razão não se opõe à da interpretação desde que a razão se oriente pela castração. A castração é, então, a redução de todas as medidas. Ela é a medida mínima, a regulação da qual não se pode abrir mão. A nomeação não é um semblante porque inclui o gozo relativo ao recorte do simbólico

feito por *um* sujeito, inclui a castração. É por essa razão que, ao nos referirmos à Teoria da gravidade, acrescentamos o complemento “*de* Newton”. Do mesmo modo, a Relatividade *de* Einstein, a Teoria quântica *de* Bohr, os Buracos Negros *de* Hawking, etc. Trata-se da marca da perda que, enquanto causa, sustenta a relação de um sujeito com o ideal. É como reintrodução da causa que compreendo a *reintrodução* do Nome-do-Pai na consideração científica e como tarefa da psicanálise, no segundo ensino de Lacan.

## II.7 – E DEUS?

Por fim, as últimas questões desse capítulo: o conceito de Nome-do-Pai ainda equivale à definição freudiana do pai situado estruturalmente para o sujeito como inesquecível? O pai é ainda o testemunho da aspiração humana relativa a Deus em consequência do desamparo? (FREUD, 1933 [1932]). Se a resposta é afirmativa, onde localizar Deus?

Essas questões retomam o debate entre a psicanálise e a ciência, iniciado por Freud. O ponto de partida é o corte entre os mundos antigo e moderno. No primeiro capítulo foi mostrada a equivalência estrutural entre a falta constituída pela dúvida metódica cartesiana no campo do saber e a *Spaltung* do sujeito freudiano. Trata-se, em ambos os casos, da perda de uma parte da realidade que impede o acesso a um saber absoluto. A ciência tratou dessa perda constituindo o sujeito sem qualidades, ao passo que Freud provou que o estado de desamparo humano é substituído pela crença em Deus através da figura paterna. Deus se torna inconsciente. O supereu é inerradicável. Lacan formalizou esse debate pela adesão da psicanálise ao estruturalismo de Lévi-Strauss<sup>46</sup> e ao de Saussure<sup>47</sup>; conceituou o Nome-do-Pai como o operador da constituição subjetiva que interdita a mãe do uso do seu filho como falo e faz o sujeito aparecer como significação fálica. Trata-se da substituição do valor de uso da criança

<sup>46</sup> O texto “Mito individual do neurótico” (1953) é a principal referência.

<sup>47</sup> As principais referências são os textos “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953), “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957), ambos publicados em *Escritos* (1998), além de todo o primeiro ensino de Lacan.

pela mãe por seu valor fálico. É o que permite que a vida do sujeito entre na rede simbólica das trocas.

No *Seminário 16*, esse debate é renovado. A dependência da psicanálise em relação à ciência é aprofundada pela inclusão do discurso da matemática - seu poder lógico é muito maior que o da lingüística - e também pela vinculação do objeto *a* à mais-valia, de Marx, o que permitiu o enlace do campo do gozo aos modos de produção capitalista. A precisão das matemáticas e a relação entre sujeito, gozo e civilização capitalista endossam e tornam ainda mais densa a dependência da psicanálise em relação ao discurso da ciência (COELHO DOS SANTOS, 2007). De que modo?

O advento da ciência moderna torna ainda mais constante a interrogação sobre a existência de Deus. Ele existe ou não? No final dos anos sessenta, Lacan (1968-69, p. 119) retoma essa questão e a renova a partir do uso particular da aposta de Pascal.<sup>48</sup> Essa famosa “aposta” parte do seguinte ponto. Diante da impossibilidade de saber se Deus existe ou não, a questão é: “qual das alternativas devemos escolher? A razão não pode determinar nada: existe um infinito caos a nos dividir. No ponto extremo dessa distância infinita, uma moeda está sendo girada e terminará por cair como cara ou coroa. Em que você aposta?”<sup>49</sup>

Muito mais do que argumentar sobre a existência de Deus, Pascal põe em relevo o ato da aposta. No mundo moderno não há como entrar na vida sem fazer uma aposta. É só como consequência dessa aposta que a vida entra no campo do discurso, que é um campo de cálculo sobre o que poderá tornar a vida mais feliz. Os termos da aposta são mais ou menos os seguintes:

- Acreditar em Deus e nas Escrituras e acertar = benefício da ida ao paraíso.
- Acreditar em Deus e nas Escrituras e errar = não perder nada.
- Não acreditar em Deus e nas Escrituras e acertar = não perder nada.
- Não acreditar em Deus e nas Escrituras e errar = ir para o fogo eterno.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Trata-se de Blaise Pascal (1623-1662), filósofo, físico e matemático francês.

<sup>49</sup> PASCAL, B. *Pensamentos*, 1844 (ed. póstuma).

In: <[http://www.geocities.com/Athens/4539/pascal\\_aposta.htm](http://www.geocities.com/Athens/4539/pascal_aposta.htm)> Acesso em 16/06/2007.

<sup>50</sup> In: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Aposta\\_de\\_Pascal](http://pt.wikipedia.org/wiki/Aposta_de_Pascal)> Acesso em 16/06/2007.

Para Lacan, a ambigüidade na qual o mundo ocidental mergulhou não se refere à dicotomia entre a existência ou a inexistência de Deus. Essa dicotomia esconde a verdadeira natureza do problema legado pelo advento da ciência e que Pascal revela em sua aposta. Resultando sempre de uma concatenação significativa, o *Eu* existe ou não?<sup>51</sup>

Segundo Freud (1908), do ponto de vista da sexualidade, o advento do mundo moderno se caracteriza pela passagem de uma moral sexual natural a outra, civilizada. De acordo com Coelho dos Santos (2007) e Miller (2005-06a, 15/03/06), o mundo antigo não dava lugar a especulações sobre a *vida* e a *felicidade* porque ambas eram reguladas por uma ordem natural, uma sabedoria resultante da aliança do sujeito e do mestre antigo com o prazer, que não exigia do sujeito mais do que o necessário para sobreviver. No mundo antigo fazia-se de tudo *um pouco*.

A ciência moderna excluiu Deus, significante ao redor do qual giravam todos os sentidos da vida. A impossibilidade de saber *o que Deus é* ou *se é* reduz sua existência a uma aposta individual, por isso mesmo, trágica. Apostar ou não na existência de Deus é uma escolha forçada, o verdadeiro momento de desamparo. Aqui o sujeito em vias de advir está efetivamente só. No sentido específico do estado de desamparo, é possível fazer uma correspondência estrutural entre:

- o corte existente entre o mundo antigo e o moderno,
- a abertura do Cosmo fechado ao universo infinito,
- a perda de Deus como garantia de todo o saber e toda razão de existência,
- a perda de todo o sentido prazeroso da vida,
- a perda da realidade (*Spaltung*) constitutiva da subjetividade como tal e
- o encontro do sujeito com o desejo do Outro, onde Lacan situa a questão da Graça, de um “Que seja feita a Tua Vontade”, latente em toda figuração ingênua da relação do sujeito com a demanda.<sup>52 53</sup>

---

<sup>51</sup> “Mais ce qui est véritablement en jeu dans le pari de Pascal, c’est une autre question [...] – est-ce que *Je* existe, ou si *Je* n’existe pas?” (LACAN, 1968-69, p. 119).

<sup>52</sup> Nesse sentido, entendemos que a formalização lacaniana do desejo do sujeito como “desejo do Outro” já traz em si mesma a formalização da vocação estrutural do sujeito de interpretar a falta do Outro como demanda à qual responde com sua própria falta, em conformidade com as operações de alienação e de separação.

Esses momentos têm a mesma estrutura. Eles exemplificam o ponto onde a angústia marca o fundamento da subjetividade no desamparo, na relação precária e absolutamente solitária do sujeito diante do irrecalcável desejo do Outro.

Pascal trata a questão da vida pela teoria dos jogos, cujo princípio é o de que só se aposta o que já se perdeu (MILLER, 2005-06a, 01/03/06). Trata-se, portanto, de reduzir o valor de uso da vida a alguma coisa que possa ser posta em jogo. A vida precisa valer nada para que se possa arriscá-la. Essa aposta se engaja sobre um discurso ao qual se incorpora uma promessa: a de que se possa viver “uma infinidade de vidas infinitamente felizes”. A redução da vida a zero é o signo do que, doravante, dominará as relações do sujeito com o saber. (LACAN, 1968-69, p. 119-120). Trata-se de buscar o sentido, de fazer o cálculo para gozar as vidas prometidas. Segundo Coelho dos Santos (2007), a passagem do antigo ao moderno pode ser caracterizada pela entrada da vida na contabilidade. Na passagem do moderno ao contemporâneo, teríamos, então, o aprofundamento dessa contabilidade com a entrada do saber no mercado das trocas e a produção de objetos em escala industrial.

Recortado pela visada de Lacan, Pascal reduz a questão da fé em Deus como sendo já consequência de uma lógica, que é preliminar: para entrar no jogo, é preciso apostar a vida. Esse aspecto encontra sua teorização nas operações da *Bejahung* e da *Austossung*, respectivamente, a afirmação e a expulsão operadas no campo do ser. Trata-se do que Freud (1925) conceituou como função do recalque primário (*Urverdrängung*) na gênese do sujeito. Essas tendências produzem a primeira distinção dentro-fora, necessária às operações secundárias de ajuizamento. Representam duas forças primárias – de atração e de repulsão. Dominadas pelo princípio do prazer, elas fundam a primeira forma do que se pode chamar de juízo como função simbólica, oposição formal, primeiro mito do interno e do externo, primeira distinção entre o que comparecerá como estranho ao sujeito e o que poderá vir a ser qualificado como “si mesmo”. Segundo Hyppolite (1954, p. 899), a operação de expulsão funda a perda de realidade. Resulta em uma oposição formal, pura, entre dois termos e torna-se em

---

<sup>53</sup> “Ce que nous apprenons de la psychanalyse, c’est qu’il y a des effets que masque la pure et simple réduction du *Je* à ce qui s’énonce. Et quand il s’agit d’un jeu figuré sous la plume de Pascal, comment pouvons-nous négliger un seul instant la fonction de la Grâce, c’est-à-dire du désir de l’Autre? Ne croyez-vous pas qu’il peut aussi être venu dans l’esprit de Pascal que, même pour comprendre son pari aussi ridiculement figuré, la Grâce était nécessaire? Je vous l’ai dit, un *Que Ta Volonté soit faite* est latent dans toute figuration naïve du rapport du sujet à la demande. [...]” (LACAN, 1968-69, p. 147-148).

seguida alienação e hostilidade entre eles. Ela funda o juízo de atribuição, a primeira captura da pulsão de morte que, para Lacan, cria o pensamento inseparável do corpo pulsional. É “uma admissão no sentido do simbólico”, a origem, o começo da simbolização, o símbolo que, como correlato de uma expulsão original, é conotação simultânea da presença e da ausência do objeto, oposição por meio da qual a linguagem começa (LACAN, 1955-56, p. 21, 58, 179, 192).

Entrar no jogo ao preço de reduzir o valor de uso da vida a um traço separado do objeto de gozo é entrar na lógica do cálculo, da falta-a-ser. Nela, o Eu moderno resulta de infinitas coordenadas significantes. Ele é, de saída, desidentificado, sem qualidades. No entanto, deve obedecer a uma nova moral que exige a renúncia aos prazeres. O pai é o representante dessa nova moral no seio familiar, último reduto de sustentação da ordem antiga no mundo moderno (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 287).

Freud (1908) descobriu que o sujeito responde a essa moral com uma intensa produção cultural e científica, mas também com a doença nervosa moderna, capaz de pôr em risco os mais nobres objetivos culturais. A moral sexual moderna produz um retorno revelado a Freud de dois modos. De um lado, pela sublimação. Disso resulta a ênfase na produção intelectual. De outro, através de sintomas estruturados por complexos inconscientes que possuem conteúdo sexual e representam uma espécie de satisfação sexual substitutiva.

O método psicanalítico contribuiu para dissolver a moral moderna da renúncia aos prazeres, ao permitir que os laços de obediência entre o sujeito e o supereu pudessem ser afrouxados. Mas, se a moral da renúncia provocava efeitos danosos (a exigência de mais renúncia em prol de mais trabalho e maior acúmulo de capital), ela também oferecia “uma bússola, um corrimão aos desamparados” (MILLER, 2004, p. 7). O supereu, herdeiro do Édipo, era uma barreira que protegia contra a pulsão de morte porque promovia a identificação fálica sobre as identificações primordiais.

Freud mostrou que o princípio do prazer faz contenção à tensão desmedida porque tem o poder de incluir uma retificação, uma temperança que concorre para reduzir o nível de tensão sempre ao menor possível. O princípio do prazer evita que as

engrenagens psíquicas do sujeito se aqueçam demais e incendeiem tudo.<sup>54</sup> Se, por um lado, a ciência moderna expurgou a ordem sagrada da Antiguidade ao questionar toda a tradição, por outro, o supereu, herdeiro do Édipo e da castração, retorna como resíduo da dependência original do sujeito em relação ao desejo do Outro (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 118).

O Édipo embarreira o gozo desmesurado e dá sentido ao que comparece apenas como processo primário porque a nomeação do sujeito como significação fálica, metáfora do desejo do Outro, o inclui no discurso do Outro. O complexo de castração, por sua vez, coloca o corpo do sujeito em jogo porque o localiza como objeto fálico, substituto da falta de falo no corpo da mãe. O efeito dessa inclusão é a sexualização do corpo e do sentido do discurso. O debate entre a psicanálise e a ciência se refere à regulação do excesso pulsional pelo supereu herdeiro do complexo de Édipo e do complexo de castração. O pai era um Deus dessacralizado, mas não inoperante porque o campo do saber ainda se conectava ao da transmissão em função da hegemonia simbólica na cultura.

Na hipótese de Miller (2004, p. 7), a intensidade da presença da moral civilizada vitoriana era diretamente proporcional à fenda que já se ampliava na civilização. Miller supõe que o estado de deslocalização característico dos sujeitos contemporâneos começa a se fazer presente desde a substituição da agricultura pela indústria. A primeira encontrava seus pontos de balizamento no céu e na própria natureza, pelo ciclo das estações. Seu real era celeste. Com o aprofundamento da ciência e o surgimento da indústria, esses norteadores foram sendo eliminados, tornados artificiais, trocados por saberes que produzem um novo real. O real artificial substitui e devora a natureza. Ele prolifera. Os meios de produção não estão a serviço do prazer.

O discurso da ciência, o mestre moderno, mostrou que toda regulação é um artifício, um semblante. E seu avanço promoveu uma “mutação” que lhe conferiu “seu estilo capitalista” (LACAN, 1969-70, p. 160). Ele se desenvolveu, segundo Lacan (ID., p. 103), “para mostrar sua chave no discurso do capitalismo, em sua curiosa copulação

---

<sup>54</sup> “Il y a en effect dans le principe du plaisir de Freud quelque chose comme un pouvoir de rectification, de tempérament, de *moindre tension*, comme il s’exprime. C’est une sorte de tisseuse invisible qui resterait là veiller à ce qu’il n’y ait pas trop de chauffe au niveau des rouages. [...]” (LACAN, 1968-69, p. 113).

com a ciência”. O incremento da ciência, somado ao aprofundamento do capitalismo e aos movimentos que criticaram o laço social formado por meio da renúncia, promove o saber ao lugar de agente do laço social. Como efeito, toda a forma de autoridade é reduzida a semblantes e se passa a apostar em um gozo suposto suplantar infinitamente os limites da civilização.

O enlace entre o campo do gozo e os modos de produção capitalista é importante para a psicanálise porque permite observar a passagem do objeto *a* do estado natural – um pedaço de corpo que se desprende, tal como foi conceituado por Lacan no *Seminário 10* – ao estado industrial, como produção desenfreada de mais-de-gozar, cujo ápice conceitual se localiza no *Seminário 17*. Esse deslocamento se organiza como metáfora: o pedaço de corpo, resto da sexuação, é recalcado sob as formas do mais-de-gozar (MILLER, 2004, p. 8). “A ciência produz certo tipo de objetos impossíveis que não são mais extraídos do corpo, mas do discurso da ciência como tal, e isso não é o sujeito da ciência mas o objeto da ciência enquanto fetiche” (LAURENT, 2005, p. 48). Trata-se agora de uma moral hedonista.

A redução do valor de uso dos objetos ao seu valor como fetiche é decorrente do corte entre o mundo antigo e o moderno. A junção da ciência ao capitalismo só a aprofundou.

O Outro moderno, consistente, cuja palavra tinha um peso regulador correlato à palavra de Deus, foi substituído por um Outro inconsistente, reduzido a ser apenas a conexão ( $S_2$ ) que permite que um significante represente um sujeito para outro. Do Outro inconsistente já não se obtém medidas sólidas, tampouco leis. Dele proliferam saberes, sujeitos e objetos sem qualidade. Mas será que isso significa, então, que não há mais nenhuma medida? Nenhuma bússola? Que, finalmente, o sujeito se constitui sem qualidades? Que não se sente mais desamparado e, por isso, não precisa mais de Deus?

Miller (2004, p. 8) aposta em outra direção. Ele afirma que o objeto *a* subiu ao ponto mais alto da civilização, tocou o céu social e agora é o novo astro. Houve um forçamento dos limites descobertos por Freud. Ao se questionar tudo o que faz barreira ao desamparo estrutural, toda autoridade se torna semblante. Portanto, os significantes passam a proliferar separados de sua relação à causa, como se fossem  $S_1$  puros. Do ponto de vista da experiência subjetiva, há uma separação entre  $S_1$  e *a*.

Ora, Lacan (1968-69) fez uso da lógica de Fibonacci para provar que à proliferação de um termo corresponde a proliferação proporcional do outro. Uma vez que todo Um é  $1+a$ , a série que parte de  $a$  sempre põe em jogo o aprofundamento de uma subtração porque  $a$  é uma unidade de perda. Do mesmo modo, a série que parte do 1 progride por acréscimo porque implica os efeitos de recuperação do gozo perdido como gozo suplementar, mais-de-gozar. Disso decorre que o sujeito jamais se reconciliará com aquilo que perdeu. Desconectado do seu valor de uso, valor essencialmente sexual, os objetos  $a$  proliferam como fetiche.

Coelho dos Santos (2005e, p. 49) concorda com Miller (2004): o forçamento que elevou  $a$  ao zênite resulta de um deslocamento ocorrido na cultura e a difusão da psicanálise contribuiu para isso. Em seu livro *Quem precisa de análise hoje?* (COELHO DOS SANTOS, 2001), a autora faz uma análise sobre a entrada e a difusão do discurso psicanalítico no Brasil, através das revistas voltadas para o universo feminino, e analisa as conseqüências corrosivas dessa difusão no laço social. Esse estudo, exemplifica os efeitos do declínio da função paterna, que Miller (2004b, p. 10) define pela dispersão na cultura dos elementos que organizam as funções<sup>55</sup> dos discursos:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ .

Segundo Coelho dos Santos (2001), nos anos cinqüenta, a linguagem psicológica usada nas revistas de aconselhamento confirmava os valores religiosos que sustentavam a sociedade, reiterando as diferenças psicológicas “essenciais e naturais” entre os sexos. Assim, renovava o valor da vida e da subjetividade dirigidos ao cumprimento do papel de homem (esposo e pai) e de mulher (esposa e mãe). O teor do aconselhamento se identificava à moral religiosa e aos ideais da cultura vigente pensados como responsáveis pela modificação da subjetividade. Toda a dimensão do inconsciente era desconsiderada. A modificação do caráter seria derivada da força de vontade.

A partir de 1963, os aconselhamentos foram norteados por novas *idéias* associadas às críticas dos movimentos feministas à sociedade tradicional e patriarcal que oprimia e dominava a mulher. Essas *idéias* traduziam *conceitos* psicanalíticos (inconsciente, repressão, sexualidade, complexo de Édipo). Esse uso depreciado serviu à reivindicação, pelas mulheres, dos direitos universais dos homens: liberdade e

---

<sup>55</sup> Lacan (1969-70, p. 86-87) diferencia as funções próprias do discurso e as posições que essas funções podem ocupar em cada discurso. Falaremos disso um pouco mais adiante.

igualdade. Além disso, ajudavam a criticar a opinião dominante de que as diferenças psicológicas entre os sexos obedecessem a desígnios divinos. Isso contribuiu para o aprofundamento da ideologia individualista em ascensão, cujas representações ideais giravam ao redor da autenticidade e da autonomia exercidas pelo diálogo e pela negociação. A psicologia orientada pelas *idéias* da psicanálise usava seus significantes mestres como semblantes. A associação desses conceitos às críticas feministas concorreu para a promoção do apagamento da dimensão subversiva da psicanálise em relação à cultura. Estava em curso:

- o rebaixamento das figuras representantes da autoridade na cultura,
- a redução da diferença sexual ao campo do domínio de um sexo por outro,
- o deslocamento dos significantes “homem” e “mulher” para “seres humanos”, ou seja, a redução da diferença sexual à identidade de corpos supostos iguais,
- o rebaixamento da diferença sexual à prática da negociação entre os sexos com o objetivo de atingir a igualdade,
- o aprofundamento da ideologia individualista (se o significante mestre é semblante o uso da lei não é necessariamente correlato da renúncia),
- a redução da linguagem à comunicação, ao diálogo,
- a banalização do conceito de inconsciente na medida em que, por exemplo, o sentimento inconsciente de culpa poderia ser derivado de “atos apenas imaginariamente praticados” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 86).

A autora mostra como o uso depreciado da psicanálise ajudou a endossar a aposta da cultura na liberdade, na igualdade, na busca da felicidade prometida e na promoção de um novo ideal de feminilidade, que se opunha aos valores ideais da cultura anterior, em prol de um “seja você mesma”. Para Coelho dos Santos, essa complexa e contraditória configuração de valores, introduzida pela interpretação “psicanalítica” feita fora do *setting*, desorienta os sujeitos no lugar de orientá-los porque concorre para a crença de que a “representação ideal do sujeito é a autenticidade”. Essa noção servia à “expressão e à prática concreta da liberdade de ser reconhecido como igual” (IBID., 2001, p. 104).

Nos anos oitenta, o imaginário da modernização social e a cultura (já mergulhados nas “idéias” psicanalíticas) sofreram um deslocamento: a passagem da ideologia

individualista a “um individualismo ainda mais acentuado, em que se reivindica o direito de ser pura exceção, pura diferença” (IBID., 2001, p. 103). Essa posição não exige renúncia ou qualquer sacrifício. De que o sujeito terá sido liberado? Certamente, de todas as qualidades: a diferença sexual, o laço social, os valores da cultura, em resumo, os pilares que servem de referência à constituição do desejo como desejo do Outro. Entra em cena a cultura psicanalítica do narcisismo<sup>56</sup> e uma nova modalidade de relação entre o desejo inconsciente e o gozo pulsional: a separação entre casamento e trabalho, a exigência de autodeterminação, “o ideal da independência e do combate aos sentimentos autodepreciativos, medos vergonhas, inseguranças” (IBID., p. 107). Depois dessa década, as revistas femininas mostram uma nova mulher: “não é feminista, nem é tradicional. Seus comportamentos são incompreensíveis e contraditórios se tentarmos compreendê-los por meio dessa oposição clássica: tradicional x moderna”. Seria preciso refletir “sobre a ética e a dimensão da lei na moderna configuração ocidental de valores” (IBID., p. 20) e dos novos modelos identificatórios daí decorrentes, que a difusão da psicanálise ajudou a engendrar.

A psicanálise ampliou o campo do conhecimento da ciência ao reintroduzir nele uma dimensão da verdade inteiramente banida - a realidade psíquica – como “o caminho para a transformação das bases da ética” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 120). Mas a difusão desse conhecimento pode ser feita de modo irrestrito ou incondicional? Será que é preciso que a sociedade seja teoricamente informada sobre a base sexual da natureza humana? Não foi isso o que Freud (1910) defendeu. Segundo ele, ao contrário do que se pode pensar, “informar o paciente sobre seu inconsciente redundante, em regra, numa intensificação do conflito nele e numa exacerbação de seus distúrbios”. Aplicada fora do dispositivo, a interpretação psicanalítica é selvagem. O acesso a essa informação depende de dois aspectos: que a transferência esteja instalada e que o paciente seja levado a aproximar-se dos seus próprios conteúdos inconscientes. A relação do sujeito com o inconsciente não pode ser adquirida nos livros. Ela requer a convicção de sua existência.

---

<sup>56</sup> Trata-se de uma cultura que confunde o individualismo com o narcisismo, “conceito psicanalítico que alcançará prestígio na cultura” nos anos oitenta. Essa confusão acrescida do mau uso do conceito de narcisismo concorrerá para a produção de novos modelos identitários que ajudarão a aprofundar o individualismo, tornando-o ainda mais radical (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 104-114)

Coelho dos Santos (2001) mostra que a psicanálise foi difundida no campo da informação servindo-se do discurso da ciência. A ciência contemporânea caracteriza-se pela localização do saber no lugar de domínio. De acordo com o discurso universitário, nesse lugar o saber é privado de sua localização primitiva (encarnado em um mestre). Se, por um lado, o mandamento em jogo nesse discurso se dirige a empurrar o sujeito em direção a saber sempre mais, por outro, esse mandamento “se mantém sem que aí haja alguém que encarne o saber” (LACAN, 1969-70, p. 97). Isso tem como efeito uma “pretensão insensata, de ter como produção um ser pensante, um sujeito”. O problema é que esse sujeito, dividido por estrutura, “de maneira nenhuma poderia se perceber por um só instante como senhor do saber” (IBID., p. 199). Além disso, se o sujeito pensa onde não é e é onde não pensa, ele está privado do pensamento no nível do ser. Portanto, produzir um “ser pensante” é, realmente, uma pretensão insensata.

Na passagem do discurso do mestre antigo ( $S_1$ , identificação primária ao ideal do eu) ao do mestre moderno, o capitalista ( $S_2$ ), houve uma modificação no campo do saber, uma “transmutação”. Quando  $S_2$  está no domínio, não se trata de “saber-de-tudo, [...] mas tudo-saber” (LACAN, 1969-70, p. 29-30). Entretanto, o saber em jogo é sempre relativo a uma perspectiva e nunca um saber absoluto. É apenas um recorte do real para o qual há a produção de um objeto. Isso promove uma oferta sempre anterior e infinitamente maior que a demanda. Como efeito, perde-se a dimensão de que é impossível gozar de tudo e de que o objeto sempre se vincula a uma causa sexual. Além disso, desaparece a dessimetria, a autoridade infundada, oracular e coercitiva relativa ao saber, que era regulada pelo pai como representante de Deus.

O mestre contemporâneo ( $S_2$ ) recalca o valor de enunciação ( $S_1$ ) que dava o peso necessário à ancoragem das palavras aos sentidos oriundos do fato de que o sujeito tem um corpo e um sexo. Este mestre faz da autoridade semblante. Sem um eixo universal, sem um Nome-do-Pai representante de Deus, que responda pelo desamparo, o que serve de bússola? Qual é a nova medida? Ou será que não há mais desamparo, que tudo pode ser tratado pela via do saber?

O que se pode depreender da tese de Miller (2004, p. 8) sobre a elevação do objeto  $a$ , objeto da pulsão, ao zênite social pela ciência associada ao modo de produção capitalista, é que o objeto estaria ocupando, na civilização contemporânea, um lugar

correlato ao que o Outro ( $S_1$ ) ocupou na civilização moderna. Trata-se, então, do lugar de Deus. No lugar de agente, o mais-de-gozar seria a nova medida, “o princípio do discurso hipermoderno da civilização” (ID.).

É axial o fato de que a pulsão se caracteriza por ter o supereu como parceiro e de que ao supereu sempre corresponde um imperativo de gozo. Portanto, que supereu está em jogo na contemporaneidade? Quais são suas conseqüências para a constituição subjetiva?

Coelho dos Santos (2002b, p. 155) esclarece esse ponto: a ausência do pai como agente do laço social, como sintoma coletivo, dá lugar na cultura ao domínio daquilo “que Lacan chamou de ‘desejo da mãe’, isto é, a pulsão de morte, a angústia traumática e as ancoragens imaginárias da pulsão”.

O que se tem chamado de declínio da função paterna está diretamente referido à insuficiência, à ausência de garantia da metáfora paterna. Enquanto conceito, “ilustra um certo estado da civilização atual onde o saber é o que vem na posição [...] daquele que faz a máquina social [...] funcionar” (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 46). Isso é o mesmo que afirmar que a palavra desse agente não tem o *status* de ser fundadora, tal como acontece no discurso do mestre. O saber em lugar dominante não funda, não sexua, não é capaz de coerção. Ele apenas gerencia, administra, fornece opções, fomenta a ilusão da escolha generalizada, indiferenciada sob o peso da persuasão e não mais da autoridade.

O afrouxamento das relações coercitivas apaga o lugar da exceção e institui o reino da opção, do gozo ilimitado. No entanto, é preciso lembrar que o gozo ilimitado não passa de uma ilusão porque a morte de Deus não questiona a lei que interdita o gozo do objeto incestuoso. Pelo contrário, a consolida (LACAN 1969-70, p. 112-113).

Os efeitos da substituição da autoridade pelo saber no lugar de agenciamento discursivo contemporâneo se resumem ao apagamento da diferença entre as funções paterna e materna. O que isso quer dizer? No *Seminário 17*, Lacan afirma que “o papel da mãe é o desejo da mãe”, algo que não se pode suportar com indiferença porque faz estragos. A mãe é “um grande crocodilo em cuja boca vocês estão”. E se ela se fechar? O desejo da mãe é esse capricho que requer “um rolo, de pedra,” o falo, que salva o sujeito da imprevisibilidade do comparecimento desse capricho (IBID., p. 105).

Lacan situa a criança como desamparada diante do discurso do Outro materno porque esse discurso comparece como desejo. É o pai que organiza o desejo materno sob a forma de discurso por meio da metáfora paterna. Esse Outro onipotente põe em jogo uma exigência de completude à qual a criança é chamada a satisfazer com seu ser. A entrada do pai exige uma perda, uma renúncia de gozo que sexua. Enquanto unidade, o eu se constitui como correlato dessa separação, que é a extração do objeto *a*. É preciso que a criança se extraia como objeto dessa bocarra para que possa aceder aos outros gozos possíveis. Se o contemporâneo se caracteriza pelo declínio da função paterna e pelo incremento do que é relativo ao “desejo materno”, isso tem como consequência um obscurecimento em relação ao que o sujeito deve renunciar porque, no registro materno, a pulsão se satisfaz com os objetos parciais sem precisar renunciar. Como efeito, o impossível desaparece do horizonte. O mais-de-gozar incita ao ultrapassamento dos limites e concorre para o apagamento das diferenças sexuais e geracionais. Concorre, inclusive, para fomentar a ilusão da inexistência do Outro quando o reduz ao objeto *a*.

Dizer que o objeto *a* subiu ao zênite não é o mesmo que afirmar, do ponto de vista conceitual, que ele esteja ocupando o lugar de agente do discurso contemporâneo. A noção de discurso em Lacan é bastante restrita. Se o significante é o responsável por produzir gozo (LACAN, 1969-70, p. 46), o discurso é o modo como o significante se aparelha para isso. É o que comparece no mundo para sustentar o próprio mundo enquanto tal. O discurso é uma “estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra”(ID., p. 11). Sua operatividade depende das *funções* próprias do discurso - significante-mestre ( $S_1$ ), saber ( $S_2$ ), sujeito ( $\$$ ) e gozo (*a*) -, mas também das *posições* (desejo, Outro, verdade e perda) que essas funções podem ocupar em cada discurso. Essas funções são definidas por sua rotação nas quatro posições (ou lugares) do discurso.

FUNÇÕES DO DISCURSO		POSIÇÕES DO DISCURSO	
<u>Significante-mestre (<math>S_1</math>)</u>	→	<u>Saber (<math>S_2</math>)</u>	<u>Desejo</u> → <u>Outro</u>
Sujeito ( $\$$ )		Gozo ( <i>a</i> )	Verdade    Perda

Além disso, a formalização dos discursos se caracteriza por incluir impossibilidades. A primeira linha de cada discurso é sempre apresentada por Lacan como comportando uma relação entre duas funções. Essa relação é indicada por uma flecha e é definida

como impossível. Na segunda linha, ele situa o que nomeou como “chave” dessa impossibilidade: ali “não apenas não há comunicação [Lacan ressalta a ausência da flecha], mas há algo que obtura” (ID., p. 166).

Por isso, seria um erro conceitual pensar que a afirmação de Miller de que o objeto *a* foi alçado ao céu social significa que o mais-de-gozar ocupa a posição de agente do discurso contemporâneo. Isso seria afirmar que o discurso do analista é idêntico ao discurso contemporâneo. Acompanho a teorização de Coelho dos Santos (2005e, p. 49) de que é somente de modo aparente que o objeto da pulsão se localiza como agente do laço contemporâneo. Mas, para chegar a essa conclusão, se faz necessário localizar o discurso universitário entre o discurso do mestre moderno e o do analista. Somente por essa via se pode teorizar sobre o “modo como o poder vem se meter na liberdade do indivíduo tão apregoada pela sociedade pós-autoritária, [...] dita liberal”. É no regime do discurso universitário que o agenciamento do laço social foi aliviado do peso de sua mestria e, por causa disso, nem se fala mais em diferença sexual ou geracional.

O resultado da ‘pretensão insensata’ (LACAN, 1969-70, p. 199) do regime discursivo agenciado por  $S_2$  é a produção de “sujeitos à deriva no campo das identificações, [...] facilmente apreendidos na rede da determinação por meio da parcialidade dos objetos pulsionais”. Eles são orientados e determinados pela precariedade dos objetos da pulsão (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 49), como se esses objetos fossem agentes do laço social. Mas não é o laço social o que é fomentado pelo incremento da oferta de objetos pela sociedade de consumo. No lugar disso, essa oferta produz um imperativo de gozo desmesurado. O correlato psíquico da exigência de gozar de tudo é a impotência e a inibição.

Tendo ascendido aos céus e estando desatrelado da função de nomeação, o objeto *a* que a ciência contemporânea produz tem o mesmo valor regulador do Nome-do-Pai?

De certo modo, já afirmei que não. Apesar das discontinuidades que o caracterizam, a operacionalidade do conceito de Nome-do-Pai sempre se caracterizou pela reintrodução das dessimetrias sexual e geracional, ou seja, da regulação empreendida pelo princípio do prazer. Além disso, esse conceito também demonstra a impossibilidade de se acabar completamente com a ilusão porque ela é estrutural. Nesse sentido, a tese lacaniana “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz o Nome-do-

Pai na consideração científica” (1998, p. 889) pode ser considerada uma formalização lógica do texto freudiano “A questão de uma *Weltanschauung*” (1933 [1932]).

Se o estatuto do sujeito é o de fenda, quando o objeto *a* se impõe ao sujeito como medida, o efeito não é regulador. Ao contrário de arrefecer as engrenagens, o objeto *a* as incendeia e incita o sujeito a “ultrapassar as inibições” (MILLER, 2004, p. 8), a ignorar os constrangimentos, enfim, a funcionar constantemente além do princípio do prazer. Ele funda uma sociedade de consumidores,

“[...] uma sociedade da imaginarização e escopização de todas as relações, da homossexualização dos vínculos, da homogeneidade entre os pares e da não assimetria entre as gerações, da destituição da função do mestre, da destituição da assimetria do simbólico, ou seja, uma sociedade onde já se instalou um regime que homogeneíza todos os indivíduos. Todos iguais perante o direito ao gozo. Portanto, a única coisa que representa uma certa alteridade no meio de tanta homogeneidade é a particularidade do objeto do gozo que, aliás, já vem industrializado e já não está tão particular assim” (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 262)

O objeto *a*, singular a um sujeito, resultado de uma nomeação relativa à causa sexual, fica reduzido portanto aos objetos anônimos, inespecíficos a um sujeito e sem qualquer tradição. Esses artifícios servem apenas aos interesses do consumo.

Quais seriam os parceiros desse objeto *a* anônimo? Segundo Coelho dos Santos (2005e, p. 268-269), seriam os sujeitos parasitados pelas compulsividades: os alcoólatras anônimos, os narcodependentes anônimos, os compulsivos sexuais anônimos, os deprimidos. Quando não se tem um nome próprio na posição de ideal, quando o Nome-do-Pai não é mais o agenciador do laço social, o objeto *a* agencia comunidades ao redor de um mais-de-gozar qualquer. São grupos que se caracterizam pela ausência da singularidade, pelo apagamento das diferenças, onde não se fala “em nome de ninguém”. Enquanto a relação do sujeito com o ideal do eu - I(A) - requer a operação psíquica do recalque, a relação com o objeto como agente funda um laço que passa ao largo da interpretação, da sexuação, um laço que dispensa a singularidade do sujeito. É por isso que “[...] não se consegue mais encontrar as letras ordenadas na mesma seqüência. Já não se consegue mais prever uma sucessão de lugares: o mestre (S1), o saber (S2), o  $\$$  e o *a*” (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 91).

Este percurso permite a extração de duas conseqüências:

- Afirmar que o objeto *a* subiu ao zênite não é o mesmo que situá-lo como agente do discurso da civilização contemporânea, porque esse é agenciado por  $S_2$  e não pelo objeto *a*. Nesse sentido, “o que sobe ao zênite é a manipulação do número enquanto tal” (LACAN, 1969-70, p. 150).
- Do mesmo modo, também não significa identificá-lo ao discurso do analista, uma vez que esse discurso não se caracteriza por uma dispersão de elementos, mas justamente pela ordenação dos mesmos em uma estrutura de tensão que mostra o avesso do discurso do mestre moderno.

Resta, então, saber se o desejo do analista, tal como definido no segundo ensino de Lacan, está conforme à prática da psicanálise organizada pelo discurso do analista.

### CAPÍTULO III

## O DISCURSO DO ANALISTA E O DISCURSO DA CIÊNCIA

Este terceiro e último capítulo parte de dois axiomas lacanianos:

- O primeiro, de 1965, define a psicanálise como sendo “essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (LACAN, 1998, p. 889).
- O segundo, formulado um ano antes, no texto “Do *Trieb* de Freud e do desejo do psicanalista”, afirma que “é o desejo do analista que, em última instância, opera na psicanálise” (ID., p. 868).

Estas duas teorizações se encontram no âmbito do segundo ensino de Lacan. Portanto, devem ser compreendidas a partir deste ponto de chegada, que Miller (2002, p. 9) teorizou como situado entre o *Seminário 11* e o *Seminário 17*. Trata-se de um tempo no qual Lacan acrescenta o inconsciente como pulsação temporal ao inconsciente levistraussiano e introduz o objeto *a*. Está em jogo uma passagem do que é próprio ao Outro enquanto dimensão universal, que funda o “todos os”, àquilo que é próprio ao sujeito, portanto, singular. Como mostrei no capítulo anterior, o segundo ensino é dedicado à articulação entre o domínio do Outro e o objeto *a*. Miller considera que há aí uma passagem pelo avesso de um conceito a outro.

No primeiro tempo do ensino de Lacan, defini a reintrodução do Nome-do-Pai referida à revelação, na experiência analítica, da dimensão simbólica, mortificante, pela qual todos os sujeitos estão submetidos à lei interditora proveniente do pai situado como equivalente de Deus. No segundo, a reintrodução do Nome-do-Pai leva em consideração o redimensionamento do conceito de Outro como campo onde o vivo é chamado à

subjetividade. Nesse âmbito, o Nome-do-Pai é relativo à nomeação da causa como sexual.

Sob o ponto de vista desta tese, a formulação dos quatro discursos no *Seminário 17* é o coroamento dessa teorização. É a sua formalização mais lógica e reduzida. Nela, Lacan faz o discurso do mestre moderno equivaler ao discurso do inconsciente e situa o discurso do analista como seu avesso. Diante disto, quero saber se a noção de desejo do analista é coerente com a formalização do discurso do analista.

### III.1 – O DISCURSO DA CIÊNCIA E O DO SUJEITO QUE ELA PRODUZ

No primeiro capítulo destaquei que a psicanálise e a ciência se articulam a partir da falta entendida como perda de uma parte da realidade. A ciência se situa no ponto da separação entre o mundo antigo e o moderno a partir da perda de Deus como referente de tudo o que existe. A psicanálise, por sua vez, tem seu nascedouro situado no “mesmo estatuto [...]. Ela se engaja na falta central em que o sujeito se experimenta como desejo” (ID., 1964, p. 251).

No capítulo II, mostrei como, no seu primeiro ensino, Lacan aderiu ao estruturalismo antropológico e lingüístico para teorizar a articulação da psicanálise com a falta. Em seguida, evidenciei que o uso da lógica, no segundo ensino, torna ainda mais forte a aliança da psicanálise com o estruturalismo. No *Seminário 3*, Lacan definiu a estrutura como sendo “em primeiro lugar um grupo de elementos formando um conjunto covariante” (1955-56, p. 210). As matemáticas e a lógica ensinaram que ao uso do termo ‘conjunto’ é inerente a existência do conjunto vazio. Lacan utilizou esse raciocínio para identificar a natureza do traço unário: se sua inscrição (1) implica uma perda de gozo ( $-\phi$ ), a essa perda corresponde uma recuperação do gozo como mais-de-gozar ( $1+a$ ).

Quanto ao termo ‘covariante’, ele se aplica muito bem à teoria dos discursos desenvolvida por Lacan no *Seminário 17*. Ferreira (1986, p. 492) define a covariação como a “medida da tendência à variação simultânea dos termos de duas séries

cronológicas”. Os termos da estrutura discursiva se movimentam de um modo regrado: *todos* giram simultaneamente, obedecendo à mesma medida de ¼ de volta.

O que os faz girar? O que provoca o movimento da estrutura?

A estrutura gira porque a ela é inerente um impossível que o aparelho de linguagem não consegue simbolizar. Freud nomeou esse impossível como diferença sexual. A montagem discursiva lacaniana se caracteriza por um efeito de rechaço pela simples razão de que a linguagem é demanda que fracassa sempre (LACAN, 1969-70, p. 40). Esse efeito de rechaço é o impossível que faz com que toda a estrutura se movimente. E é a partir dessa movimentação que os quatro elementos e os quatro lugares podem constituir os quatro discursos ou estruturas. O discurso

“[...] é o tipo de laço social no qual o sujeito se inscreve. E bastam estas quatro letras para situar o sujeito em relação àquilo que é para ele o significante-mestre do seu inconsciente, seu relacionamento com o saber e, portanto, o lugar do gozo que permite o laço social” (COTTET, 1985, p. 8-9).

O aparelho discursivo opera a partir:

- das *funções* próprias ao discurso - significante-mestre ou interveniente ( $S_1$ ), saber ou bateria dos significantes ( $S_2$ ), sujeito barrado ou do desejo (\$) e resto ou gozo ( $a$ );
- e das *posições* que essas funções podem ocupar em cada discurso (desejo, Outro, verdade e perda).

As funções são definidas por sua rotação nas quatro posições (ou lugares) do discurso, conforme os esquemas abaixo.

FUNÇÕES DO DISCURSO <u>Significante-mestre</u> → <u>Saber</u> Sujeito                      Gozo	POSIÇÕES DO DISCURSO <sup>57</sup> <u>Desejo</u> → <u>Outro</u> Verdade      Perda
---	--

O ponto de partida dos quatro discursos é o discurso do mestre. Ele é a redução lógica da estrutura que funda, simultaneamente, a ciência moderna e a psicanálise, através do conceito de inconsciente. O discurso do mestre formaliza o sujeito da ciência, aquele sobre o qual a psicanálise opera.

---

<sup>57</sup> LACAN, 1969-70, p. 86-87.

Esta tese partiu da caracterização do advento da ciência moderna pela exclusão de todo o saber originado da tradição antiga. A exclusão do saber antigo é consequência da exclusão de Deus como referente único de todos os sentidos simbólicos do mundo, aos quais o homem se encontrava submetido. A dúvida metódica foi o operador dessa exclusão, que inaugura simultaneamente a própria ciência e o sujeito que lhe corresponde. Trata-se do sujeito dividido entre o saber que sua operação engendra e a verdade que garante um recorte simbólico do real e não outro. Lacan (1998, p. 872) afirma que o nome ‘cogito’ se aplica, desde o seu momento inaugural, a essa relação pontual e evanescente do sujeito com o saber.

A este ponto de partida seguiu-se a demonstração da tese de que a esse corte histórico corresponde uma perda de realidade no plano psíquico. Freud a formalizou pelo conceito de *Spaltung* do eu. Ao estado de fenda entre o mundo antigo e o moderno corresponde um estado de fenda no plano da subjetividade. Isto permite considerar o ponto de corte entre o mundo antigo e o moderno e a divisão psíquica como momentos logicamente superpostos. Eles constituem simultaneamente o sujeito científico e o sujeito do inconsciente. Quanto à parte da realidade perdida, ela retorna no real de forma sintomática. Isso quer dizer que à divisão psíquica, ou “à falta do verdadeiro sobre o verdadeiro, [...] lugar do *Urverdrängung*”, recalque primordial (ID., p. 882), corresponde sempre uma resposta sintomática.

Segundo Lacan, a ciência fracassa quando tenta suturar essa perda de realidade fazendo um uso radical da razão, usando a própria razão como garantia do saber que ela mesma engendra. Gödel mostra como isso fracassa (ID., p. 875). Ele prova que ao sistema matemático correspondem indecidíveis que não podem ser avaliados dentro do próprio sistema, mas apenas por um agente em posição exterior ao mesmo. Portanto, também a razão requer um termo situado como exceção, que funcione como garantia.

Ao contrário da ciência, a psicanálise faz um outro uso da razão que não o de tentar produzir uma sutura. Mostra que a toda articulação de razão é inerente uma perda de gozo e uma tentativa de suplência (*a*), um sintoma, um mais-de-gozar, e não uma sutura.

No *Seminário 17*, Lacan formalizou o momento inaugural constitutivo da ciência moderna e do inconsciente através do discurso do mestre. Ele situa o momento da perda

de realidade que institui a ciência e o inconsciente, bem como o modo sintomático de se haver com a perda. Considero o matema do discurso do mestre como a formalização do axioma lacaniano “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p. 873).

$$\text{DISCURSO DO MESTRE} \quad \frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Na linha superior do discurso do mestre, Lacan escreveu a relação original entre  $S_1$  e  $S_2$ , uma relação completamente arbitrária e assimétrica. No discurso do mestre moderno,  $S_1 \rightarrow S_2$  não representa mais a intervenção tirana do mestre antigo sobre o escravo. No lugar disso, nas posições do agente e do Outro, encontramos uma articulação significante, uma lógica formal, uma escritura completamente despida de qualidades, cujos termos são equivalentes no seu ponto de origem.

Brousse (1999, p. 168) afirma que a ciência moderna é definida como um saber constituído por uma lógica formal. Isso implica um primeiro manejo da escritura. Este manejo tem como consequência uma perda de gozo.

Descartes inaugurou o caminho da lógica formal ao excluir do mundo real, esse mundo que existe à revelia dos homens e da razão, “qualquer qualidade sensível, qualquer força vital, qualquer forma natural, em resumo, tudo o que não é mecânico”. Sua operação reduziu o mundo “a não ser mais que extensão e movimento” (KOYRÉ, 1986, p. 79). O que foi denominado como perda de gozo se refere à perda das qualidades. Reduzir o plano do saber a uma escritura quer dizer reduzir os fenômenos do real à sua repetição pura e simples. O discurso da ciência é um discurso repetitivo.

A operação de redução do mundo a uma fórmula provoca uma entropia. Brousse (1999, p. 168) assinala o quanto a produção de entropia pode parecer paradoxal em relação à própria operação da ciência. Na termodinâmica, a entropia é a função que define o estado de desordem de um sistema.<sup>58</sup> O fato de que a operação da ciência, que vai na direção da ordem e do formalismo, produza desordem é o que provoca o contraste para o qual Brousse chama a atenção. Como essa ordem potencializada produz entropia? Como produz desordem? A autora afirma que, se a entropia se caracteriza por uma falta de sentido, é preciso saber de que falta de sentido se trata. Trata-se da falta de

---

<sup>58</sup> In: <<http://www.infopedia.pt/pesquisa?qsfiltro=0>>

sentido decorrente de que a redução dos fenômenos a uma escritura formal é correlativa de uma redução no campo da verdade. Quanto mais formalização, menos verdade.

O lugar primordial do saber no mundo antigo estava localizado do lado do escravo. O trabalho do escravo, o “saber fazer”, fornecia a verdade do mestre: sua ignorância (LACAN, 1969-70, p. 49). O mestre não sabe. Com a ciência moderna, a verdade sai do lado do escravo e fica consignada a uma articulação significativa. É o saber engendrado pela fórmula que pode tornar um determinado elemento verdadeiro ou falso. “Reduzir a verdade a um elemento de prova formal implica uma perda da verdade [...] última sobre o destino humano” (BROUSSE, 1999, p. 168).

A lógica formal restringe a verdade a ser um atributo do saber. Isso quer dizer que a dialetização entre verdade e falsidade fica resumida a uma combinatória: é verdadeiro aquilo que funciona e, falso o que não funciona segundo determinada fórmula. Bem, isso também torna igualmente válido que o que era falso em uma fórmula se torne verdadeiro em outra. “Quaisquer que sejam os fatos do mundo, [...] seja o que for que enunciemos sobre ele, a tautologia da totalidade do discurso é o que constitui o mundo” da ciência (LACAN, 1969-70, p. 57).

É neste sentido, que Lacan (ID., p. 49) afirma que a verdade “é a impotência”. Ele se refere à impotência do desejo. “Não há sentido que não seja do desejo. [...] § A verdade é certamente inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais. [...] § Dizer que a verdade é inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais é incluir aí o inconsciente” (ID., p. 58-59). A ciência não inclui o inconsciente. Ela o exclui. Por isso, o desejo se torna impotente.

Reduzir o real à estrutura é provocar um esvaziamento do sentido que o desejo dá aos enunciados. De tal forma, que estes enunciados ficam reduzidos a escrituras desvinculadas das posições subjetivas daqueles que as escrevem. A posição subjetiva do cientista fica do lado de fora da operação de constituição do saber da ciência.

É importante lembrar que não era isso o que ocorria na época pré-científica. Quando, por exemplo, uma experiência alquímica não dava certo, um dos modos pelo qual esse fracasso podia ser explicado era através do questionamento da “pureza moral do experimentador”. Se o alquimista não alcançava sucesso, isso poderia ser devido a algum déficit psicológico, alguma falta moral. Poderia ser um “sinal de uma meditação

superficial, de um descuido psicológico, de uma prece menos atenta e pouco fervorosa”. Segundo Bachelard (1938, p. 60-62), a experiência do alquimista no mundo dos objetos era simbolizada pelo próprio alquimista, “com todo o seu ser, com toda a sua alma”.

O cientista não tem alma. Ele manipula a cifra e essa manipulação objetiva reduzir a verdade a um jogo de valores. Com isso, ele rechaça todo o poder dinâmico, todo o poder dialético do saber (BROUSSE, 1999, p. 168). Como já foi mostrado, o cientista trata as palavras como coisas. No lugar do desejo, emergem as necessidades formais. A formalização é compreendida como um modo de escritura que se articula por necessidades internas à própria escritura e ao desejo do escritor.

Quando Lacan escreve o discurso do mestre, ele também parte do princípio de que  $S_1$  e  $S_2$  são, na origem, significantes sem qualidades, portanto, iguais entre si. O significante-mestre não está presente desde o início. No início, “todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros [...], é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre” (LACAN, 1969-70, p. 83). No entanto, a flecha colocada entre eles, na parte superior do discurso, indica que “é impossível que haja um mestre que faça o mundo funcionar” (ID., p. 166). O mestre da modernidade, ao contrário do senhor antigo, não tem poder de mando. Isso quer dizer que quando a ciência engendra um saber, ela o faz baseada em uma crença individual e não em uma verdade oriunda da transmissão por alguém que a garanta. Se não há quem garanta o saber, se a verdade se limita às equações que tornam um elemento falso ou verdadeiro, então, o saber que a ciência engendra é sempre um saber mítico.

A impossibilidade de que haja um mestre que responda pela verdade é uma formulação lógica, cuja chave se encontra na linha inferior do discurso do mestre. Ali, o inconsciente é escrito como caracterizado por ser, ele próprio, uma imposição conseqüente da introdução do discurso da ciência e da entropia daí decorrente. “[...] Por mais besta que seja o discurso do inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre”. O inconsciente “se impõe à ciência como um fato” (ID., p. 85). Ele é o resto da introdução do discurso da ciência no mundo. Embora a ciência o rechace, trata-se de um resíduo do qual ela não pode se desfazer e que a psicanálise recolhe.

O discurso mestre não se reduz, portanto, à linha superior. As posições superiores se referem à introdução do discurso da ciência no mundo, que fica separado do resíduo produzido por esta operação. Entre o discurso da ciência e seu resto há uma barra, a barra do recalque, do esquecimento.

O saber, ou o gozo, produzido na linha superior é efeito da renúncia do mestre em relação à questão das origens (LACAN, 1969-70, p. 16). A renúncia promove a repetição significante. “Tendo surgido  $S_1$ , primeiro tempo, repete-se junto a  $S_2$ . Desse estabelecimento de relação surge o sujeito que algo representa, uma certa perda [...]” (ID., p. 17). A relação do sujeito com o gozo desse “estabelecimento de razão” entre  $S_1$  e  $S_2$  se faz pela função do desejo (\$) articulado ao mais-de-gozar ( $a$ ). O efeito do saber produzido pela ciência é um sujeito barrado e um objeto. O primeiro não sabe e não quer saber acerca da sua divisão. Sobre este ponto, chamado castração, o sujeito se caracteriza por um horror ao saber. Quanto ao objeto, ele vem em suplência à perda de gozo sofrida pelo sujeito ao se constituir, à entropia produzida pela articulação significante.

É importante observar que, na linha inferior, não há flecha entre os termos. Isso implica não só que não há comunicação, como também que há algo que obtura a relação de um termo com o outro. A produção ( $a$ ) não tem qualquer relação com a verdade do desejo (\$), resultado da introdução da diferença sexual. “Entre a existência de um mestre e a relação de uma produção com a verdade, não há como sair disso”. A impossibilidade dos termos nos deixa em suspenso quanto à verdade que aí subjaz (a castração) porque algo a protege: a transformação da impossibilidade em impotência (ID., p. 166). É que a proliferação dos saberes torna impotente, recalca  $a$  causa sexual.

Do lado esquerdo do discurso do mestre, a fração  $S_1/\$$  mostra a verdade que o mestre, o agente do discurso, ignora: a emergência do sujeito dividido e sua mortificação pela linguagem. O lugar de autoridade de  $S_1$  é um artifício, um semblante. A identificação do sujeito é também o seu *fading*, o seu desaparecimento em função do estatuto de fenda.

Se, na linha superior, Lacan grafou a relação  $S_1 \rightarrow S_2$  como impossível, o que ele situou no lugar da produção ( $a$ ) indica que essa impossibilidade não é tomada pelo

aparelho psíquico como tal, mas como perda em relação à qual o mais-de-gozar vem em suplência.

Lacan define o significante como o que representa o sujeito para um outro significante. A novidade em jogo é que “nada diz que o outro significante saiba alguma coisa sobre o assunto” porque “não se trata de representação, mas de representante (LACAN, 1969-70, p. 27). Na origem, o significante é sem qualidades. Está em jogo a antiga fórmula “todo significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada”, usada por Lacan no *Seminário 3* (1955-56, p. 212).

Segundo Miller (1999a, p. 96), a definição do significante como representando o sujeito para outro significante resume o que se passa no movimento da alienação simbólica. Ao representar o sujeito, a incidência de um significante sobre outro faz com que o sujeito falte, permanecendo como conjunto vazio. É essa falta peculiar ao cientista (e que faz com que ele também seja desejo) que a ciência recalca ( $S_1/\$$ ) quando promove a equação “Penso, sou”.

Se Deus está fora do mundo, se não há Outro do Outro, a ciência moderna desvela que é a invenção do significante, ou o significante posicionado como exceção, que constitui tudo o que existe. No lugar da autoridade divina, se instala a autoridade do saber proveniente da razão, da geometrização dos sentidos do mundo e do real, uma lei arbitrária que homologa o saber ao real, a fórmula ao objeto. A ciência opera por meio da razão. Ela produz saber sobre o real porque o acesso direto ao real é impossível. Disso decorre que à crença acerca da existência de saber no real corresponde que toda verdade tem estrutura de ficção. Portanto, todo significante posicionado no lugar do agente é um semblante.

A ciência instaura o sujeito suposto saber onde há um buraco no saber (MILLER, 1991-92, p. 47). O ponto essencial à ciência e ao seu progresso é a hiância no campo do saber ou, como formalizado no *Seminário 11* (LACAN, 1964, p. 250), o ponto da separação, aquele onde ocorre o corte.

Tomar a experiência de Descartes como ponto de corte é partir do que Lacan (1965-66, 08/12/1965) considerou como signo de um ponto de esvaecimento, o nível do buraco, do vazio. Por esta razão, ele definiu o objeto científico como “metonímia do

objeto como falta”. E é no próprio lugar do objeto que falta que o sujeito faz sua experiência como desejo (ID., 1964, p. 251).

Torna-se, então, possível afirmar que o vazio no campo do saber (originado do corte entre o mundo antigo e o moderno), o ponto de separação entre o sujeito e o Outro, o sujeito como desejo, são modos diferentes de falar de uma só e mesma coisa: a castração do Outro.

O Outro moderno é um Outro cujo gozo é deslocado em relação à sua causa. O único modo de localizar esse gozo é através do produto da operação da ciência, ou seja, a emergência do sujeito na posição de objeto (BROUSSE, 1999, p. 177).

A ciência opera a partir da falta no Outro. No *Seminário 17*, Lacan retoma essa falta para introduzir que, enquanto índice de pura perda, ela é causa de um mais-de-gozar. Neste sentido, a criação do objeto pela ciência corresponde à recuperação da falta de um modo completamente inédito. Se, por um lado, o objeto é uma tentativa de sutura, por outro, ele é também uma comemoração do corte que tornou impossível o acesso direto ao real.

É por esta razão que a ciência moderna, além de ser um corte, é também um recomeço. Ela se constituiu no dia em que Descartes fundou a relação entre  $S_1$  e  $S_2$  e, em seguida, extraiu daí o sujeito. “Foi só no dia em que, num movimento de renúncia a esse saber [de mestre], [...] alguém pela primeira vez extraiu da relação estrita entre  $S_1$  e  $S_2$  a função do sujeito como tal, eu nomeei Descartes [...], foi nesse dia que a ciência nasceu” (LACAN, 1969-70, p. 20).

Os discursos são formados a partir de um lugar que os ordena. É o lugar do agente ou da dominância. Lacan chama de dominante ao elemento que, estando aí situado, orienta o discurso. No caso do discurso do mestre, esse lugar é ocupado por  $S_1$ , a lei enquanto articulada (LACAN, 1969-70, p. 41). Portanto, o que Lacan formalizou como discurso da ciência se caracteriza pela localização de um significante-mestre ( $S_1$ ) em posição de exterioridade em relação à bateria de significantes ( $S_2$ ). Isso quer dizer que mesmo quando a autoridade infundada desaparece do mundo, o seu lugar enquanto operatório fica vago (MILLER, 1991-92, p. 55).

Com a expulsão de Deus, o lugar da dominância ou do referente ficou vazio e pode ser ocupado por qualquer um dos quatro elementos do discurso. Dizendo de outro

modo, a todo elemento que se instalar ali corresponderá esse caráter insensato, alteritário e assimétrico de agenciamento, que era o lugar do mestre antigo. No caso da ciência moderna, ele é ocupado por um significante sem qualidades que, ao incidir sobre os outros, organiza-os sob a forma de uma lei. É essa lei que instaura a relação de razão entre as funções  $S_1$  e  $S_2$ .

A incidência do significante  $S_1$  sobre os outros significantes enquanto tais é o que efetivamente permite a constituição do Outro como saber, uma vez que não há mais nenhum saber absoluto, mas apenas saberes relativos a uma articulação significante entre outras. Não se pode esquecer que o Outro foi reduzido a ser apenas uma conexão.  $S_1$  funda o Outro como campo e é nesse sentido que o saber se organiza como gozo no campo do Outro (LACAN, 1969-70).

A consideração pelo Nome-do-Pai implica reintroduzir o fato de que, na origem, a ciência também se constituiu a partir de um lugar de exceção. É porque o  $A$  é  $\mathbb{A}$  que  $S_1$  deixa de ser causa de *todo* saber, de um saber absoluto, para ser um significante-mestre, ou seja, um significante, dentre tantos, que é deslocado artificialmente para o lugar de domínio de um discurso com o objetivo de estabelecer uma relação de razão com os outros significantes. Como exceção à bateria de significantes,  $S_1$  funda um conjunto articulado, produz  $\$$ , o sujeito dividido, e também a perda à qual essa divisão se refere, o objeto  $a$ .

A verdade do significante-mestre, significante sem qualidades, é que ele recalca um sujeito que sonha com a recuperação do valor de sua vida sob a forma de “uma infinidade de vidas infinitamente felizes”.<sup>59</sup> Dizer que o significante é sem qualidades, que ele não significa nada, é o mesmo que afirmar que o sentido da vida é reduzido a zero no seu ponto de partida. Então, é no momento em que  $S_1$  entra no jogo que começa a busca da felicidade e do sentido da vida ao qual se havia renunciado.

Pela fórmula da metáfora paterna, Lacan destacou a função paterna como operador da castração. Depois mostrou que, enquanto enunciado proferido por alguém, a castração agenciada pelo pai só pode se fundar em um segundo tempo porque, originalmente, ela se presentifica na linguagem. Por isso, ele afirma no *Seminário 17* que “o pai real faz o trabalho da agência-mestra” (1969-70, p. 118). Trata-se de

---

<sup>59</sup> “[...] infinité de vies infiniment heureses” (LACAN, 1968-69, p. 144).

formalizar o pai como um “efeito de linguagem, e não tem outro real” a não ser esse (ID., p. 120).

Para Lacan, a castração é uma operação introduzida pela própria incidência do significante na relação do sexo, e não uma operação agenciada na origem pelo pai. A causa do desejo é o produto da castração pela linguagem e não pela operação paterna porque esta é secundária em relação à da linguagem. Freud situava a castração na origem, como originada pelo pai morto. Com isso, o gozo se tornava impossível ao sujeito. Ter levado o segredo do gozo para o túmulo é o que, em Freud, fazia do pai o agente da castração, um pai privador (ID., p. 121).

O matema do discurso do mestre reproduz a retificação que Lacan promove quanto à castração e ao gozo. Na parte superior, está a estrutura de linguagem reduzida ao significante sem qualidades, tal como se apresenta primitivamente sobre o corpo. Na parte inferior, como efeito da incidência do significante no corpo, mais precisamente, na relação do corpo ao sexo, Lacan grafa o surgimento do sujeito barrado, desejo do objeto que causa seu desejo, o objeto mais-de-gozar.

Segundo Brousse (1999, p. 165), o *Seminário 17* é atravessado por uma única tese: a modernidade se caracteriza por uma mudança referida ao discurso do mestre. O lugar do mestre antigo passa a ser ocupado, no discurso do mestre, pela ciência moderna.

No mundo antigo o lugar do mestre ( $S_1$ ) era ocupado por um saber, organizado pelo escravo como “saber fazer”. O escravo sabe o que o mestre quer, mesmo que este não o saiba. O não saber, a ignorância, era o que caracterizava o senhor como autoridade, como tirano. Do mesmo modo, o saber fazer era a função que localizava o escravo em seu lugar de escravo (LACAN, 1969-70, p. 30). A introdução do discurso da ciência situa o agenciamento do discurso a partir de um mestre sem qualidades ( $S_1$ ), que engendra relações artificiais de saber. O ponto central da tese do *Seminário 17* de que, no discurso do mestre, a ciência (ou seja, o saber usurpado ao escravo,  $S_2$ ) se instala no lugar do mestre, é o fato desta substituição colocar em jogo o que Lacan nomeou como um novo tipo de tirania, a “tirania do saber”.

DISCURSO DO UNIVERSITÁRIO

$$\begin{array}{ccc} \underline{S_2} & \rightarrow & \underline{a} \\ S_1 & & \$ \end{array}$$

No curso da história, o senhor moderno foi retirando do escravo o seu saber com a finalidade de transformar esse saber em um saber de senhor. Trata-se do que foi demonstrado no capítulo anterior através da entrada do saber no mercado das trocas, como mercadoria que se compra e se vende. Tratar o “saber fazer” do escravo pela via da articulação significativa permitiu que esse saber pudesse ser transmitido “do bolso do escravo ao do senhor” (LACAN, 1969-70, p. 19). A tirania empreendida pelo saber como mestre, à qual Lacan se refere, é a exigência de que tudo passe a ser tratado pela via do saber, como “tudo-saber” (ID., p. 29).

Como conseqüência desta mudança, a verdade fica impedida de comparecer enquanto tal. Tratar tudo pela via do saber faz com que a verdade desapareça sob a multiplicidade das articulações significantes, ou seja, dos saberes. A proliferação do saber tem o efeito de dissociar o saber e a verdade. Disso decorre que a verdade comparece deslocada para outros lugares. Se, na Antiguidade, o escravo possuía a chave do saber, ela agora passa a comparecer deslocada para os produtos do consumo (BROUSSE, 1999, p. 165).

Há duas mudanças em jogo. Do lado do mestre, o lugar do senhor passa a ser ocupado pelo “tudo-saber” ( $S_2$ ); do lado do escravo, surgem os produtos do consumo ( $a$ ). Isto quer dizer que “[...] o material humano [...] se converte em produto de consumo, somos *gadgets* de certo modo, essa é a tese” (ID.).

O ponto misterioso relativo à instalação do saber no lugar do mestre é a interrogação sobre como o senhor, que não sabia e não se interessava pelo saber, passou a ser desejante em relação ao saber. É o discurso da filosofia que pode explicar isso, pois foi ele que motivou no senhor o desejo de saber. “A filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, [...] do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor” (LACAN, 1969-70, p. 20). O discurso da filosofia é parente do discurso da histórica.

Para chegar ao discurso responsável pela transmutação do saber do escravo em saber de mestre, é preciso que as funções do discurso do mestre girem na medida de  $\frac{1}{4}$  de volta.

$$\text{DISCURSO DA HISTÉRICA} \quad \frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

É através deste discurso que a posição do filósofo é articulada à do histórico. O ponto de articulação entre ambos é a constituição do desejo de saber (LACAN, 1969-70, p. 20). A ciência é um discurso que introduz um sujeito separado de todo saber sobre si, separado da verdade, que é o gozo relativo ao seu valor como objeto para o Outro ( $\$/a$ ).

O discurso da histórica é presidido pelo sujeito dividido. Esse sujeito é o correlato do que Lacan nomeou como “rechaço de todo saber” sobre o que o causa (1998, p. 870). Trata-se da introdução da falta-a-ser, ou do desejo ( $\$$ ), no lugar do domínio discursivo ao preço do recalque da causa ( $a$ ) que o move em direção ao mestre ( $S_1$ ). O movimento de  $\$$  em direção a  $S_1$  destina-se a interrogar o significante-mestre no lugar de sujeitar-se a ele. Há, segundo Coelho dos Santos (2005e, p. 124), uma espécie de recuo em relação à determinação de  $\$$  por  $S_1$ . Enquanto, no discurso do mestre, encontramos a fórmula da identificação ( $S_1/\$$ ), na histórica temos o princípio da interrogação ( $\$ \rightarrow S_1$ ), que é também o princípio da ciência. O problema é que, ao interrogar sobre o sentido ou a razão de um significante-mestre, o sujeito também se propõe a escapar à sua sujeição em relação àquele significante.

A ciência moderna opera no âmbito da falta e é engendrada por um sujeito que lhe é correlato. Esse sujeito age movido pela falta. Ela é a causa que o impulsiona a manter, de forma sintomática, a dominância do discurso sem que, disso, ele saiba o porquê. O sujeito histórico faz da divisão subjetiva o seu sintoma por excelência. Daí sua característica insatisfação no plano do desejo. Segundo Cottet (1985, p. 9), é a insatisfação que lhe permite o laço social. O objeto  $a$  é a verdade desconhecida ( $\$/a$ ) que o move em direção aos significantes-mestres ( $\$ \rightarrow S_1$ ). O que ele quer alcançar? Que pergunta esse sujeito dirige a  $S_1$ ?

A divisão subjetiva é consequência de que a nomeação do sujeito no campo do Outro padece do recalque de sua relação de sujeição à causa, à sua posição original de objeto do insondável desejo do Outro. Esta posição se refere ao ato da aposta a partir da qual todo sujeito entra no mundo. A causa implica a questão: o *Eu* existe ou não? Que valor ele tem?

É esta, justamente, a questão que Lacan situa no lugar do agente do discurso da histórica. Segundo ele, a histórica fabrica um homem movido pelo desejo de saber. Porém, é do discurso dela “que se trata, e esse discurso é o que possibilita que haja um

homem motivado pelo desejo de saber”. Do que se trata de saber? Do valor ela própria tem enquanto \$ (esse sujeito que “nem sempre sabemos o que é”) porque, enquanto *a*, a histórica é pura queda, queda do efeito de discurso, já que o discurso se quebra sempre em algum ponto. O que importa para ela, afinal, é que o homem “saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso” (LACAN, 1969-70, p. 31-32). Lacan dá o nome de “efeito de rechaço” ao efeito de queda do discurso (ID., p. 40).

Colocar \$ na posição dominante quer dizer que é em torno da falta-a-ser como sintoma que se ordena todo esse discurso (ID., p. 41). O sujeito histórico simboliza a castração como insatisfação. Com isso, promove o desejo na qualidade de desejo insatisfeito e, por conseguinte, a reivindicação. Trata-se de que a exclusão do gozo fálico, vivido como interdição, ressurge como suplência pela função do mais-de-gozar. Reivindicar o pedaço de gozo perdido, renunciado, torna-se a razão de interpelar o mestre ( $\$ \rightarrow S_1$ ), questioná-lo e, ao mesmo tempo, apontar-lhe a artificialidade de seu lugar de mestre.

O discurso da histórica revela que o mestre mantém uma relação recalcada com o saber como meio de gozo ( $S_1/S_2$ ). Ele localiza o saber no lugar do gozo. Se ela quer um mestre, se quer que ele saiba, ele não precisa saber muito porque, como dito acima, a alienação do sujeito ao  $S_1$  tem o objetivo de fazer com que esse sujeito se mantenha na divisão, recusando-se sempre a dar um corpo ao mestre.

“Ela faz, à sua maneira, uma espécie de greve. Não entrega seu saber. No entanto, desmascara a função do mestre com quem permanece solidária, valorizando o que há de mestre no que é o Um com U maiúsculo, do qual se esquivava na qualidade de objeto do seu desejo. [...]” (LACAN, 1969-70, p. 88).

Ela se coloca fora do desejo do Outro e, esquivando-se como objeto, também se coloca fora da possibilidade de suscitar esse desejo. Aceita ser a causa, mas não o objetivo do desejo porque se interessa pela verdade do desejo – a insatisfação (COTTET, 1985, p. 9).

Se o sujeito incide sobre o mestre ( $\$ \rightarrow S_1$ ), “não é possível que, pela produção de saber, se motive a divisão, o dilaceramento sintomático da histórica. Sua verdade é que precisa ser o objeto *a* para ser desejada” -  $\$/a$  (LACAN, 1969-70, 167).

O que está em jogo no discurso histórico é que o sujeito sabe sobre a castração do mestre (ID., p. 90). A posição de \$ na dominância tem, nas palavras de Cottet (1985, p.

9), alguma correlação com o discurso da ciência. Se a ciência se constitui excluindo a fantasia e manipulando os significantes, a histórica “ensina que os relacionamentos entre homens e mulheres não são naturais, e sim dependem [...] de uma copulação de significantes [...]”.

Por isso, no discurso da histórica, a castração se torna um jogo, uma “produção fervilhante de  $S_1$ ” (LACAN, 1969-70, p. 33). Isso se deve ao fato de que, ao mostrar que o *fading* do sujeito é a verdade do significante-mestre no discurso do mestre, o discurso da histórica revela que toda relação de razão engendrada pela ciência ( $S_1 \rightarrow S_2$ ) é sempre relativa, um semblante, um artifício, um fato de crença. Se  $S_1$  se acredita unívoco ao ocupar o lugar de agente no discurso do mestre, o \$ dominante no discurso histórico mostra sua verdade, a de que o sujeito não está presente onde pensa, mas pode ser localizado onde se encontra impedido de pensar (ID., p. 96-97).

Essa posição subjetiva descreve que o sujeito científico não é, por si mesmo, garantia de seus próprios pensamentos. Ele não pode ser causa de si porque padece da falta de algo. O sujeito dividido é efeito da operatória, da contabilidade científica posta em ação pelo advento da ciência moderna. Se a relação  $S_1 \rightarrow S_2$  é impossível, então o efeito é \$, um sujeito movido pelo corte entre os dois significantes, que quer saber sempre mais, que escolhe a razão e a ciência. Mas é bom lembrar que o desejo de saber não se confunde com o próprio saber porque o saber aí é meio de gozo com a falta.

Quando \$ está na dominância, o sujeito age sem saber a causa de sua ação ( $\$/a$ ). O que causa sua ação?

Ao situar o objeto  $a$  no lugar da verdade, Lacan grafa a relação recalçada do sujeito científico com sua causa, que é sempre sexual. Foi o que demonstrei no primeiro capítulo, servindo-me dos exemplos usados por Bachelard.

Freud (1905) definiu o sintoma como um tipo de satisfação sexual substitutiva relativa ao que restou da sexualidade infantil. O auto-erotismo é a raiz de todo sintoma e implica o gozo que não foi recoberto pela operação fálica da metáfora paterna. Lacan afirma que o que o sujeito recupera na fantasia como mais-de-gozar ou gozo do Outro é o auto-erotismo. Esse gozo que não alcançou regulação pela medida do falo ( $\Phi$ ) retorna como exigência de trabalho. Foi esse o ponto, nomeado como lugar da causa, que interessou a Freud, razão pela qual criou a psicanálise.

### III.2 – O DISCURSO DO ANALISTA

À passagem do mundo antigo ao moderno correspondem duas mudanças. No que se refere à posição da mestria, há a ascensão do tudo-saber ( $S_2$ ). Na posição do Outro, antes ocupada pelo escravo, vêm os objetos do consumo. Estas mudanças foram grafadas por Lacan no discurso do universitário, que ele chamou de “senhor modernizado” (1969-70, p. 33).

$$\text{DISCURSO DO UNIVERSITÁRIO} \quad \frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

A experiência analítica faz oposição ao que se passa na cultura. Segundo Brousse (1999, p. 166), a experiência da análise se dá entre o discurso do analista e o da histórica. Ela se caracteriza por “histerizar” o discurso. Histerizar o discurso é operar de modo a levar o sujeito (\$) a ocupar o lugar que o tudo-saber ocupa do discurso universitário. É esta operação que permite a entrada do sujeito no trabalho analítico.

$$\text{DISCURSO DO ANALISTA:} \quad \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1} \quad \text{DISCURSO DA HISTÉRICA:} \quad \frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Aos olhos do leitor isso pode parecer uma contradição. Há pouco afirmei que o discurso universitário promove o discurso histórico. Agora, digo que o discurso do analista histeriza o discurso. Afinal, qual é a diferença entre uma operação e outra?

No capítulo anterior, já toquei neste problema. A mudança ocorrida com a introdução da modernidade afeta o discurso do mestre porque aloja  $S_2$  no lugar antes ocupado pelo senhor. Como consequência, há uma mudança nas relações de poder. No lugar da autoridade coercitiva, do poder autoritário que visa a regulação do gozo pulsional de modo a promover a civilização, vem se alojar o exercício de um poder persuasivo. O domínio através do imperativo de tratar tudo pela via do saber ( $S_2$ ) não é capaz de localizar o gozo, apenas de gerenciá-lo, administrá-lo e, com isso, fomentar nos sujeitos a ilusão da escolha generalizada, indiferenciada. Trata-se do que Coelho dos Santos (2005e, p. 47) nomeou como “um estado de desmentido generalizado”, cujo efeito administrativo é a produção em massa de sujeitos divididos, históricos.

Mas o que são estes sujeitos divididos, que  $S_2$  produz quando se localiza como agente de um discurso? São sujeitos que vacilam demasiadamente no campo das identificações, que derivam de identificação em identificação na caça ao mais-de-gozar. Um sujeito que está “permanentemente em vias de se transformar em outra coisa” (ID.).  $S_2$  como agente produz o “sujeito da precariedade identificatória”, aquele que goza com sua divisão, um “mutante”. Ele muda ao sabor de cada verdade produzida pelo discurso da ciência.

No discurso do mestre modernizado,  $S_1$  passa a ocupar a posição da verdade e não mais a do domínio. É esta mudança que Coelho dos Santos chamou de substituição da autoridade coercitiva pelo exercício persuasivo do poder. A coerção disfarçada de persuasão dá a ilusão de que a vida pode ser regulada pela livre opção, pelas indicações, pela sugestão, pelo gerenciamento administrativo. A “persuasão mascara permanentemente o lugar do  $S_1$ , [...] do significante-mestre”, fazendo com que se tenha sempre a sensação de que o poder é impotente. No entanto, o que a persuasão provoca como “efeito no sujeito é da ordem do imperativo” (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 47-48), a tirania do saber, que se impõe como poder pelo caminho da administração .

A conseqüência da produção, pelo regime discursivo universitário, de sujeitos à deriva no campo das identificações é que eles se tornam facilmente apreensíveis

“na rede da determinação por meio da parcialidade dos objetos pulsionais. O discurso mostra onde chega essa configuração: a precariedade dos objetos da pulsão é o que orienta e determina os sujeitos. Trata-se, na verdade, de uma certa inversão: onde o saber toma a posição de agente, logo, logo, veremos as providências da sociedade de consumo para que a oferta dos objetos tome o lugar do saber. É uma sutil reviravolta” (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 48).

Não é disso que se trata quando Lacan afirma que o discurso do analista produz a “histerização” do discurso. A histerização é definida como “a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica” (1969-70, p. 31). Histerizar o discurso implica fazer com que o sujeito seja dividido em seu discurso *pela ação do analista* com a finalidade de entrar em análise. A análise é o tratamento clínico dos efeitos subjetivos da civilização agenciada pelo discurso universitário, ou seja, pela tirania do “tudo-saber”. Esta *operação artificial* leva o sujeito a produzir significantes-mestres.

Brousse (1999, p. 166) esclarece que introduzir o discurso da histórica é introduzir a associação livre como mestre da experiência vivida no dispositivo analítico. Ela propõe definir a produção do \$ pelo discurso do analista como a própria experiência proporcionada pela associação livre.

Bem, desde Freud nós sabemos que a liberdade do sujeito é bem pequena porque a emergência do sujeito é determinada pelo discurso do Outro. Por isso, se a histerização provocada pelo discurso do analista convoca à produção de significantes-mestres, ela o faz de maneira fecunda, dirigida, de modo a não deixar que o sujeito derive pelas identificações que produz e acabe por recuar diante da sua determinação simbólica.

O discurso universitário tem como efeito a produção de significantes-mestres em profusão. “Se o analista não toma a palavra, pergunta Lacan (1969-70, p. 33), o que pode advir dessa produção fervilhante de  $S_1$ ?”

Exatamente o que Coelho dos Santos (2005e, p. 33) chamou de o “sujeito da precariedade identificatória”.

Se o analista intervém, comenta Brousse (1999, p. 166) é, justamente, para organizar essa profusão, para colocá-la em relação com um gozo absolutamente singular em relação a um objeto, que não pode ser qualquer um. Afinal, como Lacan (1962-63, p. 35) já havia advertido no *Seminário 10*, embora o desejo possa ser tomado como indefinido na sua aparência, a falta à qual ele se refere não pode ser preenchida “de mil maneiras”. A operação analítica coordena o significante-mestre ao objeto  $a$ , ao objeto mais-de-gozar que lhe corresponde, e não ao objeto parcial. A identificação resulta da castração presente no sujeito - \$. Falta-lhe o significante que responda sobre a causa do seu gozo. Enquanto mais-de-gozar, o objeto  $a$  desvela que a identificação se fundamenta na satisfação pulsional. Por isso ele é mais-de-gozar. É o objeto mais-de-gozar que fixa o sentido da fantasia, sentido do qual o sujeito precisa se separar.

A psicanálise não partilha da crença religiosa da ciência na produção do significante sem qualidades. No discurso do “senhor modernizado” a posição da verdade é ocupada por um monte de significantes-mestres. Por esta razão, um paciente é capaz de enunciar uma montanha de  $S_1$  dispersos e completamente impotentes em relação à verdade que representam. Ao escutá-los displicentemente, um analista desavisado “pode-se fazer o equivalente a uma pequena enciclopédia” (LACAN, 1969-

70, p. 33). No entanto, no discurso do analista não está em jogo fazer do analista um escritor de enciclopédias ou de crônicas sobre a vida contemporânea. Sob a forma de *a* há saber, um saber “limitado ao *savoir faire* analítico”, o saber de que a “única coisa que motiva a função do saber [é] sua dialética com o gozo” (ID.).

O agente do discurso do analista é “esse objeto que não é nem empírico nem ontológico”, mas lógico. Sua operatividade “faz valer a função do objeto como desarmado da significação que o analisando, no entanto, confere [ao analista] em sua fantasia”. É isto o que separa o objeto pulsional dos outros objetos (COTTET, 1985, p. 79-80), imaginários, e também o que opera um efeito especial sobre a fantasia. Esse efeito é conhecido como destituição subjetiva, desidealização da falta-a-ser ou queda das identificações.

Qual é o objetivo de provocar o esvaziamento dos significantes-mestres? Certamente, não é a produção em série de sujeitos “desidentificados”, sujeitos que acreditam não ter nenhuma dívida simbólica. A queda das identificações visa ancorar o sujeito na sua dependência original em relação ao significante, naquilo que a simbolização primordial do sujeito sexuado deve à morte. A operação analítica visa conduzir o sujeito à produção dos significantes primordiais que condicionam sua sujeição. Lacan conceituou este trajeto como travessia da fantasia, como queda das identificações.

“[...] A emergência disso é uma certa desqualificação da verdade assim como da categoria de significação. Com o objeto *a* [...], o analista está na posição mais conveniente para ‘interrogar como saber aquilo de que se trata na verdade’ e não o inverso, isto é, tomar a verdade como medida do saber, o que geralmente é a posição do neurótico” (COTTET, 1985, p. 80).

Para Cottet (1985, p. 76-78), a redução teórica do analista ao objeto *a* instaura uma profunda dessimetria entre o analisante e o analista. “O analista não opera com sua divisão, [...] com seu inconsciente”. Deste modo, Lacan varre definitivamente qualquer brecha que vincule a condução do tratamento analítico à contratransferência e à intersubjetividade. Se o analista não é sujeito, ele é objeto, objeto causa do desejo.

A dominância do objeto *a* intervém sobre o mais-de-gozar. Isso ocorre porque o objeto *a* desloca a ênfase na cadeia  $S_1$ - $S_2$  como articulação necessária para mostrar o

que ela efetivamente tem de impossível. É o que está escrito na parte inferior do discurso do analista:  $S_2 // S_1$ .

O discurso do analista tem sua especificidade localizada pela interrogação da utilidade do saber formal introduzido pela ciência, do saber cuja produção e articulação é reduzida às necessidades de escritura. De que serve o saber científico ( $S_2$ ) em posição de mestre? De que serve essa “forma de saber, que rejeita e exclui a dinâmica da verdade”? (IBID., p. 85). Lacan (ID.) responde a essa questão da seguinte forma:

- Serve, primeiramente, para rechaçar o saber mítico. A psicanálise também participa da exclusão do saber mítico em sua práxis sobre o sujeito da ciência. No entanto, a exclusão por parte da ciência produz um resíduo: o inconsciente como um saber disjunto, estranho ao discurso da ciência porque, nele, a verdade é separada da enunciação e reduzida a um efeito de escritura. A ciência visa produzir um saber autônomo, inteiramente disjunto do saber mítico. A psicanálise mostra a impossibilidade desta tarefa.
- Serve, ainda, para produzir o esquecimento de que, enquanto sujeitos, somos todos determinados ( $\$/a$ ) - “a primeira determinação que recebemos não é uma determinação significativa, é uma determinação como objeto de gozo” (BROUSSE, 1999, p. 172). “Cada um de nós é determinado primeiro como objeto  $a$ ” (LACAN, 1969-70, p. 152).

No *Seminário 17*, Lacan resume o motor da investigação psicanalítica do seguinte modo:

“[...] na investigação psicanalítica o que interessa é saber como aparece, em suplência à interdição do gozo fálico, algo cuja origem definimos a partir de uma coisa totalmente diversa do gozo fálico, que é situada e, por assim dizer, mapeada, pela função do mais-de-gozar” (LACAN, 1969-70, p. 70).

Desde Freud (1900, p. 597), o desejo inconsciente ( $\$$ ) é o capitalista, a força motivadora das formações do inconsciente. Lacan conceituou o objeto  $a$  e relacionou o capitalismo à função do mestre, ou seja, relacionou os modos de produção capitalista ao encadeamento significativo, produtor de significação fálica. Daí extraiu a função do

mais-de-gozar. Essa função se refere ao “que se acumula de capital de libido em virtude [...] da exclusão do gozo [...] normal” (LACAN, 1969-70, p. 91-92).

Toda relação significativa produz uma perda de gozo fálico, uma perda no nível do ser do sujeito, porque a relação entre  $S_1$  e  $S_2$  é um artifício decorrente de que o significativo não foi feito para a relação sexual (ID., p. 31). Em sua origem, o significativo não significa nada (ID., 1955-56, p. 209). Como falta-a-ser, o sujeito é, então, um objeto perdido. A função de acumulação dessa perda, própria ao mais-de-gozar, está ligada à origem, à entrada em ação do significativo – “a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital” (ID., 1969-70, p. 169). O acúmulo de mais-de-gozar tem origem na separação entre o sujeito e seu valor libidinal ( $\$ // a$ ).

O conceito de objeto  $a$  permite uma articulação íntima entre o significativo e o gozo porque inclui o gozo no funcionamento significativo. As operações de alienação e separação mostram que a posição do objeto  $a$  é conexas à do significativo. Isto quer dizer que há uma superposição entre a estrutura do sujeito e a do gozo (MILLER, 1999a, p. 93-94).

O *Seminário 17* coroa a nova aliança entre o gozo e o Outro, iniciada no *Seminário 11*. Com a noção de discurso, Lacan introduz a idéia de que a relação entre a pulsão e o objeto, ou entre o significativo e o gozo, é originária (ID., p. 96). Com isso traduz de um modo novo o problema deixado por Freud relativo ao final da análise: “concerne sempre à relação do sujeito com o gozo e à modificação que pode ser feita nisso” pelo tratamento analítico (ID., p. 99). De que modo a operação analítica pode modificar a relação do sujeito com o gozo?

Segundo Cottet (1985, p. 70), quando o analista funciona no lugar do Outro, tal como Freud, ou seja, como representante do pai, ele se torna uma invenção do analisando, um sujeito suposto saber. Exercer essa função é fazer com que a estrutura do desejo funcione sempre como desejo do Outro. Por essa via, a transferência se torna interminável porque, dividido, o sujeito engendra mais efeito de saber ( $S_2$ ) dirigido ao Outro. Conseqüentemente, o analista não é real, mas sempre uma suposição.

Operar um tratamento analítico no âmbito do discurso do mestre ( $S_1 \rightarrow S_2$ ), resulta na localização do gozo como impossível ao sujeito porque apenas o pai poderia alcançá-

lo. Do lugar de exceção, o pai profere a lei que faz a castração incidir sobre todos os sujeitos. Isso os torna desejanter em relação ao lugar da exceção ( $\$ \diamond a$ ).

No *Seminário 17*, Lacan mostrou que a crença no pai como exceção tem, como efeito, a impossibilidade de que o sujeito consiga castrá-lo. Assassinato não é castração porque, morto, o pai se torna mais forte do que vivo. Do assassinato decorre o amor pelo pai e é deste amor que procede uma certa ordem, a ordem fálica, cujo efeito é a impossibilidade de se alcançar o gozo todo. Mas daí também provém o desejo de alcançar este gozo. Para Lacan (1969-70, p. 92-94), toda essa mitologia é apenas um saber com pretensão de ser apreendido como verdade e só serve a uma finalidade: esconder a castração do pai.

Se o acesso ao gozo é impossível, como o analista pode operar sobre o gozo auto-erótico?

Freud não partiu da linguagem nem tampouco da castração aí situada. Por isso, precisou lançar mão do mito. Trabalhava referido ao pai como privador do objeto primordial relativo à satisfação da pulsão. Por este caminho, jamais se toca a relação estrutural que o significante mantém com o gozo. Só quando se concebe essa relação como primária, anterior à operação paterna, é que se pode aceder ao gozo auto-erótico.

No discurso da histérica, Lacan grafou o limite das análises freudianas: a reivindicação fálica. O que Freud nomeou como rochedo da castração, ponto de impasse ao qual chegou na condução das análises, corresponde à reivindicação como efeito do sujeito marcado pela interdição ( $\$$ ). Ao instaurar a falta de gozo, a proibição produz tanto o gozo impossível quanto o desejo de exceção -  $\$ \diamond a$ . Isso tem conseqüências e esse é o aspecto teórico novo que Lacan traz: à impossibilidade de se obter um gozo absoluto a partir do gozo fálico corresponde um acréscimo de gozo como suplência. Trata-se da função do objeto  $a$  como mais-de-gozar.

Formalizar o discurso do analista representa, portanto, um avanço de Lacan em relação ao lugar ocupado por Freud no tratamento e também um giro teórico importante. Agir a partir do lugar do objeto  $a$  não faz do analista uma suposição, cuja capitonagem se presentifica nos significantes proferidos pelo analisante (COTTET, 1985, p. 70). Ao contrário,  $a$  faz objeção à significação oriunda da cadeia significante, faz objeção ao imaginário. Deslocar o acento da operação analítica do encadeamento

significante, para privilegiar o mais-de-gozar intrínseco ao próprio funcionamento da cadeia implicará, doravante, ter como ponto de partida o que Lacan (1972-73, p. 35-36) conceituou mais precisamente no *Seminário 20* como substância gozante. Esse é o nível onde se situa o significante.

O discurso do analista mostra que a autoridade do significante-mestre se origina na satisfação obtida na própria articulação significante. Mostra que não há discurso desinteressado e que a verdade em jogo se fundamenta no gozo – “toda verdade é um enredo, uma fantasia, uma explicação que visa, essencialmente, um cálculo, uma extração de gozo, uma satisfação a retirar dali”. O que o discurso do analista ilumina é que “há sempre uma satisfação no discurso” (COELHO DOS SANTOS, 2005e, p. 146). Se tanto o objeto  $a$  quanto o  $S_1$  podem ocupar o lugar de agente de um discurso, isso quer dizer que  $S_1$  comporta gozo –  $S_1$  e  $a$  têm relação com o gozo. Então, é possível afirmar que, como agente,  $a$  interpreta a mestria de  $S_1$ . Denuncia que, de algum modo, a histórica tem razão: a identificação tem uma relação íntima com o gozo (ID., p. 124). Portanto, o mestre é castrado.

Para ocupar o lugar de objeto  $a$ , o analista precisa se extrair logicamente, em sua própria análise, como  $a$ . Esta passagem requer que ele também se despoje de todo o saber que esteja situado no lugar da verdade (COTTET, 1989, p. 174). Encarnar a posição de dominância no discurso do analista, a posição de objeto  $a$ , requer que o psicanalista se separe da sua própria posição de objeto.

O que é, afinal, essa posição discursiva cuja função de domínio é ocupada pelo objeto  $a$ ? Trata-se de uma posição que possa, efetivamente, ser ocupada por alguém? Como isso poderia ser feito, se Lacan afirma que se trata de uma posição impossível? – “Será que acentuo o bastante a relevância da *impossibilidade* de sua posição, na medida em que o analista se coloca em posição de representar, de ser o agente, a causa do desejo?” (LACAN, 1969-70, p. 168, grifo meu).

$$\text{DISCURSO DO ANALISTA} \quad \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Voltarei às raízes conceituais do conceito lacaniano de objeto  $a$ . Trata-se de um conceito que faz referência ao resto da sexualidade infantil pré-edípica e ao objeto da

angústia (1962-63). No *Seminário 10*, Lacan define a função da angústia como fenômeno de borda que orienta a constituição subjetiva (1962-63, p. 133) e define o objeto como o campo apropriado da análise (ID., p. 126-127). No *Seminário 11*, ele conceitua o objeto *a*, como objeto da pulsão por excelência e ponto de confluência da angústia, do desejo e da lei (COELHO DOS SANTOS, 1999b, p. 158).

Tomarei como orientação a afirmação de Lacan de que a topologia da situação analítica implica um “ponto de disjunção e de conjunção, de união e de fronteira [ou seja, ‘de borda’], que *só pode ser ocupado pelo desejo do analista*” (1964, p. 153, grifo meu). Esta definição situa no mesmo ponto o desejo do analista e as operações de alienação e de separação, constitutivas da subjetividade. Ela será usada como guia para pensar o que Lacan quer dizer, no *Seminário 17*, quando localiza a dominância da operação analítica no analista situado como objeto *a*.

Segundo Coelho dos Santos (1994, p. 45), “a angústia é a legítima representante da pulsão de morte na vida psíquica”. Lacan (1954-55) retomou a teoria freudiana das pulsões e mostrou a ligação essencial entre a pulsão de morte e a estrutura significante através do funcionamento da máquina simbólica. Em seguida, conceituou o objeto *a* e o introduziu no funcionamento da linguagem. Identificou a estrutura do *isso* à do inconsciente (1964, p. 47-49), e a estrutura do inconsciente à do sujeito – “ao nível do inconsciente, há algo homólogo em todos os pontos ao que se passa ao nível do sujeito” (ID., p. 29).

Pulsão, linguagem, isso, inconsciente e sujeito possuem a mesma estrutura de fenda que promoveu o surgimento da ciência e do sujeito modernos. O suporte da homologia que proponho é a função de corte executada pela introdução, no mundo, da função do significante sem qualidades, função que separa o significante de todas as cadeias de sentido originadas da tradição. É esta a razão que permite afirmar que o sujeito da ciência é aquele sobre o qual a psicanálise opera.

O significante é introduzido como traço unário ou identificação primordial e se caracteriza por possuir uma ligação causal com o objeto perdido freudiano, que Lacan conceituou como perda de gozo relativo ao funcionamento da linguagem. É também o lugar do recalque original que funda o inconsciente, o *Urverdrängung*.

A relação primitiva e topológica da constituição subjetiva com a função do corte permitiu que Lacan definisse a experiência subjetiva que o inconsciente proporciona como “o *um* da fenda, do traço, da ruptura” (1964, p. 30) entre o sujeito e o Outro. A cisão entre o sujeito e o Outro, lugar de incidência do corte, é o lugar da angústia. É também o que justifica a afirmação de que o desejo, a lei e a própria angústia convirjam em direção ao mesmo objeto. A estrutura que faz com que a angústia, a lei e o desejo *não sejam sem* o objeto implica um certo tipo de ligação condicional entre os termos, que conecta de um modo inédito uma coisa à outra.

O objeto *a* é o objeto da angústia. Lacan (1962-63) o define como resto autoerótico destacado do corpo, peça indiferenciada, que não se sabe se pertence ao corpo do sujeito ou ao do Outro. Para que ela se coordene ao desejo como lei, é preciso a função paterna. O desejo do pai cria a lei do que se deve desejar porque “na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e a mesma coisa” (ID., p. 120). A metáfora paterna é responsável por coordenar os restos de corpo ao “x” pelo qual o desejo Outro, a castração situada no nível da linguagem, se apresenta ao sujeito como completamente enigmático.

O fato de o objeto *a* estar referido às perdas sofridas pela criança antes de sofrer a ameaça de castração proferida pelo pai, é o que justifica que a parte do gozo que não se submeteu ao circuito das trocas simbólicas sempre se faça presente como estranha ao eu. O que está em jogo são objetos que não se coordenam pela hegemonia da função fálica. Esta função é responsável pela regência de todo o processo substitutivo decorrente da entrada em jogo da diferença sexual e também pela constituição de todos os sujeitos enquanto submetidos à lei do pai. Desejar é enveredar pelo caminho da lei fundada pelo pai (LACAN, 1962-63, p. 93). Os objetos *a* estão aquém da diferença sexual, “são objetos anteriores à constituição do objeto comum, comunicável, socializado” e correspondem às cinco formas de perda, que são os momentos de aparecimento do sinal da angústia (ID., p. 103-104). Os objetos oral, anal, fálico, olhar e voz não são “egoificáveis”. Isso quer dizer que eles nunca se tornam familiares ao eu.

Eles

“são o resto do corte significativo, resto da divisão do sujeito o campo do Outro, e é como resto execrado, odiado do Outro que são sempre reencontrados. Por isso, esse

resto do Outro a que o sujeito se identifica não é passível de ser proposto ao reconhecimento do eu” (COELHO DOS SANTOS, 1994, p. 48).

É porque não podem ser reconhecidos no nível dos processos egóicos que a descarga referida ao gozo desses objetos não pode ser feita pelo aparelho psíquico. Ela sempre confinaria com a dor. Como conseqüência, esse gozo rechaçado irá se encravar no sintoma. Portanto, faz-se importante considerar a presença da angústia no dispositivo analítico como “o modo essencial de comunicação do sujeito com o Outro, [como] o que lhes é comum” (ID., p. 49). Ela é um sinal importante: o de que esse objeto irrecalcável surgiu no campo psíquico. Esta é a razão pela qual Lacan afirmou que a angústia *não é sem* objeto (1962-63, p. 87). Esta afirmação implica poder acolher a possibilidade de que o eu emerja reduzido a um desses objetos afetados pelo desejo. Nessa emergência, o eu estaria completamente despojado dos atributos ideais que constituem sua referência ao falo (COELHO DOS SANTOS, 1994, p. 48).

Segundo Coelho dos Santos (ID.), com a teorização do objeto *a*, Lacan questiona a redução feita por Freud em relação à angústia em “Análise terminável e interminável” porque esta redução não permite escapar à lógica fálica. Para Freud (1937, p. 285), a angústia se restringe, em ambos os sexos, a uma atitude coordenada ao complexo de castração. Nos homens, ela se refere à “luta contra sua atitude passiva ou feminina para com o outro homem” e, nas mulheres, à inveja do pênis, que se traduz por “um esforço positivo por possuir um órgão genital masculino”.

O conceito de objeto *a* permite que Lacan questione estas teses. Simultaneamente, convoca o desejo do analista a ouvir o sujeito quando ele aparece identificado ao objeto. Para isso, é imprescindível a consideração da angústia como evidência clínica do comparecimento no dispositivo analítico dos objetos que o ego não consegue reconhecer. Esses objetos não se endereçam ao ego. Eles se referem à relação do sujeito ao desejo do Outro, que é sempre enigmático para o sujeito. Portanto, o único modo de fazê-los entrar no tratamento analítico é tomá-los como endereçados ao desejo do analista (COELHO DOS SANTOS, 1994), “[...] o desejo do Outro, na medida em que esse é o desejo correspondente ao analista como aquele que intervém como termo na experiência” analítica (LACAN, 1962-63, p. 68).

O que é e como se constitui esse endereçamento do objeto ao desejo do Outro?

Freud (1915) definiu a pulsão através de quatro termos: *Drang*, a pressão constante, compreendida como exigência de trabalho, pura e simples tendência à descarga; *Ziel*, a finalidade, que é sempre a obtenção de satisfação e que requer a eliminação do estado de estimulação na fonte da pulsão; *Objekt*, o objeto em jogo, que pode ser qualquer um desde que a pulsão atinja sua finalidade, e *Quelle*, a fonte, a origem das pulsões, localizada por Freud nos processos somáticos que ocorrem em um órgão ou em uma parte do corpo.

Lacan (1964) trouxe importantes contribuições para esse campo. Primeiramente, chamou a atenção para a observação freudiana de que a pulsão se satisfaz mesmo que o alvo (*Ziel*) esteja inibido. Neste caso, a sublimação questiona que a satisfação ocorra unicamente pela via do recalque e torna paradoxal o campo da satisfação porque coloca em jogo algo novo: no lugar do objeto ser tomado como perdido, surge o objeto teorizado como impossível, mesmo que o aparelho psíquico não o reconheça como tal (1964, p. 158-159). O objeto é impossível porque nenhum objeto da necessidade pode satisfazer as exigências pulsionais. Por isso, a pulsão aprende que sua satisfação não está na apreensão do objeto, mas em seu contorno.

Se o objeto é impossível, qual é, então, o lugar do objeto na economia pulsional? Para responder a essa pergunta, Lacan usou dois termos da língua inglesa. Afirmou que o objeto é *turn*, o contorno, a borda da zona erógena por onde a pulsão circula, dá a volta, e que é *trick*, a “volta de uma escamoteação”, a volta ou o ato de contorno que faz desaparecer o objeto – “a pulsão de morte não se cumpre no nível do S1, senão que exige chegar até esse apagamento completo que se traduz por *a*” (MILLER, 1986-87, p. 101).

A essência da montagem da pulsão que Lacan (ID., p. 160-161) apresenta a partir da montagem freudiana mostra que o traçado da pulsão é o próprio *ato que dá forma a uma hiância*. O objeto, portanto, é esse cavo que o circuito pulsional faz aparecer. É porque o afeto não sofre a vicissitude do recalque que a angústia é a única tradução subjetiva possível ao objeto *a* (ID., 1962-63, p. 113).

A pulsão é a montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica. E a transferência, aquilo que, na experiência analítica, manifesta a atualização da realidade sexual do inconsciente. A realidade sexual do inconsciente é a de que não há no

psiquismo “nada pelo que o sujeito se pudesse situar como ser de macho ou como ser de fêmea” (LACAN, 1964, p. 194). A finalidade biológica da sexualidade é a reprodução, mas em relação a isso as pulsões são parciais. A essência da sexualidade é a de que, diante dela, todos os sujeitos estão em pé de igualdade. A integração da sexualidade à dialética do desejo depende do jogo do significante. Depende do que, no corpo, é aparelho e tem a ver com o que, da sexualidade, passa às redes do significante, que por isso mesmo só se realiza de forma parcial (ID., p. 165-167).

A pulsão pode ser satisfeita sem que precise atingir seu alvo, se o alvo for definido como o emparelhamento que realizaria a finalidade biológica da reprodução. Então, ela é pulsão parcial e o alvo é sempre o contorno, o circuito, porque o objeto “é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável [...] por não importa qual objeto”, que só é possível de ser subjetivado como perdido (ID., p. 170). É este contorno que permite que a contabilidade do gozo com a falta surja como mais-de-gozar.

Para Lacan (1964, 168-169), o aspecto mais importante relativo a cada pulsão é o fato de que toda pulsão se estrutura em um vaivém. Lacan comenta que, quando Freud declina as vozes gramaticais que constituem o circuito pulsional, ele mostra, pelos dois pólos verbais (ver e ser visto, etc.), que o percurso das pulsões jamais pode ser separado de “sua reversão fundamental, do [seu] caráter circular”. Um outro aspecto que também deve ser ressaltado é a importância de se fazer a diferença entre o circuito circular de uma pulsão e o que daí surge como novidade: o sujeito que não havia ali antes do circuito ter sido feito. “Esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu curso singular. É somente com sua aparição no nível do outro [ou seja, do objeto] que pode ser realizado o que é da função da pulsão” (ID.).

Onde esse circuito se engata? Ele é promotor de uma continuidade entre as diferentes pulsões?

Lacan introduz o objeto *a* como *hiância que só pode ser contornada*, uma vez que não há objeto da necessidade que possa responder à exigência de satisfação por parte da pulsão. Por esta mesma razão, uma pulsão parcial não pode engendrar outra. Não se trata de um progresso em espiral ou de um circuito em desenvolvimento. A passagem da pulsão oral à anal não se dá por maturação. Um circuito pulsional é sempre percorrido em descontinuidade com outro. Ele requer a “intervenção, o reviramento da

demanda do Outro” (LACAN, 1964, p. 171). É no endereçamento ao Outro de uma questão sobre o seu desejo – *Che vuoi?*, o que queres? - que o sujeito tem acesso à possibilidade de fazer da falta do objeto um modo de fruição peculiar. O sujeito goza com o vazio, suplementando-o com um objeto, que é o próprio sujeito enquanto objeto parcial, na função de mais-de-gozar. A passagem do circuito da pulsão pelo Outro como campo do desejo faz surgir o Outro como campo do gozo e o sujeito fixado na posição de objeto do gozo do Outro.

É este endereçamento que permite que, do ponto de vista lacaniano, a questão da angústia seja tomada na relação transferencial. Nas palavras de Coelho dos Santos (1994, p. 50), a angústia deve ser tomada “no eixo das relações do sujeito da demanda analítica (o analisando e seu pedido) ao desejo do Outro, ou ao desejo do analista que é seu ato interpretativo”.

Isso só é possível porque Lacan (1962-63, p. 23) enfatiza a primeira definição freudiana da angústia: a angústia como afeto. Nesse nível, ela é um representante afetivo da pulsão. Enquanto representante, ela é corte, então, tem uma afinidade de estrutura com o sujeito. O afeto nunca sofre a vicissitude do recalque, “ele se desprende, fica à deriva. Podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalcado” (ID.). O recalque incide apenas sobre os significantes que se conectam ao afeto, mas nunca sobre o afeto propriamente. Portanto, o afeto da angústia será “o efeito do corte significante ou do corte interpretativo do analista e se refere à queda de um objeto, que é um resto da articulação do sujeito ao significante” (COELHO DOS SANTOS, 1994, p. 50).

A angústia é um fenômeno de borda porque se situa entre o gozo (fixado pela identificação fantasmática do sujeito ao traço unário) e o desejo (oriundo da operação de castração). Entre a identificação e a castração, a angústia é o ponto de origem do sujeito como não sabido, como traço apagado, “o que significa inconsciente, *Unbewusste*” (LACAN, 1962-63, p. 75-76). A angústia não é sem objeto. Sua substância surge como “aquilo que não engana” (ID., p. 88). No entanto, a presença disso que não engana causa a dúvida que visa combater a certeza da presença do objeto. Afinal, o sujeito só entra em relação com o *a* quando a identificação que o constituiu como \$

vacila e se mostra relacionada ao vazio que a linguagem cava ao se introduzir em um corpo (1+a), relacionada ao recalque original.

Os objetos que o ego não consegue reconhecer são endereçados ao desejo do Outro, que também é a sua castração. Esse endereçamento visa tamponar a castração localizada no Outro. No entanto, essa operação é sinal de perigo para o sujeito porque realiza o enredo fantasmático que o fixa na posição de objeto, não do desejo, mas do gozo desse Outro.

Por que se trata do gozo do Outro e não do desejo?

Porque o sujeito nunca interpreta a castração do Outro como sendo a presença de um impossível estrutural, mas como falta. E se algo falta ao Outro, isso é sinal de que ele goza com algum objeto. “Nesse lugar de falta, o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração”. Se a emergência do desejo do Outro ou de sua castração, é também “o momento da interpretação da castração” como falta, então, é aí que comparecem as peças destacadas do corpo, os objetos parciais. “Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro” quando o Outro comparece como faltoso. (LACAN, 1962-63, p. 56).

É importante observar que, embora os objetos parciais sejam anteriores à entrada em jogo da função paterna, sua extração como mais-de-gozar depende do recalque. Os objetos *a* como mais-de-gozar requerem a castração, ou seja, a subtração de gozo que se faz presente na vertente discursiva  $S_1$ - $S_2$ , reinterpretada à luz da diferença sexual.

No *Seminário 17*, o mais-de-gozar é o modo como o sujeito “recebe, claro, sua própria mensagem de uma forma invertida – aqui, isto quer dizer seu próprio gozo sob a forma do gozo do Outro. É mesmo disso que se trata quando ocorre de a fantasia juntar a imagem do pai com o que de início é uma outra criança” (ID.). O gozo do pai com o espancamento é apenas a metade da verdade. A outra, se encontra do lado do próprio sujeito que, na posição de objeto do gozo do pai, se torna o suporte de sua própria fantasia. Ele vem em suplência ao  $\mathbb{A}$ , como um bônus, um acréscimo. O sujeito suplementa a falha do Outro introduzindo ali a sua própria, recuperada em um objeto parcial tomado como objeto mais-de-gozar. O mais-de-gozar é uma operação executada sobre a interdição do gozo fálico, sobre o gozo do Outro marcado pela castração.

Portanto, quando a angústia surge no dispositivo analítico, isso quer dizer que a castração se fez presente e que o sujeito foi chamado a aí comparecer como objeto para tamponá-la. É por isso que a angústia deve ser tomada como endereçada ao desejo do analista. Somente pela intervenção do desejo do analista, a castração poderá ser interpretada como tal, fazendo aparecer aí o sujeito e um objeto. A intervenção do analista permitirá o surgimento do mais-de-gozar ali onde o gozo comparece ligado a um objeto parcial.

O discurso do analista, tal como os outros três, também é um modo de fazer laço social. Um modo inédito de laço social, que Freud introduziu na cultura moderna. Esse laço se funda sobre a linguagem no que ela funciona por meio da fala. A fala constitui o campo onde se dá o laço analítico. Ele opera sobre o significante como meio de gozo. A ênfase no significante é decorrente de que só o discurso analítico permite isolar o significante como fundamento da dimensão simbólica para extrair daí um certo real. Trata-se do real relativo à falta de objeto, que o próprio significante circunscreve em seu trajeto de contorno (LACAN, 1972-73, p. 28-40). A fantasia é o enredo que encobre essa falta original. A introdução da psicanálise no mundo implica a reinclusão da realidade psíquica na consideração científica. Ou seja, a reinclusão do que é rechaçado pelo puro manuseio do significante. Permitir que houvesse laço social a partir da realidade psíquica foi um fato inédito.

O *Seminário 20* (1972-73, p. 39), traz uma precisão à abordagem da relação existente entre o campo da linguagem e o do objeto. Lacan partiu da linguagem, da palavra tomada como comunicação endereçada ao Outro para responder à questão sobre como se dava a captura do organismo vivo (MILLER, 1999a, p. 101). Essa captura foi conceituada no *Seminário 11* através do esquema da alienação e da separação. No *Seminário 17*, ela foi traduzida pela definição do significante como aparelho de gozo. No *Seminário 20* (1972-73, p. 39), o significante é definido como letra de gozo, como causa do gozo e também como aquilo que “faz alto ao gozo”, que o limita com seu recorte. Isso requer que a função da escrita seja situada no discurso do analista. Se o discurso do analista é o modo de relação que se funda na fala, isto quer dizer que, mais do que ouvir, o analista deve ler o campo da fala, deve ler o que ali se escreve sob a forma de gozo. A palavra não está mais no registro da comunicação, mas no do gozo. e é disso que se trata na emergência da angústia.

Lacan afirma que o registro da escrita e o do significante não são da mesma cepa. Este último foi introduzido pela lingüística e é sustentado pelo discurso da ciência, cujo ato introduziu uma distinção entre o significante e o significado originado da revelação. Já o registro da escrita implica a palavra separada da estrutura da linguagem na vertente que propicia a comunicação. Nesta dimensão, “o significante só se coloca como não tendo nenhuma relação com o significado” partilhável (1972-73, p. 42). Aqui o gozo não permite o laço social. A leitura, pelo analista, disso que só comparece como angústia é o que propicia tratar a relação do sujeito com o gozo.

A psicanálise mostrou que o inconsciente é correlato ao advento da ciência moderna. Com a teorização dos discursos, Lacan solidificou a posição da psicanálise como um discurso em exclusão interna ao discurso da ciência. Ao contrário da posição da ciência, para a psicanálise “o significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização como liame” (ID., p. 43), como laço. O discurso organiza o gozo e funda a realidade, na medida em que “cada realidade se funda e se define por um discurso” (ID., p. 45) e que “não há a mínima realidade pré-discursiva” (ID., p. 46).

Segundo Coelho dos Santos (2002a, p. 77), “o discurso do analista é um efeito de retorno daquilo que a ciência rejeitou para poder constituir-se”. Em decorrência, a posição do analista no discurso “do analista é feita dessa identificação ao que é rejeitado” pela ciência. A ação do analista considera a relação entre o significante e o gozo. Sua operação se efetua sobre o campo do gozo que a ciência rejeita.

O gozo da pulsão se caracteriza pelo gozo com a falta, com o vazio que o próprio movimento pulsional cava, e pela extração do mais-de-gozar a partir da diferença. A pulsão goza com o “não é isso”, que distingue o gozo obtido do gozo esperado (LACAN, 1972-73, p. 152) – o “*não é isso* quer dizer que, no desejo de todo pedido, não há senão a requerência do objeto *a*, do objeto que viria satisfazer o gozo” (ID., p. 171). Enquanto a ciência nada quer saber sobre isso, é exatamente disso que a psicanálise trata. O discurso do analista recolhe e trata o gozo que a ciência recalca. É por esta razão que Lacan (1969-70) situa o discurso do analista como o avesso do discurso do mestre moderno. Portanto, a manutenção do discurso do analista como avesso do discurso da ciência depende de que esta “seja ainda o mestre contemporâneo e prossiga

providenciando os efeitos de exclusão de sentido, da causa, do desejo e do sujeito” (COELHO DOS SANTOS, 2002a, p. 77).

Se o objeto *a* não é um objeto, uma coisa, mas seu suporte, sua ausência, “uma elisão de estrutura”, então, ele não é um semblante. Assim, tudo o que venha se situar no lugar do objeto *a* é da ordem de um suplemento e não de um semblante. O vazio da estrutura só pode ser representado por um suplemento. “É como se a função lógica e topológica que Lacan batizou objeto *a* retirasse alguma coisa do corpo, operasse uma extração sobre o corpo, necessária para dar o valor de mais-de-gozar” (MILLER, 1995b, p. 18).

Operar a partir da elisão de estrutura, da função lógica, implica confrontar esta elisão com os objetos da satisfação (e também com o olhar e a voz) que são capturados pela repetição do circuito pulsional para ali nele se fixarem como suplemento. Desse modo, a operação analítica faz aparecer a diferença entre a satisfação que se busca alcançar e a que efetivamente se consegue obter. Essa diferença é o que comparece na fantasia sob o modo de um objeto parcial. Os objetos parciais são os “‘objetos-suporte’ do objeto *a*” e não o próprio objeto *a* (MILLER, 1995b, p. 18). Este é, ao contrário, a ausência lógica do objeto. É “como se pedaços do corpo fossem atraídos [para esse lugar] e adquirissem tal configuração” (ID., p. 19). É por esta razão que Lacan (1962-63, p. 107) afirma, no *Seminário 10*, que a função da análise se dá no espaço ou no campo do objeto parcial em jogo na fantasia.

A questão que esta teorização nos suscita é a seguinte: como um analista pode, então, ocupar um lugar que, estruturalmente, não é ocupável por coisa alguma, sequer por um semblante?

### III.3 – O DESEJO DO ANALISTA

É de Coelho dos Santos (1999c, 20/09/1999) a observação de que toda contribuição teórica é também uma intervenção em um debate que a transcende. O termo desejo do analista surgiu em 1958, no texto “A direção do tratamento e os princípios do seu poder” (LACAN, 1998, p. 621). Foi inserido no debate relativo ao uso que os analistas pós-freudianos fizeram da psicanálise para solucionar os impasses clínicos encontrados na transferência. Cottet (2005, p. 11) considera esse texto como o mais preciso e consistente já elaborado por Lacan sobre o problema da prática analítica, sobre a direção que o analista dá ao tratamento, como ele se orienta e o que visa.

Com a categoria de desejo do analista, Lacan responde, do ponto de vista da ação empreendida pelo analista na condução de uma análise, ao mau uso da teoria e da técnica psicanalíticas pelos pós-freudianos. A teoria e a prática da psicanálise, tal como legada por Freud, se opõe frontalmente – e essa é a crítica feita por Lacan neste texto – aos desvios tomados pela escolha da sugestão como técnica analítica. Desta escolha decorreram a manipulação da transferência, o abuso do poder que tal prática propicia e o forçamento reeducativo, isto é, a disseminação da crença na possibilidade da existência de um domínio subjetivo sobre o inconsciente (COTTET, 2005, p. 12). Esses pontos situam o cerne das críticas feitas por Lacan em 1958. Creio, então, ser legítima a hipótese de que o termo desejo do analista tenha sido um dos pontos de partida para o diálogo de Lacan com a comunidade analítica pós-freudiana no que se refere à formação dos analistas e à transmissão da causa freudiana.

Lacan alinhou-se contra as teorias que pregavam a contratransferência, a intersubjetividade e o uso intelectual, no sentido imaginário, da palavra no ato interpretativo. Coelho dos Santos (2004a) observa que a noção de desejo do analista mostrava-se, então, uma alternativa à saída contratransferencial como solução para os problemas<sup>60</sup> que “empurravam” os analistas a escolhas teóricas que passassem ao largo

---

<sup>60</sup> Segundo Coelho dos Santos (2004a, p. 69), trata-se dos problemas enunciados pelo uso do termo *borderline*, estabelecido por Adolph Stern para nomear manifestações clínicas, tais como: narcisismo, hemorragia psíquica, hipersensibilidade extraordinária, rigidez psíquica e física, reação terapêutica negativa, sentimentos constitucionais de inferioridade, insegurança orgânica ou angústia, masoquismo, uso excessivo de mecanismos projetivos, dificuldades no uso do teste de realidade, particularmente nos relacionamentos interpessoais. A autora também se refere ao uso do termo por dois outros autores: Phyllis

da transferência. Os analistas favoráveis à contratransferência<sup>61</sup> observavam com frequência que os casos difíceis requeriam a presença do corpo do analista. Isto tornava urgente questionar se a intersubjetividade poderia comparecer como o modo mais indicado de se fazer esta inserção.

Freud (1937) fazia objeção a tais procedimentos. Lacan, por sua vez, considerava que o efeito da inserção do corpo do analista no dispositivo analítico, sob a forma do ego do analista, dava lugar ao apagamento da dimensão alteritária necessária e própria à relação analítica. Sua ênfase na tese da primazia do registro simbólico, distinto dos planos imaginário e real, responde a esse momento e a esses problemas e retifica o campo próprio ao tratamento analítico.

Para Lacan, era fundamental colocar em jogo o ser do analista. Mas, considerava impróprio à manutenção do campo psicanalítico fazer confluir a ação do analista com a contratransferência, uma vez que, desde Freud, analisante e analista sempre foram situados de modo assimétrico. Instalar essa relação sob a égide da simetria era fazer dela um uso imaginário, uso que Lacan sempre repudiou e em relação ao qual Freud procurou ficar atento, fazendo disso teoria e matéria para advertências.

Em “A direção do tratamento...”, Lacan critica a psicanálise americana por desconhecer o que, em relação à prática freudiana, poderia verdadeiramente ser

Greenacre, o usa em relação à predisposição constitucional à angústia; Hélène Deutsche, o redefine como personalidades *as if*, apoiada no falso *self* de Winnicott, ambos, aproximando-o de uma patologia do caráter.

<sup>61</sup> Sándor Ferenczi desenvolveu “procedimentos terapêuticos ativos” que deveriam ser utilizados quando e onde uma longa tentativa de análise não obtivesse êxito em penetrar as estruturas do ego. Ele “acreditava que o analista devia dar afeto a esses difíceis pacientes, com a finalidade de resolver os problemas patológicos pelo acesso a suas experiências pré-traumáticas. Para tanto, assumia e desempenhava certos papéis na relação de transferência designada para influir sobre o processo mental e emocional do paciente. Descreveu esse enfoque procurando demonstrar como o analista pode, conscientemente, criar uma atmosfera de facilidade na situação analítica. Sua tese consiste em que o contato direto com o paciente, por intermédio da interpretação, é insuficiente nos casos de grave distúrbio, e que, além disso, torna-se necessária uma aproximação mais direta do substrato infantil do paciente” (ALEXANDER, EISENSTEIN, GROTHJAHN, 1981, p. 481, 33, 35-36).

Money-Kyrle entende que, no caso de alguns psicóticos, antes que a análise possa ser iniciada, o analista precisa “dar corpo” ao objeto ideal em relação ao qual estes pacientes podem formar uma relação, não sendo suficiente interpretar os esforços do paciente para forçar este papel ao analista (ELF, 2002, p. 88, n. 8).

Paula Heimann, por sua vez, sustenta a tese de que a resposta emocional do analista à situação analítica representa uma importante ferramenta de seu trabalho, desde que não seja intensa (*sic!*). Ela deve ser extensiva, diferenciadora e móvel (IBID., p. 16).

Annie Reich inclui no termo contratransferência “todas as expressões do analista que caracterizam o uso da análise em termos de *acting out*” (IBID., p. 22)

chamado de tratamento psicanalítico. Se a condução não se mostra capaz de sustentar uma práxis autêntica, esta se reduz a uma direção de consciência, portanto, ao mero exercício de poder (LACAN, 1998, p. 592). A orientação do texto imprime pouco a pouco o contexto onde surge o termo desejo do analista: a questão do ser do analista, que se coloca na análise desde muito cedo (ID., p. 618). Lacan observa que quanto mais o analista estiver interessado em seu próprio ser, menos seguro ele estará no que se refere à sua ação (ID., p. 596). Quanto a isso, a orientação freudiana básica é a seguinte: “é preciso tomar o desejo ao pé da letra” (ID., p. 626). Tomar o desejo ao pé da letra significa reconhecer “a relação do desejo com essa marca da linguagem que especifica o inconsciente freudiano e descentra nossa concepção do sujeito” (ID., p. 627). Essa marca, identificatória, implica a presença do falo, “a identificação última com o significante do desejo” (ID., p. 633), que faz com que o desejo do homem seja irremediavelmente o desejo do Outro (ID., p. 634).

O campo de ação da interpretação está subordinado à função do significante, à determinação simbólica característica do sujeito em questão. Estar convencido disso é fator indicador do quanto um analista se deixa atravessar pelo discurso da psicanálise. O inconsciente é estruturado como uma linguagem. Por isso, a doutrina do significante – tradução lacaniana da determinação psíquica descoberta por Freud – se torna o verdadeiro suporte da interpretação analítica. A direção do tratamento parte da retificação do sujeito em relação à realidade, se dirige ao desenvolvimento da transferência e, só depois, dá lugar à interpretação. Para Lacan, a inversão dessa seqüência levou os analistas a perderem o horizonte da psicanálise (1998, p. 603-604).

Do ponto de vista fenomenológico, a transferência aponta situações que parecem concernir às relações do eu com o mundo. No entanto, desde Freud se conhece a “aparência enganadora” do eu. Originalmente incluído no id, ele é também mundo externo (FREUD, 1930 [1929], p. 83-85). Pensar a transferência de modo parcial, engendra três tipos de desvios: o geneticismo, a relação de objeto e a noção de introjeção subjetiva, que leva à fantasia de devoração fálica. Nela, além de entrar como suprimimento, o analista se situa em uma relação dual com o paciente. O total desconhecimento da natureza da incorporação simbólica leva os analistas “ao recurso ao ser como um dado real” (LACAN, 1998, p. 618).

Foi Ferenczi quem trouxe a questão do ser do analista. Concebeu a transferência como absorção pela economia do sujeito de tudo o que o analista “presentificava no duo como *hic et nunc* de uma problemática encarnada” (ID., p. 619). Já os ingleses, pensaram o fim do tratamento pela identificação do sujeito com o analista. Porém, sem chegar a qualquer conclusão unívoca sobre se o objeto da identificação seria o eu ou o supereu. Melanie Klein mostrou a homologia entre sujeito e objeto e a patologia da propensão à qual o sujeito é impelido em um mundo onde suas necessidades são reduzidas a valores de troca. Mas, apesar disso, ela não foi além da identificação do sujeito aos objetos fantasísticos. Não pôde ver que a patologia da propensão só encontra seu valor pela mortificação que o significante impõe à vida quando a reduz ao número (ID., p. 620). Sendo um sujeito como qualquer outro e, portanto, não estando a salvo desta patologia, como o analista poderia ajudar o paciente? Imagina-se que ele “deva ser um homem feliz”, pois é a felicidade o que lhe pedem. Como poderá dá-la se ele não a tiver?

Este é o cerne do debate de Lacan em 1958, retomado em 1965, em “A ciência e a verdade”. Trata-se do diálogo com a ciência moderna, iniciado por Freud em “A questão de uma *Weltanschauung*”. É um debate que articula a psicanálise ao campo da ética. Implica saber como a psicanálise deve responder aos efeitos do advento da ciência moderna sobre o sujeito que ela mesma engendra, o sujeito da falta-a-ser, que já sabe que o projeto humanista de felicidade é um projeto fracassado.

Em 1958, Lacan afirma que o analista deve responder à falta-a-ser do sujeito com o desejo do analista e não com qualquer outra coisa que compartilhe o sonho de felicidade ou de simetria porque “o progresso humanista, de Aristóteles a São Francisco (de Sales),<sup>62</sup> não satisfaz as aporias da felicidade” (1998, p. 620-621). Freud chamou a atenção para o fato de que “a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída nos planos da ‘Criação’” (1930 [1929], p. 95). Por isso, Lacan conclui que, se é na *relação com o ser* que o analista assume seu nível operatório, “cabe formular uma ética

---

<sup>62</sup> São Francisco de Sales (1567 - 1622), foi um homem da Igreja Católica, bispo de Genebra. Tornou-se uma figura líder da Reforma Católica. In: < [http://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco\\_de\\_Sales](http://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_de_Sales) >

A *Reforma Católica*, também denominada Contra-Reforma caracterizou-se por um movimento da Igreja Católica de reação à contestação iniciada por Martinho Lutero. Em 31/10/1517 Lutero publicou as suas *Noventa e cinco teses contra as indulgências*. Eram 95 argumentos contra o perdão dos pecados mediante o pagamento de determinada quantia. Ele defendia que só Deus pode perdoar o homem. Em 1519, foi acusado de heresia e excomungado. In: < [http://pt.wikipedia.org/wiki/Reforma\\_Cat%C3%B3lica](http://pt.wikipedia.org/wiki/Reforma_Cat%C3%B3lica) >

que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista” (1998, p. 621).

Freud introduziu o conceito de desejo fundado no desconhecimento do sujeito em relação a si próprio. Definido como incestuoso, o desejo sofre a vicissitude do recalque. Por isso, se realiza sem se satisfazer. Deste modo, o conceito de desejo remete, de saída, à dessimetria, à clivagem presente na constituição subjetiva e à desarmonia existente entre sujeito e desejo. É por isso que o dispositivo analítico não só induz ao surgimento dessa distância como também opera com ela, alargando-a. Ao separar o enunciado e a enunciação, o analista dá nova forma à demanda, introduz o mal entendido que permite questionar o desejo e a relação do sujeito com o desejo, relação diante da qual naturalmente recua porque é fundamentalmente inconsciente. O imaginário tem seu valor na constituição do desejo, mas é no campo do simbólico que o conceito ganha sua definição como desejo do Outro. O desejo nasce alienado a uma fórmula - *Che vuoi?* - que constitui o sujeito como desejante, falta-a-ser, falta endereçada ao Outro.

Lacan (ID., p. 636) mostrou a função do significante do falo na busca do desejo, tal como Freud a situou, ou seja, como a chave do que é preciso saber para levar as análises até seu termo e tratar a paixão do neurótico pela falta-a-ser. Segundo Coelho dos Santos (2005d, p. 72), essa chave é a introdução da diferença entre a demanda e o desejo.

Lacan emprega o termo desejo do analista pela primeira vez em um contexto que vincula o surgimento da psicanálise ao advento da ciência moderna. Portanto, já está em questão a definição do sujeito sobre o qual ela opera, formalizada no axioma “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (ID., p. 873).

Esse debate se passa no campo da ética. De que ética se trata? Trata-se da ética do bem do sujeito, de sua felicidade. De que goza o sujeito oriundo do corte entre o mundo antigo e o moderno? O que o faz feliz?

Do ponto de vista da cultura, a ciência associou-se ao capitalismo e à difusão da psicanálise no mundo. Em decorrência, passou a oferecer, como resposta à clivagem

subjetiva e à busca da felicidade, a produção de uma profusão de objetos que não são extraídos do corpo<sup>63</sup>, que não respondem à pergunta sobre a causa.

Freud respondeu com a pulsão de morte e mostrou que a relação do sujeito consigo próprio e com o mundo não é uma relação de harmonia. O próprio conceito de sujeito, tal como Freud o concebeu, por meio da *Spaltung*, é antinômico com a harmonia e com a felicidade porque o objeto da pulsão é um objeto perdido.

Com o conceito de objeto *a*, Lacan retificou o objeto perdido freudiano e mostrou que a inexistência do objeto é a própria condição de satisfação da pulsão. Ela se satisfaz com o vazio, com o contorno que molda a hiância onde o objeto falta. Portanto, do ponto de vista da pulsão, o sujeito é sempre feliz (MILLER, 1997, p. 376).

O termo desejo do analista reintroduz a dessimetria existente entre o desejo do neurótico e o desejo daquele que se propõe a dirigir um tratamento analítico. O próprio conceito de desejo já chama a atenção para a estrutura sobre a qual se assenta o tratamento analítico – a estrutura da falta-a-ser, da qual o neurótico nada quer saber. Portanto, com a categoria de desejo do analista, Lacan colocou em questão a análise dos analistas. Se o desejo fundamental é o desejo de dormir, o desejo do analista precisa constituir uma exceção em relação a esse ponto. Precisa ser um desejo de despertar da alienação constitutiva do desejo como desejo do Outro.

O desejo do analista põe o analista na berlinda. Permite que Lacan interroge a maneira como o discurso analítico é recebido, digerido e restituído pelos analistas à comunidade sob a forma do trabalho de formação de novos analistas. Para além de querer saber sobre os destinos das transferências dos analisantes em relação aos seus próprios analistas, era urgente interrogar acerca do destino da transferência dos analistas em relação à própria psicanálise, em relação ao desejo de Freud, depois de transcorrido o tratamento analítico. Quem são os sujeitos que o discurso analítico forma? Se o desejo é alienado por estrutura, o que acontece quando ele se libera dessa alienação primordial? Em nome de quem os analistas passam a falar? O que acontece com a transferência dos analistas à causa freudiana?

---

<sup>63</sup> “La ciencia produce cierto tipo de objetos imposibles que no son más extraídos del cuerpo sino del discurso de la ciencia como tal, y eso no es el sujeto de la ciencia sino el objeto de la ciencia en tanto fetiche. Y con esto se tienen nuevas angustias. § El científico es el primero que ha extraído esto que no es de su cuerpo. [...]” (LAURENT, 2005, p. 48).

Para responder a essas questões que concernem às teorias sobre o término das análises, o conceito de Nome-do-Pai se tornou muito mais operativo do que a noção de desejo do analista. Enquanto o conceito de desejo não sofreu modificações, o de Nome-do-Pai mostrou-se passível de deformações. Poder suportar descontinuidades foi a característica que permitiu que o Nome-do-Pai acompanhasse os desdobramentos do ensino de Lacan, mantendo sempre um lugar axial. Talvez isso explique porque o termo desejo do analista nunca tenha sido alçado à categoria de conceito e seja também a razão pela qual o seu uso praticamente desapareceu no último ensino de Lacan.

A meu ver, a introdução do termo desejo do analista, em 1958, proporcionou a Lacan a possibilidade de reinserir a estrutura cortante da psicanálise no seio da comunidade analítica. Uma espécie de ‘refundação’ da psicanálise pela lembrança da estrutura mínima do inconsciente, a estrutura do desejo. Penso que sua proposta de que se formule “uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do *desejo do analista*” (LACAN, 1998, p. 621, grifo meu) guarda uma homologia com a reinclusão do Édipo por Freud nos anos trinta (1933 [1932]) e tem a mesma estrutura do axioma de 1965, “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (LACAN, 1998, p. 889). Proponho que se trata de um mesmo debate sobre a natureza da estrutura do sujeito moderno, sujeito clivado, bem como do papel da psicanálise no mundo. Esse debate se desdobra em três tempos superpostos, que organizo do seguinte modo:

- 1°. A reinclusão do Édipo por Freud, no campo do saber da ciência, como prova de que não se pode abrir mão totalmente das ilusões porque elas são estruturais;
- 2°. 1958 - a reinserção, feita por Lacan, da dimensão simbólica da análise e da natureza edípica do desejo relativa à falta-a-ser, à falha central onde o sujeito se experimenta como desejo. A novidade é o termo desejo do analista, nunca usado por Freud, como o operador dessa reinserção através da interpretação analítica comandada pela lógica do falo. Tomado como desejo do Outro, o desejo do analista é o que permite o surgimento do discurso do inconsciente.
- 3°. 1965 - a reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica. Ressalto que Lacan já dispunha aqui do conceito de objeto *a*, também inexistente em Freud. O objeto *a* foi conceituado inicialmente em termos de consistência lógica e,

depois, como mais-de-gozar. Por essa via, Lacan reintroduziu a presença do analista tão requisitada pelos pós-freudianos. Enquanto objeto  $a$ , causa do desejo, o analista é uma presença que não pode ser reabsorvida de modo algum. Ele “encarna a parte não simbolizada do gozo” (LAURENT, s/d), ponto a partir do qual o sujeito pode se separar de suas identificações e extrair o modo de gozo só apreensível pelo circuito pulsional e por suas coordenadas de linguagem.

Defendo a tese de que, ao formalizar o discurso do analista, Lacan reuniu esses três momentos. Na parte superior do discurso ( $a \rightarrow \$$ ) encontramos, invertidas, as letras que também compõem o matema da fantasia ( $\$ \diamond a$ ). O fato de estarem invertidas, separadas pela flecha, e de  $a$  se situar como agente, tem como consequência a histerização artificial do discurso (LACAN, 1969-70, p. 31). Acossado pela causa, o sujeito barrado produz os significantes-mestres que orientam a formalização da fantasia cujo enredo é sempre edípico. Se o objeto  $a$  é causa do desejo, então  $a$  é relativo ao ponto onde a metáfora paterna falha em sua operação de significação fálica do desejo do Outro. Ele traduz a impotência da identificação ao pai e é o que vem em suplência a essa falha. Isso tem como efeito a introdução da distinção entre os níveis da demanda e do desejo, o que abre as portas ao inconsciente como pulsão, ou seja, ao gozo.

Um outro modo de dizer isso é pelo apontamento da parte inferior do discurso do analista, onde o significante-mestre ( $S_1$ ) encontra-se completamente separado do saber ( $S_2$ ) engendrado pela articulação entre eles. O efeito da reintrodução do Nome-do-Pai como causa sexual é o esvaziamento do gozo contido nos significantes-mestres, o que é o mesmo que dizer que se trata da redução da fantasia ao funcionamento pulsional, da verificação pelo sujeito do funcionamento pulsional na falha central onde ele se experimenta como desejo. A dimensão do desejo do analista é tão subversiva quanto a própria introdução da psicanálise no mundo por Freud. Implica “o analista como homem de desejo, e de um desejo articulado ao insuportável, ou seja, um desejo que não recua diante do ponto de insuportável de cada um” (BROUSSE, 2002, p. 20).

No diálogo da psicanálise com a ciência está em questão a relação fundamental do analista com a dimensão política. O inconsciente é a política da psicanálise (ID., p. 11) e também aquilo com que um analista tem sempre que lidar. Se, após uma análise, um analista nada souber sobre a dialética que o enreda e o compromete com as vidas que o

procuram, como poderá se envolver numa prática que o faz pagar com seu próprio ser? O conselho que Lacan nos deixou quanto a isso é o de “que renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (1998, p. 321).

Minha tese é a de que o discurso do analista reúne e resume, sob a forma de um matema, os três tempos, referidos acima, do diálogo da psicanálise com a ciência, iniciado por Freud e consolidado por Lacan no decurso de seu ensino. Além disso, acrescento que o âmbito do próprio *Seminário 17*, serve como porta de entrada para um quarto tempo desta conversação, à qual Lacan responderá com o seu último ensino. Localizo o ponto de partida para esse novo tempo do debate na formalização do discurso do mestre contemporâneo e do discurso do capitalista, que não trabalharei aqui.

No que se refere à operatividade da psicanálise definida como reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica, mostrei que a teoria dos discursos foi o ponto de chegada do segundo ensino de Lacan. Além disso, esta teoria também condensa, como um quiasma, o debate constante e necessário entre a psicanálise e a ciência. Pretendo confrontar o discurso do analista à noção de desejo do analista. Penso que esta noção é coerente com a formalização do discurso do analista enquanto matema da operatória do analista sobre o campo do gozo. No entanto, ela não me auxilia a responder à questão sobre como alguém pode vir a ocupar o lugar de objeto *a*, dominante do discurso do analista, uma vez que esta posição foi definida por Lacan como impossível. Defendo as seguintes teses:

- o desejo do analista é o germe do objeto *a*, localizado agora como agente do discurso do analista, e também o seu operador, se ele for pensado como uma posição subjetiva que sempre recusa o que lhe é oferecido pelo paciente no dispositivo analítico porque sabe que “não é isso”;
- o discurso do analista é a formulação amadurecida, conceitual e lógica do desejo do analista, é a redução do desejo do analista ao seu mínimo essencial.

Sirvo-me da precisão de Cottet para adiantar a natureza dessa estrutura mínima essencial. Ele afirma que considerar a psicanálise uma ‘elucubração de Freud’ não a

reduz à condição de arbitrariedade de um sujeito. Afinal, o fato de que tenha havido uma transmissão da psicanálise, ou seja, de que a psicanálise tenha feito laço social e permanecido no mundo, é atestado pela horda que o próprio Freud engendrou “apenas com o *desejo que tinha pela causa*” (COTTET, 1989, p. 188, grifo meu). Esta causa não é outra senão a causa sexual.

Para iniciar este último percurso, acho importante chamar a atenção para uma das considerações feitas por Cottet na conclusão do seu livro *Freud e o desejo do psicanalista* (1989). Ela nos ajudará a responder minhas questões ao mesmo tempo em que concorrerá para esclarecer a razão pela qual escolhi abordar o tema do desejo do analista a partir dos axiomas que ligam a psicanálise à ciência moderna e não diretamente a partir das definições que Lacan fornece desse termo durante o tempo de seu ensino, como poderia ser esperado.

“A definição do desejo do psicanalista [...] *nos deixa em aporia*: no transcurso de diferentes capítulos, tratamos de circunscrevê-lo mais do que nomeá-lo. Como ocorre com os sonhos, esse desejo pôde apenas ser indeferido, induzido, e, algumas vezes, deduzido. Sempre *entre dois significantes, ele é, sempre desejo de outra coisa*. Basta recordar que esse desejo foi construído com peças e fragmentos destinados também a outros usos” (COTTET, 1989, p. 188, grifo meu).

O que é, afinal, uma aporia? E porque Cottet afirma ter ficado em aporia diante da definição do desejo do analista?

Ferreira (1986) define o termo aporia do seguinte modo: 1) Dificuldade, de ordem racional, que parece decorrer exclusivamente de um raciocínio ou do conteúdo dele; 2) Conflito entre opiniões, contrárias e igualmente excludentes, em resposta a uma mesma questão; 3) Figura pela qual o orador hesita, tem dúvida, na escolha de uma expressão, de um rumo para o discurso.

Para Lalande (1993), aporia é propriamente ausência de passagem ou de meio, embaraço, dificuldade, necessidade. Ele destaca, ainda: 1) Em Aristóteles, dificuldade a resolver; “apresentação de duas opiniões contrárias e igualmente racionais a uma mesma questão”; 2) Nos modernos, a palavra é freqüentemente tomada num sentido mais forte: dificuldade lógica de onde se não pode sair: objeção ou problema insolúveis.

As definições propostas por Ferreira e Lalande para o termo *aporia* já nos levam ao problema detectado por Cottet no que concerne à adoção de uma definição para o termo *desejo do analista*. Penso que esse problema pode ser analisado sob diferentes ângulos.

Para começar, concordo com Cottet quanto ao fato de que é impossível encontrar *uma* definição para o *desejo do analista*, que permita a esta noção acompanhar os desdobramentos e as descontinuidades sofridas pelo ensino de Lacan ao longo dos anos. Se isso já não é possível no que se refere ao primeiro e segundo ensinamentos, o que poderíamos dizer quanto ao último, do qual não tratarei nesta tese, mas que Miller (1999a, p. 101) afirma ser constituído por uma inversão de paradigmas “que incide sobre todo o percurso de Lacan” e comportando um “passo fora de”, um “desenlaçamento de [Lacan em relação à] Freud” (ID., 2002, p. 6).

Um outro aspecto que impede a unificação de uma definição do *desejo do analista* é o fato de que o conceito de *desejo inconsciente* implica enfatizar teoricamente a divisão do sujeito. No capítulo anterior demonstrei que esta ênfase, característica do primeiro ensino, foi deslocada por Lacan a partir do *Seminário 16*. Ali, ele afirma que é o gozo, e não o *desejo inconsciente*, a substância de tudo o que falamos em psicanálise.<sup>64</sup> Há, portanto, um deslocamento teórico. O foco passa da divisão do sujeito (do campo do *desejo*) para a apresentação do gozo sob a forma estrutural do *mais-de-gozar*. Como *mais-de-gozar*, o gozo se torna contábil e pode ser usado como *suplência à falta-a-ser do sujeito*. A *falta-a-ser* é a *paixão do neurótico*, mas no sentido de que ele goza para, a partir dela, obter uma consistência.

Lacan formalizou o conceito de *fantasia* pelo matema  $\$ \hat{O} a$  para designar o *fading* do sujeito diante da grandeza e da forma agalmática do objeto *a* como objeto do *desejo*. Mas, logo em seguida, essa fórmula ganhou um outro valor: o de acoplar um complemento imaginário de gozo (sob as espécies do objeto *a*) a esse sujeito reduzido a nada. Com esse passo, Lacan ressaltou a consistência da *fantasia* e não mais sua inconsistência, tal como a ênfase no *desejo* deixava transparecer. A consistência da

---

<sup>64</sup> “Il n’est que trop évident que la jouissance fait la substance de tout ce dont nous parlons dans la psychanalyse. § La jouissance a ici cette portée qu’elle nous permet d’introduire la fonction proprement structurale qui est celle du plus-de-jouir” (LACAN, 1968-69, p. 45).

fantasia encobre a castração do Outro, sua inconsistência, e dá lugar ao campo do gozo (MILLER, 2005-06a, 08/03/2006).

Um outro modo de falar da impossibilidade de se obter uma definição para o termo desejo do analista pode ser encontrado em relação à definição do conceito de grande Outro. Quando o laço social era sustentado pelos ideais vigentes na cultura, a posição do psicanalista dependia da hipótese do inconsciente antropológico superposto à sua vertente linguageira e também do Nome-do-Pai identificado ao ideal. O lugar do analista sustentava-se no eixo simbólico, que se caracterizava pela mortificação imposta ao sujeito através da identificação. Segundo Lacan (1998, p. 431), para intervir corretamente na análise, o analista deveria, então, fazer-se “de morto, cadaverizando sua posição, [...] seja por seu silêncio, ali onde ele é o Outro, [...] seja anulando sua própria resistência, ali onde é o outro”. Ao Outro mortificante correspondia um analista mortificado em relação ao seu  $i(a)$ , eu ideal (ID., 1960-61, p. 189). Deixando esse lugar vago, o analista poderia oferecê-lo “ao desejo do paciente para que se realize como desejo do Outro” (ID., 1960-61, p. 109). Como morto, o analista proporcionava ao sujeito a possibilidade de fazer a experiência de seu próprio desaparecimento originado da mortificação identificatória à qual se submetia diante da grandiosidade suposta ao objeto do desejo.

Com os conceitos de traço unário e objeto  $a$ , Lacan realçou a constituição do circuito pulsional inconsciente onde o desejo se realiza sem se satisfazer. Assim, o lugar do analista se deslocou da suposição de saber, onde ele estava presente no campo do Outro, para o lugar da causa do desejo ( $a$ ), ou seja, para o fato de que ele só se presentifica como falta (COTTET, 1989, p. 176).

A conceituação do objeto  $a$  é dependente da nova definição que Lacan (1964, p. 194) dá ao conceito de Outro como “campo desse *vivo* onde o sujeito tem que aparecer”. O campo do Outro torna-se, então, um campo também relativo à vida, e não apenas à mortificação, e o sujeito é chamado a comparecer aí como vivo. É porque o vivo é sexuado que uma parte dessa vida é perdida – “por ser sujeito ao sexo, [o sujeito] caiu sob o golpe da morte individual” (IBID., p. 195). Essa retificação no conceito de Outro dá origem a uma nova mudança na posição do analista. Sua presença torna-se, “ela própria uma manifestação do inconsciente” em seu aspecto pulsional (IBID., p.

121). Neste sentido, “o desejo do analista [...] tende para um sentido exatamente contrário à identificação” (IBID., p. 259) porque o analista “se faz causa do desejo do analisante” (LACAN, 1969-70, p. 36), causa do que chama o sujeito a comparecer como vivo.

A partir daí, é impossível considerar o desejo do analista como um desejo puro ou neutro. Lacan chega mesmo a conceber um laço entre o desejo do analista e o do paciente - “[...] por trás do amor dito de transferência, podemos dizer que o que há é afirmação do laço do desejo do analista com o desejo do paciente” (1964, p. 240). Porém, como afirmou Cottet (1989, p. 182), essa concepção só pode ser considerada um encontro lógico. Se na estrutura do discurso há apenas um sujeito implicado (o sujeito suposto saber), então, não haveria qualquer necessidade de se distinguir dois desejos referidos a dois sujeitos. Portanto, a fórmula para se conhecer a significação da estrutura e, assim, conhecer o desejo do analista é simples: basta somar ao saber suposto a significação que ele contém. Esta significação implicaria o analista na transferência. Ele pode dá-la ao paciente ou não. Nesta posição caprichosa, o analista desnuda a onipotência do Outro.

Ora, neste período, a operação analítica está relacionada ao sentido e à significação. Portanto, a função do desejo do analista é inevitável, uma vez que, como função, o desejo é sempre relativo ao campo do Outro. Neste sentido, há dois problemas. O primeiro se deve ao fato de que, referido ao campo do Outro, o analista deve comparecer como morto. No entanto, o objeto *a* está sendo conceituado. Ele implica o Outro como campo do vivo onde o sujeito é convidado a comparecer também como vivo. Isso quer dizer que, ao comparecer como objeto, o analista comparece como vivo justo ali onde se encontra o mais apagado como sujeito? Lacan (1962-63, p. 35) afirma que é o objeto que deseja... Esta observação abre uma discussão quanto ao desejo e também quanto ao gozo. É necessário saber de quem é o desejo que está em jogo no objeto que deseja: o do analista? O da pessoa que passou pela análise? É possível separar uma coisa da outra? E o gozo? Não era mortificante?

O segundo ponto, diz respeito à relação do analista ao sujeito suposto saber, ao qual a sua pessoa não poderá mais estar identificada. No *Seminário 11*, Lacan situa o objetivo da operação analítica através da seguinte formulação:

“[...] a mola fundamental da operação analítica é a manutenção da distância entre o I e o *a*. § [...] se a transferência é o que, da pulsão, desvia a demanda, o desejo do analista é aquilo que a traz ali de volta. E, por esta via, ele isola o *a*, o põe à maior distância possível do I que ele, o analista, é chamado a encarnar. É dessa idealização que o analista tem que tombar para ser o suporte do *a* separador [...]. § Essa travessia do plano da identificação é possível.” (LACAN, 1964, p. 258).

Trata-se de um período regido pelo ideal de alcançar a maior distância possível entre a identificação (campo da alienação subjetiva) e o objeto *a* (objeto da operação de separação). Como é possível que, em um momento onde a ênfase da interpretação está no campo do sentido e da significação, o analista possa declinar do lugar ideal, que é convidado a ocupar, para se instalar como suporte do objeto *a*, separador? (COTTET, 1989, p. 183).

O *Seminário 17* se caracteriza por abalar completamente a representação do par analisante-analista. Se, no tratamento analítico, o analista ocupa o lugar do objeto *a*, então, só há mesmo um sujeito, o sujeito da fantasia  $\$ \diamond a$ , da qual o analista se torna o objeto. Sobre esta posição, Cottet comenta com certa ironia que a expressão “ser um santo”, com a qual Lacan situou o analista, não poderia ter sido melhor escolhida do ponto de vista objetivo. Só mesmo sendo santo ou escroque! (COTTET, 1989, p. 183-184)

Promover o objeto *a* ao lugar onde a mestria é só um semblante coloca abaixo a função representativa do analista em relação ao sujeito. Realmente, se trata do “des-ser” do analista, uma vez que o objeto *a* e o ser do analista são antinômicos. Diante disso, fica a questão sobre a “aspiração” do analista a vir ocupar esse lugar (COTTET, 1989, p. 184).

A partir daí, mais do que nunca, o problema do lugar do analista e do seu desejo passam a ser solidários da passagem de analisante a analista, portanto, da análise e do restante da formação do analista. O analista quer esse lugar? O que acontece em um tratamento analítico para que o produto seja um analista, para que ocorra o que Cottet (ID.) chamou de o “franqueamento” dessa passagem? Como alguém pode desejar um lugar não desejável?

Estas considerações já permitem que eu me alinhe à posição de Cottet com relação ao seu estado de aporia diante da dificuldade racional de escolher ou mesmo de propor uma definição que conjugue a função desejo do analista ao termo e faça deste um conceito. Eu também me deparei com esta dificuldade no início do meu percurso de pesquisa, quando recenseei os usos que Lacan fez da expressão desejo do analista. A decisão de manter o exercício de método escolhido por Cottet, que é também o do Núcleo Sephora, foi o que me orientou, então, a escolher como ponto de partida o axioma lacaniano, que alinha o surgimento da psicanálise ao advento da ciência. Esse axioma permitiu que eu pudesse caminhar servindo-me de conceitos que me franqueassem a possibilidade de afirmar, negar, confrontar e não só induzir ou deduzir, como comenta Cottet.

A equação entre os sujeitos da ciência e da psicanálise, bem como a definição da psicanálise como uma operatória sobre o sujeito a partir da reintrodução do Nome-do-Pai na consideração científica, tornou-se um operador mais consistente do que o indefinível desejo do analista. Foi o que nos permitiu afirmar que o matema do discurso do analista é a formalização mais madura do modo como a psicanálise reintroduz o Nome-do-Pai na consideração científica. Se a posição inicial de um sujeito é a de identificado ao significante da exceção paterna, razão pela qual ele se inscreve sob um significante-mestre ( $S_1/\$$ ), o discurso do analista mostra o que é a identificação, enquanto operação estrutural, e também como se dá sua destituição ( $\$/S_1$ ).

$$\begin{array}{ccc}
 \text{DISCURSO DO MESTRE} & & \\
 \text{(ou DO INCONSCIENTE)} & \uparrow \frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a} & \\
 & & \\
 \text{DISCURSO DO ANALISTA} & \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1} \downarrow &
 \end{array}$$

A identificação é o que permite ao sujeito tornar-se idêntico ao pai tomado como exceção e, em seguida, ser arrastado por cadeias significantes inconscientes. Esta é a razão pela qual, para Lacan, o discurso do mestre e o do inconsciente têm a mesma estrutura. Enquanto a identificação permite ao sujeito saber “quem ele é” e o situa sob a barra ( $S_1/\$$ ), a irrupção de um ato falho, por exemplo, perturba o sentido da cadeia significante ( $S_1//S_2$ ) impedindo que o sujeito se reconheça nela.

O discurso do analista leva o sujeito a produzir artificialmente os operadores identificatórios ( $\$/S_1$ ) de sua sujeição a partir a incidência do objeto  $a$ , elemento refratário à identificação, que a questiona. Ao situar estes significantes-mestres no lugar da produção e não mais no do agente do discurso, Lacan faz a hipótese de que “talvez seja do discurso do analista [...] que possa surgir um outro estilo de significante-mestre” (LACAN, 1969-70, p. 168). Um significante-mestre destituído da função superegóica? Mas o supereu é sempre o parceiro da pulsão, a pulsão é linguagem e não há nada fora da linguagem... O que será esse outro estilo de significante-mestre? Será que, esvaziado de gozo, ele poderá ter um novo uso? Poderia ser um significante responsável pela relação do sujeito à sua causa no lugar de ser um significante ‘imperativo de gozo’?

Por um lado, a teoria dos discursos responde bem à tarefa da psicanálise de reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica porque ela mostra que o avesso do encadeamento significativo é a relação do sujeito com a causa do desejo. Por outro, ela nos deixa em impasse justamente no que diz respeito à tarefa de definir o que quer dizer, afinal, ocupar o lugar de objeto  $a$ , proposto pelo discurso do analista.

Para falar desta dificuldade, ressaltei, primeiramente, uma indagação feita pelo próprio Lacan (1969-70, p. 40): se o lugar do analista no discurso é feito substancialmente do objeto  $a$  e se este mesmo objeto designa os efeitos de rechaço do discurso, como alguém pode querer se instalar aí?

Em segundo lugar, se o analista, que “comete esse ato absolutamente radical”, só existe, segundo Lacan, no plano ideal (ID., p. 154), é possível encontrar esse ‘analista ideal’? Falar em analista ideal implicaria situá-lo como a exceção que funda o conjunto dos analistas. Os analistas formam um conjunto? Haveria analista fora do plano do ideal? Se há, como ele poderia ser situado no lugar de objeto  $a$ ?

Em terceiro, se o objeto  $a$  promove a desidentificação do sujeito, como esse mesmo sujeito, então “desidentificado”, pode ocupar o lugar dominante no discurso do analista? Pelo menos em tese, ele padeceria do mesmo efeito promovido pelo mestre modernizado: ele seria um desses sujeitos que fabricam  $S_1$  em profusão,  $S_1$  completamente desvinculado da verdade que o causa. Como, desidentificado, o analista poderia intervir no discurso do paciente para organizá-lo e colocá-lo em relação com a particularidade do gozo?

No *Seminário 17*, Lacan define o objeto *a* de diferentes maneiras. Listarei algumas para mostrar o impasse que se torna tentar definir o que significa localizar aí alguém:

- o objeto é o que há de mais opaco (p. 40),
- é efeito de rechaço (p. 41),
- é fórmula da imposição do traço unário (p. 46),
- é aquilo com que o sujeito se identifica como objeto de gozo (p. 47),
- é efeito de entropia, *Mehrlust*, mais-de-gozar recuperado (p. 48),
- ele decorre de que o saber é meio de gozo (p. 48),
- é o supereu (p. 93),
- é o que vem no lugar do próprio mandamento (p. 99),
- o olhar é um de seus suportes preferenciais (p. 114),
- é algo que não participa das paixões características de Yahvé (p. 128),
- é efeito da repetição do 1, a dívida da linguagem, instituída pela repetição do 1 (p. 148-149).
- é posição nova constituída pelo único afeto que há (p. 143),
- é causa do desejo, se manifesta como falta a ser, efeito de ser, primeiro afeto do ser, o que só aparece como causa do desejo (p. 144),
- é, ainda, o que “substitui a mulher que o homem deseja” (p. 146).

No que se refere a esta última definição do objeto *a*, julgo importante ressaltar o que Lacan comenta logo em seguida. Ele afirma que, inversamente ao que ocorre com o homem, para quem o objeto *a* substitui a mulher desejada, “a mulher lida [...] é com esse gozo, que é o dela”. Como esse gozo pode ser representado? Lacan prossegue: “[...] esse gozo, que é o dela, [...] de algum modo se representa por uma onipotência do homem”. E o que é essa “onipotência do homem”? Ela “é precisamente aquilo pelo que o homem, ao se articular [...] como mestre se acha em carência”.

Esta observação de Lacan quanto à diferença dos gozos masculino e feminino indica que a ‘onipotência do homem’ com a qual a mulher goza se escreve através do

matema  $S_1/\$$ , presente no discurso do mestre. Ora, nós vimos que o gozo que caracteriza a posição histórica se resume em apontar a castração do mestre ( $\$ \rightarrow S_1$ ). Ao mostrar a fragilidade da identificação, ela própria goza de retroceder da determinação simbólica que também a afeta. Mas, ao definir assim o gozo da mulher, Lacan restringe-o à posição assumida pelo sujeito feminino diante da regulação fálica. Isto quer dizer que a mulher só goza na posição histórica? A continuidade do ensino de Lacan, mais especificamente o que ele elabora a partir do *Seminário 20*, aponta um outro gozo para a mulher, uma vez que ele a define como não-toda inscrita sob a regência do falo.

Isso me coloca diante de um novo impasse. Além de não saber como definir o que é esse objeto *a* ao qual o analista deve se identificar para assumir a posição dominante do discurso do analista no dispositivo psicanalítico, já sabemos, de antemão, que ele só contempla uma parte da sexualidade feminina: justamente aquela que Freud isolou a redor do rochedo da castração. Neste sentido, se a mulher goza em fazer vacilar a identificação, qual será o resultado de uma análise comandada pelo objeto *a* sobre um sujeito feminino?

Encontrei a mesma profusão de definições no que concerne à definição do analista e de sua tarefa:

- ele deve analisar, deve fazer funcionar seu saber em termos de verdade (p. 50),
- é como “idêntico ao objeto *a*” que ele se oferece como ponto de mira para essa “operação insensata” (p. 99),
- não tem a paixão feroz de Yahvé de ignorar ferozmente tudo o que existe de saber sexual; não participa das paixões do amor, do ódio e da ignorância (p. 128),
- é determinado pelo discurso do analista como objeto não nomeável (p. 143),
- ele se coloca na posição eminentemente inédita de causa do desejo (p. 144),
- deve ser idealmente aquele que comete o ato radical de entrar verdadeiramente em relação com a *latusa* (p. 154),

- sua posição é impossível na medida em que o analista se coloca na posição de representar, de ser o agente, a causa do desejo (p. 168),
- o psicanalista só se sustenta se não tiver contas a ajustar com seu ser (p. 178),
- “tem uma posição que eventualmente pode ser a de um discurso. Ele não transmite um saber” (p. 188).

Quanto à definição da psicanálise, Lacan a situa como um saber que não se transmite como qualquer outro (1969-70, p. 188). É um saber que depende de um ato de transmissão. Neste sentido, penso que é possível continuar afirmando que a psicanálise, ao contrário da ciência, recupera algo do laço do sujeito com a dimensão do sagrado, com o aspecto infundado da origem, com a dessimetria, com a autoridade oracular e coercitiva, relativa ao saber que, na Antigüidade, era regulada pelo pai como representante de Deus.

Retomando a questão sobre a definição do objeto *a*, julgo importante fazer uma observação quanto à sua localização na posição de agente do discurso do analista. Se o objeto *a* é definido no *Seminário 17* como sendo o supereu (p. 93) e como o que vem no lugar do mandamento (p. 99), isso nos permite afirmar que, situá-lo no lugar do domínio de um discurso, é uma formulação compatível com a própria definição lacaniana dos discursos. Para Lacan, os discursos “nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavra [...]” (LACAN, 1969-70, p. 158-159).

Além disso, o objeto *a* também é compatível com a definição da posição do agente dos discursos:

- o lugar do agente “funciona como lugar de ordem, de mandamento [...]” (ID., p. 96);
- “a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar. Isto basta para catalogá-lo em parentesco com o discurso do mestre” (ID., p. 65).

Entretanto, definir a posição do analista como objeto *a* identificado ao supereu ou àquilo “que vem no lugar do mandamento” torna-se, para Lacan, a raiz de um outro obstáculo. Ele mesmo assinala neste seminário que é exatamente esta “a dificuldade que tento aproximar tanto quanto posso do discurso do analista – ele deve se encontrar no pólo oposto a toda vontade, pelo menos confessada, de dominar” (ID., p. 65-66).

Como é possível que alguém se instale em um lugar, definido como operatório a partir de uma função que é de domínio, estando no pólo oposto a isso, ou seja, sem se deixar habitar por qualquer vontade de domínio? Como alguém pode fazer análise para sair da posição de objeto *e*, logo em seguida, encarná-la como analista? Modificar a posição de um sujeito em relação ao seu gozo permite separar o sujeito analisado e o analista que opera o tratamento analítico?

Além destas questões relativas ao impasse da posição do analisado quando passa ao lugar do analista, ainda tenho outras, que tocam o aspecto da dialética que liga o analista às vidas que o procuram. Que efeitos subjetivos podem ser recolhidos de um tratamento analítico, agenciado pelo objeto *a* e levado demasiadamente longe, em uma sociedade como a que vivemos atualmente?

Afirmo que o efeito do analista posicionado como objeto *a* é a queda das identificações, o desvelamento do estatuto lógico (e não ontológico) do eu. Qual é a potência do desejo do analista quando ele opera com essa lógica? Enquanto solução analítica levada longe demais, o que significaria levar o eu ao seu esvaziamento lógico máximo? É possível colocar abaixo todas as identificações, indiscriminadamente, ou haveria alguma a ser preservada? Quais deveriam ser colocadas abaixo?

Levar a “desidentificação” ao extremo proporcionaria o encontro do sujeito com a ‘imaterialidade’ do eu? Seria alcançada uma espécie de eu completamente sem qualidades? Inclusive sem sexo? Esta hipótese não seria congruente com o efeito do discurso universitário, que é o novo mestre? Quando  $S_2$  se localiza como agente, quando tudo é tratado pela via do saber, o efeito é a ascensão dos objetos ao zênite... Segundo Lacan, “toda a evolução da matemática grega nos prova que o que sobe ao zênite é a manipulação do número como tal” (1969-70, p. 150). Levar o sujeito a experimentar-se radicalmente como sujeito sem qualidades, enquanto efeito do discurso

do analista levado demasiadamente longe, não é o mesmo que transformá-lo em um número?

E ainda: a solução do final de análise guiado pela operatividade do discurso do analista, segundo foi possível começar a esboçar, dá indícios de que não contempla o impasse da sexuação na mulher. Qual seria, então, a saída para a posição do analista neste caso?

A dimensão do problema, que apenas comecei a delinear através de minhas dúvidas, requer, como contrapartida, que se possa imprimir um questionamento sobre toda a teoria psicanalítica. Para extrair os bons efeitos do que aqui somente se esboça, seria preciso poder colocar todas estas definições em perspectiva, distinguindo obviamente os distintos níveis teóricos aos quais cada uma se encontra referida. Além disso, seria preciso verificá-las a partir dos avanços teóricos de Lacan em seu último ensino. Só assim seria possível extrair, com as conseqüências que se fazem necessárias a uma demonstração, a especificidade da contribuição de cada uma destas afirmações de Lacan para a noção de desejo do analista. No que diz respeito a estes pontos, prefiro deter-me. Pelo menos, temporariamente...

## CONCLUSÃO

O tema desta tese surgiu durante o período do exame de qualificação da minha dissertação de mestrado em teoria psicanalítica. Naquela ocasião, o tema de pesquisa era a realidade psíquica freudiana e sua releitura lacaniana com o conceito de Nome-do-Pai. Ele foi suscitado pelo encontro com uma frase de Lacan:

“Eu figurei, da última vez, como através da figura de um quarto toro [...] podem ser atados esses três aqui figurados independentes [...] e aquilo que Freud instaura como o seu Nome-do-pai, idêntico à realidade psíquica, declaradamente a realidade religiosa, pois é exatamente a mesma coisa, que é por essa função, de sonho, que ele instaura o laço do simbólico, do imaginário e do real” (LACAN, 11/02/1975).

O encontro desta frase teve um efeito traumático. Eu estava diante do que parecia um bloco impossível de dialetizar. Lacan afirmava que a realidade psíquica é uma realidade religiosa, que essa realidade é idêntica ao que ele conceituou como Nome-do-Pai e que é esta função que enoda, como um sonho, os três registros, simbólico, imaginário e real, que constituem a subjetividade.

Hoje entendo que este enunciado de Lacan era mais uma forma, talvez a mais ampla em termos de abrangência conceitual e, por isso mesmo, a mais condensada, de manter vivo o debate que Freud havia começado a travar com a ciência nos anos trinta. De um modo estruturalmente idêntico ao de Freud, em “A questão de uma *Weltanschauung*”, no entanto, com uma formalização nova, Lacan enunciava, mais uma vez, a impossibilidade estrutural de se erradicar todo o sonho. A ilusão, o sonho e a religião são aspectos estruturais da constituição subjetiva humana.

Agora posso considerar que o encontro com aquela frase não foi apenas um encontro com mais um dentre tantos enunciados de Lacan, mas com sua enunciação. Algo estruturalmente idêntico ao que acontece com o sujeito quando se depara com a

castração, com o vazio de saber, com a falta absoluta de recursos simbólicos para compreender. Trata-se, sem sombra de dúvidas, de um momento de angústia que, segundo Lacan, é sinal do sujeito em vias de advir. Quando a psicanálise advoga que é impossível que o sujeito seja liberado de todas as suas ilusões, ela, ao mesmo tempo, põe fim a uma ilusão, a mais humana dentre elas: a de que seria possível alcançar a liberdade em relação à determinação psíquica, ao objeto do seu desejo. Quando se escolhe a vida, perde-se a liberdade. Este é um fato inexorável.

Desde que me formei em psicologia, a psicanálise se apresentou como única escolha possível. Uma escolha forçada, portanto. Os grupos de estudos, as instituições psicanalíticas, as supervisões e a análise são os caminhos para a “carreira psicanalítica”. Não me furtei a eles. Durante dez anos, percorri estes caminhos de forma disciplinada. Tudo muito morno e calculado até que aquela enunciação se fez presente. Tratava-se, de minha primeira interrogação sobre a causa analítica propriamente dita, sobre o desejo do analista, embora ali ela não tivesse essa forma. No entanto, é um fato que, deste momento em diante, me sentia chamada a responder àquela questão, que era a minha, mas que retornava de forma invertida: o que você quer como analista? O que você sabe?

Como responder a esta questão? Será que só o trabalho analítico seria suficiente? Posso afirmar que nunca acreditei nisso. Sim, há os grupos de estudo, as instituições psicanalíticas, as supervisões. Já havia percorrido esses caminhos e eles não seriam abandonados porque, paralelamente, eu também nunca acreditei no “analista independente”, aquele analista que frequenta todas essas coisas, mas sem pertencer a uma instituição, a uma orientação dentre as muitas que são oferecidas no “mercado” psicanalítico. Acredito que este modo de “formação”, que encontramos com alguma frequência, não contribui para a retirada do candidato a analista da posição histórica na qual ele é lançado, seja por sua própria estrutura histórica, seja por sua entrada no dispositivo analítico que o histeriza artificialmente. Não contribui porque o poupa de fazer uma escolha, portanto de efetuar uma perda de gozo. O resultado costuma ser o de que esses sujeitos nunca pagam devidamente o preço da sua transferência com uma determinada orientação e não com outra. Portanto, mantêm uma relação denegatória com a castração. Nada pior para um analista.

Tradicionalmente, as instituições psicanalíticas costumam tomar para si toda a tarefa da formação dos analistas – a análise, a supervisão e também o ensino teórico. Mas, como são compostas basicamente de psicanalistas, com frequência não dispõem de sujeitos preparados para ocupar o lugar do mestre. Este lugar supõe o exercício de uma posição de exceção na qual fica clara uma hierarquia: há os que sabem e há os que não sabem ou que sabem menos. Penso que se torna impossível haver transmissão de saber quando essas posições não são evidentes, quando se faz semblante de mestre. O efeito do mestre sem qualidades é o de que a sua presença acaba por se confundir com a do aluno. Por sua vez, o saber também se homogeneiza. O excesso de suposição de saber denuncia a banalização do saber e o conseqüente desarranjo dos pilares conceituais. Quando se deixa falar, escrever ou pensar sem limites não se consegue pensar. Isso costuma ter efeitos de alimentar a indiferenciação constitutiva do sujeito. Faz com que ele compareça sem voz própria porque não sabe distinguir a quem pertence o que está dizendo. Minha formação no interior das instituições foi afetada por esta modalidade de ensino que, se por um lado, é “homossexualizante”, por outro, serve à manutenção de uma estrutura de poder. Por esta razão, posso afirmar que minha decisão de voltar à universidade foi uma recusa a este convite e também um desafio lançado a mim mesma no sentido de encarar o não saber.

Neste ponto, compartilho da tese de Coelho dos Santos (2002a, p.71) sobre a impossibilidade de se dissociar a experiência analítica e a produção de pesquisa de um analista. Em seu livro *O banquete dos analistas*, Miller (1989-90, p. 77) definiu a formação oferecida por uma universidade como “uma empreitada de dominação do gozo a partir de um saber” instituído sob uma forma discursiva. Esta definição é bastante coerente com o que ocorre no interior do dispositivo analítico. A práxis da psicanálise sobre um analisante também é uma empreitada de domínio sobre o gozo por meio de um discurso, o discurso do analista. Todo discurso é uma operação de domínio sobre o gozo. No terceiro capítulo desta tese, demonstrei que o discurso do analista organiza o gozo e que o efeito desta organização é que o sujeito retifica a sua posição subjetiva com relação ao próprio gozo.

Segundo Coelho dos Santos (ID., p. 82), as etapas necessárias à formação de um pesquisador têm um objetivo que necessita ser mais amplo do que a simples distribuição de títulos. É preciso que os candidatos sejam levados “a uma mudança nas relações

entre o sujeito e o saber. Essa mudança incide sobre a relação [do sujeito] com o impossível de saber”. Neste sentido, entendo que o domínio do gozo a partir do saber, ao qual Miller se refere, não pode se reduzir ao domínio pelo puro exercício do domínio. Esse exercício precisa produzir o efeito de propiciar, no interior do próprio campo do saber, uma retificação da relação do sujeito com o saber.

Desde o encontro traumático com a enunciação de Lacan, eu me sentia convocada a organizar o saber sobre a psicanálise que havia conseguido obter até aquele momento. Este objetivo me motivou a procurar uma universidade. Esclarecer aquele bloco condensado de saber a partir de pequenas questões, que me concerniam, se tornou uma meta que eu queria atingir. Penso que organizar o saber, formalizá-lo coerentemente, é o melhor caminho para ampliá-lo. Afinal, é um fato consumado que o avanço da ciência se dá a partir do discurso do mestre, ou seja, da medida fálica. Entretanto, para que isso ocorra da boa maneira, é preciso que o exercício da mestria não seja só um semblante, que não concorra para o esvaziamento do valor de verdade contido na palavra dos que fundam um saber. É preciso que o exercício da repetição possibilite o advento do novo, daquilo que não se reduz à universalidade porque participa da criação (COELHO DOS SANTOS, 2005f). Sobre este ponto, eu penso que não deveria haver muitas variações ou concessões a fazer.

Coelho dos Santos (2002a, p. 83) ressalta ainda um outro aspecto com o qual também partilho. Trata-se de que se é verdade que a “universidade não forma psicanalistas”, é também verdadeira a afirmação de “que as instituições psicanalíticas não contam com todos os meios necessários para produzir analistas capazes de fazer avançar os problemas cruciais da experiência analítica”. Penso que uma coisa não funciona sem a outra.

Tomada a decisão de organizar o saber já adquirido, fiz um curso de especialização sobre os fundamentos da psicanálise, de Freud a Lacan. Para escrever minha monografia, percorri os principais textos freudianos tentando entender porque a realidade psíquica era a única realidade possível. Em seguida, um passo a mais. No mestrado, dissertei sobre a passagem da realidade psíquica freudiana ao conceito lacaniano de Nome-do-Pai e sobre a função de sonho.

A formação para a pesquisa exige que o mestrando seja capaz de fazer o recenseamento bibliográfico referente ao seu tema de investigação, e que consiga distinguir as posições teóricas dos diferentes autores, distinguindo-se delas “até certo ponto” (COELHO DOS SANTOS, 2002a, p. 82). Trata-se, portanto, de uma operação de separação. De novo, um momento onde a angústia se faz presente previamente ao advento do sujeito porque se trata de um fato relativo ao desejo. Posso afirmar hoje que este momento é um daqueles em que o sujeito se encontra a sós com sua própria causa, em que a repetição promove efeitos subjetivos que podem ou abrir espaço para o advento de algo novo – e o mestrado dá lugar a isso “até certo ponto”, como afirmou Coelho dos Santos - ou engordar o campo da repetição enquanto repetição do mesmo, ou seja, inundá-lo com o gozo.

Esses efeitos subjetivos são efeitos de separação e convocam a pulsão ao trabalho. No caso do mestrando, ele deve se esforçar para executar a tarefa de separar as posições dos autores e se separar deles “até certo ponto”. O texto da qualificação e, posteriormente, o da dissertação resultam deste movimento, que não é sem medida. Trata-se de um movimento de organização de saber, portanto, que comporta um ganho de saber, mas também uma perda porque confronta o sujeito com o impossível de saber. Neste sentido, concorre para uma queda em relação à suposição de saber. Isso não é sem efeitos sobre a posição subjetiva do candidato a mestre e, portanto, sobre a sua vida. O tempo da angústia é o tempo da mudança.

Quando o candidato a mestrando é, além de tudo, um analista em formação, normalmente este processo também decorre do seu tratamento analítico. No que se refere à suposição de saber, o trabalho da análise, tanto quanto o do mestrado, progride em direção à sua queda. Assim sendo, penso que este momento pelo qual passa o mestrando precisa ser acompanhado da justa medida da interpretação, ou seja, o analista deve estar atento ao que se passa na transferência para operar com seu desejo do analista em direção à reintrodução do Nome-do-Pai. Do contrário, torna-se um terreno fértil para o *acting out*, pois está em jogo alguma coisa que, não podendo ser rememorada, só pode ser agida.

Foi a partir da angústia suscitada pela situação de separação estruturalmente exigida pelo curso de mestrado que a questão que me instigava pôde ser completamente enunciada. Desta vez, sua irrupção foi provocada não pelo encontro com uma nova

formulação de Lacan, mas por uma intervenção desmedida no campo da transferência analítica, que culminou na interrupção daquela análise. A partir de então, não havia mais porque eu não passar a me perguntar com todas as letras: afinal, qual é o desejo do analista?, qual é a sua potência?

Esta tese é, então, uma resposta sintomática a este novo tempo da angústia, que me convocou, mais uma vez, a advir como sujeito. É um dos modos pelo qual escolhi tratar o excesso de gozo decorrente da própria experiência de formação analítica vivida até então.

A questão sobre o desejo do analista é uma questão genuinamente lacaniana. De acordo com Coelho dos Santos (2005f), ela é correlata da que Freud formulou em relação ao enigma da feminilidade. A partir da minha experiência de formação analítica – que engloba todos os momentos citados acima, acrescidos do percurso formal decorrente da pesquisa do doutoramento –, acrescento que ela tem a mesma estrutura da pergunta que retorna do Outro para o sujeito quando este espera encontrar ali um oráculo. Lacan a situou no alto do grafo do desejo, formulada como um *Che vuoi?* – “o que você quer?” (1998, p. 829).

Ao se constituir, o sujeito endereça uma pergunta sobre sua razão de ser ao Outro, suposto saber a resposta. Essa pergunta sempre retorna ao seu ponto de partida e é recebida pelo sujeito de forma invertida, ou seja, como uma pergunta dirigida a ele pelo Outro. Conforme o segundo capítulo desta tese, o sujeito só pode responder a essa questão de modo sintomático. Ele promove uma reversão, pela qual encobre a falta do Outro com a sua própria.

Segundo Lacan (ID.), a pergunta “o que é que você quer?” é a que melhor conduz o sujeito em direção ao desejo. Principalmente, se o seu parceiro for um analista. O percurso da análise desvela que o sujeito responde primeiro com um significante identificatório ( $S_1$  ou \$), que nomeia a causa do seu gozo. Em seguida, extrai-se enquanto objeto relativo à satisfação pulsional em jogo nesta nomeação (a). O circuito pulsional foi definido por Lacan (1964) como contorno de um vazio – o vazio do sujeito que é, simultaneamente, o do Outro. Este contorno é o que comanda o que Freud conceituou como repetição. E é pela repetição do circuito pulsional que o sujeito

preenche o vazio relativo ao objeto com uma peça destacada do corpo, que o fixa na posição de objeto.

Em uma análise, todos os sujeitos se defrontam com a questão sobre o desejo, de uma forma ou de outra. Também o candidato a analista é confrontado com ela na medida em que vai produzindo os significantes pelos quais organiza o modo como a respondeu originariamente ao constituir como desejante. Entretanto, do ponto de vista do futuro analista, o que eu acrescento é que ela precisa se desdobrar. A questão sobre o desejo precisa ser declinada ainda de um outro modo que permita responsabilizar o sujeito também por sua escolha pela psicanálise. Para isso, ela deve tomar a forma de uma pergunta sobre o desejo do analista: qual é o desejo do analista?

Penso que seja impossível a passagem de psicanalisante a psicanalista se o sujeito não tiver podido se confrontar com a questão sobre o desejo que o habita quando afirma querer ocupar este lugar. O que deseja o sujeito, que se coloca como analista, diante de um outro sujeito, que lhe pede análise?

Em 1937, Freud (p. 281-282) declarou que, apesar de os analistas serem “seres humanos como quaisquer outros”, eles se diferenciam pelo fato de terem aprendido “a praticar uma arte específica”, a psicanálise. Mas, ao praticarem-na, eles têm uma responsabilidade a mais em relação aos outros profissionais. As condições em que o trabalho analítico é feito – Freud se refere ao campo da transferência - fazem “com que os próprios defeitos do analista interfiram em sua efetivação de uma avaliação correta do estado de coisas em seu paciente e em sua reação a elas de maneira útil”. Diante disto, nada mais razoável que se espere deles “um grau considerável de normalidade e correção mental”.

“Onde e como pode o pobre infeliz adquirir as qualificações ideais de que necessitará em sua profissão?”. É a pergunta que Freud formula (IBID., p. 282).

Segundo ele (ID.), a análise pessoal é o meio pelo qual o candidato “começa sua preparação para a futura atividade”. Nela, é avaliado se ele poderá ser aceito para a formação posterior. Freud lista três critérios para que o sujeito tenha o direito de ingressar nela: adquirir “uma convicção firme da existência do inconsciente”, ter a capacidade de reconhecer em si a presença do reprimido, viver a experiência de um “exemplo da técnica que provou ser a única eficaz no trabalho analítico”. Além disso, é

preciso que os estímulos recebidos na análise não cessem quando esta termina (IBID., p. 283). Como garantir isso se o analista é um sujeito como outro qualquer? Ou seja, como garantir isso se ele também é habitado pelo desejo de esquecer, que caracteriza o recalque? A análise sempre exige daquele que a ela se submete muito mais do que, normalmente, se está disposto a dar.

A questão sobre o final das análises e a formação dos analistas é um dos problemas que Freud legou aos analistas que o sucederam. Não é um problema de fácil solução. Freud não tratou dele diretamente. Seu rochedo da castração nomeou o obstáculo e o situou em relação à posição sexuada de cada sujeito, mas não o solucionou, não disse como ir além. Lacan tomou para si esta tarefa e estruturou o problema freudiano sob novas bases. Segundo Coelho dos Santos (2005a), este problema requer que, cada vez mais, os analistas se debrucem sobre o que significa levar uma análise a seu termo, já que neste término deve estar implícita, segundo Lacan (1967), a passagem do psicanalisante a psicanalista.

Minha pesquisa se insere neste espírito. Como afirmei, ela também visa a causa analítica. No entanto, por humildade diante do enorme tratamento dado por Lacan a este tema e também por prudência, uma vez que o curso de doutoramento representa a minha entrada formal no mundo da pesquisa, optei por dar um passo atrás e iniciar esse percurso interrogando a constituição do sujeito da ciência moderna, que é também aquele sobre o qual a psicanálise opera a partir de uma subversão. Afinal, este sujeito não é o mesmo que também se candidata a funcionar como analista?

O sujeito em questão foi conceituado por Lacan como sujeito do desejo, sujeito da falta-a-ser, e não como sujeito do ser amalgamado ao pensamento. No lugar da sutura cartesiana do sujeito pelo pensamento, a *Spaltung* freudiana.

Lacan mostrou que o desejo inconsciente tem raízes heterogêneas e, por isso, o conceituou como desejo do Outro. Promoveu uma dialética no campo do desejo, que o separou da demanda. Com esta dialética, demonstrou que os caminhos do desejo passam obrigatoriamente pelos desfiladeiros da linguagem. O desejo está estruturalmente implicado no Outro, mas ele é também, e em si mesmo, o testemunho de que o sujeito está excluído do campo do Outro. Trata-se de um tipo de exclusão que recupera, no nível da fantasia, o que foi excluído, ou seja, a posição original do sujeito

como objeto. Este é o segredo da identificação. É sob este ângulo que o desejo fundamentalmente humano é o desejo de dormir. O sujeito nada quer saber desta posição de objeto, responsável por sua separação, mas também por sua dívida em relação ao que o antecede.

Conforme o primeiro capítulo desta tese, a lógica da doutrina lacaniana sobre o sujeito da ciência é suportada por uma topologia muito peculiar, que Lacan conceituou, no *Seminário 10*, como “não é sem”. Com esta estrutura, ele formula “um certo tipo de ligação condicional” existente entre duas coisas. Esta ligação se faz presente “numa espécie de alternância” (1962-63, p. 101).

O sujeito “não é sem” o Outro, embora, enquanto desejante, o que está em jogo seja justamente a exclusão do sujeito em relação ao campo do Outro e sua reinclusão fantasmática como objeto recalcado do gozo do Outro. Esta estrutura retrata a particularidade do vínculo que condiciona de um modo sempre inédito o sujeito e o Outro.

O que Lacan (1962-63, p. 113) demonstra, no *Seminário 10*, é que esta é também a topologia da angústia, em relação a qual o sujeito advém como resposta. A angústia não é sem objeto. Ela é a “única tradução subjetiva” da presença do objeto *a* no dispositivo analítico.

Coelho dos Santos (2004a, p. 68) faz uso desta tese de Lacan sobre a angústia para tirar conseqüências que permitam levar a tese de Lacan ainda um pouco mais longe. Correlaciona-a também ao que se passa do lado do analista, quando do seu advento como analista. A autora propõe que, no dispositivo analítico, a contratransferência passe a “ser tomada como o único índice [do comparecimento] da angústia do lado do analista”.

E o que isto significa?

Significa, segundo ela, que a contratransferência é onde podemos situar o “desejo do analista em vias de advir” (ID.). Sua tese ajudou-me a compreender que também do lado do analista a angústia é o operador que permite detectar o seu advento enquanto tal. Ela permite detectar, no caso do analista, o instante onde se dá a escolha do candidato a analista no que se refere à qualidade da sua intervenção: ele mantém o ato interpretativo na via psicanalítica e se separa da contratransferência ou não? É a partir

desta escolha que podemos afirmar se o posicionamento clínico do analista, se seu ato se dá pela via do desejo, o desejo do analista, ou se sua resposta comparece por meio da contratransferência, que Cottet (1989, p. 159) define muito simplesmente como “a confusão de funções e de pessoas”.

Ainda segundo Coelho dos Santos, a angústia comparece do lado do analista em situações muito bem delimitadas: diante “da emergência do real de uma carência de interpretação, diante de uma falta de classificabilidade do material do analisando”. Trata-se de situações em que o analista se encontra diante da castração sob a forma de um não saber, falta-lhe saber sobre aquilo que se passa na transferência. Neste ponto, o manejo a ser feito da transferência o inclui, mas não através de uma das formas pelas quais o recalcado retorna. “Nessa modalidade transferencial, o analista é muito mais claramente o objeto de uma exigência libidinal atual, isto é, [de uma exigência] real” (COELHO DOS SANTOS, 2004a, p. 68). Neste ponto, o analista se torna uma presença real, um objeto que se faz incluir como exigência da pulsão. E como ele se presentifica? Só há uma maneira: com sua palavra, com a interpretação.

De acordo com o demonstrado no terceiro capítulo desta tese, ao circuito pulsional corresponde sempre um endereçamento. Este endereçamento é o que autoriza o analista a tomar a angústia do paciente como índice da presença do objeto a na relação transferencial, como índice do comparecimento do sujeito na sua vertente de objeto, ou seja, como queda, “resto da articulação do sujeito ao significante” (ID., 1994, p. 50). É esta escolha que permitirá que a interpretação proveniente do analista localize o sujeito ali onde ele está estruturalmente impedido de se reconhecer, portanto, de se responsabilizar.

O que Coelho dos Santos (2004a, p. 66) propõe com sua tese é que a contratransferência é inevitável. No entanto, o ato interpretativo do analista será o responsável pelo corte por meio do qual ele próprio comparecerá ou como um analista ou através do “conceito técnico que é o seu duplo narcísico”.

O encontro com uma carência no campo do saber é o ponto onde é exigido do analista algo inédito no que se refere ao uso da palavra dentro do dispositivo. O limite do que não pode ser rememorado pelo paciente, mas somente agido, é também o limite da interpretação da transferência como retorno do recalcado. Nesse momento o analista

só tem uma saída: tomar para si o de que se trata e se oferecer como objeto que falta, como representação que não há, como garantia, suporte de uma produção que se dará a partir desse ato.

Retomo agora a discussão sobre os poderes da psicanálise e seu lugar diferencial em relação ao mundo contemporâneo para afirmamos que, tomado a partir de sua relação estrutural com a angústia, tal como propõe Coelho dos Santos (2004a, p. 70), o desejo do analista, se torna uma “ferramenta nova”, o operador que permite alcançar a interpretação em sua dupla face: “a que visa o real vazio de simbólico e a que vivifica a presença real do analista, que nada tem de vazia”.

Será que o matema do discurso do analista nos permite conceituar esta posição sem que corramos o risco de ir na mesma direção do que se passa na cultura? Como podemos bem dizer do que se trata sem que sejamos pegos pelo risco da banalização da palavra? Sem que ela seja mais um semblante?

Renovar a potência de transformação do mundo pela palavra requer, como dizia Miller (2002-03), um esforço de poesia.

## BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, F.; EISENSTEIN, S.; GROTHJAHN, M. (1981). **A história da psicanálise através de seus pioneiros**. Rio de Janeiro: Imago Ed. Vol. 1 e 2.

ANTUNES, M.C.C. (1998). **Fundamentos metapsicológicos da interpretação psicanalítica**. Dissertação de mestrado em Teoria Psicanalítica. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. PPGTP/UFRJ, Rio de Janeiro, 1998. Mimeo. Disponível em: < www.nucleosephora.com>.

\_\_\_\_\_. (2002). **O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta**. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. PPGTP/UFRJ. Rio de Janeiro, 2002. Mimeo. Disponível em: < www.nucleosephora.com>.

BACHELARD, G. (1934). **O novo espírito científico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. 152p.

\_\_\_\_\_. (1937). **A psicanálise do fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 172p.

\_\_\_\_\_. (1938). **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003. 316p.

BAUMAN, Z. (2005). **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. 112p.

BROUSSE, M.-H. (1999) **Los 4 discursos y el Otro de la modernidad**. Cali: Letra (Grupo de Investigación de Psicoanálisis de Cali), 2000. 191p.

\_\_\_\_\_. (2002). **O inconsciente é a política**. São Paulo: EBP-SP, maio, 2003. 92p.

CANGUILHEM, G. (1977). **Ideologia e racionalidade nas ciências da vida**. Lisboa: Edições 70.

COELHO DOS SANTOS, T. (s/d) **Psicanalistas, um esforço a mais de poesia se quereis reencantar o mundo! Inédito**.

\_\_\_\_\_. (1991) A questão de uma *Weltanschauung* psicanalítica: transmissão e laço social da psicanálise. Disponível em: <www.nucleosephora.com > Biblioteca virtual > Tania Coelho dos Santos > publicações científicas.

\_\_\_\_\_. (1991a) A pulsão é pulsão de morte. In: SPID (1991) **Revista Tempo psicanalítico**, Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, n. 25, p.69-83, set. 1991.

\_\_\_\_\_. (1994) A angústia na teoria e na clínica psicanalítica. **Tempo psicanalítico**, Rio de Janeiro: SPID, n. 27, p. 45-58, 1994.

\_\_\_\_\_. (1999a) As estruturas freudianas da psicose e sua reinvenção lacaniana. In: BIRMAN, J. (Org.). **Sobre a psicose**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999. p.45-73.

\_\_\_\_\_. (1999b) Isso é uma estrutura significante: goza-se de um corpo. In: JIMENEZ, S., BARROS DA MOTTA, M. (org). **O desejo é o diabo**. EBP-Rio de Janeiro: Contracapa, 1999. p.149-160.

\_\_\_\_\_. (1999c). **O objeto da psicanálise de Freud a Lacan**. Seminário ministrado no PPGTP/UFRJ. Inédito.

\_\_\_\_\_. (2000a). **Da ética à política**. Seminário transcrito, ministrado no PPGTP/UFRJ. Inédito.

\_\_\_\_\_. (2000b) *Acting-out*: o objeto causa do desejo na sessão analítica. In: **Opção Lacaniana**, n. 30. São Paulo: Edições Eólia, p. 42-49.

\_\_\_\_\_. (2000c) De que desejo do Outro a angústia é sinal? In: **Revista Latusa**, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n. 4-5, p. 173-196, 2000.

\_\_\_\_\_. (2001) **Quem precisa de análise hoje? – O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 336p.

\_\_\_\_\_. (2002a). Do saber suposto ao saber exposto: e experiência analítica e a investigação em psicanálise. In: BEVIDAS, WALDIR. **Psicanálise, pesquisa e universidade**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002. p.71-83.

\_\_\_\_\_. (2002b). O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis. In: **Latusa**, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n. 7, p. 153-168, 2002.

\_\_\_\_\_. (2002b). **Paradigmas do último ensino de Lacan**. Rio de Janeiro: Sefhora/UFRJ, 257p.

\_\_\_\_\_. (2004a). O que não tem remédio, remediado está!. In: **Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental**, vol. VII, n.1. São Paulo: Escuta, março, 2004, p.63-74.

\_\_\_\_\_. (org.) (2004b). **Uma nova questão preliminar**. Anais do II Simpósio do Núcleo Sefhora de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Rio de Janeiro: Ed. Sefhora/UFRJ.

\_\_\_\_\_. (org.) (2004c). **A máquina do não-todo**. Transcrição inédita do curso ministrado no primeiro semestre de 2004, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica/UFRJ.

\_\_\_\_\_. (2005a). A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano. **Acheronta**: Revista de Psicoanálisis y cultura, n. 22, dez./2005. Disponível em: <[www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)>.

\_\_\_\_\_. (2005b). O sinthoma e a insígnia: fantasia ou caráter?. **Latusa**, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n.10, p. 37-49, jun. 2005.

\_\_\_\_\_. (2005c). Sobre o conceito de gozo. Disponível em: <[www.nucleosephora.com](http://www.nucleosephora.com) > Laboratório de ensino > Graduação.

\_\_\_\_\_.(2005d). A prática lacaniana na civilização sem bússola. In: COELHO DOS SANTOS, T. (org.) . **Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. p. 61-92.

\_\_\_\_\_.(2005e). **Sinthoma: corpo e laço social**. Rio de Janeiro: Ed. Sefhora/UFRJ. Em: <<http://www.nucleosephora.com/laboratorio/aulas/sinthomacorpoelacosocial.pdf>>

\_\_\_\_\_. (2005f). Por la ex-sistencia de un significante nuevo. **Acheronta**: Revista de Psicoanálisis y cultura, n. 21, jul./2005. Disponível em: <[www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)>.

\_\_\_\_\_.(2006a). O psicanalista é um sinthoma. **Latusa**, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n.11, p. 57-72, 2006.

\_\_\_\_\_.(2006b). N'Homeação e sexuação. In: **Boletim informativo da XVII Jornada clínica da EBP-RJ**, n. 2. Disponível em: <[www.ebprio.com.br/boletim2](http://www.ebprio.com.br/boletim2)>.

\_\_\_\_\_. (2006c). Os nomes do real: sexuação e invenção. Inédito.

\_\_\_\_\_. (2006d). Final de análise como identificação ao sintoma do homem. Trabalho apresentado na XVII Jornada Clínica da EBP-RJ – *Para que serve um Pai?*. **In: XVII Jornada Clínica da EBP-RJ- Para que serve um Pai?**, 2006, Rio de Janeiro. *Usos e versões*. Mimeo.

\_\_\_\_\_. (2006e) Não se pode amar e ser feliz ao mesmo tempo? Texto apresentado no XVI Encontro do Campo Freudiano. Belo Horizonte, nov./2006. Inédito.

\_\_\_\_\_. (2007). Anotações pessoais de suas aulas no PPGTP/IP/UFRJ, “Psicanálise e lógica”.

\_\_\_\_\_. (2007a) Versões lacanianas do amor analítico. In: **Opção Lacaniana**, São Paulo: Eólia, n. 48, p. 99-105, mar. 2007.

COELHO DOS SANTOS, T. et ZUCCHI, M.P. (2006) A ex-sistência do real e a dissimetria dos gozos. In: **Latusa digital**. Ano 2/3, n. 22. Disponível em: <[www.latusa.com.br](http://www.latusa.com.br)>

\_\_\_\_\_. (2006) O fantasma e o real: sobre a desigualdade entre os sexos. In: **Psicologia e clínica**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Depto. de Psicologia. Vol 18, n. 2, 2006, p. 109-123.

COTTET, S. (1985) **Estudos clínicos**. Salvador: Fator ed., 1988.

\_\_\_\_\_. (1989a) **Freud e o desejo do psicanalista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (1989b) Freud et le père. In: L’ESPACE ANALYTIQUE (1989) **Le Père – Métaphore paternelle et fonctions du père: l’Interdit, la Filiation, la Transmission**. Paris: Denöel, p.51-60.

\_\_\_\_\_. (2005). Conferências no Rio de Janeiro. In: COELHO DOS SANTOS, T. (org.). **Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. p. 11-58.

\_\_\_\_\_. (2004). **Psicanálise e família: a terceirização da função paterna na contemporaneidade**. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica. Orientação da Prof. Dra. Tania Coelho dos Santos. PPGTP/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004. Mimeo. Disponível em:< [www.nucleosephora.com](http://www.nucleosephora.com)>.

DESCARTES, R. (1983) Meditação segunda. In: **Os pensadores: Descartes**. São Paulo: Abril Cultural.

DUMMONT, L. (2000) **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 283p.

ELF - ESCOLA LETRA FREUDIANA (2002). **A contratransferência à luz do desejo do analista**. ELF: RJ, Ano XXI, n. 29.

FERREIRA, AURÉLIO B. DE H. (1986). **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

\_\_\_\_\_. (1892-99) Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Vol. I.

\_\_\_\_\_. (1895) Projeto para uma psicologia científica”. Vol. I.

\_\_\_\_\_. (1900) A interpretação de sonhos. Vol. IV e V.

\_\_\_\_\_. (1905 [1901]) Fragmento da análise de um caso de histeria. Vol. VII.

\_\_\_\_\_. (1905 [1904]) Sobre a psicoterapia. Vol. VII.

\_\_\_\_\_. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol. VII.

\_\_\_\_\_. (1908) Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. Vol. IX.

\_\_\_\_\_. (1910) Psicanálise “silvestre”. Vol. XI.

\_\_\_\_\_. (1910a) As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. Vol. XI.

\_\_\_\_\_. (1911) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*Dementia paranoides*). Vol. XII.

\_\_\_\_\_. (1912) Tipos de desencadeamento da neurose. Vol. XII.

\_\_\_\_\_. (1913 [1912-13]) Totem e tabu. Vol. XIII.

\_\_\_\_\_. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. Vol. XIV.

\_\_\_\_\_. (1914 [1918]) História de uma neurose infantil. Vol. XVII.

\_\_\_\_\_. (1915) Os instintos e suas vicissitudes. Vol. XIV.

\_\_\_\_\_. (1915a) Repressão. Vol. XIV.

- \_\_\_\_\_. (1915b) O inconsciente. Vol. XIV
- \_\_\_\_\_. (1916) Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. Vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. (1917 [1916]). Conferência XVIII: Fixação em traumas – o inconsciente. Vol. XVI.
- \_\_\_\_\_. (1919) Uma criança é espancada - uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. Vol. XVII.
- \_\_\_\_\_. (1919a) O estranho . Vol. XVII.
- \_\_\_\_\_. (1920) Além do princípio do prazer . Vol. XVIII.
- \_\_\_\_\_. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. Vol. XVIII.
- \_\_\_\_\_. (1923) O ego e o id. Vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. (1923a) Organização genital infantil. Vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. (1924) A perda da realidade na neurose e na psicose. Vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. (1924a) Neurose e psicose. Vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. (1925) “A negativa”. Vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. (1925a) Inibições, sintomas e ansiedade. Vol. XX.
- \_\_\_\_\_. (1927) Fetichismo. Vol XXI.
- \_\_\_\_\_. (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. Vol XXI.
- \_\_\_\_\_. (1931) Sexualidade feminina. Vol. XXI.
- \_\_\_\_\_. (1933 [1932]). Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*. Vol. XXII.
- \_\_\_\_\_. (1933a [1932]). Conferência XXXIII: A feminilidade. Vol. XXII.
- \_\_\_\_\_. (1937) Análise terminável e interminável. Vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_. (1937a) O futuro de uma ilusão. Vol. XXI.
- \_\_\_\_\_. (1939 [1934-38]) Moisés e o monoteísmo – três ensaios. Vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_. (1940 [1938]) A divisão do ego no processo de defesa. Vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_. (1940a [1938]) Esboço de psicanálise. Vol. XXIII.

- GIDDENS, A. (1991). **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP.
- GIDDENS, A.; BECK, U. & LASH, S. (1997). **Modernização reflexiva. Política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1997.
- HYPOLITE, J. (1954). Comentário falado sobre a *Verneinung* de Freud. In: Lacan, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 893-902.
- KUBRUSLY, R.S. (s/d) Uma viagem informal ao Teorema de Gödel. Disponível em: <<http://www.dmm.im.ufrj.br/projeto/diversos/godel.html>> Acesso em 27/05/2007.
- KOYRÉ, A. (1953). **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. (1986). **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Editorial Presença, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1991). **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- LACAN, J. (1938) **Os complexos familiares na formação do indivíduo – ensaio de uma função em psicologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.
- \_\_\_\_\_. (1953) **O mito individual do neurótico**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.
- \_\_\_\_\_. (1954-55) **O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.
- \_\_\_\_\_. (1955-56). **O Seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- \_\_\_\_\_. (1956-57). **O Seminário, livro 4: as relações de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- \_\_\_\_\_. (1957-58). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- \_\_\_\_\_. (1959-60). **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- \_\_\_\_\_. (1960-61). **O Seminário, livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1961-62). **O Seminário, livro 9: a identificação.** Aula de 10/01/1962. Inédito.

\_\_\_\_\_. (1962-63). **O Seminário, livro 10: a angústia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. (1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. In: LACAN, J. **Nomes-do-Pai.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 55-87.

\_\_\_\_\_. (1964) **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

\_\_\_\_\_. (1965-66). **O Seminário, livro 13: o objeto da psicanálise.** Aula de 08/12/1965.

\_\_\_\_\_.(1965-66a) O objeto da psicanálise. In: **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 219-220.

\_\_\_\_\_.(1967) Proposição de 9 de outubro de 1967. In: **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 248-264.

\_\_\_\_\_. (1968-69) **Le séminaire, livre 16: D'un Autre à l'autre.** Paris: Seuil, 2006.

\_\_\_\_\_. (1969-70). **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. (1972-73). **O Seminário, livro 20: mais, ainda.** Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. (1974-75). **O Seminário, livro 22: RSI.** Inédito.

\_\_\_\_\_.(1998) **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LALANDE, A. (1993) **Vocabulário técnico e crítico da filosofia.** São Paulo: Martins Fontes.

LAPLANCHE, J./PONTALIS, J.-B. (1986) **Vocabulário da psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes.

LAURENT, D. (s/d) Que me voulait-il? Le désir de l'analyste en question. In: **Ornicar? Digital**. Disponível em: < <http://www.wapol.org/ornicar/articles/206lau.htm>>. Acesso em: 14/03/2004.

LAURENT, É. (1997) Alienação e separação I e II. In: FELDSTEIN, R., FINK, B., JAANUS, M. **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 31-51.

\_\_\_\_\_. (2005) La nueva clínica de las angustias, sus fundamentos y consecuencias para el psicoanálisis. In: **Nuevos síntomas, nuevas angustias**. Buenos Aires: EOL/Grama, 2005. p. 29-68.

\_\_\_\_\_. (2006) De Tel Aviv a Roma, entre sombras e luzes. **aSEPHallus: Revista eletrônica do Núcleo Sephora**, n. 3, nov. 2006 a abr. 2007. Disponível em: <[www.nucleosephora.com/asephallus](http://www.nucleosephora.com/asephallus)>.

\_\_\_\_\_. (2007) Os objetos *a* na experiência analítica. Disponível em: <[http://www.amp2008.com/pt/template.asp?textos/presenta\\_bn/laurent.html](http://www.amp2008.com/pt/template.asp?textos/presenta_bn/laurent.html)>. Acesso em 03/06/2007.

LÉVI-STRAUSS, C. (1944-56) **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s/d.

\_\_\_\_\_. (1982). **As estruturas elementares do parentesco**. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

LOPES, R.G. (2002). **Realidade psíquica e Nome-do-Pai: uma função, de sonho**. Dissertação de mestrado em Teoria Psicanalítica. Orientada pelo Prof. Dr. Waldir Bevidas. PPGTP/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002. Mimeo. Disponível em: <[www.nucleosephora.com](http://www.nucleosephora.com)>.

\_\_\_\_\_. (2004) Uma questão preliminar à análise dos analistas: o desejo do analista não é um desejo inconsciente. In: COELHO DOS SANTOS (org.). **Uma nova questão preliminar**. Anais do II Simpósio do Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o Moderno e o contemporâneo. Rio de Janeiro: Ed. Sephora/UFRJ, 2004. p. 15-21.

\_\_\_\_\_. (2005) Desejo do analista e lógica da sexuação. In: **Latusa**, n. 10. Rio de Janeiro: EBP-RJ, jun. 2005, p. 73-88.

\_\_\_\_\_.(2006). Narcisismo feminino: uma via de acesso à erotomania feminina?. In: **aSEPHallus**, n. 3. Revista eletrônica do Núcleo Sephora. Disponível em: <www.nucleosephora.com/asephallus>.

LYOTARD, J.-F. (1989). **A condição pós-moderna**. Lisboa: Gradiva, 2003.

MALEVAL, J.-C. (2002). **La forclusion del Nombre del Padre**. Buenos Aires: Paidós.

MILLER, J.-A. (1984) Critique des complexes familiaux de Jacques Lacan. In: Les familles modernes et la psychanalyse. **Rev. Letterina**: Archives de l'ACF-Normandie, n. 6, p. 7-21, nov. 1998.

\_\_\_\_\_. (1984a). Leitura crítica dos 'Complexos familiares', de Jacques Lacan. In: EBP, 2005. **Opção Lacaniana on line**, n. 2. Disponível em:<www.opcaolacanianana.com.br>.

\_\_\_\_\_. (1989-90) **El banquete de los analistas**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

\_\_\_\_\_. (1991-92). **De la naturaleza de los semblantes** Buenos Aires: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. (1995a) **A lógica na direção da cura – elaborações sobre o Seminário IV de Jacques Lacan, a Relação de objeto**. EBP-MG: O Lutador.

\_\_\_\_\_. (1995b). A imagem rainha. In: **Opção Lacaniana**, São Paulo: Edições Eólia, n. 14, nov.1995, p. 12-22.

\_\_\_\_\_. (1997). **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. (1998) **Perspectivas do Seminário 5 de Lacan: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. (1997-98). Uma partilha sexual. **Clique: Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano**, Belo Horizonte: Instituto de Saúde Mental de Minas Gerais, n. 2, ago. 2003, p. 12-29.

\_\_\_\_\_. (1999a) Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana**, São Paulo: Edições Eólia, n. 26-27, 1999, p. 87-105.

\_\_\_\_\_. (2000) Quand les semblants vacillent... In: ECF (2001) **La Cause freudienne**, Paris: Diffusion Navarrin Seuil, n. 47, p. 7-17, mar. 2000.

\_\_\_\_\_. (2002). O último ensino de Lacan. **Opção Lacaniana**, São Paulo: Edições Eólia, n. 35, p. 6-24, jan. 2004.

\_\_\_\_\_. (2002-03). **Um esforço de poesia**. Seminário inédito.

\_\_\_\_\_. (2004). Uma fantasia. **Opção Lacaniana**, São Paulo: Eólia, n. 42, p. 7-18, fev. 2002.

\_\_\_\_\_. (2004a). A era do homem sem qualidades. **aSEPHallus**: Revista digital do Núcleo Sephora de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Ano 1, n. 1, nov. 2005 a abr. 2006. Disponível em: <www.nucleosephora.com/asephallus>.

\_\_\_\_\_. (2004b). Introdução à leitura do Seminário da angústia, de Lacan. In: **Opção Lacaniana**, São Paulo: Eólia, n. 43, p. 7-81, mai. 2005.

\_\_\_\_\_. (2005-06a). **Iluminações profanas**. Seminário de orientação lacaniana, ministrado no Département de Psychanalyse da Universidade de Paris VIII. Inédito.

\_\_\_\_\_. (2005-06b). Uma leitura do Seminário, livro 16: de um Outro ao outro. In: **Opção Lacaniana**, São Paulo: Eólia, n. 48, p. 9-42, mar. 2007.

\_\_\_\_\_. (2006). Os objetos *a* na experiência analítica. In: **Opção Lacaniana**, São Paulo: Eólia, n. 46, p. 30-34, out. 2006.

MILLER, J.-A. et MILNER, J.-C. (2006) **Você quer mesmo ser avaliado?** Barueri, SP: Manole, 2006.

MILNER, J.-C. (1996). **A obra clara – Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

NANCY, J.-L. & LACOUÉ-LABARTHE, P. (1991). **O título da letra**. São Paulo: Escuta, 1991.

PORGE, E. (1998) **Os Nomes-do-Pai em Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.

PRADO COELHO, E. [19-]. Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. In: **Estruturalismo: antologia de textos teóricos**. Lisboa: Portugália Ed., p.III-LXXV.

REGNAULT, F. (1993). **Dios es inconsciente**. Buenos Aires: Manantial, 1993.

SAUSSURE, F. (1995). **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 1995.

STRATHERN, P. (1998) **Einstein e a Relatividade** em 90 minutos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

TENDLARZ, S.E. (2005) Incidências na clínica das versões do Nome-do-Pai. In: **aSEPHallus**, Revista eletrônica do Núcleo Sephora de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo, n. 3, nov/2006 a abr/2007. Disponível em: [www.nucleosephora.com/asephallus](http://www.nucleosephora.com/asephallus).

VAITSMAN, J. Subjetividade e paradigma de conhecimento. Disponível em: <http://www.senac.br/informativo/bts/212/2102003009.pdf>> Acesso em: 15/05/2007.

**Wikipedia - A enciclopédia livre**. Acesso em: 2007, pelo portal: [http://pt.wikipedia.org/wiki/P%C3%A1gina\\_principal](http://pt.wikipedia.org/wiki/P%C3%A1gina_principal)>



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)