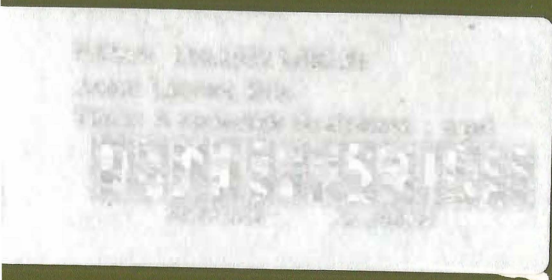


A SOCIEDADE DO SINTOMA  
a psicanálise, hoje

Éric Laurent

OPÇÃO LACANIANA



# **A sociedade do sintoma**

a psicanálise, hoje

Éric Laurent

Tradução

Vera Avellar Ribeiro

*1ª reimpressão*

**contra**  
**CAPA**

---

Copyright © 2007, Éric Laurent

### **Imagem da Capa**

Luciano Figueiredo. *Relevo*, jornal, 36 x 48 cm, 2001 [detalhe]

### **Capa, projeto gráfico e preparação**

Contra Capa

## **A sociedade do sintoma a psicanálise, hoje**

Éric Laurent

Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.

[Opção Lacaniana nº 6], 232 p.; 14 x 21 cm

ISBN: 978-85-7740-017-1

Tradução: Vera Avellar Ribeiro

2007

Todos os direitos desta edição reservados à

**Contra Capa Livraria Ltda.**

<[atendimento@contracapa.com.br](mailto:atendimento@contracapa.com.br)> Rua

de Santana, 198 Loja – Centro 20230-261

– Rio de Janeiro – RJ

Tel | Fax (55 21) 2508.9517 | 3435.5128

[www.contracapa.com.br](http://www.contracapa.com.br)

# Sumário

Prólogo 7

## I **Psicanálise aplicada com crianças**

Psicanálise com crianças e sexualidade feminina 13

Reflexões sobre o autismo 25

As novas inscrições do sofrimento da criança 35

## II **Servir-se do pai**

Pode o neurótico prescindir do pai? 51

Como recompor os Nomes do Pai? 59

Um novo amor pelo pai 71

## III **Sintomas em intensão**

Cidades analíticas 91

Desangustiar? 111

Cognição ou transferência na psicanálise de hoje 125

## **IV Incidências da psicanálise na sociedade contemporânea**

O analista cidadão	141
Normas novas da homossexualidade	151
A sociedade do sintoma	163
As TCCs não fazem parte do programa cognitivo	179

### **Epílogo**

Discurso de candidatura à função de Delegado Geral 2006–2008	201
Princípios diretores do ato psicanalítico	215
Referências bibliográficas	221

# Prólogo

A apresentação de uma coletânea de artigos sempre se distende entre duas tentações. A primeira consiste em se deixar levar pela contingência de cada artigo, por seu endereçamento particular, pelas circunstâncias de sua elaboração, pelo que concorreu para a sua realização. A segunda consiste em se deixar fascinar pelo efeito de organização, algo que só ocorre depois da distribuição dos artigos em capítulos e partes do livro. Sabiamente arrumados, os artigos parecem responder uns aos outros e, é claro, uma linha mestra se revela. Uma intenção se impõe. Desde o início, buscava-se a consistência da pesquisa. Um bom prólogo, portanto, deve evitar essas duas tentações. Recusar tanto a contingência quanto a necessidade. A melhor maneira de fazê-lo é ter como base a lógica temporal do sujeito e de seus eclipses, aceitando ler, desse ponto de vista, os efeitos produzidos pela organização do livro que me foi proposta por Angelina Harari, coordenadora, no Brasil, da coleção *Opção Lacaniana*.

A coletânea, assim, compõe-se de quatro partes e um epílogo. A magia evocada pelos nomes faz pensar na comédia que marcou o retorno do cinema inglês às telas francesas: *Quatro casamentos e um funeral: cinco razões para continuar solteiro*, da qual lembramos, sobretudo, a primeira parte. No caso, devemos ler “quatro partes e um epílogo: cinco razões para se orientar pelos princípios

diretores do ato psicanalítico”, que fecham o livro. Com efeito, as reflexões que inspiraram estes artigos se fundamentam no ensino e na prática da psicanálise em vários contextos.

A primeira parte, sobre psicanálise aplicada “com crianças”, de acordo com a expressão de Robert e Rosine Lefort, inicia-se com a importância do deslocamento operado por Lacan na ênfase sobre a relação mãe-criança, a fim de se orientar sobre o lugar da criança para a mãe como mulher. As reflexões sobre o autismo, publicadas há quinze anos, fazem parte de um diálogo com o trabalho dos Lefort, cujo recente falecimento me levou a atualizá-las em um texto a ser publicado em breve. A orientação sobre o real em jogo na psicanálise de crianças encontra sua desembocadura no último artigo dessa primeira parte, que comenta a expressão de Lacan, segundo a qual a criança é um “objeto *a* liberado”.

A segunda parte interroga os usos do “Nome-do-Pai” na prática psicanalítica e na civilização. Quinze anos separam o primeiro do último texto, que é um testemunho do trabalho de preparação para o Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP) *O Nome-do-Pai: prescindir, servir-se dele*, ocorrido em Roma, em julho de 2006.

Por sua vez, a terceira parte aborda a clínica atual, à luz da evolução dos diferentes sentidos do sintoma. O sintoma que se endereça ao analista na entrada em análise não é o mesmo sintoma quando se sai dela, após terem sido atravessadas as repetições próprias ao desenrolar do tratamento. Aqui, a clínica lacaniana se opõe tanto à psicanálise cognitiva, nova versão da *Ego psychology*, quanto aos reducionismos científicos.

A última parte está centrada no debate entre a psicanálise e os efeitos devastadores do cientificismo, tais como eles se manifestam nas proposições das terapias autoritárias e nas soluções falsamente científicas encontradas pela civilização.

Lacan se revela “o analista do futuro” por ter sabido antever o valor de um uso distorcido do universal científico nas ideologias e nas práticas científicas. Nossa “sociedade do sintoma”, na qual se

multiplicam novas normas e novas classificações do sintoma, deve ser considerada de um ponto de vista inteiramente diferente. Trata-se daquele explicitado nos princípios diretores do ato psicanalítico, tal como extraídos da “orientação lacaniana”. Essa orientação se fundamenta na leitura contínua do ensino de Lacan, revigorado, ano após ano, pelo curso de Jacques-Alain Miller.

As conseqüências para a psicanálise e para suas formas de organização institucional estão apresentadas no discurso de candidatura à função de Delegado Geral da Associação Mundial de Psicanálise, lido em Roma, em julho de 2006. Esse discurso prossegue as reflexões esboçadas por ocasião do relatório apresentado à primeira Assembléia da AMP sob o título “Estado, sociedade, psicanálise”, publicado no Brasil pela revista *Opção Lacaniana*.

Então, afinal, era verdade. Essas diversas intervenções em jornadas, congressos e seminários no Brasil e em muitos outros países, que são sempre o país da psicanálise, estão demarcadas por uma linha mestra. Sem que eu soubesse, já estava orientado, mas apenas a compilação *a posteriori* dessa coletânea me dá a chance de saber o que se tece com essa linha. Uma coletânea de textos é uma pontuação em uma série de reflexões. Os leitores benevolentes por ela convocados serão, pelos usos que farão dessa pontuação, os parceiros que me permitirão ler melhor o que aqui está em jogo.

Paris, maio de 2007

*Éric Laurent*



## **PARTE I**

### **Psicanálise aplicada com crianças**

# Psicanálise com crianças e sexualidade feminina

Quero agradecer a Clotilde Pascual a sua apresentação e expressar meu contentamento em participar das atividades deste Fórum, que, em seu início, era um grupo pequeno de pessoas decididas e trabalhadoras. A consolidação e a perseverança desses esforços merecem ser elogiadas, pois mantêm vivas diversas questões em torno da psicanálise com crianças.

O Fórum me fez trabalhar o tema: “Psicanálise com crianças e sexualidade feminina”, que não é comum nas preocupações acerca da psicanálise com crianças. Esse tema condensa uma frase que está no fim de um necrológio que escrevi para Françoise Dolto (Laurent, 1988), em que eu elogiava seu trabalho, bem como apresentava e avaliava suas relações com Lacan.

Duas coisas me chamaram a atenção na relação de Dolto com Lacan: a primeira é que o nome de Dolto não é citado por ele em seu *Escritos*, apesar das mais de duzentas referências existentes no índice dos nomes citados. Lacan, portanto, mantinha certa distância, calculada, diria eu, da obra teórica de Dolto. Além disso, Lacan inclui o nome de Lagache no título de um de seus textos, enquanto insistia – é a própria Françoise Dolto quem o diz – em que ela escrevesse um artigo sobre a sexualidade feminina para a revista *La Psychanalyse*, editada por ele na sociedade psicanalítica de que os três eram membros. Nessa época, os anos 1950, Dolto já

era conhecida como a mais importante e proeminente psicanalista de crianças, mas não havia escrito nada desde sua tese.

Essas duas coisas foram o ponto de partida de algo que pode ser resumido nesta frase: para Lacan, a investigação da sexualidade feminina era uma questão preliminar a todo tratamento possível com crianças. O Fórum levou isso a sério e me pediu para desenvolvê-lo um pouco mais.

O pedido que me foi feito parecia um tanto enigmático, porque, quando se trabalha com crianças, normalmente o que importa não é a sexualidade feminina, e sim a maternagem. No âmbito lacaniano, todavia, são os avatares da relação mãe-filho que interessam. A personagem mais importante não é a mulher, mas a mãe.

### A mãe A mulher

A consideração da sexualidade feminina desloca a ênfase da mãe para a mulher. Trata-se de uma substituição. Mas o que é isso?

Digamos que a mulher, que não existe e é silenciosa a respeito de sua sexualidade, substitui a mãe que se queixa e se atormenta com seus filhos. De modo jocoso, pode-se dizer que, no decorrer de uma análise, os homens falam de suas amantes e as mulheres, de seus filhos. Trata-se de um dito engraçado, mas não muito distante de certa realidade e da prática analítica. Apesar de alguns sujeitos apaixonados, o discurso gira em torno dessa substituição em que a criança ocupa o lugar da sexualidade.

### Criança Sexualidade

Em lugar do silêncio, a analisante elabora um discurso sobre a criança. E também os analistas, que parecem estar muito mais a par dessas relações.

Uma determinada corrente da International Psychoanalytical Association (IPA) – na França e na Suíça, por exemplo – apaixonou-se pela observação da relação mãe-criança não apenas de maneira direta – conforme as indicações de René Spitz –, como também por meio de vídeos, cujo intuito era “terapiar” essa relação pelo confronto com as imagens filmadas. Tentavam, assim, fazer passar para a fala o silêncio presente nas trocas entre mãe e filho.

Algo nos chama a atenção aqui: nenhum analista, por mais desmiolado que seja, aconselharia filmar as relações sexuais de alguém, para comentá-las em seguida. Alguns sexólogos fazem isso, mas de maneira muito reservada, se assim posso dizê-lo.

Em sua obra, Lacan tratou de substituir ou de fazer funcionar essa metáfora por seu avesso, isto é, silenciar um pouco a relação ou o fascínio da psicanálise em relação à mãe, a fim de dar lugar aos paradoxos da sexualidade feminina.

Há duas indicações sobre isso, ambas de 1969, ano em que Lacan proferiu *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, escreveu “Radiofonia” e o prefácio à tese de Anika Lemaire, enviou “Nota sobre a criança” a Jenny Aubry e redigiu sua alocução final nas Jornadas sobre a infância alienada, sem esquecer que, ainda nesse mesmo ano, estabeleceu a adoção do procedimento do passe em sua Escola. Com efeito, a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” foi adotada em 1969. Foram necessários os acontecimentos de maio de 1968 na França para que ele, apoiando-se nesse impulso, procurasse esvaziar a hierarquização da instituição analítica com o procedimento do passe.

Em sua alocução no fim das Jornadas sobre a infância alienada, convocadas por Maud Mannoni, e das quais participaram pessoas de diferentes lugares, como a escola inglesa e a IPA francesa, Lacan observa que, durante os dias de trabalho com tão renomados especialistas em psicanálise com crianças, não ouvira uma única vez a palavra “gozo”. Constata que se falara de objeto parcial, objeto ideal, pessoa total, pessoa parcial, objeto global, bom e mau objetos,

relação primária, secundária etc., mas ninguém lembrara que, em psicanálise, trata-se do gozo sexual.

O fascínio pela relação mãe-filho faz esquecer que a criança ocupa o lugar de condensador de gozo. Por isso, o termo gozo tem de estar implicado nessa questão, já que a maternidade, o ocupar-se dos filhos, é uma atividade sexual, e não uma atividade educativa ou sublimada.

Essa insistência sobre o gozo também é uma maneira de Lacan pensar contra ele próprio, ou contra uma das conseqüências de seu ensino: a noção de metáfora paterna escrita pelas fórmulas que incluem o Nome-do-Pai, o desejo da mãe, o  $x$  da significação deste para o sujeito, o lugar do Outro e o falo.

$$\frac{NP}{\cancel{DM}} \cdot \frac{\cancel{DM}}{x} = NP \left( \frac{A}{\text{falo}} \right)$$

Essa metáfora permitiu juntar a contribuição kleiniana sobre a relação entre a criança e a mãe com o triângulo edípico de Freud. Parece implicar os pais não como pais da realidade, e sim como pais reduzidos: o pai a um nome, e a mãe a um desejo. No que diz respeito ao gozo, todavia, a metáfora paterna escreve apenas o significante fálico, o significante que convém ao gozo fálico.

Em março do mesmo ano em que Lacan escreve “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1958), ele opõe, em *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, os pais à relação fundamental do sujeito com o objeto primordial, a mãe. Esta, como diz nesse momento, não é a mãe incluída na metáfora paterna, e sim a mãe anterior à metáfora paterna.

A mãe como objeto primordial é algo distinto, razão pela qual a metáfora paterna e o Esquema R devem ser separados.

$$\begin{array}{ccc} & & i \\ & & \text{-----} \\ & S & M \\ m & & A \\ I & \text{-----} & P \end{array}$$

Esse esquema tem quatro pontos que ordenam a questão com três significantes fundamentais: sujeito, mãe e pai. Há algo simbólico nele: um ternário S formado pelo ideal – com o qual, nos termos de Freud, a criança se identifica, ou seja, a criança como ideal dos pais –, pela mãe e pelo pai. Há também um ternário imaginário, o ternário I, formado pela imagem, pelo eu e pelo falo, sob o qual se inclui o sujeito.

Além disso, Lacan introduz o real, a surpresa dessa época. Antes, com o Esquema L, não era muito fácil situá-lo. O Esquema L foi um instrumento útil para esclarecer o que permanecia encoberto pela relação de objeto. A inspiração buscada por Lacan na escola inglesa era a crítica da noção de narcisismo primário e a idéia de um objeto sempre presente. Ele, no entanto, buscava distinguir a relação de objeto no eixo simbólico da relação de objeto no eixo imaginário.

Assim, explicaria várias coisas na psicose. Como se pode, por exemplo, pensar em transtornos simbólicos e, ao mesmo tempo, manter a relação imaginária? Os que tratam de casos de psicose sabem que mesmo as parafrenias mais fabuladoras são perfeitamente compatíveis com certa atividade na realidade. Lacan retomou o caso Schreber do seguinte modo: transtornos máximos no eixo simbólico e manutenção da relação imaginária, ou seja, Schreber se dirige à sua esposa, pode ir ao Tribunal, justificar suas ações etc. Com o Esquema L, portanto, não era fácil situar o real com precisão ou pensar que havia realização de todo o eixo simbólico. Já no Esquema R, a mãe está situada na posição de borda entre real, imaginário e simbólico.

Essa versão da relação com o objeto primordial é o eixo central de *O seminário, livro 5*, cujo título nos faz pensar que seu tema é o inconsciente. Trata-se, contudo, principalmente da sexualidade feminina, pois Lacan interroga a relação do sujeito com sua mãe e as conseqüências disso para a sexualidade feminina, tendo como ponto de partida as críticas das analistas mulheres à apresentação

freudiana desse tema. Para isso, lança mão dos comentários de Karen Horney e Helene Deutsch.

Atualmente, estamos um pouco distantes dessas autoras, que se destacaram pelas críticas feitas às conseqüências que, supostamente, teriam sido extraídas por Freud de sua prática analítica com mulheres.

A crítica de Karen Horney continua em vigor, e diz respeito ao fato de Freud considerar a passagem da mãe para o pai a primeira mudança fundamental de objeto a ser feita pela menina, com o intuito de lhe dar segurança em sua posição feminina. Há uma primeira posição do sujeito em que, seja homem ou mulher, quer um filho de sua mãe. Mais tarde, a menina se dirige ao pai para lhe exigir isso. Esse giro é o primeiro deslocamento da menina, ou seja, a menina faz uma exigência ao pai, ao passo que o menino rivaliza com ele.

Horney ressalta que esse giro implica um paradoxo: as mulheres que mais se voltam para o pai são homossexuais. Ela, assim, reduz a homossexualidade feminina a uma identificação com o pai. Por isso, defendia o ponto de vista de que a posição feminina normal era o avesso do que Freud dissera. Para Horney, a manutenção de uma relação com a mãe salvaguardaria a normalidade da identificação com ela. Hoje, existem diversas correntes analíticas que mantêm essa afirmação. Nos Estados Unidos, em especial, há correntes analíticas referidas ao feminismo que enfatizam e destacam a necessidade dessa identificação.

A objeção de Helene Deutsch é ainda mais curiosa, pois ela acredita na existência de mulheres perfeitamente adaptadas à sua posição feminina, sem qualquer gozo sexual ou orgasmo vaginal. Tendo como base a sua prática, Deutsch constata que as mulheres que haviam feito esse giro em direção ao pai, identificando-se com ele, eram as que se mantinham distantes do gozo sexual feminino, embora estivessem perfeitamente adaptadas ao papel de mãe e às suas funções sociais. Socialmente, funcionavam como homens e, na relação sexual, como mães.

Desses casos, Deutsch extrai uma consequência prática: quando se encontra uma analisante desse tipo, não se deve propiciar uma análise demasiado longa porque não cabe questioná-la. Em outras palavras, quando esse equilíbrio é alcançado, deve-se deixá-lo como está. Seria demasiado custoso atravessar essas identificações já estabelecidas.

Lacan toma parte nessa discussão, ao introduzir sua teoria do desejo – o desejo em oposição ao gozo – e o termo privação, que depois, sobretudo com a teoria do gozo nos anos 1970, perde importância. Embora seja um termo crucial na teoria de Lacan, o termo privação não é o mesmo em *Escritos* e durante os anos 1970, quando se trata de substituir a idéia de mulher castrada pela idéia de que sobre a mulher incide a privação: não frustrada, nem castrada, mas sim privada.

Os termos *frustração* e *privação* não são freudianos. Em Freud, há *castração* e *Versagung*, que podem ser traduzidos de muitas maneiras. O fato é que a tradução inglesa de *Versagung* por *frustração* trouxe consigo um conceito.

A perspectiva lacaniana articula a castração e a *Versagung* com um terceiro termo, a privação. Esse novo termo permitia explicar os paradoxos da passagem da mãe para o pai em Freud e, além disso, aqueles que haviam sido observados pelas analistas mulheres.

Quando se diz que a mulher quer um filho do pai, de que objeto se trata? Trata-se de um objeto, cuja característica essencial é que ele passe pela demanda, isto é, seja simbolizado por essa demanda. Assim, a operação real dessa privação implica um objeto transformado e introduzido no desejo pela demanda. Esse episódio, essa peripécia reconstruída por Freud acerca do pedido que a criança faz a seu pai, é essencial, porque introduz a dimensão de um objeto impossível: sua existência só se dá a partir dessa demanda. Se as mulheres estão privadas, podem pedir um objeto impossível.

Posteriormente, isso esclarece a sexualidade feminina. Sabemos que Freud destacou com muita propriedade o caráter deci-



dido das mulheres. Ao ler suas novas conferências introdutórias à psicanálise, encontramos passagens muito divertidas. Na trigésima segunda dessas conferências, há algo muito lacaniano, em que ele descreve comicamente a vida amorosa, ou melhor, os impasses da corte amorosa entre homens e mulheres.

Se a dimensão do desejo decidido, que é um termo lacaniano, existe em Freud, diz respeito precisamente à posição feminina: as mulheres sabem muito bem o que querem e têm de conseguir, bem como a maneira de fazê-lo. Os termos freudianos são estes: como tomam essa decisão, não têm supereu, ou seja, trata-se aqui do famoso dito freudiano segundo o qual as mulheres são capazes de tudo.

Os homens, embaraçados em sua culpa, em seus ideais, não têm a mesma perseverança, como periodicamente ilustrado pela vida política do capitalismo inglês, que necessitou de uma rainha Vitória é de uma senhora Thatcher, emblemas de alguém capaz de tudo.

Freud não enfatizou, tanto quanto Lacan, o caráter decidido, louco da paixão feminina. O traço de loucura, sobretudo do lado do amor, reside no caráter absoluto próprio ao enamoramento das mulheres. Nos homens, essa paixão sempre está marcada por algo fetichista, por um traço de perversão. Quando alguns homens, como André Breton, elogiam o amor louco, tentam se elevar a um nível feminino, mas o amor louco de Breton permanece um amor fetichista.

Do lado das mulheres, principalmente no movimento surrealista, há muito mais loucura em jogo. Esse traço de loucura se introduz com a privação, pelo caráter impossível do objeto que é demandado. Trata-se de um objeto mais além do que é possível, ou seja, que busca conseguir a equivalência entre criança e falo, só que este possui a marca do que foi pedido ao pai e do que o sujeito mulher foi necessariamente privado.

Por essa razão, o complexo de castração na mulher permite ver o que Lacan acrescenta à equivalência clássica, anterior ao movimento analítico, entre criança e valor fálico. Ele introduz a loucura

para além da equivalência que se pode obter. Na relação mãe-filho, sempre há algo aquém e além da equivalência fálica.

Na relação mãe-filho, o que está aquém, ou seja, do lado da perversão, é a posição da criança como resto aquém da equivalência fálica. Na condição de resto, a criança tem para a mulher a mesma importância dos restos que não alcançam a genitalidade. A esse respeito, Lacan fazia um chiste em que dizia que há o genital e o “extragenital”. O genital e o “extra”! Tratava-se de um chiste necessário em uma época em que, na França, a IPA propunha que o ideal de uma análise era a reabsorção completa do resto pré-genital pelo genital, ou seja, um homem bem analisado tinha acesso à genitalidade, podendo esquecer as coisas de criança: o oral, o anal, o olhar, a voz. Um homem verdadeiro saía desse mundo, razão pela qual Lacan procura chamar a atenção das pessoas para o fato de que o acesso à genitalidade implicava uma determinada relação com o “extragenital”, perfeitamente mantido após a travessia de uma análise.

Em um sujeito mulher, quando sua maleabilidade lhe permite passar pelo labirinto das fantasias dos homens, o “extra” está mais próximo da relação mãe-filho, que é a verdadeira perversão nas mulheres. Por outro lado, há uma relação mais além da equivalência fálica com esse objeto, que só tem existência porque é algo que se pode tão-somente pedir, mas do qual se está necessariamente privado. Isso introduz uma relação especial do sujeito mulher com a barra do Outro.

Em *O seminário, livro 20: mais ainda*, as fórmulas da sexuação são apresentadas dessa maneira. Do lado da mulher, há uma dupla flecha entre o aquém da equivalência fálica com o objeto parcial e o que diz respeito à relação direta com a barra do Outro. Isso nos leva a deslocar a ênfase na sexualidade feminina para seus limites. Se a equivalência fálica não permite dar conta do que seria um apaziguamento, somos levados a interrogar as características próprias à sexualidade feminina acerca da relação entre o objeto *a*, que produz certo impedimento, ou algo equivalente a ele, semelhante

ao que é produzido pela fantasia no lado do homem, e o que é a dispersão do sujeito feminino no Outro, cuja ocorrência dá à sexualidade feminina seu toque de esforço apaixonado, de busca.

Em “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina”, Lacan escreve, entre outras coisas, que “a sexualidade feminina surge como o esforço de um gozo envolto em sua própria contigüidade” (Lacan, 1960a: 735). Esses três termos, *esforço*, *envolto* e *contigüidade*, constituem a maneira pela qual Lacan formula o mais além da relação da mulher com o significante fálico.

Com efeito, nos anos 1960, ele enfatiza a relação da mulher com o significante fálico, ao dizer que ela se esforça em castrar o homem que ama, ou seja, em tirar o significante do lugar onde o encontra: o corpo do homem amado. Em sua busca, em seu esforço para encontrar no Outro o que seria o significante desse objeto impossível que lhe foi privado, algo não se apazigua.

Tal envoltura se apresenta como uma dispersão até o infinito no Outro. Da mesma maneira que Lacan falou da dispersão do sujeito psicótico no infinito de seu delírio, pode-se falar da dispersão do sujeito feminino no infinito de seu amor ou da exigência amorosa.

Em *O seminário, livro 20*, Lacan também apresenta a relação homem-mulher por intermédio do paradoxo de Aquiles e a tartaruga: “Quando Aquiles dá um passo, seu lance com Briseida termina; esta, como a tartaruga, adiantou-se um pouco, porque é não-toda, não toda dele” (Lacan 1972-1973, aula de 12 de dezembro de 1972).

Resta, todavia, uma distância. É necessário que Aquiles dê o segundo passo, e assim sucessivamente. O mesmo ocorre em nossos dias, em que se chegou a definir o número, o verdadeiro ou, melhor dizendo, o real. Lacan se referiu a isso de modo muito claro: Aquiles pode apenas ultrapassar a tartaruga, mas não alcançá-la. Só a alcança na infinitude. Essa é precisamente a definição de que não se pode inscrever a relação sexual de maneira proporcional.

Lacan introduz nessa passagem a dimensão topológica do espaço compacto. Gostaria de lhes transmitir a definição de compa-

cidade proposta por Stephen Barr no livro *Experimentos em topologia*: “Podemos mencionar rapidamente o critério de compacidade (*compactness*). A compacidade remete a um tipo de infinidade concluída. O plano euclidiano não é compacto, mas a superfície de uma esfera sim, ainda que os dois tenham o mesmo número de pontos. Se desejamos definir a compacidade em termos do conjunto desses pontos, podemos utilizar esta definição: um conjunto é compacto, se cada um de seus subconjuntos infinitos tornar-se um ponto limite dentro do próprio conjunto” (Barr, 1964: 195-6).

Depois de *O seminário, livro 20*, o objeto *a* é um objeto que permite escrever, a um só tempo, o que os analistas escreviam antes de Lacan como objeto parcial ou transicional entre o sujeito e o Outro, e também o que, na infinidade do Outro, funciona como limite, como o infinito que não se pode inscrever no Outro. É como se alguém pudesse, do mesmo modo que se faz com o número aleph, segurá-lo pela mão para fazer um certo número de cálculos.

Com o objeto *a* pode-se fazer um tipo de cálculo diferente da medida fálica, que está do lado da geometria. A sexualidade feminina, ainda que a masculina seja geométrica, é topológica. Por essa razão, depois de *O seminário, livro 20*, Lacan realça a necessidade de usar certo infinito vigente para sair dos impasses apresentados pela sexualidade feminina.

No discurso analítico, trata-se precisamente não apenas de destacar os traços perversos existentes na relação mãe-filho, o tormento que é, para uma mulher, ter um filho — apesar de séculos de exaltação da mística materna ou da mística feminina, é muito difícil ser mãe —, como também o fato de que há aí um traço de loucura. Concluirei com duas coisas que a prática da psicanálise com crianças nos permite ou nos ajuda a não esquecer: primeiro, o caráter fundamentalmente inadaptável, “perverso”, do desejo tanto nos homens quanto nas mulheres; segundo, a distância que não se reduz entre o estilo fetichista e o estilo de loucura. Enquanto criança, o sujeito sempre se encontra entre esses dois pólos do amor.

# Reflexões sobre o autismo

Reli, para este texto, as transcrições do que se tem dito há vários anos sobre o autismo. Creio que a investigação da Seção Clínica do Instituto do Campo freudiano mantém as linhas gerais do Colóquio de Toulouse. Assim, a perspectiva se inscreve em um programa definido após um ano de leitura do texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1958), realizada à luz do objeto *a*, que foi introduzido por Lacan posteriormente. Além disso, trata-se, de acordo com a perspectiva de “O Outro Lacan”, conferência pronunciada em Caracas por Jacques-Alain Miller em 1980 (Miller, 1982), de retomar as perspectivas clínicas clássicas na orientação lacaniana, centradas nos mecanismos significantes e na distribuição do gozo e de seus efeitos. Essa perspectiva definiu um programa de trabalho que, desde então, prosseguiu na Seção Clínica e em seus arredores.

## O autismo e as psicoses. Os modos de estabilização

Ao abordar o autismo, sentimo-nos aliviados, pois sabemos que Lacan tratou essa questão com muita prudência, embora me pareça que todas as indicações dadas por ele assinalem o fato de que a criança autista alucina. Nesses termos, a tese sustentada por ele é a

de que há alucinação, ou seja, submersão no real. O sujeito, precisamente porque alucina, não pode escutar um chamado; a resposta já se fez presente. Assim, parece-me que o autismo assinala uma forclusão. Isso, todavia, não quer dizer que não haja Outro, e sim que não há Outro barrado. O Outro, se existe, funciona como pura exterioridade da lei, Outro-mestre. O sujeito psicótico está referido a um modo extremo de declinação das modalidades do Outro. A redução do *status* do Outro, a proteção e a distância introduzidas pelo sujeito, podem levá-lo a um estado de homeostase, possibilitando processos de estabilização, ou seja, permitindo que o Outro seja explorado nas dimensões real, imaginária e simbólica. Em 1958, ao se referir a Schreber, Lacan fala de estabilização da metáfora delirante e situa a “prótese imaginária” que teria protegido Schreber até o desencadeamento tardio de sua psicose. A exploração desses processos continua até os anos 1970, após *O seminário, livro 23: Joyce, o sintoma*, como “sintomatizações” dentro de estruturas psicóticas, com o intuito de esclarecer essa estabilização (Lacan, 1975-6). Cabe assinalar aqui a importância da fórmula empregada por Lacan em *Televisão* (1974), ao afirmar que “a rejeição do inconsciente chega à psicose”. Nesse momento, o desencadeamento não é suficiente em sua descontinuidade, estamos em face de processos contínuos, que se estendem até as estruturas *sinthomais*: o remendo é possível ou não?

Não se pode enfatizar a alternância de estabilizações e passagens para a psicose. Robert Lefort anunciou o aforismo, segundo o qual a criança autista sai do autismo para entrar na psicose. Parece-me que isso ocorre nos casos em que, ao se instalar a transferência, a criança aceita um parceiro novo. Teríamos, então, uma saída do autismo semelhante a um estado transitório, ou seja, um fenômeno e não uma estrutura, ou ainda uma “psicotização”.

Em alguns casos, a estabilização pode deslocar-se, sempre centrada em torno de um mecanismo essencial de localização do gozo ou, mais raramente, de feminização. Falta inscrever o autismo no modelo

apresentado por Lacan em *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), uma série de casos em que a questão não é explorada a partir de um mecanismo significativo novo, pois o mecanismo característico da psicose é a forclusão do Nome-do-Pai. Trata-se antes de captar a riqueza clínica à luz dos diferentes modos de retorno do gozo. Trata-se, portanto, de distribuir a esquizofrenia, a paranóia e o autismo segundo os modos de retorno do gozo. Quando, em alguns casos, assistimos à localização de uma espécie de objeto permanentemente acoplado ao sujeito, acompanhando-o em toda parte, e ao qual o sujeito se dirige como se ele fosse um órgão suplementar, devemos considerar esse fenômeno característico da esquizofrenia, como retorno do gozo sobre o corpo, ou não?

Pode-se mostrar como a criança sai de uma estabilização e desliza em uma metonímia, ou seja, quando se desestabiliza o estado homeostático que é a armadura autista? Seu corpo pode estar animado, mas não desacompanhado de um fenômeno de excitação maníaca, sendo possível situar seus esforços para apegar-se ao que, para o sujeito, faz as vezes de centro de linguagem, como objeto suplementar, pertinência, concebido tal qual outras pertinências delirantes. É esse o interesse central da investigação clínica em curso.

## As quatro letras

Tanto no autismo quanto na psicose, podemos nos orientar pela aplicação em matemas das quatro letras de Lacan:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\mathcal{S}$ ,  $a$ .

### *O significante-mestre — $S_1$*

Como não ver, em todos esses casos, a passagem direta do significante para o real? Seja o circuito mínimo, do mesmo modo que se fala de uma “arte minimalista”, sejam circuitos desdobrados na direção de uma instituição ou na cidade, como não ver o simbólico na condição de real?

O simbólico possui uma topologia. Não podemos considerá-lo totalmente nivelado, algo que ocorre apenas em alguns momentos. Muitas outras vezes, há fenômenos que só se pode compreender com a ajuda de uma topologia do espaço pulsional. Em *O nascimento do Outro*, Robert e Rosine Lefort assinalaram alguns fenômenos relacionados a isso. Por sua vez, Donald Meltzer, autor não lacaniano, isolou alguns outros fenômenos, ao falar de espaço mental na psicose infantil e no autismo. Consideremos, por exemplo, os momentos em que, excitada, a criança, em um movimento de ida e volta, liga-se ao olho do terapeuta e, depois, a uma janela do consultório, como se houvesse equivalência entre os orifícios, isto é, entre algo que abre e fecha no corpo e o que abre para fora. Ao estabelecer essa equivalência, somos levados a supor não um espaço construído com um dentro e um fora limitados pela casa, mas sim um espaço estruturado como um toro, cujo ponto de vista da superfície, o interior do círculo do toro ou o exterior, é sempre exterior. Pode-se olhar o centro, mas sempre se estará olhando o infinito.

Esse tipo de espaço não métrico pode ajudar-nos a entender determinadas percepções visuais supostamente problemáticas da criança autista. Por exemplo, o fato de o barulho de um avião voando no céu fazê-la sentir um terror equivalente à presença desse ruído ao lado dela. Trata-se de uma percepção visual ou auditiva? Trata-se antes de um espaço em que o sujeito se prende à pulsão sob uma forma não métrica. Estamos em relação com sujeitos que se deslocam em espaços de gozo, nos quais o infinito e os limites são iguais. Para eles, um furo aberto está aberto no infinito e ao lado deles da mesma maneira. O espaço métrico só é adquirido posteriormente, com o metro-medida, isto é, o falo. Enquanto a significação fálica não estiver presente, o mundo não será medido. O Outro pode invadir o corpo do sujeito com um gozo atroz, de modos catastróficos, sem que as bordas marquem uma pulsação regulada.

A topologia desse espaço real nos foi apresentada por Lacan em certo número de superfícies unilaterais introduzidas em seus estudos



dos anos 1950 sobre a psicose. Podemos referi-los ao Esquema R de “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” e à apresentação de tal topologia feita por Jacques-Alain Miller em “Suplemento topológico à ‘Questão preliminar’” (Miller, 1983). Alguém pode interessar-se pela meteorologia e pelo clima, com o intuito de não se interessar pelas lágrimas que, eventualmente, podem derramar-se. O clima permite que nos desinteressemos de nosso humor. Não creio que tenhamos restos de autismo, mas mantemos contato com a estrutura topológica do espaço.

### *O saber — $S_2$*

O segundo matema indica a posição do outro significante, chamado pelo primeiro. Trata-se do lugar do saber na língua. Vemos nas crianças autistas uma relação oposta e radicalmente direta com o saber na língua, em pura exterioridade. Tal modalidade da relação persecutória com o saber se constitui perfeitamente nessa recusa absoluta.

Há um traço clínico disso na vontade de que nada se mova, que o mundo permaneça exatamente no mesmo lugar, que não haja o menor deslize metonímico, cujo preço se vê quando isso acontece. É essa vontade de que nada se mova que produz a crise decorrente de algo que não está mais em seu lugar.

### *O sujeito — $\$$*

Definamos o sujeito autista de maneira muito simples, tal qual Lacan, como aquele de quem se fala. Com freqüência, vemos as crianças autistas serem identificadas com ou acopladas a um dizer parental, seja do lado da fantasia da mãe, seja do lado de uma atribuição surgida na linhagem paterna.

Em geral, o sujeito se separa do Outro, ou seja, subtrai-se desse primeiro estado, dessa primeira posição, não tanto em momentos de estupor, de pura ausência real, e sim quando produz um saber delirante mais ou menos esboçado, a que chamamos de psicotização.

Nos dois casos, podemos falar de produção do sujeito, seja na vertente da alienação delirante, seja na vertente da passagem ao ato, que, desse modo, dá conta do estupor.

É essa a função das crises epiléticas tratadas como um efeito-sujeito, cujo exemplo clínico foi apresentado em Toulouse (Baio e outros, 1992): “momento de esvaziamento”, diz um autor, “produção subjetiva”, interpreta outro. Uma pura ausência real pode equivaler ao surgimento de uma função subjetiva tanto nos uivos quanto nos chamamentos contidos nos significantes mestres do dizer dos pais que caem no real.

### *O objeto a*

Todos os casos clínicos apresentados nesse Colóquio mostraram o acoplamento do sujeito a um objeto bizarro, suplementar, eletivamente erotizado. Trata-se de um objeto de gozo fora do corpo, cuja presença explicita a categoria de objeto *a*. O corpo do sujeito mantém com ele uma relação de re-localização incessante, uma tentativa de situar-se, seja apegando-se a ele, seja rechaçando-o. De modo mais profundo, esses vaivéns na relação com o objeto, esses remendos, são conseqüências do que Lacan explicitou em *O seminário, livro 11*: o corte não ocorre entre o seio e a criança, mas sim entre o seio e a mãe. Dito de outro modo, o seio se engancha no corpo do sujeito, e não no corpo da mãe. Esse acoplamento da criança é o seu próprio ser. Com esse objeto, seja uma bola, uma caixa ou um copinho, ele se apegará ao Outro. Pode-se discutir aqui o que Bettelheim nos ensinou com a idéia de “criança-máquina”. É preciso, contudo, renunciar a essa idéia e falar de “criança-órgão”, pois o autista não se relaciona, ao contrário do que Bruno Bettelheim acreditava, com um objeto desumanizado. Não se trata de uma máquina, e sim de uma lamela. Sejam os fios manipulados ou diferentes construções produzidas por essas crianças, trata-se sempre de um órgão suplementar que elas tentam, às vezes pagando com a própria vida, introduzir em seu corpo como o órgão que conviria à linguagem.

Detenhamo-nos um instante nos objetos que, em nossa civilização, fazem borda com o corpo, como sapatos e luvas, ou aqueles que o cobrem, como os aventais, freqüentemente usados como proteção obrigatória. Na verdade, trata-se de objetos-pele que se retiram do corpo, ou espécies de armaduras que podem se tornar mais complexas em robôs, igualmente manejados por essas crianças.

Diante das dificuldades que o sujeito pode sentir em seu corpo nos desprendimentos de pele, é necessário inserir fatos de outra ordem, como a báscula obtida no momento em que a criança isola o objeto do qual pode, seguidamente, desprender algo. Temos um exemplo desse momento de isolamento, de eleição de um objeto, na seqüência descrita por Robert e Rosine Lefort acerca da função da mamadeira no “menino do lobo” e as conseqüências que isso produz.

O objeto-fora-do-corpo integra, pouco a pouco, os deslocamentos dele decorrentes; torna-se gradativamente um traço que de fato envolve o corpo do sujeito, parceiro real do autista. Esse objeto primeiro, fora-do-corpo, é seguidamente tomado, encerrado no interior do que se tornará corpo íntimo. Será sempre a produção de uma montagem do corpo, ainda que seja um objeto fora do corpo.

Nesse sentido, penso que não é útil separar a criança autista da esquizofrênica, segundo a definição de Lacan, ou seja, a esquizofrenia como uma tentativa de acrescentar um órgão ao próprio corpo, distinguindo-a da paranóia, na qual se atribui ao Outro o retorno do gozo. O dito esquizofrênico recai sobre o órgão em questão, pois a linguagem jamais pôde ser órgão, de acordo com a fórmula de “O aturdito” (Lacan, 1973a).

## O mundo não lacaniano

Ao olhar a clínica do autismo fora do mundo lacaniano, encontramos, por exemplo, os trabalhos de Frances Tustin, autora respeitada, apesar de ocupar lugar marginal no movimento psicanalítico.

Nos Estados Unidos, o *mainstream* é representado por Margaret Mahler. Comparáveis aos trabalhos de Tustin há os de Donald Meltzer, que propõem soluções totalmente diferentes para o problema da identificação presente no autismo.

Meltzer acrescenta um outro mecanismo identificatório para separar a psicose do autismo. Segundo ele, haveria na psicose uma identificação “aderente”, em vez da identificação clivada, como utilizada na tradição kleiniana para especificar a ausência de dialética subjetiva na psicose. Essa aderência se torna muito mais interessante quando retomada à luz de nossa perspectiva sobre o apego e a borda. Tustin, em vez disso, sustenta que, no autismo, não se trata de um problema identificatório, mas essencialmente de uma depressão específica.

Quer se trate de “autismo armadura” ou de “autismo confusional”, de um mecanismo identificatório ou de uma depressão, a questão se esclarece com o uso do matema em que  $\$$  está de um lado e  $a$  do outro. Do lado do funcionamento do sujeito na psicose, ocorrem fenômenos que revelam confusões e claramente pertencem à série de dificuldades “identificatórias”. Trata-se, em definitivo, das relações do sujeito com o vazio, com a barra aberta pela ausência da mãe, com o caráter irremediável do furo existente do lado do sujeito. Como resposta ao “deixar cair”, há do lado do objeto um fechamento que se declina em uma série de formas, que podem ser a “armadura” ou um grande rechaço depressivo. Essa metáfora da “armadura” nos faz pensar no que Lacan assinou como a forma pela qual o perverso torna-se “o homem de pedra”, algo que não se deve confundir com o que discutimos aqui. Há formas de fazer-se o “homem de pedra” na perversão que são distintas da forma pela qual isso ocorre na neurose ou na psicose. A armadura é uma forma de tornar-se uma pedra, rindo para o sol.

Não escolho entre Meltzer e Tustin, apenas faço passar o corte por um outro lugar, no âmbito de uma estrutura mais geral, aconselhando a leitura de suas descrições clínicas.

## A decomposição do autismo

Em primeiro lugar, pode ser necessário liberar o autismo da sujeição ao termo “autismo”. A melhor maneira de fazê-lo não é afirmar forçosamente a psicogênese contra a somatogênese em todos os casos. O parto, a gravidez difícil, algumas doenças genéticas e traumatismos somáticos produzem uma alienação do sujeito em relação ao domínio possível de seu corpo e podem provocar a sensação de “deixar cair”. Não se efetua o apoio do Outro, e é isso o que leva à forclusão. Trata-se de fazer desses temas, inclusive de eventuais dados biológicos, um instrumento da interpretação, evitando considerá-los inoperantes na constituição do próprio sujeito. Nesse sentido, como observa Lacan, a psicanálise supõe não a psicogênese das enfermidades mentais, e sim a dimensão do sujeito e do parasita da linguagem, que é algo bastante diferente.

Ademais, não é certo que se deva tomar posição sobre a unidade de estrutura do autismo, já que consideramos a possibilidade de o sujeito ter acesso a uma “psicotização” de sua posição, assim como a um outro registro de inserção na fala. Em nossa concepção, devemos tentar preservar esse registro de transformação possível, ou não, do sujeito no decorrer da experiência, por exemplo, o abandono do mutismo.

## O tratamento psicanalítico do autismo

Como situar a interpretação e a transferência nos casos do autismo? A interpretação, em princípio, é um “não” à homeostase. Para dizer “não” a essa estase, introduz-se a dimensão de um objeto, de um parceiro real do autista, que difere da mera conversão em uma prótese imaginária do sujeito imóvel. Tudo o que permitir o desprendimento da criança, sem que ela seja levada a atravessar uma crise insuportável, caminha nessa direção. Trata-se aqui da

conversão no novo parceiro desse sujeito, desprovido da função de interlocutor e fora de toda reciprocidade imaginária.

O “não” ao gozo estático assim efetuado instaura um vaivém, bem como diferentes básculas do sujeito em torno do objeto do Outro, levando o sujeito a arrancar do corpo do analista um objeto, que entra em uma série de substituições e favorece a construção de uma metonímia psicótica.

Com o autismo, não funcionam a via da maternagem, nem a educativa. Só há uma terceira via: “aceitar a transferência, fazendo barreira constante ao gozo”. Esse “não” ao gozo consiste, forçosamente, em verbalizar e também, em certos momentos, em rechaçar a crise, as excitações invasivas por intermédio da interpretação.

O “não” precisa ser sustentado quando a criança se torna condensadora de gozo, quando é tomada por uma excitação mortífera, inclusive na presença do corpo do Outro. É isso o que permite a instauração de uma metonímia ou do deslizamento de um objeto para outro em torno do furo, ambos simultâneos ao apego.

Quando o corpo se converte em pura superfície, aparece, de maneira cristalina, a impossibilidade de constituir a zona oral como um furo em que a pulsão realizará seu percurso. A interpretação, em suma, é o “não”. A transferência, por sua vez, instaura o analista como o lugar do qual se pode arrancar o objeto. Em sua tentativa de construir uma posição relacionada ao saber, a criança autista se alivia do Outro malvado que a deixava fora de si em meio a crises impossíveis de suportar.

# As novas inscrições do sofrimento da criança

Não estamos muito longe do momento em que, em Angers, ocorreu um processo histórico, um verdadeiro fato social. Com efeito, em abril de 2005, iniciou-se uma espécie de megaprocesso acerca de atos de pedofilia e prostituição de crianças, cometidos por seus próprios pais. A realização incestuosa surpreendia por seu caráter serial e pela idade das vítimas. Participaram da acareação 65 acusados e quarenta crianças. À particularidade desse fato social somava-se a constatação de que os serviços sociais e a Justiça sabiam e não sabiam a que tipo de coisa as crianças haviam sido submetidas, e se consideravam impotentes para reagir, como indicou Frank Johannes (*Le Monde*, 6 de abril e 29 de julho de 2005). Entrava-se em uma zona em que, a um só tempo, sabia-se e não se sabia. Um dos magistrados responsáveis declarou: “Talvez eu os choque, mas esse não é um dossiê prioritário. São mais urgentes os casos em que a vítima ainda mantém contato com o agressor. Sobre a minha mesa, em meu gabinete, havia semanalmente cerca de meia dúzia de acusações. Em matéria de pedofilia, temos um fuzil de um tiro só: se a prisão preventiva não levar a nada, já era. E J. sempre negou” (*Le Monde*, 6 de abril de 2005). Algo de terrível acontecia ali e não entrava no discurso comum.

Diante desse estranho lugar ocupado pelas crianças vítimas, lugar pouco identificável em que a assim chamada assistência social revelava sua falha, a Justiça, *a posteriori*, tentava escondê-la.

Como dizia um artigo publicado na época por um sociólogo: “Este processo existe, em primeiro lugar, para lembrar que, diante das transgressões que representam o contrário absoluto das regras e dos valores fundamentais do *viver junto*, a sociedade só pode garantir sua sobrevivência, mobilizando-se exclusiva e solenemente em favor da punição” (Commaille, 2005). O autor enfatizava assim o quanto a punição é a última muralha do laço social. Quando não se sabe mais o que fazer, pune-se. Devemos à psicanálise o reconhecimento desse ponto. Afinal, o laço social não se fundamenta na justiça distributiva, na solidariedade ou na assistência, e sim em um ponto último que consiste em punir. Segundo a tese freudiana, no horizonte de toda formação humana, há um assassinato que permanece recalcado. No lugar do recalque, surge o masoquismo, a vontade de ser punido. Em seu texto “Uma criança é espancada” (1919), Freud introduz um masoquismo original, fundamental, cujos desenvolvimentos são encontrados em escritos posteriores. Lacan, depois de Freud, põe novamente em questão a morte do pai e o masoquismo primário. Para dar conta do masoquismo primário conceituado por Freud, ele preferiu falar de *pai-versão* (*père-version*).

Entre o laço pai/filhos e o masoquismo primário há uma via de passagem que vai do texto freudiano à sua releitura feita por Lacan.

## O fora-do-sentido e seu tratamento

As pessoas encarregadas de cuidar das famílias à deriva se consideravam impotentes, ao serem confrontadas com “comportamentos irracionais de sujeitos inseridos em universos sociais totalmente desestruturados”, nos quais a miséria social e a violência desafiavam toda apreensão por meio das categorias aprovadas ou não pela moral. Mas essa verdadeira epidemia de gozo mortífero, em que



cinco pedófilos confessos, reincidentes, arrastaram aproximadamente sessenta pessoas, nada tem de irracional, se admitimos que a razão, desde Freud, pode aproximar-se desses fenômenos. Seria melhor falar de fora-do-sentido. Podemos qualificar esses fenômenos como expressão da pulsão de morte ou como um ponto de real, de um gozo que se afirma fora de todo sentido possível. Aqui, é impossível reduzir o acontecimento a causas sociológicas, por exemplo, a miséria.

Há alguns anos, Bernard-Henry Lévy escreveu um belo livro intitulado *Reflexões sobre a guerra, o Mal e o fim da história* (2001), no qual defende que, após a queda do muro de Berlim, as guerras contemporâneas não podem mais ser agrupadas na categoria do sentido. De 1945 a 1989, todas as guerras ocorridas no mundo tiveram um sentido. Inscreveram-se no sentido do campo capitalista ou então no do campo socialista. A guerra do Vietnã foi a que mais teve sentido. Nela, os campos foram bem distribuídos. O que, em seguida, ocorreu em Angola, na Libéria e em Ruanda foram massacres de populações inteiras pelos senhores da guerra, lutando por matérias-primas. Uma nova versão da escravidão e do controle de recursos que ocorre fora-do-sentido. Há nisso a manifestação de algo característico da violência irracional. A passagem de um tipo de guerra a outro pode ser ilustrada pelo encontro, ocorrido nos maquis, durante os anos 1960, entre Che Guevera e Laurent Désiré Kabila, pai do atual presidente da República do Congo. Hoje, o filho de Kabila, chamado José em homenagem a Stalin, dirige um país que se esforça ao máximo para não importar o genocídio de Ruanda.

O processo de Angers revelou que esses pobres infelizes não tinham relação com qualquer perversão, exceto nas práticas e nos comportamentos observáveis. A patologia decorre muito mais da psicose a céu aberto, em que a desumanização do corpo das vítimas pouco se refere à pedofilia perversa. O horror dos fatos não permite formular a questão que se impôs no processo de Outreau.

Nesse processo, destacou-se a questão lancinante de saber o limite entre a verdade e a mentira no dizer das crianças. De algum modo, em Outreau, procurava-se saber até onde o Outro pode ser encarregado do gozo. Angers nos confronta com o surgimento de um gozo que domina o registro do Outro e do sentido. Nos dois casos, revela-se que a instituição familiar esconde, põe um véu, dissimula o traumatismo que está no centro de toda formação humana: o gozo.

## **A criança, duas vezes vítima**

A França não se deixou arrebatada pelo processo de Angers, e sim pelo de Outreau. Não houve comissão parlamentar para o primeiro. Já o processo de Outreau foi fascinante, pois se tentou, diante do traumatismo e do surgimento do gozo fora-do-sentido, responsabilizar as crianças pela verdade. Toda a questão foi saber se as crianças diziam a verdade. Diante do traumatismo, era preciso pôr-se a par da verdade, trazer até nós o horror, tentando enquadrá-lo, amansá-lo por meio da verdade. Mas uma fala pode dizer o verdadeiro sobre o horror? Na Idade Média, não bastava queimar uma bruxa; era preciso fazê-la confessar, dizer o que havia de verdadeiro em seus encontros com o diabo, com o mal absoluto. A extração do discurso se fazia sob tortura. Aqui, felizmente, não estamos sob tortura, e sim em um dispositivo mais democrático, no qual os expertos foram encarregados de colher todas as declarações necessárias para que se soubesse o que havia de verdadeiro. Tudo girou em torno da noção de credibilidade. O que estava em jogo na reforma judiciária iniciada depois do exame crítico do processo de Outreau incide sobre essa noção, que não é jurídica, embora chegue às suas fronteiras. Os juízes pediam aos expertos para avaliar a credibilidade do que as crianças falavam; uma credibilidade médica ou psicológica, tendo sido confundidos esses dois níveis.

Há psicólogos não-médicos e médicos não-psicólogos. Depois da catástrofe, a questão permitiu apreender os limites dos expertos em credibilidade, pois as crianças vítimas, diante da audiência, tornaram-se frágeis acusadores. Por essa razão, o Ministério da Justiça propôs uma nova trama de expertise às jurisdições que banuiu a noção de credibilidade. Saímos da credibilidade para entrar no trabalho policial, para saber o que de fato aconteceu. Retorno à polícia científica. Desapossaram-se os expertos que se haviam mobilizado porque se notou que as crianças produziam um discurso sempre renovado e contraditório. Um psiquiatra formado na clínica clássica sabe que, quando se está na mitomania, quanto mais se faz o sujeito falar, mais ele produzirá. Aqui, não há limites e o modelo é a interpretação paranóica. Jamais conseguimos interpretar tão bem quanto um sujeito paranóico, que sempre terá uma interpretação antecipada. Foi esse o limite encontrado por Jung, ao começar a querer tratar um sujeito que lhe havia sido encaminhado por Freud. Na correspondência entre eles, a primeira carta de Jung é entusiasta: “Esse rapaz é excepcionalmente inteligente e lúcido, fazemos um trabalho extraordinário”. Na segunda carta, Jung é um pouco mais cético: “Fazemos um trabalho extraordinário, mas o enfadonho é que ele me esgota, pois temos sessões de muitas horas”. A terceira indica o desespero de Jung após ter compreendido que jamais conseguiria interpretar melhor do que seu paciente: “É ele quem me interpreta”. Trata-se do primeiro encontro de uma limitação do método psicanalítico com sujeitos psicóticos. Dá-se o mesmo com o sujeito mitômano. Os expertos tiveram de lidar com a proliferação da transferência, gastando seu latim.

O sonho de explorar a verdade da fala da criança era o de poder provar que, no discurso, havia uma tradução, uma reincorporação do gozo produzido pelo traumatismo sofrido por essas criaturas infelizes. Tratava-se de produzir o verdadeiro, para introduzi-lo novamente no discurso comum, no mal-estar na civilização.

Ora, Lacan considera a tentativa de reintroduzir o gozo no Outro uma das formulações da perversão. Diante da falha no Outro, o sujeito perverso a obtura com uma certeza de gozo. Extrair o objeto dessas vítimas do trauma é uma espécie de perversão do Estado, produzindo-se em nome de sua razão. Nesse sentido, essas crianças são vítimas tanto daqueles que as tomaram como objeto sexual quanto da perversão do Estado que as confrontou com a missão impossível de dizer o verdadeiro sobre o real. Quaisquer que tivessem sido os expertos, o resultado teria sido o mesmo: há coisas que podem ser sabidas, mas a verdade é outra coisa. Do mesmo modo, em recente edição do *Le Monde*, um artigo evocava crianças vítimas do Estado por terem sido privadas durante anos de seus pais injustamente condenados (Van Renterghem, 2006). Observamos que, nesses casos extremos de dilaceração, a criança revela o quanto a família é um véu lançado sobre a falta de articulação do gozo do corpo que se satisfaz com o objeto da pulsão.

## **As experiências comunitárias**

A partir disso, podemos decifrar a maneira como Lacan situou a questão da inscrição do gozo da criança: simultaneamente sintoma e fantasia na família. A princípio, Lacan interrogou as relações entre o mito do complexo de Édipo e o complexo de castração por intermédio do outro grande mito freudiano: a pulsão.

Para isso, abordou a dimensão histórica e cultural do lugar do pai na civilização. Em seu grande artigo de 1938 sobre os complexos familiares, ele insiste no fato de que Freud quis salvar o pai, ao passo que, em Viena, a grande megalópole do século XIX, o êxodo rural no seio do império misturava múltiplas nacionalidades, múltiplas culturas, múltiplas tradições e múltiplos sistemas de parentesco (Lacan, 1938). Ao ser confrontado com uma relatividade cultural, Freud teria procurado situar uma invariante nessa dispersão: o pai.

Nesse mesmo texto, Lacan descreve um duplo movimento. De um lado, assistimos ao final do patriarcado e seu correlato, o declínio da dimensão trágica do pai; do outro, presenciamos a multiplicação das formas da família conjugal. A família não se assenta mais na linhagem patriarcal, e sim nas formas do *conjuço*. Trata-se do fim do patriarcado e do início da multiplicidade das formas de aliança. A outra etapa do exame da inscrição da criança na família feito por Lacan é um conjunto de textos escritos em 1968 e 1969. Em 1968, interrogou-se e depreciou-se a família, após as utopias comunitárias vindas do outro lado do Atlântico se terem expandido como uma nuvem de poeira. Mas 1968 simplesmente reeditou os movimentos dos anos 1930. O grito que saudou o nascimento do século XX, em 1896, pertence a André Gide: “Família, eu te odeio”, momento em que Freud começava a escrever. Os anos 1930 foram também de experiências comunitárias que tentavam prescindir das famílias.

Entre as duas guerras, a Europa se tornou com as utopias inglesas o aguilhão desse movimento. A França se mobilizou menos. Já a Rússia não ficou para trás, com seu grande pedagogo Anton Makarenko ocupando-se de crianças extremamente violentas, que haviam sido abandonadas em consequência da Primeira Guerra Mundial. Após a Segunda Guerra Mundial, houve também a experiência dos kibutzim em Israel. Para Lacan, que conhecera os anos 1930, o ano de 1968 não passou de uma repetição do mesmo fenômeno. “Nota sobre a criança” começa assim: “Ao que parece, ao ver o fracasso das utopias comunitárias [...]” (Lacan, 1969: 373). Ora, falar “de fracasso das utopias comunitárias” em 1969 é explosivo, pois, na época, as pessoas pensavam que estavam inovando e que seriam bem-sucedidas. Lacan minou um pouco seu entusiasmo, ao lembrar a essas pessoas que já se havia passado por isso. Desse modo, enfatizou que as utopias não impediam a existência de algo irredutível nas posições de pai e de mãe.

## A função do resíduo

Essa “nota” se inscreve em uma série de textos. Em setembro de 1968, Lacan intervém em um congresso sobre a infância alienada, presidido por Maud Mannoni (Lacan, 1968). Em seguida, há *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (Lacan 1968-9), em particular a aula de 30 de abril de 1969. Por fim, em outubro de 1969, “Nota sobre a criança”, carta escrita, de maneira límpida, a sua amiga Jenny Aubry, pioneira na busca de novas formas de cuidado e alojamento para crianças. Lacan escreve: “A função de resíduo exercida (e, ao mesmo tempo, mantida) pela família conjugal na evolução das sociedades destaca a irredutibilidade de uma transmissão – que é de outra ordem que não a da vida segundo as satisfações das necessidades, mas é de uma constituição subjetiva, implicando a relação com um desejo que não seja anônimo” (Lacan, 1969: 373). Essa pequena nota é recheada de uma condensação de reflexões de Lacan, pois o termo “resíduo”, que parece compreensível, na verdade é muito enigmático. Aproximemos esse termo do que Lacan desenvolve em *O Seminário, livro 16*: “Se, para o perverso, é preciso haver uma mulher não castrada ou, mais exatamente, se ele a faz como tal, e *homem-ela*, o *famele*<sup>1</sup> não se observa no horizonte do campo da neurose – esse algo que é um *Ele (Il)* em algum lugar, mas cujo *Eu (Je)* é o que, na verdade, está em jogo no drama familiar” (Lacan 1968-9: 293). No horizonte da perversão, Lacan situa a mãe, ou seja, a mulher fálica, e no horizonte da neurose, o drama familiar. Não haveria algo comum às duas posições? Não seria o “objeto *a* liberado?” (: 293). Assim, o perverso terá a mulher fálica e o neurótico, a família, com o objeto *a* liberado, resíduo.

Lacan, em “Nota sobre a criança”, parte do fracasso das utopias comunitárias, não fala do sucesso da família nuclear, e alude ao

<sup>1</sup> N. do T: No original: “[...] ou, plus exactement, s’il la fait telle, et *homme-elle*, le famil n’est-il pas notable à l’horizon du champ de la névrose”.

fracasso de toda tentativa de fazê-la mudar. Depois, enfatiza um resíduo. Esse resíduo é a mãe dos cuidados que trazem “a marca de um interesse particularizado, nem que seja por intermédio de suas próprias faltas” (Lacan, 1969: 373). Aqui, ele segue os passos de Winnicott, o criador da “mãe suficientemente boa”, indicando que ela deve ter faltas, das quais depreende a lógica: é uma particularidade, e não uma mãe universal. Em seguida, define o pai, uma vez que “seu nome é o vetor da encarnação da Lei no desejo” (: 373). “Vetor” é um termo matemático, e “encarnação”, um termo religioso. A Lei é a mosaica, posto que define o pai, sendo a lei de Lévi-Strauss uma de suas variantes. O pai, na condição de portador de um desejo por tal mulher, conjuga a Lei, a proibição e, ao mesmo tempo, o desejo, já que deseja essa mulher. Nessa passagem, nós nos damos conta de que a autoridade se funda inicialmente sobre o que é autorizado, e não sobre o proibido. O fundamento da autoridade é poder dizer sim. Trata-se do sim e do não sobre o fundo de um sim. A mãe, portanto, é o vetor da encarnação da falha do cuidado e o pai, o vetor da Lei no desejo do Outro.

## A criança “objeto *a* liberado”

Para compreender “o objeto *a* liberado”, tal como Lacan o apresenta em *O Seminário, livro 16*, é preciso entender o modo como ele situa a criança em “Nota sobre a criança”. A abordagem freudiana clássica a situa como Ideal do Eu, ideal do casal, chamado por Freud de “Sua majestade, o bebê” (Freud, 1914: 96). É por intermédio da criança que a família se distribui. Em “Nota sobre a criança”, Lacan parte de um outro ponto: “A criança realiza a presença do que Jacques Lacan designa como objeto *a* na fantasia” (Lacan, 1969: 374). Enquanto Freud abordou a criança à luz do Ideal, os sucessivos desenvolvimentos de Ferenczi, Melanie Klein e Winnicott abordam-na como objeto. A ênfase é posta sobre a criança

capturada não em um Ideal, mas no gozo, no seu e no de seus pais, tendo sido o que Lacan resumiu com o objeto *a*.

Na metáfora edipiana clássica, o pai responde ao desejo da mãe. O pai intervém sobre o desejo da mãe para produzir a significação fálica. Já em “Nota sobre a criança”, é a criança quem vem saturar a falta materna, ou seja, seu desejo. Ela vem tamponar o que diz respeito à falta da mãe não como ideal, e sim como objeto.

A criança é o falo nos casos mais favoráveis, em que tem valor. Para além do *Penisneid* da mulher, há a realização não de a mãe ter o seu próprio falo, mas sim de ter esse objeto que responde por sua existência, que pode responder a todas as questões. Aqui, podemos citar o exemplo do sintoma somático como garantia máxima para obter esse objeto. Ele “é o recurso inesgotável, conforme o caso, a atestar a culpa, servir de fetiche ou encarnar uma recusa primordial” (: 374). Na apresentação das Jornadas da Escola da Causa freudiana, realizadas em outubro de 2006, Jacques-Alain Miller nos fez compreender fenômenos como o das associações de crianças em sofrimento, compreender o tropismo que faz com que essas associações insistam em definir esses distúrbios da criança como distúrbios somáticos (Miller, 2006). O sucesso dos distúrbios de atenção, da hiperatividade, dos distúrbios bipolares é muito poderoso porque permite reduzir a questão subjetiva a uma perturbação somática. Do mesmo modo, quando os psicanalistas dizem: “Não, não é um distúrbio somático, isso é subjetivo”, pensando trazer uma mensagem de esperança, deixam algumas pessoas desesperadas. O efeito é implacável: o ódio. É preciso, em vez disso, respeitar esse ponto. O grande sucesso das atuais mudanças da clínica e da condensação das causas desse tipo de distúrbio na amígdala que já não agüenta mais é explicado por essa curta passagem de Lacan. O atual deslocamento da clínica assegura o laço entre a mãe e a criança.

A criança é o objeto *a*, vem no lugar de um objeto *a*, e é a partir disso que a família se estrutura. Ela não se assenta na metáfora paterna, que era a face clássica do complexo de Édipo, e sim



na maneira como a criança é o objeto de gozo da mãe, da família e, para além dela, da civilização. A criança é o “objeto *a* liberado”, produzido. Encontramos esse objeto *a* realizado pela criança no seminário em que Lacan articula o problema da família com a falta no Outro (Lacan 1968-9).

Há duas maneiras de superar essa falta. A primeira consiste em acrescentar não a palavra, mas o gozo que falta no Outro. Trata-se da via perversa que produz uma certeza de gozo, e que tem como efeito produzir um significante do Outro pleno, que Lacan escreve  $S(A)$  e qualifica como o *homem-ela*. A isso ele opõe o *famele*, cuja escrita é  $s(A)$ . Essa é a via do neurótico que quer se completar com uma família. O problema, contudo, é que ele precisa pedi-lo a uma mulher. Em suma, inscrever-se como o Um no Outro, segundo uma proposição inversa ao que Lacan indicou em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1958), no qual o Nome-do-Pai é a inscrição no Outro do significante da garantia do sujeito. Por isso, o Nome-do-Pai é um operador formidável que se acrescenta à civilização e permite ao sujeito nela se inscrever. Em 1969, Lacan apresenta o avesso do Nome-do-Pai como garantia. O pai não passa de um sonho do neurótico, que, para inscrever-se no Outro, quer tornar-se pai de família. Nesse ponto, Lacan interroga a distinção entre o pai de família, sonho do neurótico, e a função do Nome-do-Pai, passível de ser sustentada por outros personagens. Trata-se de uma função do tipo “pôr um freio no gozo”, mas ela não decorre simplesmente do interdito. “Pôr um freio no gozo” também é poder abrir para o sujeito uma via que não a de um empuxo-a-gozar mortífero, ou seja, autorizar uma relação confiável com o gozo, diferente do empuxo-ao-hedonismo contemporâneo, que pode assumir uma face mortal, como constatado nas adições. Em suma, o pai resíduo é uma função que se distingue do pai de família. É o instrumento que permite manter juntos o simbólico, o real e o pai imaginário. Simbólico, real e pai imaginário, então, mantêm-se juntos mediante uma função que pode destacar-se do pai de família.

## Ser pai, um ato

Com base nisso, como apreender as novas formas da parentalidade? O desejo de ser pai, essa “pai-versão”, de fato seduz. As famílias homoparentais almejam poder casar-se, ter o título de pai, e interrogam a distribuição clássica pai e mãe. Quando se diz que não se deve mexer nessa distribuição, pois há o risco de a civilização desmoronar, trata-se sem dúvida de um erro, porque, cada vez mais, isso será medido. Os entusiastas, como Judith Butler, consideram que se pode e se deve tocar no que chamamos de gênero (*gender*). Isso é uma subversão das formas reconhecidas que pode ir muito longe, pautando-se no voto de tudo refazer, desfazendo todas as identificações possíveis homem e mulher, nas quais os nomes “pai” e “mãe” podem ser dados a qualquer sujeito, de preferência a um transexual. Mas entre os partidários do imobilismo, do fim da história e suas afirmações de que as boas ficções já foram encontradas e, por isso, não se deve mais trocá-las, e os partidários de um construtivismo radical, é preciso um princípio de precaução que considere os efeitos de retorno dessas duas posições. Trata-se de saber, na investigação clínica, como verificar os efeitos desses remanejamentos. Nos anos 1950, dizia-se, por exemplo, que não se podia psicanalisar crianças de pais divorciados. Se os psicanalistas tivessem continuado a dizer isso, hoje não atenderiam mais ninguém. Nesses mesma época, Lacan, graças à sua teoria do Nome-do-Pai, permitia deslocar o problema. As mulheres sozinhas, divorciadas, viúvas ou que jamais se casaram também podem transmitir o Nome-do-Pai. Pode-se muito bem analisar os filhos das múltiplas formas do *conjugo*, inclusive quando não se sabe muito bem onde está o pai. Atualmente, devemos analisar crianças surgidas da pós-parentalidade, da era pós-paterna, ou seja, que já não decorrem do pai da tradição.

Os sociólogos mantêm a idéia de que surgimos da parentalidade antiga, a do império do pai da autoridade, da tradição e da lei. Hoje, trata-se de uma parentalidade responsável e negociada por meio de con-

tratos. A vantagem, como dizem, é que nessas práticas muito diversas haveria uma paternidade pacificada: acabaram-se os dramas de antigamente, as dramatizações que os psicanalistas haviam conservado com a referência ao complexo de Édipo. Certamente, existe uma paternidade pacificada, mas o problema da autoridade está externalizado. Com efeito, o Outro social intima os pais a cuidar de seus filhos, a enquadrar sua família, sob pena de pôr todo mundo em internatos militares. Assim, os pais são transformados em agentes da ordem pública.

Podemos acreditar nessa boa nova sociológica que reduz a paternidade a normas? A política desapareceu e restam apenas normas a serem negociadas. Um mesmo método é usado para construir a Europa, a ordem internacional e também as famílias.

Isso, no entanto, supõe que o problema do resíduo, do concentrado de gozo sobre a criança e os pais esteja resolvido. Já saímos do patriarcado, do machismo da tradição e da promessa de tempos idos: “Se te conduzires como um homem deve fazê-lo, então poderás gozar de uma mulher”. O único problema é que não se pode definir qual seria a boa relação entre os sexos, homo ou hetero. O gozo nunca é isso. Nenhuma norma consegue estabilizar o empuxo-a-gozar, e cada um se vê às voltas com a contingência do encontro com seu parceiro e com o sintoma/fantasia que o define. Esse encontro não pode ser reduzido a normas. O lugar do pai é o de um resíduo que vem, na condição de nome, recobrir esse impossível. Ser pai não é uma norma, mas sim um ato de conseqüências fastas e nefastas. A filiação contemporânea remete, para além das normas, ao desejo particularizado de que a criança é produto. O pai contemporâneo é um resíduo e um nome, em que continua em jogo o incomensuravelmente passional. Toda esperança de pacificação da paternidade é, portanto, uma ilusão, a força da ilusão própria à teoria sociológica da felicidade das normas.

O que está em jogo na investigação psicanalítica é demonstrar, sem conservadorismo, sem entusiasmo progressivo, à luz do pessimismo lúcido lacanofreudiano, as redistribuições clínicas a que assistimos. É sobre isso que se decidirá nos próximos anos.

## PARTE II

### Servir-se do pai

## Pode o neurótico prescindir do pai?

Meu título é parte de uma observação de Lacan em que ele dizia que o neurótico podia prescindir do pai, à condição de, como todos, servir-se dele. Trata-se de uma frase paradoxal e surpreendente, com base na qual gostaria de desenvolver algumas significações. Em primeiro lugar, uma historieta que nos introduza no tema. Certa vez, em um país estrangeiro, tive a oportunidade de apresentar um caso para uma audiência composta de psicanalistas e psiquiatras. Era em um hospital psiquiátrico, que recebia pessoas de inúmeros lugares, mais exatamente técnicos em sua ambiência social, que se expressavam perfeitamente em inglês. No decorrer da entrevista com um sujeito psicótico, conseguimos saber em que se centrava a sua história, o desencadeamento de sua psicose, bem como as grandes escansões do que, havia aproximadamente dez anos, evoluía em torno do pai. Eu procurava ressaltar esses pontos na discussão, quando, *sed contra*, objeção, alguém se levantou e disse: “É muito bom, mas é tipicamente lacaniano. O senhor volta a explicar a psicose com a ajuda das referências ao pai. Sim, elas existem, mas o senhor subestima a identificação com a mãe. De fato, esse sujeito apresenta muitos traços de uma virilidade de empréstimo, uma mascarada que esconde uma identificação feminina com a irmã ou com a mãe”. Essa objeção não era sem fundamento clínico e o caso se prestava a demonstrar que tudo o que, na

psicanálise não lacaniana, agrupa-se sob a rubrica de identificação com a mãe decorre do empuxo-a-mulher, não sendo, por essa razão, identificação, e sim a assunção de um gozo. Era particularmente interessante destacar isso para pessoas que pensavam a doutrina lacaniana como algo reduzido à exaltação de um pai idealizado. Por meio de diversos traços, a obra de Lacan leva a reconsiderar, nos escritos psicanalíticos posteriores a Freud, os fenômenos classificados sob a rubrica da identificação com a mãe pelo viés do gozo da mulher, permitindo interrogar a consistência do complexo de Édipo segundo estes três pontos: o Édipo confrontado com o complexo de castração; castração e privação; e o Édipo concebido a partir da privação.

## O Édipo a partir da castração

Se há, na obra de Lacan, um mais além do complexo de Édipo, este se manifesta nos momentos em que ele elabora a doutrina clássica da relação do sujeito com o falo. Podemos tomar como data de referência para esse ponto o ano de 1958, no qual ele redigiu um número considerável de textos em que foi estabelecida a doutrina do falo. Talvez seu único equivalente seja o ano de 1969, de *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* e da publicação de “Radiofonia”, de um prefácio à tese universitária de Anika Lemaire, das notas a Jenny Aubry, da conclusão do relatório sobre a infância alienada e da batalha para a proposição sobre o psicanalista da Escola.

Em 1958, Lacan incorporou *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* à reescrita de “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, na qual constrói o matema da metáfora paterna. Este não deve fazer esquecer o lugar da mãe, destacada no Esquema R como objeto primordial. *O seminário, livro 5* gira em torno das dificuldades representadas pela passagem freudiana,

fundamental para a mulher, da mãe como objeto primordial ao pai como objeto de amor. Na metáfora paterna, isso se marca como elisão do desejo da mãe, com o intuito de se voltar para o pai, uma escrita que resume toda uma discussão sobre as aporias da castração na mulher. Essas se manifestavam nos autores pós-freudianos que se interessavam pelas mulheres, ou seja, sobretudo as próprias, por meio da objeção da passagem da mãe para o pai como o horizonte da feminilidade. É sempre atual no movimento psicanalítico a interrogação diante dessa reivindicação das mulheres, que, em suma, considera parcial o ponto de vista freudiano, segundo o qual a escolha feminina ocorre entre o amor do pai e a identificação com o pai.

Lacan comenta duas das objeções surgidas no movimento psicanalítico do começo dos anos 1950. Inicialmente, as de Karen Horney: embora fosse normal a menina voltar-se para o pai, isso explicava muito mal o fato de que as que mais faziam isso serem as homossexuais femininas. Disso ela concluiu que era preciso, para assumir a feminilidade, não apenas voltar-se para o pai, como ter uma sólida fixação na mãe, a fim de não querer apenas um, em detrimento de todos os outros homens. Em seguida, Lacan considera a objeção de Helene Deutsch, que realçava outro paradoxo. Cabe aqui enfatizar que ela própria era um paradoxo vivo, pois sabemos, tanto por sua biografia quanto por sua autobiografia, que ela foi uma personagem atroante. Contam, por exemplo, esta anedota: certa vez, tendo sido homenageada pela melhor sociedade de Boston, onde residia, com um convite para que um conjunto de câmara da orquestra da cidade tocasse para ela, saiu-se com a seguinte resposta à explicação desolada da anfitriã de que os músicos não poderiam comparecer, em razão de um problema de transporte: “Pouco importa, pois o espetáculo sou eu!”. Helene Deutsch é conhecida por sua doutrina da necessidade do masoquismo feminino, que é a condição normal da posição feminina. Um masoquismo muito particular, ao qual a vida da pessoa confere o caráter de um

masoquismo extremamente ativo ou, ao menos, de algo que não decorre do que a imaginação do masoquismo acarretaria. Trata-se, digamos, de um masoquismo sádico. Helene Deutsch afirmava que o fato de voltar-se para o pai jamais é totalmente bem-sucedido como amor e sempre implica certa identificação. Há sujeitos que permanecem suficientemente identificados com o pai, a ponto de nunca experimentarem o gozo feminino. Na rude linguagem da época, falava-se não de gozo, mas de orgasmo vaginal. Portanto, nada de orgasmo vaginal, mas, por outras vias, assunção perfeita da feminilidade e, em particular, do papel materno: mães perfeitas, esposas surpreendentes, mas sem qualquer relação com o gozo feminino. O conselho fundamental de Helene Deutsch, nesse caso, era sobretudo nada fazer, ou seja, deixar os sujeitos como eles estavam, sem impulsionar a análise, pois – isto é fundamental – não se podia saber onde isso pararia.

## A privação

Em 1958, Lacan examina as aporias em que a passagem da mãe como objeto primordial para o pai deixou à comunidade analítica. Para isso, introduz um termo suplementar no exame do complexo de castração na menina, um termo que não está em Freud: *privação*. Ele afirma que os comentadores haviam falhado em não apreender que, na substituição da mãe pelo pai, o desejo de filho, inicialmente voltado para a mãe, deixa de ser o mesmo quando se volta para o pai. Há um esquecimento na passagem de um para o outro, um esquecimento do que quer dizer voltar-se para o pai, isto é, pedir-lhe um objeto cuja única existência é poder ser demandado. Trata-se de um objeto situado inteiramente na demanda, definido, em termos estritos, como um objeto impossível. Esse filho do pai é recusado por visar a um desejo totalmente inscrito no plano da demanda. A esse respeito, Lacan utiliza o binário funda-



mental daqueles anos, desejo e demanda (desejo levado à potência da demanda e inteiramente reduzido a ela), a fim de interrogar o lugar do Édipo. Várias advertências – março, abril de 1958 – lembram que não se trata apenas de pai e mãe, de papai e de mamãe. Lacan desenvolve uma vertente contra-Édipo a partir do falo, ordenando a sexualidade feminina no duplo registro da castração e da privação. Sobre a privação – do desejo, diz ele –, o importante não é que ela seja algo real, mas sim que o sujeito vise a algo que pode apenas ser demandado. A balança é fundamental: de um lado, a mãe como objeto primordial ao qual endereçar as demandas e de onde surge um desejo; do outro, o pai e a demanda de filho podendo ser apenas recusada. O resultado da operação, dessa recusa – em 1958, Lacan não deixa de utilizar o termo *Verwerfung* –, é a produção do pai idealizado, de um lado, e a castração, do outro.

Essa articulação entre privação e castração é o eixo em torno do qual se ordenará, dez anos depois, em *O seminário, livro 17*, a retomada do complexo de Édipo feminino, à luz de uma releitura do caso Dora, de Freud: “O que quer dizer especificamente, quando é enunciado, que isso desemboca na censura que a filha faz à mãe por não tê-la criado menino, quer dizer, reportando à mãe na forma de frustração aquilo que, em sua essência significativa [...], desdobra-se em castração do pai idealizado, que entrega o segredo do mestre, por um lado, e, pelo outro, privação, assunção pelo sujeito, feminino ou não [isso é essencial], do gozo de ser privado” (Lacan, 1969-70: 92).

Assim, parece que *O seminário, livro 17*, em sua reconsideração dos laços do complexo de Édipo e do complexo de castração, de fato generaliza o que, em 1958, ainda era particular ao complexo de castração na menina. A partir de então, o *status* do sujeito e o *status* do pai devem ser considerados – quer o sujeito seja feminino ou não – a partir do complexo de castração na menina, tal como transmitido por Freud. Lacan lê a posição de Dora como aquela que, onde estava o pai, quer realçar o que causava o desejo dele.

O ponto em que Dora se detém – o segundo sonho que marca o final de sua análise com Freud – é lido de maneira nova por Lacan. Em vez de Dora ir junto ao túmulo do pai morto, ela quer folhear o dicionário, que permite o saber como meio de gozo. Com efeito, esse foi o essencial do que ela alcançou em sua análise com Freud. Ela, até então considerada um sujeito mentiroso, desviado e mesmo perverso, quis fazer valer a verdade de sua posição, do que ela sabia das intrigas sexuais que envolviam sua família. Ao ver Freud, e seja qual for o destino de sua análise, ela obtém a satisfação de fazer valer sua verdade e, sobretudo, de torná-la conhecida por outros. Por intermédio do dicionário, há a transformação da verdade em saber transmissível a outros. Mas ao que esse saber visa não deve ser esquecido. Ele incide sobre o lugar do pai não como alguém idealizado, morto, e sim como alguém cativo de sua causa sexual.

## O Édipo a partir da privação

Em 1975, alguns anos depois de *O seminário, livro 17*, Lacan enuncia, na aula de 21 de janeiro de seu “O seminário, livro 22: R.S.I.”, que um pai só tem direito ao respeito, e mesmo ao amor, se este for *pai-versamente* (*père-versement*) orientado. Essa foi a primeira vez que Lacan mencionou tal *pai-versão*. Trata-se de uma apreensão do pai a partir da causa. Situemo-la no trajeto seguido por Lacan. Primeiro, a partir do complexo feminino de castração, tal como legado por Freud, ele realça a necessidade de distinguir o pai idealizado, castrado, da privação da menina. Segundo tempo, em *O avesso da psicanálise*, o pai idealizado é questionado, de maneira radical, por ser apenas um mito freudiano de garantia do universal. Lacan relê Dora e mostra que, se há produção do pai idealizado, há sobretudo questionamento do pai em torno de uma causa sexual. Terceiro tempo: Lacan aposta em definir o pai unicamente a

partir da causa. Isso é uma posição ética fundamental, pois quem ousaria, nos discursos correntes, dizer que merece o amor, o respeito, aquele em que há causa sexual? Ao contrário, explicam-nos que só há amor e respeito, se o Outro for verdadeiramente purificado de gozo, se de fato tivermos certeza de que o pai trabalha pela felicidade de todos, ou então, na versão capitalista, de que o *manager* trabalha para a solução otimizada, sem pôr nada, nada em seu bolso. Ele deve calcular dias e manhãs, noites e tempos livres, a fim de obter a posição otimizada. Esse ideal de *manager*, do pai, leva a um retorno feroz do gozo que sempre escapa e constantemente retorna em escândalos, diante dos quais o sujeito se diverte. No escândalo característico da política do discurso do *manager*, é simplesmente o retorno desse mal-estar que se liga ao fato de que só há amor válido, se houver causa sexual. Quando Lacan diz que o pai só tem direito ao respeito e ao amor, se o amor for *pai-versamente* orientado, quer dizer que o pai faz de uma mulher sua causa, e que ele não é nenhum ideal. Essa perspectiva é idêntica àquela traçada em *O seminário, livro 17*, no momento em que Lacan diz que se trata de saber o que é essa “castração que não é uma fantasia, da qual resulta que só há causa do desejo produzida por essa operação”, e que “a fantasia dá toda a realidade do desejo, ou seja, da lei”. Dizer que a fantasia dá toda a realidade do desejo e da lei equivale a definir esse amor e esse respeito, valendo-se do discurso analítico, que respeita a lei a partir do momento em que ela está em jogo em uma lei do desejo articulada na fantasia.

Em conclusão: o trajeto de Lacan para além do Édipo é uma destruição sistemática do pai como ideal ou universal. Ela visa estabelecer um registro do amor, ou seja, um registro do laço social que reconheça o respeito pelo pai, à condição de que ele saiba que deve sua existência ao fato de ter enfrentado a questão do gozo de *uma* mulher. Não de um universal, não da mãe, uma vez que ela será sempre interdita e, por isso mesmo, universal, mas sim de uma mulher, e desde que ele saiba ter feito dela

sua causa e levado até o fim suas cores nos torneios amorosos. É desse modo que o mais além do Édipo em Lacan é inseparável da resposta dada ao gozo feminino deixado como questão por Freud. Se a mulher se define a partir do significante fálico, ela, como diz Lacan, é não-toda, pois é ela quem nos introduz na assunção do sujeito que goza de ser privado, e não castrado. A mulher não está toda no significante fálico. Lacan o disse em 1958, ao indicar que a sexualidade feminina, longe de ser passiva, era um esforço “de um gozo envolto em sua própria contigüidade”. Esforço de um gozo sempre nas imediações de si mesmo, que é uma necessidade topológica do gozo feminino. Se não tem significante e se é gozo em suas próprias imediações, que limite ela pode revelar? O primeiro capítulo de *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-3) responde a isso, realçando as relações da sexualidade feminina com um espaço que seja compacto, isto é, que se apresente como um infinito atual. Lacan acrescenta a Freud a possibilidade de escrever o gozo sem o significante fálico. “Prescindir do pai, à condição de servir-se dele” é uma máxima de desconfiança relacionada ao ideal, mas não de um cinismo do uso. Ela visa definir, do ponto de vista psicanalítico, a atitude que convém no que diz respeito aos ideais, uma vez atravessado o plano da identificação. Aí, ainda subsistem o amor e o respeito, fundamentados estritamente pelo discurso psicanalítico. Trata-se do tipo de laço social entre homens e mulheres a ser estabelecido para além do ideal.

# Como recompor os Nomes do Pai?

A reforma das famílias suscita menos paixões do que a reforma das aposentadorias. No pacto de solidariedade entre as gerações, certamente espera-se mais das redistribuições do Estado do que dos circuitos interfamiliares. Como dizia Freud, “o que começou pelo pai termina nas massas” (Freud 1930: 91). As escolhas sociais da forma das famílias não despertam mais reações apaixonadas. Isso nem sempre foi assim. Há pouco tempo havia famílias de direita e famílias de esquerda. Segundo a imprensa, as esposas de Balladur e de Aznar<sup>1</sup> não recebiam divorciados, mas agora que a família Sarkozy<sup>2</sup> foi recomposta em várias gerações, e que a senhora Sarkozy tem um escritório vizinho ao do marido, como lidar com isso? “A direita digere seu divórcio. A falta permanece. Criação de uma separação unilateral”, eis a manchete de 5 de março do jornal *Libération*. No *Le Monde*, a senhora Jeanne Fagnani, diretora de pesquisas no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), é formal: a família de direita se reconciliou com a mulher no trabalho, e é por isso que a direita procederá a um *aggiornamento* (*Le*

<sup>1</sup> N. do T. Édouard Balladur, primeiro-ministro da França de 1993 a 1995, e José Maria Aznar, primeiro-ministro da Espanha de 1996 a 2004.

<sup>2</sup> N. do T. Na época em que o texto foi escrito, Nicolas Sarkozy, atual presidente da França, era ministro do Interior.

*Monde*, 18 de dezembro de 2002). Será criado um abono único destinado à chegada da criança. Não se trata mais de subvencionar a mulher no lar e incitar a divisão dos papéis, outrora preconizada pela Igreja. Trata-se antes de agir com eficácia sobre a “demora do primeiro filho”, como recomendam os especialistas da política familiar. Instala-se, assim, uma prestação única desde o nascimento do primeiro filho. Essa prestação deve ser “universal” ou modulada de acordo com os rendimentos para satisfazer à equidade? O debate a esse respeito entre associações e responsáveis foi discreto. Nada agitou demasiadamente os espíritos (Mathieu, 2003: 8). A política familiar é algo sério e eficaz. A França, cética, dotada de uma política familiar competente, faz muito mais filhos do que o norte da Itália, ideologicamente natalista, mas bastante despojado.

Na esquerda anglo-americana, os “valores familiares” são examinados com outros olhos. Não se pode deixá-los nas mãos da direita. O casal Al Gore dedicou o intervalo entre o anúncio da amarga derrota e a renúncia a uma nova candidatura à redação de um livro sobre as novas famílias *Joined at the heart* (Gore & Gore, 2002). O sucesso do livro não foi muito convincente e o fracasso das vendas não deixou de influenciar a decisão final de Gore de renunciar à sua candidatura em 2004. Isso, porém, não presume o interesse de tal empreendimento, visto que, nos Estados Unidos, nada de bom pode vir de um *perdedor*, contrariamente às *respostas* repetitivas de nossos homens políticos.

A nova família, segundo os Gore, é uma família indefinida quanto à sua recomposição. Ela é multidivorciada, aberta a famílias *gays* e lésbicas, ou à “homoparentalidade”, como se diz por lá. Trata-se, obviamente, de dar nova esperança aos espíritos progressistas da esquerda americana, que também está tocada.

Nas últimas eleições legislativas de meio de mandato, a única medida original proposta pelos democratas foi o reembolso integral de medicamentos para os idosos. Essa medida não entusiasmou sequer os aposentados da Flórida. Reconquistar o terreno das fa-

mílias em recomposição se tornou urgente, assim que a esquerda constatou que a demanda por uma família progrediu em todas as comunidades americanas. Querem-se famílias tanto quanto filhos. Diante das famílias de direita, embaraçadas pelas prescrições da *Associação Cristã*, as famílias liberais estão prontas a satisfazer todos aqueles que desejam uma família recomposta segundo as normas mais variáveis de seus desejos e de suas comunidades. Suspeita-se, nesses casos, de um otimismo forçado, uma “comédia da recomposição”. Stanley Cavell fez, há vinte anos, uma sutil reflexão sobre a “comédia do segundo casamento”, extraída das comédias hollywoodianas logo antes e pouco depois da Segunda Guerra Mundial – o novo casamento antes da nova guerra (Cavell, 1985). Surgia um novo ideal, de uma conversação contínua, da possibilidade de um segundo casamento com a mesma pessoa, perdida e reencontrada pela separação e pelo divórcio. Se fosse preciso ir atrás dessa “busca da felicidade” no atual cinema hollywoodiano, citaria a excelente comédia de Woody Allen *Todos dizem eu te amo*, em que ele parte do casamento desfeito e enfatiza as inconsistências do sujeito moderno, estruturado pela opinião pública. Seria preciso examinar também as séries televisivas *Friends*, *Coupling* ou *Manchild*, já que, agora, banhamo-nos em um *continuum* vídeo-global. Nesse mundo, o sujeito não vive em nome da esperança. Ele quer se casar e divorciar-se várias vezes, ter filhos, separar-se deles e encontrá-los tão bem quanto antes. Mantém-se ligado tanto ao casamento quanto à filiação. Tudo repousa sobre ele, sobre sua energia, sobre seu desejo, o que Irène Théry chamou de “descasamento”.

Foi o lugar social da instituição matrimonial que mudou com a transformação das representações do casal: a escolha de se casar ou não passou a ser *uma questão de consciência pessoal*, assim como o casamento deixou de ser o horizonte intransponível das relações entre os homens e as mulheres. Esse é o fenômeno social chamado de ‘descasamento’. [...] O descasamento, mais do que a recusa ou a crise do casamento, indica um novo contexto

histórico, ligado à transformação do laço de conjugalidade em um sentido mais igualitário, mais privado e mais contratual. Ele apresenta problemas radicalmente inéditos para o laço familiar (Théry, 1998).

## Manual de recomposição

Uma excelente descrição do estado em que nos encontramos quanto à mutação do laço familiar pode ser lida nas análises da “aventura da paternidade”, reunidas no número especial da revista *Le Nouvel Observateur* dedicado a esse tema (nº 49, 2003). Percebemos nessa análise todos os mal-entendidos engendrados pelo “pai” freudiano. A jornalista Sandrine Hubaut, ao introduzir o conjunto de contribuições, observa ser “curioso que, por volta de 1900, a teoria psicanalítica tenha dado seus títulos de nobreza à figura do pai regente da Lei, no mesmo momento em que o movimento histórico levava essa imagem ao declínio inelutável” (Hubaut, 2003: 23).

Já em 1938, em “Os complexos familiares”, Lacan percebe essa singularidade. Foi preciso o fim do Antigo Regime para que o pai aparecesse em sua facticidade.

O sublime acaso da genialidade talvez não explique, por si só, que tenha sido em Viena – centro, na época, de um Estado que era o *melting-pot* das mais diversas formas familiares, desde as mais arcaicas até as mais evoluídas, desde os derradeiros grupos agnatos de camponeses eslavos até as mais reduzidas formas do lar pequeno-burguês e as mais decadentes formas do casal instável, passando pelos patriarcalismos feudais e mercantis – que um filho do patriarcado judaico imaginou o complexo de Édipo (Lacan, 1938: 73).

Nesse número de *Le Nouvel Observateur*, Louise Lambrichs extrai dos trabalhos de Françoise Hurstel, de maneira muito precisa,



a necessidade de ressituar a crise da paternidade em uma longa duração. É preciso partir da Revolução Francesa:

o legislador tentou inscrever na lei o ideal revolucionário segundo o qual “os homens nascem livres e iguais, com os mesmos direitos” – “homens”, aqui, deve ser entendido no sentido genérico, incluindo as mulheres e as crianças, o que talvez excedesse ao pensamento dos próprios revolucionários. [...] Para ir bem rápido, rápido demais, diremos que esses efeitos foram, entre outras coisas, a tônica posta sobre os direitos da mulher e, em seguida, a ênfase nos direitos e interesses da criança. Tendo o pai sido depositado [...], é preciso admitir que seu poder é regulado pelas leis da República, e que essas leis levam igualmente em conta os direitos das mulheres e também das crianças (Lambrichs, 2003: 7).

Como observa Irène Théry, o “novo pacto de filiação” na família contemporânea permanece incerto, ao mesmo tempo que não decresce a insistência da necessidade de ficções reguladoras da paternidade. A ficção que regia a filiação tinha um nome: o “Pai”. Não se tratava dos pais em sua diversidade, que sempre foi grande. O nome “Pai” não surgiu espontaneamente. Ele decorre de sistemas de parentesco profundamente remanejados pelo discurso teológico. A religião do pai, o Pentateuco, não nomeia Deus como “pai”. Isso, todavia, não impede que todo pai retire sua autoridade exclusivamente da eleição de Israel por Deus. Às vezes, o povo eleito pode, pela voz de seus profetas, pensar sua eleição em analogia com a relação do pai com os filhos. Jesus, contudo, foi o primeiro, na esfera de influência das seitas essênias, a indicar Deus como seu “pai” (Philonenko, 2001), sem metáfora. Ele fundou, então, a religião do filho, que absorveu todo tipo de sistema de parentesco: do mundo semita, passando pelo mundo greco-romano, ao mundo celta. O laço entre Deus-pai e um pai é especialmente ilustrado pela figura de São José. O pai divino reduz o humano a uma posição de adotante. A honra devida aos pais passa por sua função de

mediadores. Era preciso o “objeto do primeiro mandamento da segunda tábua. Talvez em razão do ministério de mediadores da paternidade-maternidade divina assumida por eles junto a seus filhos”, afirma o padre Joseph-Marie Verlinde (2003: 72). Sabemos o quanto essa distância chocou a China ao encontrar o catolicismo. Como escreve Zhang Guangtian:

Na terra deles, quando morre o pai ou a mãe, não se oferecem sacrifícios, nem se erguem templos. Eles se contentam em reconhecer que o Senhor do Céu é nosso pai comum, mostrando pouca consideração por aqueles que lhes deram a vida e considerando-os irmãos (citado por Gernet, 1982: 253).

Na perspectiva católica, o “pacto de filiação” procede do discurso teológico. Ele vela a unidade do Nome-do-Pai para absorver a diversidade de pais. O ponto transcendente, fora da curva, funda todas as linhagens possíveis. Foi isso que a Revolução Francesa rompeu, ao dar início ao duplo movimento de decomposição e recomposição dos Nomes do Pai.

Inicialmente, ocorre a decomposição, pois há ruptura entre o Nome-do-Pai e os pais, um a um. O Nome-do-Pai não combina bem com os Direitos Humanos. O primeiro efeito da reflexão é decompor o “Nome” na multiplicidade das diferentes funções atribuídas ao pai, pluralização chamada por Lacan de “os Nomes do Pai”. Passa-se do discurso sobre a essência do pai ao exame dos componentes de um “conceito de amplo espectro”, como diria o filósofo Hilary Putnam.

## **Dois modos de recomposição dos Nomes do Pai**

A partir dessa pluralização, pode-se tentar pensar a relação moderna com a paternidade como uma recomposição *à la carte*. É o caso, por exemplo, da psicanalista Geneviève Delaisi de Parseval:

Nas sociedades contemporâneas, tudo se passa, na realidade, como se as coisas tivessem se tornado vagas, quando se trata de dizer quem é o “verdadeiro” pai; como se a paternidade tivesse de ser reinventada caso a caso, em cada transação ou julgamento. [...] cada um quer proceder de acordo com sua conveniência e com seus interesses momentâneos, seja do lado da ordem biológica (natural), seja do lado jurídico (ficção) ou ‘sócio-afetivo’. [...] Como toda crise é, por natureza, ambivalente, podemos lê-la no sentido de ruptura, de demolição, mas também compreendê-la como uma fase de integração – à maneira dos estágios descritos por Piaget para o desenvolvimento da criança (Delaisi de Parseval, 2003: 45).

Essa autora vê uma solução nessa “psicodinâmica”. O recurso é um “tornar-se pai” que apague as especificidades e o enigma da paternidade.

O que a psicanálise diz acerca da psicodinâmica do tornar-se pai? No fundo, o homem seria tão diferente da mulher diante desse tempo essencial da vida que é o tornar-se pai ou mãe? De forma paradoxal, a experiência da paternidade pode ser vista como uma série de etapas psíquicas análogas às da maternidade... (: 44).

E concluiu a esse respeito: “Existe uma realidade psicossomática da vertente psíquica da paternidade. Isso, contudo, não a devolve ao campo, ou ao território, do simbólico ou do legal – excentricidade lacaniana bem conhecida —, como se pensou durante séculos!” (: 45).

Basta, portanto, livrar-se da “imperfeição lacaniana” para que a dinâmica do “tornar-se pai” nos permita ter uma versão inata, “psicossomática”, do pai. Mais um pouco, e se buscará o gene em que isso “está escrito”.

Jean Le Camus, professor de psicologia, não conta com uma recomposição *à la carte*. Ele quer enraizar a paternidade na experiência. Ser pai, para um homem, é criar uma criança, implicando-se nas

interações precoces com ela. Isso lhe permite distanciar-se de uma perspectiva psicanalítica evolucionista, como a de René Spitz:

À diferença daqueles que continuam a circunscrever uma “idade da mãe”, bastante precoce e diádica, e então uma “idade do pai”, mais tardia [a partir dos três anos da criança, *grosso modo*] e triádica, creio que o pai deva assumir seu lugar desde o princípio, isto é, o mais cedo possível: durante a gravidez, no momento do nascimento, nas semanas, meses... que se seguem, e que são ocupados pelas atividades de cuidado, que é preciso chamar doravante de “cuidados paternos” – *caregiving* ou *parenting*, em inglês (Le Camus, 2003: 24).

Ele deseja, igualmente, distanciar-se da necessária mediação da mãe: “à diferença daqueles que escrevem que o pai só pode intervir, se tiver sido reconhecido e apresentado pela mãe, a mediadora incontornável, ou que o pai está inteiramente na mãe e não em outro lugar, creio que devemos, a partir de agora, evocar uma implicação direta do pai” (: 26).

Ele deseja, enfim, distanciar-se de todo fundamento do pai em seu “Nome”, em sua função. Ele deseja fundá-lo no *hic et nunc* da experiência da paternidade como *Erlebnis*:

À diferença, enfim, daqueles que limitam a função do pai à introdução da lei, ao exercício da autoridade e à transmissão da herança cultural, eu creio que é preciso que o pai seja representado podendo agir positivamente sobre a criança em uma pluralidade de dimensões (: 26).

Nada deve escapar à experiência. Não há necessidade de fundamento exterior. A dimensão simbólica da paternidade está reduzida a um lugar em um sistema de regras e de normas. De forma bastante coerente, o pai da experiência é instrumentalizado por regras. Ele não só é definido por elas, como é o seu transmissor. “[...] o pai faz as vezes de passador, de iniciador das regras e de

incitador da integração” (: 26). Esse pai, assim, pode se dobrar a todas as normas.

O modelo permanece pertinente e válido quando são levadas em conta as famílias que não se inscrevem mais na ordem da tradição, ou seja, as famílias mono e pluriparentais, de um lado, e as famílias homoparentais, de outro? [...] Não vemos por que a orientação teórica do modelo – momento da intervenção do pai (ou da figura paterna), mecanismo de sua ação e registro de sua influência – não poderia ser transposta para as situações fora das normas – já parcialmente reconhecidas pela lei (: 27).

As duas perspectivas de recomposição isoladas por nós se opõem simetricamente. Para um dos autores, a recomposição *à la carte* da função do pai permite a cada um escolher o que necessita no vasto aparelho legado pela tradição. A unidade dessa caixa de ferramentas é, em última instância, inata, psicossomática. Para o outro, cada um constrói para si um lugar de pai, de acordo com sua experiência. Ele escolhe, na diversidade das regras e na evolução das normas, o que necessita para dar conta de sua experiência. Tudo é adquirido, mesmo se perguntarmos “de quem” o é.

A oposição dessas duas perspectivas, no entanto, mascara uma profunda unidade. O Nome-do-Pai se reduz à sua utilidade. Trata-se do que Lacan chamou, nos anos 1970, de o pai “ferramenta”, instrumento disponível para que o sujeito se sirva dele. Essa perspectiva mantém todo seu valor em nossa civilização utilitarista, e sem dúvida permite garantir um lugar para o pai eternamente pragmático. Para isso, contudo, é preciso ter idéia do que se passa quando essa ferramenta não funciona, quando o pai não pode ser nomeado.

## O Nome no abismo

É a isso que o artigo de Jacques-Alain Miller nesse número de *Le*

*Nouvel Observateur* se dedica. Distante do inato e da experiência, ele nos mostra o efeito produzido pela ausência desse instrumento. O eixo do sentimento da vida é atingido. O mundo como tal se encontra *out of joint*, como diz Shakespeare. Kafka, em seu contra-exemplo, permite apreender o que está em questão no que o “pai” vem nomear. Quando ele se torna inutilizável, a acusação feita contra ele se torna “infinita”, como afirma Miller. O Nome-do-Pai vem recobrir um vazio que não é transcendente, porém infinito. Ele é, na linguagem, a ferramenta pela qual se transpõe o litoral infinito entre alguma coisa do gozo e o que pode vir a se dizer da experiência de um ser vivo sexuado. O segundo Wittgenstein, sensível ao hiato entre o sentido e a experiência, quis conceber um mundo sem Nome-do-Pai. Para ele, o sentido como tal só seria garantido por meio de uma comunidade de forma de vida. Nada, contudo, prova a possibilidade de sustentar uma comunidade de forma de vida humana sem o recurso a esse modesto instrumento que é o pai. Kafka, que sempre se sentiu apartado de seus semelhantes, testemunha isso, como nos esclareceu Jacques-Alain Miller:

O autor de *A metamorfose* sabia que esse “si-mesmo”, o núcleo de seu ser, não encontraria a paz, mesmo no túmulo, que não se sustentaria em um nome, mesmo que imortal, e que isso era uma forma de vida ‘a-humana’. Ele também sabia que, entre ele e o pai, havia em comum a mesma aflição (Miller, 2003b: 39).

Lacan, nos anos 1970, chegou a enfatizar a tensão entre o universal da função e o particular da experiência que o sujeito tem desse pai.

É preciso que a exceção incida sobre uma pessoa qualquer para que constitua desse fato um modelo. Esse é o estado ordinário. Qualquer um pode aceder à função de exceção própria ao pai. Sabemos o resultado! A sua *Verwerfung* ou sua recusa, na maior parte dos casos... (Lacan, 1974-5: 109).

O pai só se torna suportável, amável, por intermédio de uma mulher, e não apenas de uma mãe que apresente o Nome da maneira adequada. Não se trata de saber, como na perspectiva evolucionista, quem vem primeiro, se há uma idade da mãe e, em seguida, do pai, e vice-versa. A função está ligada a uma existência que supõe a articulação sexuada.

Ele [um pai] só pode ser modelo da função, se realizar o tipo [da] *perversão* paterna, ou seja, que a causa disso seja urna mulher conquistada por ele para lhe dar filhos, e que ele, em relação a estes, queira ou não, tenha cuidados paternos (: 109).

Esse surpreendente recurso à “perversão” para salvar o sujeito da psicose é a via fecunda, é o caso de dizê-lo, para que se recomponha o Nome-do-Pai em um mundo em que a exceção não é mais transcendente. Ela está em toda parte. Essa via implica renunciar definitivamente ao mito do pai da horda. O Nome-do-Pai “útil” não é o pai do “todo”. Ele necessita de uma ficção reguladora para existir. A recomposição *à la carte* no bricabraque da tradição ou qualquer outra concepção “formalista” necessita de carne para subsistir. Acerca disso, remeto-os às considerações de Jacques-Alain Miller em *O sobrinho de Lacan* (2003a). Não há por que encontrar o seu fundamento em uma hipotética base psicossomática, ou de apostar todas as fichas na experiência do *parenting*, que é estritamente pragmática. Lacan dá um fundamento preciso a essa carne, de acordo com um duplo princípio: a existência de uma causa do desejo e o amor que ela pode autorizar. Sua consequência pode ser lida no sentido lógico que vai da pulsão ao amor, e não o inverso.

# Um novo amor pelo pai

Na era pós-paterna anunciada por aqueles que dizem que os velhos pais desapareceram, a psicanálise se esforça para manter o afastamento entre a descrição sociológica e o que é vivido pelos sujeitos. Não existe mais o pai da autoridade, da tradição, do patriarcado. Não existe mais o pai da Lei. É chegado o tempo da paternidade contratual, negociada, responsável. Nesses termos, a paternidade não passaria de um equilíbrio entre direitos e deveres negociados por meio de contratos. Podemos, assim, em um futuro próximo, imaginar uma paternidade pacificada, sem os excessos passionais provocados pelo antigo sistema. A paternidade difratada, definida por normas eminentemente variáveis, conviria especialmente às novas recomposições da família. Trata-se de uma versão reformista do pai, finalmente reduzido à função de instrumento de utilidade social, separado de seus dramas. O avesso dessa pluralização, de sua redução a um instrumento, é uma nova versão de sua humilhação: por exemplo, o pai avaliado no que concerne à sua autoridade. A questão da autoridade, tradicionalmente ligada à função paterna, retorna do exterior nos chamados à ordem da exigência social: “Cuidem de seus filhos!”

## O pai na era do mercado global

A sociologia prossegue na desconstrução da paternidade mediante a descrição de usos, suspendendo todo ponto de vista axiológico



sobre o que é ou deveria ser o pai. Notemos que essa empreitada descritiva está distante dos projetos do século XX, em que se tentou prescindir dos pais. À beira desse século, ouviu-se o grito de Gide: “Família, eu vos odeio!”<sup>1</sup>. Ou então: “Nada é mais perigoso para você do que *sua* família, *seu* quarto, *seu* passado” (: 44). Rompia-se, assim, com a concepção “natural” da família, expressa com perfeição por Bernardin de Saint-Pierre no século XVIII: “há frutos que [...] são divididos em nacos [...] e parecem destinados a ser comidos em família; há alguns, [como] a abóbora [...], que podem ser partilhados com os vizinhos” (Bernardin de Saint-Pierre, 1784: 594). Não devemos acreditar, contudo, que Bernardin de Saint-Pierre, um dos criadores do relato de viagem, fosse um espírito pouco sutil. Ele também disse que: “as mulheres são falsas nos países em que os homens são tiranos. A disseminação da violência leva à astúcia” (1787: 232). Hoje em dia, quando constatamos que as famílias estão cada vez mais distanciadas da “natureza”, o papa Bento XVI a qualifica como “patrimônio da humanidade”, “instituição insubstituível segundo o projeto de Deus, cujo valor fundamental a Igreja não pode deixar de anunciar e promover”<sup>2</sup>.

Ao longo do século XX, tentou-se prescindir do pai sem servir-se dele. Inicialmente, nas experiências comunitárias dos anos 1920; depois, durante os anos 1930, nas propostas de Anton Makarenko<sup>3</sup> na Rússia. Em seguida, vieram os kibutzim e as utopias comunitárias,

<sup>1</sup> “Família, eu vos odeio! Lares fechados, portas trancadas, possessões invejosas da felicidade” (Gide, 1897: 67)

<sup>2</sup> Audiência aos participantes da Assembléia Plenária do Conselho Pontifício para a família, ocorrida em Roma no dia 13 de maio de 2006, e discurso pronunciado por ocasião do V Encontro Mundial das Famílias, realizado em 8 de julho de 2006, em Valença, na Espanha.

<sup>3</sup> Os trabalhos de Makarenko tiveram repercussão particular na França. Louis Aragon qualificou seu *Poema pedagógico*, história de uma colônia de crianças criminosas e vagabundas, como “um dos mais pungentes documentos produzidos pela humanidade” (Aragon, 1951: 1289).

tanto americanas quanto européias, dos anos 1960. Essas experiências não foram além de seu fracasso. Mas como Jacques-Alain Miller observou a respeito do casamento, algo não se desencorajou inteiramente. Graças ao crescimento das comunidades gays e lésbicas, a reivindicação do direito ao casamento tem aumentado. Essa demanda se acompanha da demanda de ser pai nessas comunidades, que até pouco tempo atrás não desejavam se alojar nessa categoria. Atualmente, temos de lidar com uma nova figura do desejo de ser pai, com novos “modelos”, renovando as ficções jurídicas da paternidade e obrigando os juristas a trabalhar. Assim, deslocam-se os velhos ideais.

Tanto o Direito quanto a ciência, à sua maneira, pluralizam o Nome-do-Pai. Ironicamente, o pai real foi reduzido ao esperma, sobretudo por Lacan. Isso permitiu à aliança entre o mercado global e a ciência produzir uma particularidade diferente daquela estabelecida pelo Direito. O mercado global, graças à ciência, faz da particularidade um objeto de troca como os demais. O esperma substitui o pai de diversas maneiras. A mais recente delas nos foi anunciada por pesquisadores da universidade de Newcastle, que conseguiram o nascimento de camundongos, tendo extraído espermatozóides antes da diferenciação das células seminais. “Nascidos sem pai!”, eis a manchete dada pelo *La Repubblica* (Franceschini, 2006). Na França, ainda permanece o doador anônimo, a igualdade diante do desconhecido. Nos Estados Unidos, o esperma é estocado e vendido como qualquer outra mercadoria. Ele é classificado em bancos, segundo os mais variados critérios. Basta pagar um pouco mais caro para ter o esperma de um prêmio Nobel ou de um belo rapaz, de acordo com o gosto<sup>4</sup>. Há clubes de mulheres

<sup>4</sup> Ler a esse respeito o artigo “Procura-se o 401 desesperadamente”, publicado no jornal *La Stampa* em 13 julho de 2006, no qual Marina Verna, correspondente em Berlim, conta o destino do “doador 401”, de origem alemã, do Fairfax Cryobank americano. Um mito está nascendo. Ele não é apenas grande e de olhos azuis, mas também ama muito sua mãe.

que se reúnem para trocar experiências sobre seus relacionamentos com os bancos de esperma disponíveis no mercado. Elas avaliam no sítio da Amazon a qualidade do serviço, as verificações que são feitas e o frescor do produto. Isso é muito conveniente para as jovens mulheres apressadas, que não têm mais tempo de levar em conta as complicações da vida em comum com os homens e suas imperfeições até a chegada de um filho. Atualmente, como em tudo, há um mercado em que cada uma delas faz seu shopping.

## **O pai lacaniano é aquele que transmite a eficácia de um dizer**

A desconstrução lacaniana do “pai” freudiano se fez de modo inteiramente outro. Ela procedeu, inicialmente, a uma repartição, segundo as dimensões real, simbólica e imaginária. No seminário *Introdução aos Nomes do Pai*, Lacan comenta o que, na tradição católica, é chamado de o sacrifício de Abraão e, na tradição judaica, de Akedah, isto é, o momento em que se define a aliança entre pai e filho (Lacan, 1963: 94-100). Ele, então, situa um primeiro Nome-do-Pai, o pai Totem. No Rashi, lê-se, e Lacan destaca essa passagem, que o cordeiro deveria estar lá desde o início dos tempos: “O cordeiro lá estava, diz Rashi, pronto para ser sacrificado desde o sétimo dia da criação” (: 100). Ele é o esperma da descendência de Abraão. Foi o primeiro nome divino. A Akedah, por sua vez, faz passar do registro do nome totêmico para um Nome-do-Pai que funcionará de maneira oposta ao totem. O totem nomeia uma descendência mediante uma identificação com um nome, descendência sem fim, animal, ao passo que a Akedah supõe um nome que só se sustenta na eficácia de seu dizer. Esse nome se sustenta na particularidade de uma relação. A partir desse segundo momento, a Akedah encarna a eficácia do dizer de Deus pela intervenção do anjo. Este é o poder da própria fala, que diz não à linhagem totêmica

ideal. Nesse sentido, diz Lacan, é o pai-totem que é sacrificado. A operação produz um resto, que é o pedaço do cordeiro que subsiste: seu chifre se transformará em um instrumento ritual, o shofar. Esse é o resto da operação de substituição. Desde então, a descendência de Abraão nada mais tem de animal. Trata-se de uma descendência ligada a um ato de fala, à transmissão da bênção, da baraka, instrumento pelo qual o pai transmite ao filho a eficácia de um dizer em sua particularidade.

Reaproximemos essa primeira repartição da maneira como Lacan, no final de *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-60), comenta “Totem e tabu”. O mito freudiano supõe, na origem dos tempos, um pai totêmico que se torna o “agente” da castração. Quando a ameaça de castração se faz presente, surge um sujeito aprisionado em uma nova relação com o pai, que se torna imaginário. Imaginário, nesse contexto, quer dizer que o pai deixa de ser universal. Ele se torna o pai que gerou aquela criança, a criança insuficiente que sou eu.

Não se apaga esse pai real e mítico no declínio do Édipo [...] o pai imaginário, o pai que fez essa criança ser tão fodida [,,,].

Não é em torno da experiência da privação feita pela criança – não tanto por ser pequena, mas por ser homem – não é em torno do que, para ela, é a privação que se fomenta e se forja o luto do pai imaginário? –, ou seja, de um pai que seria verdadeiramente alguém. A perpétua recriminação que nasce, então, de maneira mais ou menos definitiva e bem formada, segundo o caso, permanece fundamental na estrutura do sujeito. É o pai imaginário, e não o pai real, que é o fundamento da imagem providencial de Deus (Lacan 1959-60: 375).

A partir daí, subsistem juntos o pai simbólico, ou Nome-do-Pai, pai de amor, e o pai imaginário, ou pai do ódio e da reprovação. O ódio é, a um só tempo, ódio de si e ódio dele, por ter-me feito em minha miserável particularidade. Passarei a vida tentando

me livrar de tudo o que há em mim de falho, de tudo o que odeio em mim e nesse Deus que me fez. Passarei a vida tentando me separar do *kakon* que habita em mim. Essa separação, essa expulsão do objeto para fora do corpo, pode chegar à mutilação.

A Akedah permite também passar do totem para o pai da castração. Como diz Rashi, e Lacan o retoma, nessa aliança é preciso cortar um pedaço de corpo, arrancar alguma coisa, mutilar o corpo. Esse pedaço ritual recobrirá o objeto do ódio de si, que encarna tanto aquilo de que sou privado quanto o excesso de gozo. A operação religiosa da aliança consistirá em velar esse objeto pela castração como rito.

Esse duplo comentário ressalta a homomorfia entre o mito freudiano e a tradição. Ele introduz a oposição entre o universal, que Lacan chegará a chamar de eterno, e a particularidade. Disso resulta a necessidade de retomar o mito, valendo-se das lógicas da quantificação. No totemismo, o nome do totem define um deus. Todo pai, de acordo com o totem, é cordeiro. Antes da Akedah, Abraão descendia do cordeiro. Nesses termos, todo pai será deus, se unir-se à sua identificação totêmica. O paradoxo que nos é proposto pode ser assim enunciado: “Todo pai é Deus”, à condição de que, em sua existência, nenhum pai O seja. Verifica-se que “todo pai é Deus”, desde que comprovada a inexistência de tal pai. Desde que a existência não seja posta entre parênteses, a objeção do complexo de castração aparece como o pai imaginário, que nada tem de um deus, haja vista tratar-se de um ser limitado que me fez malfeito. Assim, Lacan articula a oposição entre “a essência” da função que define um todo, um *para todo*, e a existência. Pôr os dois níveis em tensão é parte do projeto radicalmente antihegeliano de Lacan, ou seja, o projeto de recusar a redução das existências particulares a uma parte de um todo. Esse projeto se enuncia no seminário *Introdução aos Nomes do Pai*: “Toda a dialética hegeliana é feita para preencher essa falha e mostrar, em uma prestigiosa transmutação, como o universal chega a se particularizar pela via da escansão da *Aufhebung*” (Lacan, 1963: 74).

Esse afrouxamento relacionado ao todo visa permitir-nos considerar a particularidade de nossa existência como tal. Lacan procede a essa abordagem quando tenta definir o Nome-do-Pai a partir de uma função. A grande vantagem de uma função é não definir um todo. Uma função define apenas seu domínio de aplicação. Para saber o que é a natureza de uma função lógica, é inútil tentar defini-la a partir de uma essência, como na lógica antiga. Além disso, a lógica moderna considera a questão dos conjuntos infinitos. Basta levar em conta processos infinitos para que jamais se consiga definir totalmente o conjunto dos casos da função. Nunca se chega ao final de seu domínio de aplicação. Nesse sentido, a lógica contemporânea explora uma série de paradoxos. A função só é definível pela realização das variáveis que constituem seu desenvolvimento. Esse é um sentido que se pode dar ao termo “modelo”, utilizado por Lacan nesse contexto. Só conhecemos a função paterna a partir dos modelos realizados por ela. Se ser é ser o valor de uma variável, ser um pai é ser um dos modelos de realização, um dos valores (a, b, c, d) da função  $P(x)$ . Portanto, dizer: “o pai como agente da castração só pode ser o modelo da função” quer dizer que o acesso escolhido por Lacan para a questão do pai foi o “um por um” dos que se tornaram pais. Para definir um pai, Lacan fala de *pai-versão*, ou seja, de versões do pai, uma a uma.

## Do nome ao objeto *a*

Não se trata mais de partir do nome, e sim do objeto *a*. Esse é um outro aspecto da questão em nossa mecânica quântica lacaniana. Em física, um átomo sempre pode ser apreendido de acordo com sua dupla natureza, onda ou partícula. No que nos diz respeito, uma noção psicanalítica pode ser abordada tanto pelo significante quanto pelo objeto. A definição de um pai a partir do objeto *a* pode ser feita de diferentes maneiras, entre as quais esta: “Um pai só

tem direito ao respeito, quando não ao amor, se o dito amor, o dito respeito, for *pai-versamente* orientado, isto é, fizer de uma mulher o objeto *a* que causa seu desejo. Mas o que uma mulher *a*-colhe disso nada tem a ver com a questão. Ela se ocupa de outros objetos *a*, seus filhos” (Lacan, 1974-5: 107).

Ser pai, portanto, é ter tido a perversão particular de se ligar aos objetos *a* de uma mulher. A formulação deixa em aberto o fato de essa mulher poder ser ou não aquela com quem o pai teve seus filhos. Trata-se de uma formulação que convém particularmente às famílias recompostas. Notemos o quiasma. “Normalmente”, segundo a estrutura do desejo masculino, o homem se liga aos objetos *a* que causam seu desejo. Por exemplo, o fetichista tem a perversão particular de se ligar ao falo que falta à mãe, realizando-o em algo particular: sapato, “brilho no nariz” etc. Lacan define o pai segundo um fetichismo particular. Não se trata de um objeto que não está em seu lugar, que ex-siste, mas sim de um objeto gerado por uma mulher. A criança é um objeto *a* da mãe. Em certo sentido, podemos falar de um entrecruzamento da pai-versão com a perversão materna. O pai deve ter um cuidado particular, chamado cuidado paterno, com esse objeto *a*, a ser entendido em seu sentido mais amplo. Trata-se de um cuidado cuja definição pode ser esta: ele faz uso da boa maneira para separar a criança da mãe. Aquele que faz essa escolha é um pai. Lacan acrescenta: “quer ele o queira ou não”, enfatizando tratar-se de uma decisão que não passa pela vontade.

Ao ocupar essa posição, o pai é um modelo da função. O real em jogo é a maneira como uma mulher se torna a causa de um desejo. Isso pode, é claro, também querer dizer: a causa de seu ódio.

Em *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, Lacan propõe uma outra definição de pai, tomando como base o objeto *a*. Ele se distancia do pai definido como o pai de família, para referi-lo a um mito característico do neurótico. “Se, para o perverso, é preciso haver uma mulher não castrada ou, mais exatamente, se ele a faz

como tal, [...] o *famele*<sup>5</sup> não se observa no horizonte do campo da neurose – esse algo que é um Ele (Il) em algum lugar, mas cujo Eu (Je) é o que, na verdade, está em jogo no drama familiar. É o objeto a liberado [...]. É com ele que se deve acabar, no âmbito da neurose, para que a estrutura se revele no que se deve resolver, isto é, o significante *Á*, a estrutura *tout court*” (Lacan 1968-9: 293).

## Uma abordagem pela feminilidade

Em “Prefácio a *O despertar da primavera*”, de Frank Wedekind, Lacan aborda, à luz do feminino, a inversão de perspectiva entre o universal, ou eterno, e o particular: “Como saber se, tal como o enuncia Robert Graves, o próprio Pai, nosso eterno pai de todos, não é apenas um Nome entre outros da Deusa branca, aquela que, em suas palavras, perde-se na noite dos tempos por ser a Diferente, o Outro perpétuo em seu gozo?” (Lacan, 1974b: 563). A Deusa branca demarca o lugar do gozo como aquela que “perde-se na noite dos tempos”, eterna. Trata-se aqui do avesso do Nome-do-Pai como totem, o pai como animal, ou eterno, ou seja, da nomeação dos dois modos do eterno. Jacques-Alain Miller situa essa equivalência da seguinte maneira: “Freud, ao estabelecer a genealogia de Deus, deteve-se no Nome-do-Pai. Lacan, por sua vez, esgarçou a metáfora até o desejo da mãe e o gozo suplementar da mulher. Disso decorre a noção [...] de que o pai talvez só fosse um dos nomes da deusa materna, a Deusa branca, que permanece Outra em seu gozo” (Miller, 2003c: 26-7).

As religiões femininas fascinaram Robert Graves, que acreditava mais nelas do que nas religiões masculinas, centradas no pai e na lei. Graves, um pacifista militante, depois soldado digno,

<sup>5</sup> N. do T: No original: “[...] ou, plus exactement, s’il la fait telle, [...] le *famil* n’est-il pas notable à l’horizon du champ de la névrose”.



descreveu em suas memórias de guerra, chamadas *Good-bye to all that!*, as razões que o impeliram a deixar de acreditar nas mentiras da civilização. Ele se pôs no banco dos homens, mas se salvou, ao criar para si um deus sob a forma de crença no gozo anterior à Lei. Em seguida, tentou nomeá-la ao longo de sua obra.

Se essa equivalência for feita, como manteremos a diferença entre o lugar do Outro do gozo, que diz respeito a todas as religiões, e a aventura do patriarcado, iniciado com a Akedah? Ela começa no momento em que o gozo, cujo totem como animal é um dos nomes, é substituído por uma aliança particular.

A passagem do universal ao particular é enunciada de outra maneira ainda por Lacan, em uma de suas conferências em Yale. “O ateísmo é a doença da crença em Deus, crença de que Deus não intervém no mundo. Deus intervém o tempo todo, por exemplo, sob a forma de uma mulher” (Lacan, 1975: 32). Não se trata de *A* mulher, da Deusa Branca, que daria acesso ao gozo supremo. Trata-se antes de *uma* mulher com quem se fez uma aliança particular, e que faz com que o homem creia nisso. Lacan faz dessa mulher um deus que age no mundo, uma encarnação do desejo do Outro sob a forma de crença. Devemos aproximar essa declaração de Lacan em Yale do que ele, posteriormente, diz a respeito da crença em uma mulher como sintoma, por exemplo, em “O seminário, livro 22: R.S.P”:

Vocês verão que uma mulher na vida de um homem é algo em que ele acredita. Ele acredita que há uma delas, por vezes, duas ou três, e isto é muito interessante: ele não pode acreditar apenas em uma, ele crê em uma espécie [...] Acreditamos nela porque jamais tivemos provas de que ela não seja absolutamente autêntica. Quanto a isso, todavia, somos cegos. Esse *acredita-la* serve de tampão para *acreditar nisso*, coisa que pode ser questionada de maneira muito séria. Acreditar que há *Uma* delas, sabe Deus onde isso nos leva, leva-nos a acreditar que há *A*, crença que é falaciosa” (Lacan, 1974-5: 109-10).

Aqui, trata-se não de garantia, mas de fé. A fé consiste em dar chance ao que aconteceu no encontro. Nesse sentido, o parentesco moderno não pode ser ateu. No parentesco democrático, para se distanciar do “para todos” introduzido pelo deus universal ou pelo pai da eternidade, tende-se a dizer que a paternidade não supõe nenhuma crença. Puro dispositivo jurídico, ela seria apenas norma. Com efeito, o parentesco não pode ser ateu, pois supõe um ato de fé, que se fundamenta na crença em um gozo particular.

A proposição sobre o gozo de uma mulher, tal como formulada por Lacan em Yale, reformula a tese sobre o gozo perverso enunciada no seminário *Introdução aos Nomes do Pai*: “Aqui, a ênfase que me permiti colocar na função da perversão no que diz respeito ao desejo do Outro toma todo seu valor. A saber: ela representa a coação, o tomar a função do Pai, do Ser supremo, ao pé da letra. O Deus eterno tomado ao pé da letra, não de seu gozo, sempre velado e insondável, e sim de seu desejo interessado pela ordem do mundo” (Lacan, 1963: 89).

Não há melhor descrição da ação de uma mulher intervindo na ordem do mundo do que a personagem Anna Karenina, de Tolstói, cujo desejo destruiu uma ordem pretensamente natural. Anna Karenina foi tão destruidora para a sociedade russa tradicional quanto o Napoleão de *Guerra e paz*. Ela, todavia, procede pela particularidade. A primeira frase do romance o explica muito bem: “Todas as famílias felizes se parecem; cada família infeliz é infeliz a seu próprio modo” (Tolstói, 1875-7: 3). Nessa ótica, estamos longe do mundo dos deuses ou dos pais de exceção. Estamos, em vez disso, em um mundo democrático em que todo mundo pode se tornar pai, pode ser um valor dessa função excepcional. “Qualquer um alcança a função de exceção exercida pelo pai, sabemos com que resultado, o de sua *Verwerfung* na maioria dos casos, em razão da filiação por ele engendrada, com o resultado psicótico por mim denunciado” (Lacan, 1974-5:

107). Lacan utiliza aqui as três categorias clínicas, neurose, perversão e psicose, a fim de explorar as conseqüências subjetivas da impossibilidade de fazer coincidir ou de reconciliar os dois níveis de quantificação.

Disso podemos deduzir que a principal virtude de um pai é a de não se identificar com a função. Ele deve se preservar disso e limitar-se à contingência de seu encontro com a mulher que se tornou mãe, em virtude do entrecruzamento dos *objetos-causa* de cada um. Se um pai se identifica com a função, pode acreditar que é Deus. O resultado disso pode ir da tirania doméstica do presidente Schreber ao refinamento de um sistema de educação ideal. Jean-Jacques Rousseau, o paranóico genial, escreveu o tratado de educação mais influente do século XVIII. Do ponto de vista da perversão, também é possível querer objetar o universal da função, o da magnífica ordem republicana, fundamentada na grandeza da razão, e o da justiça distributiva, que poderia garantir a igualdade de gozo para todo mundo. Sade formulou isso em sua famosa exaltação: “Franceses, ainda um esforço, se quereis ser republicanos”.

Trata-se de manter a distância entre a existência e o “para todos”. Com base nisso, deduz-se a virtude paterna, definida por Lacan, de modo divertido, como “espantar sua família” (*épater sa famille*) (Lacan, 1971-2, aula de 1º de junho de 1972). *Épater* é, simultaneamente, produzir uma espécie de admiração, de impressionar, mas sobretudo, em referência ao termo latino *Pater*, dar um passo de lado, no que concerne ao ideal do *Pater Familias*. Trata-se de uma operação em que se produz o efeito particular de manter-se à distância da crença, segundo a qual um pai pode ser “para todos”. É preciso ter em mente que *épater* não quer dizer “bancar o herói”. De modo geral, o pai não é o herói de sua família, nós bem o sabemos, justamente porque ele se depara com a operação da castração. Ainda assim pode haver pais excepcionais. Eles têm seu lugar.

## O pai diante das comunidades de gozo

A abordagem do pai pelo viés de sua existência exige a consideração de suas realizações caso a caso. Mas em que esse pai garante o acesso ao gozo como o pai-Deus o fazia para *todas* as mulheres no modelo freudiano? Agora, trata-se de fazer de *uma* mulher a causa da perversão paterna. Por intermédio dessa aliança particular, o sujeito pode ter acesso ao real do gozo em jogo.

Considerando apenas o ponto de vista da particularidade, estaríamos libertos do semblante apresentado pelo Nome-do-Pai? No nível do “para todos”, essa função não deixa de existir sob a forma de semblante. Somos levados, assim, a pensar a articulação entre esses dois níveis de maneira diferente. Por exemplo, perguntando-nos como se pode estar seguro de que um modelo, de fato, decorra da função.

O hedonismo contemporâneo em suas múltiplas variações revela a impossibilidade de definir uma relação sexual entre os sexos, e inclusive entre membros de um mesmo sexo, que seria de fato a boa. O gozo jamais é o definitivo, o último. Nenhuma norma consegue estabilizar o “empuxo a gozar”. A justiça distributiva pode sustentar o sonho de fundamentar a garantia de uma distribuição igualitária de gozo. O *welfare state* era uma esperança religiosa, o fundamento de uma religião secular que podia nos transmitir um modo de fazer com os ideais republicanos. O ideal de uma justiça distributiva universal é confrontado hoje com comunidades de gozo que não querem, de modo algum, ser absorvidas pelo bem comum. Elas simplesmente almejam uma comunidade em que se afirme o direito à diferença. Cada uma delas quer se definir a partir de um gozo próprio, a ser protegido.

Na utopia do patriarca, era possível sonhar com a distribuição eqüitativa do gozo entre todos. Cada um podia pretender sua parte, levando em consideração tanto seu amor pelo pai quanto o padrão do amor do pai por seus filhos. Essa utopia encontrou

seu limite, e o hedonismo contemporâneo, em seu polimorfismo, confronta-se com a ausência de garantias. A modernidade não tem como objetivo a felicidade, como os iluministas acreditavam e a Constituição americana prescreveu. A modernidade é atravessada pela busca de um gozo definitivo, o último. Por isso, temos hoje de nos haver com o que Judith Butler chama de “problemas de gênero” (Butler, 1990) de nossa civilização. A utopia heterossexual se definia pela crença em um pai que distribuía os sexos e garantia que *ela* havia sido feita para *ele*, em uma bijeção com o princípio da ordem natural, ou mesmo da ordem justa.

Atualmente, elevam-se as vozes dos incrédulos na religião da razão distributiva, que não querem se definir por um traço identificatório, por uma identidade sexual. Tais vozes gostariam de ser definidas não por uma identidade, e sim por uma prática sexual. Essa nova nomeação adâmica viria do próprio sujeito, agindo como tal, e não mais do Outro. Os “problemas de gênero” traduzem um amplo espectro de identidades sexuais: *gay*, lésbicas, travestis, transexuais, sadomasoquistas etc. Todos fazem parte da grande parada, em que podem se inscrever todas as práticas sexuais já conhecidas. A “parada do orgulho”, como chamada hoje na França, pode levar a uma associação comum que reivindique a igualdade dos direitos ao filho, seja qual for a identidade sexual do parceiro e a identidade sexual escolhida por ele ou ela. Essa poderia ser uma das versões do fim da história da sexualidade, um todo hegeliano, panopticamente apreendido sob os olhos do mestre democrático moderno e de suas câmeras. Seria preciso, é claro, sempre acrescentar uma posição a mais, a daquele ou daquela que não quer ser identificado. Uma espécie de pura identidade deleuziana, de acordo com Butler. Contrariamente a outros militantes que reivindicam as comunidades de gozo, Judith Butler é favorável à psicanálise, mas, em suas próprias palavras, recorreria a uma psicanálise que visa, em termos freudianos, a um ideal pré-edipiano, perverso polimorfo. Não a acompanharemos nessa utopia. Alguns podem sonhar com

um mundo pré-edipiano, mas, na verdade, vivemos todos em um mundo pós-edipiano, no qual coexistem o amor neurótico pelo pai, a perversão paterna e a rejeição mais ou menos generalizada dos pais. Ainda que esse mundo possa ser definido por sua descrença em relação ao pai, ele é definido sobretudo, e *a posteriori*, por sua relação com a garantia paterna. Ele não tem garantias, e sim impossíveis.

Ora, não há gozo último que nos alivie definitivamente da angústia. Esse é o impossível com que o discurso do gozo se vê confrontado. Mesmo que a comunidade identificatória em que prossegue a busca do gozo possa funcionar como fundamento imaginário de uma neogarantia simbólica, ela deixa intacto esse ponto de real. O sujeito é submetido a esse furo no universo do sentido sexual em que quer viver. Podemos dizer que está submetido ao paradoxo de *Kripkenstein*, como o chamou Hilary Putnam.

## **Cabe a cada um inventar o pai que o reconhece**

Sob a forma mais célebre que lhe foi dada por Saul Kripke, o argumento consiste em interpretar a filosofia das regras de Ludwig Wittgenstein como a “solução cética de um argumento cético”. Este teria divulgado um argumento cético e potente, em virtude do qual é impossível determinar a regra seguida por um agente no decorrer de uma ação. Segundo Kripke, Wittgenstein teria mostrado “que *toda* linguagem, *toda* formação de conceito, é impossível e, na realidade, ininteligível”. Ao efetuar uma adição, um agente pode estar fazendo algo completamente diferente, e nem nós, *nem ele* temos como saber o que, de fato, ele faz. Não há nenhum dado da observação ou da introspecção que permita dizer que se trata de uma adição ou de outra operação completamente diferente, e que, nesse caso específico, leve ao mesmo resultado que a adição, embora siga regras inteiramente diferentes e seus resultados, em

um grande número de casos, difiram dos resultados da adição. Não há “fatos no mundo [...] que permitam dizer qual regra foi seguida. A solução cética desse paradoxo cético é, portanto, a *community view*: seguir uma regra pode ser tão-somente conformar-se com o uso estabelecido em uma comunidade. É a comunidade [...] que determina ou *constitui* a falsidade de um cálculo” (Laugier, 2002: 557-8). Jacques-Alain Miller, em seu seminário *Donc*, desenvolveu as conseqüências desse paradoxo para a prática psicanalítica, bem como o quanto é preciso superá-lo no fim do tratamento.

Para Lacan, toda comunidade humana comporta um limite ao gozo. Esse limite pode tomar a forma de uma demanda de reconhecimento da regra sexual seguida por cada um. As invenções mais radicais, que mais rompem com a tradição, querem ser reconhecidas em sua particularidade. Um transexual detesta ser considerado um travesti. Esse reconhecimento pode ser obtido com ou sem a ajuda da tradição, da religião, dos padrões que definem a função de reconhecimento em nossa civilização e suas comunidades. É, simultaneamente, uma autorização e uma barreira. É a função do pai. Temos todos de inventar o pai que nos reconhece ou nos rejeita, inclusive nos casos em que um sujeito gostaria de ter sido auto-engendrado, segundo a particularidade de seu pecado. A produção dessa perversão paterna, caso a caso, deve ser o tema de nossa pesquisa clínica.

Cada um se submete à contingência do encontro de seu parceiro (homo ou hetero). Ele jamais consegue reduzi-lo nos termos da norma, ou seja, a que regra precisamente o encontro obedece. O encontro não pode ser reduzido à sua descrição. A questão do pai real, no entanto, não se reduz ao lugar do objeto *a*. A tentação de Lacan, em *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, foi a de reduzir esse lugar a uma característica lógica:

Que o pai morto seja o gozo, isso se apresenta a nós como o signo do próprio impossível. E é nisso mesmo que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria de

real [...] de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. [...]

Aí, reconhecemos, com efeito, para além do mito do Édipo, um operador, um operador estrutural, aquele chamado de pai real [...], a promoção, no coração do sistema freudiano, do que é o pai do real, que põe no centro da enunciação de Freud um termo do impossível (Lacan, 1969-70: 143).

## **Um resto incomensurável às normas**

O “pai real” se torna, assim, a presença do real no simbólico, “signo do impossível”. Ele opera uma separação radical entre o discurso da ciência, cuja proposta é saber, em termos absolutos, quem é o pai biológico, e o discurso da psicanálise, que faz disso um ponto de impossível no saber e nas normas. O Nome-do-Pai é o que recobre esse impossível, esse verdadeiro furo no simbólico: “*Sou o que sou, é um furo, não? Um furo [...] engole e há momentos em que torna a cuspir. Torna a cuspir o quê? O nome, o Pai como nome*” (Lacan, 1974-5, aula de 15 de abril de 1975). Lacan o diz também desta maneira: “Papai não é de modo algum – é o caso de dizê-lo – o pai no sentido real, no sentido da animalidade. O pai é uma função que se refere ao real e não necessariamente ao verdadeiro real. Isso não impede que o real do pai seja fundamental na análise. O modo de existência do pai se deve ao real. Esse é o único caso em que o real é mais forte que o verdadeiro” (Lacan, 1975: 45). O Nome-do-Pai é um semblante no sentido de que o semblante “tem a função de velar o nada” (Miller, 1997a: 7). Esse nada ou esse furo pode se enunciar também como “alguma coisa de irreduzível” no saber, um impossível de saber.

Talvez tenha sido com esse ponto que Donald Rumsfeld quis se identificar, com um pai fustigador, se é que ele existe, ao formular um fascinante exercício lógico para mascarar a falta de provas



das armas de destruição iraquianas: “Há coisas que sabemos que sabemos. Há desconhecidos conhecidos, isto é, há coisas que, hoje, sabemos que não sabemos. Mas há também desconhecidos que não conhecemos. Há coisas que não sabemos que não sabemos” (Rumsfeld citado por Cohen, 2006: 2).

Ser pai não é uma norma, e sim um ato de conseqüências fastas e nefastas. A filiação contemporânea se refere, para além das normas, ao desejo particularizado de que a criança é o produto, seja qual for a complexidade e a impossibilidade de descrevê-la. O pai contemporâneo é um resíduo, um nome, mas permanece incommensurável em relação às normas. Assim, permanece uma questão passional, e a pacificação da paternidade continuará tão utópica quanto o fim da história. Nosso tempo também é o da decifração desses novos amores pelo pai, quer eles se desvelem por abordagens políticas ou sociológicas, quer os divulguemos por meio de nossa pesquisa clínica.

Servir-se do Nome-do-Pai para dele prescindir ainda esconde muitas surpresas. Poderíamos retomar como epígrafe de nossa pesquisa a fala de amor inventada por Marcial, o estranho poeta do século I, o “clássico inesperado”, como o nomeia seu biógrafo. Uma de suas epigramas assim se enuncia: “Nem contigo, nem sem ti” (Marcial, 86, Epigrama XII: 46).

## **P A R T E III**

### **Sintomas em intensão**

# Cidades analíticas

Parto da epígrafe ao prólogo do poema em prosa de Catherine Lazarus-Matet (2003: 66-8) sobre o *todo* e o *não-todo*, modo possível de se referir a Gog e Magog, em que ela cita uma definição de inconsciente enunciada por Lacan durante uma conferência em Baltimore, em outubro de 1966, num colóquio sobre o estruturalismo organizado pela Universidade John Hopkins.

Essa definição é enunciada em um contexto em que se trata de fazer ouvir de maneira nova o dito de Lacan, segundo o qual “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. No início de sua conferência, Lacan insiste sobre o fato de que há uma única linguagem, a língua que se fala, e de que não há metalinguagem: “quando digo ‘como uma linguagem’, não me refiro a uma linguagem particular, como a linguagem matemática, semiótica ou cinematográfica. Linguagem é linguagem, e só há um tipo de linguagem: a concreta – por exemplo, inglês ou francês – falada pelas pessoas. Nesse contexto, a primeira coisa a ser estabelecida é que não há metalinguagem, pois é preciso que as assim chamadas metalinguagens sejam apresentadas por uma linguagem” (Lacan, 1966b: 186-95).

O inconsciente implica a hipótese do sujeito freudiano, que se separa de toda reflexividade da consciência. “A questão que a natureza do inconsciente coloca diante de nós é, em poucas palavras, a de que alguma coisa sempre *pensa*. [...] e que aquilo que *pensa* está

vedado à consciência”. Lacan conclui a primeira formulação de seu pensamento, ao repetir: “A questão é encontrar o *status* preciso desse outro sujeito, que é exatamente o tipo de sujeito que podemos determinar tendo como nosso ponto de partida a linguagem”. A definição poética do estatuto do sujeito do inconsciente reside nesse ponto. Lacan trabalha ao amanhecer e vê o espetáculo da cidade, separado de toda natureza, ritmado pela circulação e por um relógio de néon que atravessa a noite minuto a minuto:

Preparei esta palestra nas primeiras horas de uma manhã. Pela janela, eu via Baltimore, e era um momento muito interessante. Ainda não havia amanhecido inteiramente. Um anúncio luminoso me indicava às horas minuto a minuto e, naturalmente, havia intenso tráfego. Disse a mim mesmo que tudo o que eu podia ver, exceto algumas árvores ao longe, resultava de pensamentos, pensamentos ativamente pensantes, nos quais não era totalmente óbvia a função desempenhada pelos sujeitos [...] A melhor imagem para representar o inconsciente é Baltimore ao amanhecer. Onde está o sujeito? É preciso achá-lo, como se fora um objeto perdido (: 186-95).

Suprimamos a palavra imagem para dar conta do uso distanciando das metáforas habitualmente feito por Lacan. Isso corresponderia a: “O inconsciente é Baltimore ao amanhecer”. Essa fórmula aparece, então, como uma das definições poéticas do inconsciente dadas por Lacan. Ela se aproxima da definição comentada por Jacques-Alain Miller em sua aula de 15 de maio de 2002, e publicada na revista *Mental*: “o inconsciente é a política”. As duas fórmulas são homólogas e contemporâneas. A segunda foi enunciada pouco antes do início do ano letivo de 1996-1997. Distantes aproximadamente seis meses, essas duas fórmulas estão inseridas em “O seminário, livro 14: a lógica da fantasia”. Não há dúvida de que elas representam um esforço para repensar o inconsciente e nele introduzir, de outro modo, o objeto *a*.

As definições poéticas de Lacan nos reenviam ao movimento de redefinição que elas acompanham. Miller mostrou que fórmulas do tipo “o inconsciente é...” competem ao psicanalista (Miller, 2002: 12). Seria diferente se Lacan tivesse dito: “A política é o inconsciente” ou “Baltimore é o inconsciente”. Miller prossegue: “Sabe-se tão pouco o que é o inconsciente, ele é tão pouco representável, que é inverossímil e muito arriscado defini-lo, seja lá como for. O inconsciente está sempre a ser definido, pois não se sabe o que ele é. Em Lacan, o *definiens* jamais aparece, só existe o *definiedum*”. Por sua vez, ele próprio pode enunciar: “o inconsciente é a Alhambra de Granada” (Miller, 1996: 7-15). Trata-se de uma fortaleza vazia à qual nada falta, de uma produção de saber fora de sentido.

Desde “O seminário, livro 14”, portanto, Lacan fez com que fosse ouvida a estranheza do inconsciente e a nova aproximação que propõe. Em Baltimore, ele se dirige a um público cheio de prejulgamentos sobre o estruturalismo, as idéias francesas, a lingüística. É um público que também compreende pouco os praticantes da psicanálise. Para enfraquecer esses pré-julgamentos e abrir os ouvidos desse público, ele diz: “O inconsciente é Baltimore ao amanhecer”. Em um único movimento, Lacan liga o inconsciente a um lugar, aquele em que seu público está reunido. É um lugar estruturado como uma cidade e indissociável de uma indicação temporal: o amanhecer. Cada um desses elementos deve ser considerado em sua particularidade.

## **A cidade, atualização do texto inconsciente**

De saída, Lacan se dirige ao público, dizendo que o lugar do inconsciente é aquele onde vivem aqueles a quem ele se dirige. Tu, que me escutas, sabes que estás submerso, estás no próprio lugar do inconsciente. Ele está em ti, tu estás nele; estás submerso no

inconsciente. Trata-se de um lugar de vida, e para que percebam o quanto é um lugar articulado, Lacan decide lhe dar a forma de uma cidade: Baltimore. Essa metáfora se inscreve plenamente na tradição de Freud, que comparou o inconsciente a uma cidade desde *A interpretação dos sonhos* até *O mal-estar na civilização*. No capítulo sobre os processos secundários de *A interpretação dos sonhos*, ele, ao falar sobre as fantasias, diz:

Como os sonhos, elas são realizações de desejo; como os sonhos, baseiam-se, em grande medida, nas impressões de experiências infantis; como os sonhos, beneficiam-se de certo grau de relaxamento da censura. Se examinarmos sua estrutura, perceberemos como o motivo de desejo que atua em sua produção mistura, rearranja e compõe num novo todo o material de que são construídas. Estão para com as lembranças infantis de que derivam exatamente na mesma relação em que estão alguns dos palácios barrocos de Roma para as antigas ruínas, cujos pisos e colunas forneceram o material para as construções mais recentes (Freud, 1900: 454).

Essa referência precisa é destacada em *O mal-estar na civilização*, sempre em relação não apenas a *uma cidade*, mas a cidade por excelência, *Urbs*, considerada eterna.

Esse fato nos conduz ao problema mais geral da preservação na esfera psíquica [...]. Desde que superamos o erro de supor que o esquecimento com que nos achamos familiarizados significava a destruição do resíduo mnêmico – isto é, a sua aniquilação –, ficamos inclinados a assumir o ponto de vista oposto, ou seja, o de que, na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer – o de que tudo é, de alguma maneira, preservado e que, em circunstâncias apropriadas (quando, por exemplo, a regressão volta suficientemente atrás), pode ser trazido de novo à luz. Tentemos apreender o que essa suposição envolve, estabelecendo uma analogia com outro campo. Escolheremos como exemplo a história da Cidade Eterna. [...] Permitam-nos agora, num vôo

da imaginação, supor que Roma não é uma habitação humana, mas uma entidade psíquica, com um passado semelhantemente longo e abundante – isto é, uma entidade em que nada do que outrora surgiu desapareceu e em que todas as fases anteriores de desenvolvimento continuam a existir, paralelamente à última. Isso significaria que, em Roma, os palácios dos césares e as *Septizonium* de Sétimo Severo ainda se estariam erguendo em sua antiga altura sobre o Palatino, e que o castelo de Santo Ângelo ainda apresentaria em suas ameias as belas estátuas que o adornavam até a época do cerco pelos godos, e assim por diante. Mais do que isso: no local ocupado pelo Palazzo Cafarelli, mais uma vez se ergueria – sem que o Palazzo tivesse de ser removido – o Templo de Júpiter Capitolino, não apenas em sua última forma, como os romanos do Império o viam, mas também na primitiva, quando apresentava formas etruscas e era ornamentado por antefixas de terracota. Ao mesmo tempo, onde hoje se ergue o Coliseu, poderíamos admirar a desaparecida Casa Dourada, de Nero. Na Praça do Panteão, encontraríamos não apenas o atual, tal como legado por Adriano, mas, aí mesmo, o edifício original levantado por Agripa; na verdade, o mesmo trecho de terreno estaria sustentando a Igreja de Santa Maria sobre Minerva e o antigo templo sobre o qual ela foi construída. E talvez o observador tivesse apenas de mudar a direção do olhar ou a sua posição para invocar uma visão ou a outra.

A essa altura não faz sentido prolongarmos nossa fantasia, uma vez que ela conduz a coisas inimagináveis e mesmo absurdas. Se quisermos representar a seqüência histórica em termos espaciais, só conseguiremos fazê-lo pela justaposição no espaço: o mesmo espaço não pode ter dois conteúdos diferentes. Nossa tentativa parece ser um jogo ocioso. Ela conta com apenas uma justificativa. Mostra quão longe estamos de dominar as características da vida mental por intermédio de sua representação em termos pictóricos (Freud, 1930).

Freud termina tropeçando com a inadequação da cidade e do inconsciente porque, em última instância, a “cidade” está ali para reconciliar o espaço e o tempo. A cidade seria o espaço como tempo concentrado, mas, com efeito, um lugar não pode conter a série de desenvolvimentos concentrados por uma cidade e em um mesmo lugar e, portanto, o tempo como tal.

Lacan se inscreve na perspectiva freudiana da referência à cidade, mas a desloca de maneira singular. Escolhe *uma* cidade que, até então, não figurava na cartografia das cidades metafóricas da psicanálise. Certamente, ela tem sua história, sua mitologia popular, é um grande porto e uma grande cidade industrial, cuja zona urbana tem 2,5 milhões de habitantes. A profundidade temporal dessa cidade certamente não é comparável com a das cidades do mundo antigo. Foi fundada em 1729 e enriqueceu graças ao comércio marítimo. Conheceu um grande incêndio em 1904, mas guarda inúmeras marcas do século XIX. O porto, os depósitos e o centro da cidade têm sido admiravelmente renovados, no atual estilo de recreação histórico-turística.

Se o inconsciente é Baltimore, sua relação com o tempo não é com o tempo arqueológico. É um tempo de profundidade menor, um tempo em superfície, que combina facilmente com o presente, com o “belo e vigoroso hoje”. E acrescenta-se o “amanhecer”, que anuncia um novo dia, ou seja, que Baltimore é uma cidade do Novo Mundo.

O deslocamento da relação do inconsciente com o tempo efetuado por Lacan se refere à tradução “estruturalista” do inconsciente freudiano. A estratificação do tempo que revela o discurso arqueológico é substituída pela estratificação lógica operada pela estrutura. Além disso, a conferência de Lacan tinha como título “Da estrutura como imissão de um pré-requisito da alteridade e um sujeito qualquer” [*Of structure as an immixing of otherness prerequisite to any subject whatever*], que soa estranho em inglês. Em alguma parte do seminário sobre a lógica da fantasia, Lacan comenta as dificuldades de tradu-



ção que encontrou em Baltimore. Sem dúvida, desejou falar para seu público americano como falava em seus seminários. É isso o que fará quando voltar, dez anos depois, às universidades americanas. Em 1966, Lacan lhes falou da “estrutura como imissão do Outro, preliminar a todo sujeito possível”.

Para Freud, a estrutura do inconsciente, o inconsciente como sistema organizado, mostra-se, sobretudo, como hieróglifo ou como ruínas arqueológicas, impressões de uma civilização enterrada. Essa referência está profundamente inscrita no desenvolvimento da civilização no fim do século XIX. É o momento em que os historiadores são tomados pelo impacto da descoberta de Micenas feita por Heinrich Schliemann em 1876. Ilse Grubrich-Simitis é a excelente editora do ensaio metapsicológico de Freud encontrado entre os papéis de Michael Balint, intitulado “Generalidades sobre a neurose de transferência”. Em sua contribuição ao volume, preparado para a grande exposição sobre Freud organizada em 1988, na Biblioteca do Congresso, chamada *Freud: o conflito e a civilização*, ela apresentou algumas descobertas encontradas no exame das notas manuscritas deixadas no arquivo de Freud pertencente a essa biblioteca (Grubrich-Simitis, 1998: 17-31). Uma delas, já divulgada, tem o título “Citações e analogia”, e está assim redigida: “Para a atitude correta até o trabalho de interpretação: Burckhardt. *História da civilização grega*, p. 5, o esforço intenso é, além disso, o mínimo para obter o resultado desejado; uma escuta tranquilamente atenta e uma aplicação regular levam mais longe”.

Em carta a Fliess datada de 30 de janeiro de 1899, Freud volta a falar de sua leitura de Jakob Burckhardt, sem lhe confiar o essencial: “para descansar, leio a *História da civilização grega*, de Burckhardt, que me brindou com alguns paralelos inesperados”. Grubrich-Simitis vê, com justeza, na “escuta tranquilamente atenta” de Burckhardt a fonte da mal traduzida “atenção flutuante”.

A introdução da obra do historiador comporta outros desenvolvimentos que inspiraram a Freud. Burckhardt chegou a dizer

que a investigação sobre as antigas civilizações vive “do que as fontes e os monumentos nos comunicam não intencionalmente... inconscientemente”. Disso decorre o que chama de “o interior de uma humanidade desaparecida”. Para Jules Michelet, era necessário “ressuscitar” o passado e para Leopold von Ranke, assegurar-se de alcançar “o que havia sido”. Freud, com sua “atenção uniformemente suspensa”, busca seguir a via do inconsciente, aquela que se escuta e só pode ser seguida nas entrelinhas, para captar o interior de um sujeito que não desapareceu.

Assim, há não só Burckhardt, muito bem lido por Freud, mas também seu colega Johann Jakob Bachofen. Defensor dos direitos da mãe e autor de *Mutterrecht und Urreligion* [*Direito materno e religião primordial*] publicado em 1926, Bachofen nos deixou uma pequena autobiografia em que fala de sua escuta tranquila do silêncio das ruínas, e da leitura das entrelinhas dos textos das civilizações desaparecidas. É assim que, ao encontrar para elas um novo sentido, pergunta:

Para explicar meu interesse por tumbas antigas, deveria falar de epigrafia, de epigramática e de todos esses campos conexos? Prefiro pensar na alegria que senti em minhas visitas às tumbas. Existem duas vias para o saber: a mais larga, mais lenta, mais árdua, é a combinatória racional; e a mais curta, o caminho da imaginação, atravessado pela força e a velocidade da eletricidade. Animada pelo contato direto com os restos do passado, a imaginação alcança a verdade repentinamente, sem intermediários [...] os cemitérios do sul da Etrúria são pouco freqüentados [...]. Eles não evocam sentimentos depressivos, como os monumentos modernos, à vida que passa. Como as ruínas de Roma, sugerem simplesmente que um fim necessário está consignado a tudo que é humano. Nenhum sentimento de dor perturba a contemplação de um curso natural do desenvolvimento, e essas ruínas lembram mais a força do que a deterioração da humanidade (Bachofen, 1926: 13).

Para Burckhardt, Bachofen e Freud, as ruínas formam um texto, bem como, em seu silêncio, indicam a presença fecunda da civilização desaparecida. É como marca desse desaparecimento que o texto admite o que ainda não está ou o que não é mais um texto. Existe, no espetáculo da ruína, uma espécie de “reserva” do texto, um branco, uma margem na qual o texto poderá ser decifrado. Em outras palavras, um novo texto poderá surgir da presença desse silêncio nas margens do texto. Há entre o texto e a ruína uma relação cuja estrutura é de extimidade. É pela presença da perda que a forma da civilização clássica em seu caráter “eterno”, no sentido de forma perdida, desvela-se.

## **A cidade, lugar de leitura da modernidade do belo**

Para precisar a referência de Lacan “o inconsciente é Baltimore”, faz-se necessário passar da fantasia erudita do historiador à visão do poeta moderno por excelência, comentado de maneira extremamente detalhada por Jacques-Alain Miller: Charles Baudelaire. É com Baudelaire que a cidade moderna se transforma em “alegoria”, em “signo”, em “bosque de símbolos”. De acordo com essa perspectiva, Miller analisou o poema “Cisne” em seu curso, há alguns anos. Uma de suas aulas resume o Salão de 1846.

Baudelaire nota na cidade a presença de uma “beleza nova”. Walter Benjamin fala disso em *Paris, capital do século XIX*: “O gênio de Baudelaire, alimentado de melancolia, é um gênio alegórico. Com Baudelaire, Paris se torna, pela primeira vez, um objeto da poesia lírica. Essa poesia não é uma arte local. O olhar que o alegorista pousa sobre a cidade é, ao contrário, um olhar desorientado. Um olhar do vago, cujo modo de vida cobre, com brilho apaziguador, a desolação a que estará prontamente dedicado o habitante das grandes cidades” (Benjamin, 1934-5: 58). “A poesia

de Baudelaire tem isto de única: as imagens da mulher e da morte se erigem em uma terceira, a de Paris [...] Há, em Baudelaire, um substrato social moderno, que desempenha papel determinante no idílio fúnebre da cidade” (: 59-60). A presença da morte não leva ao eterno da “forma perfeita” de uma civilização, como achavam o primeiro Freud, Burckhardt ou Bachofen. Ela dá acesso ao eterno por intermédio do momento puro.

A modernidade não acredita mais na “força perfeita” de uma civilização, considerada por Baudelaire “a beleza de Aquiles e de Agamenon”. Não há um outro acesso ao lado eterno da beleza: é preciso passar pelo momento, pelo efêmero. Baudelaire não está sozinho a esse respeito. Giacomo Leopardi inventa o “diálogo da moda e da morte”, e Mallarmé tem um “periódico de modas”. Esse é o caminho da melancolia moderna que enoda o que há de mais efêmero ao eterno por outras vias. O “sistema da moda”, segundo Roland Barthes, conjuga, assim, o mais efêmero ao duradouro da estrutura.

A obra de Freud não se acomoda com a descoberta do texto oculto feita por Burkhardt. Antes de situar o lugar da pulsão de morte no coração da civilização, Freud estabelece a experiência do belo, tal como a psicanálise a descobre, ou seja, enodada à morte. Depois do início da Primeira Guerra Mundial, ele escreve “Sobre a transitoriedade”, redigido em novembro de 1915 e publicado em 1916. Figurava em um volume publicado pela Associação Goethe, de Berlim, em homenagem à “terra de Goethe”. O conjunto é concebido como um relato patriótico sobre o tema guerra e paz. O título, uma referência aos versos 12.104 e 12.105 do *Fausto*, de Goethe: *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* (“O efêmero sempre é uma alegoria”).

O texto de Freud começa assim:

Não faz muito tempo empreendi, num dia de verão, uma caminhada através de campos sorridentes na companhia de um amigo taciturno e de um poeta jovem, mas já famoso. O poeta

admirava a beleza do cenário à nossa volta, mas não extraía disso qualquer alegria. Perturbava-o o pensamento de que toda aquela beleza estava fadada à extinção [...]. Tudo aquilo que, em outra circunstância, ele teria amado e admirado, pareceu-lhe despojado de seu valor por estar fadado à transitoriedade.

O passeio sem dúvida ocorreu. Provavelmente, foi um passeio com Rainer Maria Rilke e Lou-Andreas Salomé. Longe de concordar com a “desvalorização” do mundo aludida pelo poeta, Freud considera que o *efêmero* agrega um valor ao mundo, o valor de gozo: “Não deixei, porém, de discutir o ponto de vista pessimista do poeta de que a transitoriedade do que é belo implica uma perda de seu valor. Pelo contrário, implica um aumento! O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição” (Freud, 1916).

Freud enfatiza dois aspectos evocados pelo efêmero da beleza. De um lado, esta revela a eternidade e a morte.

Minha palestra com o poeta ocorreu no verão antes da Guerra. Um ano depois, irrompeu o conflito que lhe subtraiu o mundo de suas belezas. Não só destruiu a beleza dos campos que atravessava e as obras de arte que encontrava em seu caminho, como também destroçou nosso orgulho pelas realizações de nossa civilização, nossa admiração por numerosos filósofos e artistas, e nossas esperanças quanto a um triunfo final sobre as divergências entre as nações e as raças [...].

Mas será que aqueles outros bens, que agora perdemos, realmente deixaram de ter qualquer valor para nós por se revelarem tão perecíveis e tão sem resistência? Isso parece ser o caso de muitos de nós; só que, na minha opinião, mais uma vez, erradamente. Creio que aqueles que pensam assim, e parecem prontos a aceitar uma renúncia permanente porque o que era precioso revelou não ser duradouro, encontram-se simplesmente num estado de luto pelo que se perdeu. O luto, como sabemos, por

mais doloroso que possa ser, chega a um fim espontâneo. [...]

Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de forma mais duradoura do que antes.

A Guerra destruiu algo importante para Freud: sua primeira tópica. Assim, ele não só tem de fazer o luto do que foi destruído, como também reformular a própria teoria do luto. Levado ao seu termo, o luto não reconstrói um novo ideal; ele leva a uma estrutura mais firme para a psicanálise, de acordo com a prática clínica: a segunda tópica.

Podemos dizer que Benjamim encontra no *spleen* baudelairiano a *Vergänglichkeit* freudiana. Nos capítulos que dedica a Baudelaire como leitor da cidade, o professor de literatura romana e de teorias da literatura Karlheinz Stierle valoriza o projeto baudelairiano de “transfêrência do fugitivo em eterno subjetivo que se objetiva e é alcançado na obra” (Stierle, 2001: 432). Para o pintor da vida moderna de Baudelaire, “trata-se de desprender da moda o que ela pode conter de poético no histórico, de deduzir o eterno do transitório [...] Extrair a beleza misteriosa que pode estar nela contida, ainda que muito pequena ou inconstante. A modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente, a metade da arte, cuja outra parte é o eterno e o imutável” (Baudelaire, 1863: 694-7). Stierle frisa a dialética da modernidade. Conclui a descoberta das formas eternas. É possível precisar que o *status* do objeto observado já não independe do observador. “A quintessência que o poeta extrai da lama da cidade é o eterno, o que só pode emanar do encontro com o transitório” (Stierle, 2001: 432).

## A cidade, atualização da estrutura

O novo mundo dá uma versão do transitório que Baudelaire conservará. A cidade de Edgar Allan Poe lhe será particularmente importante. A oposição entre as cidades do antigo e do novo mundo é

rapidamente tematizada. Louis-Ferdinand Céline opõe Nova York às cidades do mundo antigo, dando-lhe um inquietante caráter de obscenidade, em oposição ao sujeito. “Imaginem vocês que ela estivesse de pé, sua cidade, absolutamente reta, Nova York é uma cidade de pé. Certamente, já vimos cidades, algumas belas; portos, alguns famosos. Entre nós, contudo, não é certo que elas se estendam pela orla marítima, à margem dos rios, sobre a paisagem, à espera do viajante. Ao passo que a Americana não desfalecia, mantinha-se ali, rígida, nada abrasadora, rígida a ponto de dar medo” (Céline, 1932: 184).

Convidado em 1945 a visitar a América, Jean-Paul Sartre dá uma explicação não celiniana da cidade norte-americana. Insiste, sobretudo, no caráter temporário, de desordem, de extensão e reprodução do mesmo, feito para não durar. E conclui aludindo à liberdade de que essas cidades são pródigas: “Essas cidades levianas, tão parecidas com Fontana, com os acampamentos de Far West, mostram a outra cara dos Estados Unidos: sua liberdade. Aqui cada um é livre não para criticar ou reformar os costumes, mas sim para escapar deles, para ir ao deserto ou a uma outra cidade. As cidades são abertas. Abertas ao mundo, abertas ao porvir” (Sartre, 1945: 31).

A grande mudança surge com Claude Lévi-Strauss. Em *Tristes trópicos*, ele faz uma aproximação estrutural entre as cidades do Novo Mundo. Ao falar sobre o urbanismo das cidades novas e de seu desenvolvimento, previsto por ele, afirma:

Nesses quadriláteros escavados arbitrariamente no coração da floresta, as ruas em ângulo reto são inicialmente todas iguais: traçados geométricos desprovidos de qualidade própria. E, no entanto, umas são centrais, outras periféricas; algumas são paralelas e outras perpendiculares à via férrea e à estrada; deste modo, as primeiras ficam no sentido do tráfego, enquanto as segundas o cortam ou o interrompem. O comércio e os negócios escolherão as primeiras, forçosamente mais afreguesadas; e

por motivos inversos, as habitações particulares e certos serviços públicos preferirão as segundas ou serão relegados por elas. Essas duas oposições entre central e periférico, por um lado, e paralelo e perpendicular, por outro, determinam, pelas combinações que entre si se estabelecem, quatro modos diversos de vida urbana que irão modelar os futuros habitantes, favorecendo uns, desencorajando outros, gerando êxitos e fracassos. E isso não é tudo: há habitantes provenientes dos dois tipos: os gregários, para quem uma zona será tanto mais atraente quanto mais a implantação urbana nela progredir, e os solitários, desejosos de liberdade; e assim se organizará um novo contraponto que complicará o anterior.

Finalmente, é necessário falar do papel de tantos fatores misteriosos que acontecem em tantas cidades, empurrando-as para Oeste e condenando simultaneamente os seus bairros orientais à miséria ou à decadência. Simples manifestação, certamente, desse ritmo cósmico que imbuía a humanidade, desde a origem, da crença inconsciente de que o movimento solar é positivo, enquanto o sentido inverso é negativo; que um traduz a ordem e o outro a desordem (Lévi-Strauss, 1955: 136).

Da combinação das oposições de uma grade dotada de um único sentido de orientação, Claude Lévi-Strauss predisse o desenvolvimento de um mundo e as escolhas dos sujeitos que esse mundo produziria. A estrutura da cidade concebida por ele não supõe um sujeito puramente racional. A cidade é um dispositivo estrutural porque permite ler as escolhas inconscientes e irracionais desses sujeitos. “A vida urbana apresenta um estranho contraste. Embora represente a forma mais completa e requintada da civilização, em virtude da concentração humana excepcional que realiza num espaço reduzido e da duração de seu ciclo, precipita no seu cadinho atitudes inconscientes, cada uma delas infinitesimal, mas que,



devido ao número de indivíduos que as manifestam do mesmo modo e em grau idêntico, tornam-se capazes de engendrar grandes efeitos” (: 137).

Trata-se, aqui, de um inconsciente pré-analítico, mas que se torna legível por uma espécie de mecânica estatística na estrutura da cidade. Um autor brasileiro acreditou poder deduzir o interesse de Lévi-Strauss pelo estruturalismo do impacto experimentado por ele nas grandes cidades sem profundidade histórica em que residiu: São Paulo e, depois, Nova York. Lévi-Strauss lhe responde no prefácio do livro em que publicou suas fotos de São Paulo:

O autor de um livro recentemente dedicado a São Paulo dispense muita engenhosidade para demonstrar a tese segundo a qual a revelação do estruturalismo me teria vindo do contato com São Paulo e Nova York. Seis anos separam, no entanto, as duas experiências: não se compreende bem uma revelação levar um tempo assim tão longo. Embora admirando a sutileza do autor, que invoca a ausência de dimensão temporal própria às cidades do Novo Mundo, eu poria no final o que ele põe no começo. O estruturalismo – para não lhe buscar antepassados mais remotos – remonta a Goethe e Wilhelm von Humboldt, depois se separa em dois ramos que conduzem, um, a D’Arcy Wentworth Thompson, o outro, a Saussure, Benveniste, Trubetskoi, Jakobson. Sou o produto dessa longa história, e se algumas intuições me puseram no bom caminho, devo-as sobretudo ao espetáculo da natureza. O que é verdade é que o estruturalismo explica meu interesse pelas cidades e que ele me fez vê-las sob um ângulo que, para simplificar, pode chamar-se morfológico (Lévi-Strauss, 1996: 11-13).

Um pouco adiante, Lévi-Strauss evoca um convite que lhe havia sido feito da cidade de Londrina, que conheceu em 1935 com três mil habitantes. “A carta de Londrina me assegurava que a cidade havia se desenvolvido da forma como eu tinha previsto e, mais

tarde, contado no capítulo XIII de *Tristes trópicos*. Mas o que eu gostaria de sublinhar aqui é que minhas especulações não teriam sido possíveis se o simples fato de viver em São Paulo, de percorrer a cidade a pé em longos passeios, não me tivesse exercitado em considerar o plano de uma cidade e todos os seus aspectos concretos como um texto que, para compreendê-lo, é preciso saber ler e analisar” (: 16).

Para Lacan, também é a estrutura que lhe permite interessar-se pela cidade, tomando-a sob um “ângulo morfológico”. A cidade do Novo Mundo se presta bem à percepção de um fetichismo da mercadoria que procura ser dominado, organizado pelo traçado das ruas que se cortam em ângulos retos. Esse dispositivo, inventado na Grécia continental pelo arquiteto e filósofo Hipódamo de Mileto, por volta de 475 a.C., tem sido o índice de uma utopia pitagórica, de uma atualização da estrutura. Ao modelo matemático de Mileto se agregaria o modelo de Robert E. Lucas, prêmio Nobel de Economia, recentemente compilado por Ivar Ekeland.

## **A cidade, atualização do não-todo**

Retomemos agora a indicação de tempo sobre “o amanhecer”. Essa indicação é crucial, pois, inicialmente, enfatiza que nós não estamos no espaço do sonho ou da “preparação do sonho”. Trata-se do despertar, do “amanhecer”. Lacan se instala nesse espaço para trabalhar e preparar sua conferência. Aquele que trabalha segue em busca de seus pensamentos. Encontra-os no exterior, diante dele, como provas em ato. O ponto de vista dessa subjetividade exteriorizada *ex-sistente* não é, todavia, fenomenológico. Os pensamentos em ato lidos diante da visão da cidade não se referem a um sentido definido, não lhe correspondem, não são seu objeto. Estão simplesmente no exterior, tanto quanto no interior, como pensamentos, sem que haja uma subjetividade individualizada para encarregar-se deles. Seja no sonho ou no trabalho,

o espaço do inconsciente é o dos pensamentos que já estão ali, em potência, ou em ato.

O despertar é um ponto de travessia, mas não introduz o mundo da percepção, fazendo esquecer o sujeito do inconsciente que, no sonho, manifestou-se “em todos os lugares”. A indicação de tempo é ainda mais precisa. Estamos “antes de o dia despontar”. A presença do tempo é encarnada pelo néon que pulsa repetidamente. É uma noite sem estrelas. A luz é a do tempo do relógio universal. A temporalidade não é “em profundidade”, mas sim “de superfície”, testemunhando que o inconsciente é espaço-tempo. Não é significativa fora da pulsação temporal; o tempo é uma pulsação significativa. A luz se presta especialmente a essa indicação: veio encarnar uma nova quantificação, propícia para assinalar que estamos em um campo em que “isso pensa o tempo todo”.

O tempo não é apenas o de camadas acumuladas, o aliado da meditação de Burckhardt. Nesse espaço-tempo, confrontamo-nos com uma estrutura, na qual o próprio observador está imerso. Seu ponto de vista está relativizado, marcado em toda parte pelo tempo do qual ele próprio tem o status de uma representação. O sujeito do inconsciente está em todos os lugares e não se prende a nenhum deles. Está na própria pulsação do significante, tecendo o tecido da repetição. O néon é um dos lugares do sujeito e, por outro lado, está em toda parte nesse confronto extático com os pensamentos em ato. Nessa situação, a topologia e o tempo se nodulam em torno da *a-topia* subjetiva. O sujeito é um “objeto perdido” no próprio movimento de *ex-stase*, mas é também completado por essa perda. Isso se escreve como  $\S \diamond a$ . A meditação sobre o “amanhecer” nos leva aos acessos possíveis ao Outro na experiência cotidiana, como indicado por Lacan em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”:

O desejo, o tédio, a reclusão, a revolta, a prece, a vigília (eu gostaria que nos detivéssemos nesta, já que Freud se refere expressamente a ela através da evocação, no meio de seu Schreber

de uma passagem de *Zarathustra*, de Nietzsche), o pânico, enfim, estão aí para nos atestar a dimensão desse Alhures, e para nos chamar a atenção para isso, não digo como simples estados d'alma que o *pensa-sem-riir* pode colocar em seu lugar, porém, muito mais consideravelmente, como princípios permanentes das organizações coletivas, fora das quais a vida humana não parece poder manter-se por muito tempo (Lacan, 1958: 547).

O parágrafo de Nietzsche a que Lacan se refere está situado justo antes de “Amanhecer”, e tem como título “Antes da saída do sol” (: 547).

A quem se dirige Zarathustra? Ao pai? A outra coisa? Ele se dirige ao firmamento estrelado na tradição kantiana, que isolava a lei moral e o firmamento estrelado como as duas instâncias em que o sujeito pode ver figurada a heteronomia de seu ser, por pouco que as contemple “com assombro e respeito” (Lacan, 1960c)

Longe de ler nesse céu e na lei implacável da orbe dos planetas a presença da ordem do universo ou a encarnação do supereu, não há, na véspera do herói nietzscheano, nenhuma surpresa ou respeito. Ele quer ser sua própria lei, obter sua própria certeza, tornar-se sujeito de uma certeza. “Eis aqui a minha benção: estar sobre cada coisa como o seu próprio céu, como a sua abóbada, seu sino azul e sua eterna certeza” (Nietzsche, 1883-5: 156)

Essa declaração é considerada o chamado mais radical à outra coisa, para além da benção e da blasfêmia, uma vez que ela enuncia a autonomia radical do sujeito em uma via que já não é kantiana. “Na verdade, bendigo e não blasfemo, quando ensino: acima de todas as coisas, há o céu do acaso, o céu da inocência. Oh!, o céu acima de mim, céu puro e alto! Para mim, isto agora é a pureza, e não mais a eterna aranha da razão tecendo eternamente a sua teia” (: 156). O céu, para Nietzsche, é a atualização de um real, cuja única lei é a presença de um sujeito na pura contingência de sua existência.

A cidade apresentada por Lacan em 1966 pode ser lida com a matema da fantasia:  $\$ \diamond a$ . É o inconsciente que se lê, graças à estrutura que já está ali, testemunha de pensamentos em ato, articulados, mas também fora do sentido. É uma “significantização” da atividade, do gozo que circula nas cidades.

Lacan dá um passo a mais em sua leitura da cidade, quando sai da cidade lida para a cidade letra, máquina de refratar o significante. Em “Biologia lacaniana e acontecimento de corpo”, Jacques-Alain Miller deduz outro movimento presente no ensino de Lacan, a partir de *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Tratava-se, então, de considerar o que se chama “corporização do significante”: “é uma estrutura completamente diferente da [...] sublimação da coisa em direção ao significante [...]. A corporização é, ao contrário, o significante [...] tornando-se corpo, fragmentando o gozo do corpo e fazendo transbordar o mais-de-gozar [...], até fazer brotar disso o gozo, o mais-de-gozar, que ali é virtual” (Miller, 2000: 57). Foi isso o que Lacan viu em 1973, em sua viagem ao Japão. Em “Posfácio ao *Seminário 11*”, ele afirma: “Só depois compreendi o que o sensível recebe desta escrita que, do *on-yomi* ao *kun-yomi*, repercute o significante, a ponto de ele se dilacerar com tantas refrações, coisa que o mais insignificante jornal ou placa de trânsito satisfaz e corrobora” (Lacan, 1973b: 505).

Lacan indica nessa *refração* a oposição entre o significante como *semblante* e o *vazio* escavado pela escrita. Opõe duas dimensões, dois regimes, dois registros do dizer: o significante e o escrito, que pode preservar um laço com aquele ou perdê-lo. Eles se sustentam juntos por meio do discurso. Se o protege, então: “a escrita é, no real, o ravinamento do significado, aquilo que choveu do semblante com aquilo que constitui o significante” (Lacan, 1971: 17). Esse laço, contudo, pode perder-se, “pois nada é mais distinto do vazio escavado pela escritura do que o semblante. O primeiro é o *godê*, sempre pronto a dar acolhida ao gozo ou, ao menos, a invocá-lo com seu artifício” (: 19).

Quando o laço se rompe, a cidade se torna o império do vazio, escavado pela escritura, no lugar da cerimônia em que o sujeito, determinado pela letra, arrasta-o. “Conforme nossos hábitos, nada comunica menos de si do que um dado sujeito que, no final das contas, não esconde nada. Basta-lhe manipular vocês: vocês são um elemento, entre outros, do cerimonial em que o sujeito se compõe, justamente por poder decompor-se” (: 20). O corpo se torna porta de entrada do significante esvaziado de sentido. Consegue-se, então, uma lingüística não mais de fala, e sim de escrito. A cidade, ao refratar o significante, é uma cidade em que “o que não cessa de pensar” “não cessa de ler” como um sistema funcionando sem ponto de basta. A cidade de Baltimore é também um sistema em que um ponto de basta poderia funcionar. A cidade de Tóquio, na qual tudo se trama, apresenta-se como um sistema regido por uma lógica do não-todo. Não há necessidade do mais-um para sustentar o conjunto. Assim, a tradução se apresenta como se não tivesse fim, tentativa de suturar a significação, sem poder alcançar uma língua ou uma referência “fundamental”. Com a eficácia própria à letra, o tampão da língua fundamental se soltou. Na época de Baltimore, o significante podia tomar do corpo uma função para desenvolver sua máquina. No relato “Viagem a Tóquio”, o corpo não consegue dar uma função à letra. Tenta, em vão, prover um argumento para a função. “Corporiza” sem ponto de basta, o que Lacan chama de “tradução perpétua, feita linguagem” (: 20). O único ponto de basta aqui é a ciência. No fim de “Lituraterra”, Lacan evoca Tóquio e Osaka. O surgimento da China como superpotência do século XXI nos leva a continuar. Hoje, a imagem do funcionamento inconsciente litoral seriam as luzes de néon das ruas de Nanquim e Xangai. Acompanhadas pela voz em *off*, em tradução perpétua, tatuando o corpo com um mais-de-gozar inaudito.

# Desangustiar?

Essa questão só pode ser formulada a partir da psicanálise. Ela não interessa à medicina. Nesta, é evidente que o sintoma é algo que deve desaparecer: a angústia é um sintoma que deve, como outro qualquer, deixar de existir. A psicanálise, de um lado, pensa em eliminar os sintomas somente após sua função ter sido estabelecida; de outro, considera que a função da angústia não é mesma que a do sintoma. Desangustiar ou não separa a psicanálise do cuidado médico. Para o médico, o psicanalista mascara a sua impotência sob a retórica que emprega à função do sintoma. Para nós, não se trata apenas de retórica. Dá-se o mesmo paradoxo que encontramos no ato falho. Um ato é mais bem-sucedido quando malogra. Essa afirmação, de todo modo, precisa de um corretivo lógico, pois não é recíproca. Não basta que uma ação falhe para que ela seja um ato como tal.

No âmbito da psicanálise com crianças, o binário angustiar-desangustiar sustentou um debate entre Anna Freud e Melanie Klein nos anos 1930. Para a primeira, era preciso dividir o eu da criança para que ela pudesse se interessar por seu inconsciente. Como não é fácil angustiar o sujeito, era necessário, para que houvesse uma dinâmica do tratamento, estabelecer a transferência e a ameaça de perda do amor instaurada por ela. O analista, assim, devia se fazer de supereu transitório para angustiar a criança, que

não se angustiava o bastante porque ainda não tinha supereu. Para Melanie Klein, em vez disso, o sujeito é angustiado desde sua origem, assediado por sua angústia paranóide precoce, surgida em um momento em que nem o eu, nem, a *fortiori*, o supereu, no sentido freudiano, estão formados.

A hipótese de um supereu precoce divergia da doxa freudiana da época e gerou um debate sobre os “precursores do supereu”. Segundo os partidários de Anna Freud, o sinal da angústia, por mais jovem que fosse a criança, deveria ser produzido no eu. Não seria possível, portanto, falar de angústia superegóica antes do pleno desenvolvimento do eu e de seus mecanismos de defesa. A psicologia do Ego enfatizou, assim, uma teoria do desenvolvimento do eu, em que se admitiram “precursores” do supereu, de acordo com suas diferentes fases. Tal movimento manteve distância da teoria de Melanie Klein, que opunha o supereu arcaico devastador ao supereu civilizado pós-edipiano. Embora as grandes correntes pós-freudianas tenham divergido a respeito da angústia, estiveram de um único lado em relação a uma segunda indicação freudiana distinta da posição médica: não se deve desculpabilizar o sujeito. A posição psicanalítica se separa claramente daquelas que defendem a desculpabilização do sujeito por razões humanitárias.

## **A angústia suscita a questão do desejo**

Por que não desculpabilizar? Não apenas porque Freud era muito prudente quanto à suspensão das barreiras civilizatórias, mas também porque se deve, pela culpa, chegar à divisão do sujeito. A psicanálise constata que o sujeito neurótico sempre se culpa por gozar e por existir. Freud chamou isso de culpa inconsciente, separando a psicanálise da psicoterapia, uma vez que esta se une ao ideal médico de redução da culpa.



Qual é, então, a alternativa a desangustiar? A angústia não indica também um ponto crucial para o sujeito? O status particular da angústia entre os afetos foi sublinhado por Freud, e formulado, de maneira condensada, por Lacan da seguinte maneira: a angústia é um afeto que não engana. Ele guia o sujeito neurótico em direção ao real. Para o sujeito neurótico, se não houvesse a angústia, tudo não passaria de um teatro de sombras. O sujeito histérico reduz o mundo a seus semblantes e suas intrigas; o obsessivo o vê por trás de um véu. Ambos, de certo modo, encontram-se exilados da vida. A angústia não engana; por isso, leva à boa questão, a do desejo. Angustia-se quando não se sabe o que o Outro quer, sendo precisamente esse o sentido de que a angústia não é sem objeto. A presença do Outro está em causa. Lacan torna legíveis os desenvolvimentos da teoria freudiana da angústia. Dos primeiros trabalhos sobre a neurose de angústia até “Inibições, sintomas e angústia” (1926), a angústia é a presença do desejo do Outro. Desangustiar quer dizer que se trata, a um só tempo, de introduzir uma questão sobre o desejo e de interpretar o desejo que está em jogo.

Algumas orientações analíticas alegam a necessidade de uma aliança terapêutica com o sujeito sob a forma de um contrato. Para Lacan, a verdadeira aliança não é a “terapêutica”, mas sim a interpretação, que instala a transferência. Ao reler os casos Dora e O Homem dos Ratos, ele mostra que Freud interpretava de imediato, sobretudo a angústia. Essa interpretação inaugural foi isolada por Lacan como uma “retificação subjetiva”. Nesse sentido, “desangustiar” é coerente com a orientação sugerida em “A direção do tratamento”, texto publicado no início dos anos 1960. Essa prática se opõe, de maneira explícita, à orientação proposta por Anna Freud.

Desangustiar consiste, portanto, em fazer surgir a questão do desejo. Mas como? Pode-se dizer que a via régia para interpretar o desejo é fazer consistir o sintoma. Quanto mais o sintoma se torna consistente, mais é possível desangustiar. Inversamente, quando o sintoma não é consistente, a angústia não chega a se circunscrever. Vejamos alguns exemplos.

### *A angústia circunscrita pelo sintoma*

Um homem se consulta com um analista em razão de rumações e angústias diversas. O sujeito está atormentado por uma inquietude instalada após um de seus professores lhe ter perguntado: “Será que você não é homossexual?” Como desangustia-lo? Favorecendo a sistematização do sintoma obsessivo, interrogando-o sobre seu pensamento, suas rumações, o que põe o sintoma em movimento e faz a angústia recuar. Isso permite ao sujeito encontrar uma mulher, mas ele se vê impotente e padece de ejaculação precoce. Sua angústia é relançada. As lembranças evocadas em análise giram em torno do pai, que o abandonou jovem, deixando-o nas mãos das mulheres da família. O pai, em seguida, entrega-se ao alcoolismo. Com a mulher que encontrou, o sujeito se questiona incessantemente sobre o abandono. Ele evita ter relações sexuais. Assim, o peso da demanda recai sobre o parceiro, e tal demanda do Outro encontra sua ausência de desejo. A questão do abandono se formula sob uma áurea de culpa. De sua mãe ele ouviu que todos os homens são covardes. Tem, assim, medo de fugir, como seu pai. Encontra-se capturado no inferno das múltiplas injunções que o paralisam. O objeto amoroso se torna o índice de um desejo impossível. Ele se pergunta se não diz tudo isso para me agradar, e a questão de sua homossexualidade é levemente deslocada, visto que pensa ser masoquista. Ele troca de parceira e o sintoma se alivia de maneira notável. Ele se autorizou a abandoná-la, sem abandonar sua análise, transformando seu analista no objeto que estorva. Sob transferência, esse depósito efetuado sobre o analista alivia sua angústia e seus sentimentos de impotência.

### *A angústia fixada pela fantasia*

No segundo caso, a consistência do sintoma se articula à construção da fantasia. Há alguns anos, um sujeito veio me ver porque estava aborrecido com sua mania de escolher como objeto de amor “mulheres já comprometidas”. Isso lhe complicava a vida, esgo-

tando-o em rivalidades e, algumas vezes, fazia aflorar impulsos de agredir o outro com armas brancas, pelas quais era apaixonado. No horizonte dessa agressividade, estava o pai. O efeito paradoxal dessa situação o fizera ter acessos de vômito que o impediram de prestar o exame final para exercer a profissão de seu pai. Nessa rivalidade, queria, obviamente, que eu reconhecesse a homossexualidade latente que o teria habitado de maneira inconsciente.

Verifica-se, em pouco tempo, que é azucrinado, precisamente, pelo fato de essa homossexualidade inconsciente ser, na verdade, muito consciente, pois ele foi seduzido, aos nove anos de idade, por um educador amigo de seus pais, em um cenário campestre, no qual, aparentemente, havia um machado. Essa sedução, esse encontro de um desejo, que consistiu em masturbações recíprocas, provocara nesse sujeito uma resposta que se manifestou por uma compulsão a se masturbar, após vestir algo que até então lhe era insuportável: uma capa de chuva que sua mãe tentava obrigá-lo a usar diante da menor ameaça de chuva. Desde então, essa prática não se desfez e resta como consolo, como remédio universal para as marcas que a existência lhe infligiu. Ele não se queixa. Trata-se, em suma, de uma fantasia bem construída, embora ainda seja preciso perguntar como construí-la com ele.

Eis, então, o que a análise traz à baila e que começa com um sonho, no qual à intrusão de um olhar ele responde com uma caída. A análise de sua relação com o limpo e o sujo lhe revela uma lembrança encobridora: por volta de quatro ou cinco anos, ele surpreende sua mãe ou sua irmã – tende a pensar que era a irmã – abrindo, nua, a cortina do box. Ele percebe a castração feminina. Em um canto do banheiro, há uma touca de plástico, feita do mesmo material que a capa de chuva.

A partir daí, a transferência se manifesta em sua vertente agressiva. O não pagamento de sua análise é ocasião para ele se perguntar, em sessão, por que faz tanto barulho com as moedas que têm em seu bolso. Uma canção lhe vem à mente. Nela, um

marinheiro faz a mesma coisa. A canção termina com uma facada e a quitação da dívida do marinheiro. Esse pensamento terno a meu respeito levou-o a pensar, inicialmente, que ele vinha, sobretudo, enfezar-me. Em outras palavras, encher em sua análise, como em outros lugares, as toucas e capas de chuva que povoavam sua vida.

A descoberta de que, dessa forma, ele vinha preencher o Outro com seu ser lhe causa uma perturbação, inclusive corporal, que o leva a consultar um médico. De fato, durante os 15 dias que se seguiram a esse pequeno episódio, ele fica preocupado com “evacuações suspeitas”. Tem a impressão de que suas fezes contêm uma matéria branca semelhante ao esperma. Tranqüilizado pelo médico, esse sintoma desaparece rapidamente. Vê-se, assim, como o momento transferencial, a paralisação após a primeira fase de alienação subjetiva, em que ele reencontra a lembrança encobridora, essa transferência-estase, é também o momento em que aparece o objeto sob a forma anal.

### *Trabalho de transferência*

Em seguida, e isso durará, ele não compreende por que, a cada vez que evoca a lembrança encobridora do banheiro, vê passar no meio da cena uma faca, a mesma que dizia ser preciso estar em seu bolso em caso de uma briga. Um sonho lhe dá a solução: ele está na casa de sua tia e os lugares que vê são vivos e precisos, em decorrência do efeito de real que o sonho comporta. Mas ali, como em outros lugares, não se trata de realidade, não mais que na luz do sonho: “Pai, não vê que estou queimando?” Nesse sonho passado na casa de sua tia, do outro lado da parede, em um outro cômodo, há três mulheres: sua mãe, sua tia e sua irmã. Ele vasculha, embora fosse proibido, uma mala cheia de roupas femininas, da qual retira sua mão cheia de sangue.

O sonho será cuidadosamente analisado por ele, que isola o que é a lembrança de seu encontro com a castração. Descobre, enfim, por que não podia evocar essa lembrança encobridora, sem

que a presença da faca se impusesse: na realidade, o machado da cena de sedução transportara-se para a verdadeira cena traumática, isto é, a descoberta da ausência de pênis na irmã. Era preciso que apreendesse esse momento de encontro com a castração no ato interdito de vasculhar debaixo das saias da mãe, para que elaborasse sua posição e se separasse tanto da fantasia agressiva sobre o outro quanto da angústia que a acompanhava.

Três etapas, portanto, em sua relação com o Outro. Ele alega, inicialmente, sua rivalidade com o homem, por meio da idéia da faca sempre evocada em seu bolso. Depois, sob transferência, separa-se do que ele tem em seu bolso: de um lado, a faca, o machado, que são significantes com os quais se evoca o  $-\phi$  que assedia a estrutura, o corte sempre possível, o valor fálico; do outro, as fezes necessárias para macular a capa de chuva que o Outro lhe apresentava. É, então, nessa bivalência transferencial que a verdadeira significação de sua rivalidade com os homens aparece. É a depreciação de sua vida amorosa que visa constituir um Outro feminino, tentando forçar sua aquiescência, para poder alojar nele, nesse momento, o lance com que o constitui: seu dejetivo. Ele vinha, então, depositar o excremento de sua fantasia nessa página branca, qual seja, a mulher que ele convocava precisamente para isso.

É nesse ponto que o trabalho de transferência, modo pelo qual Lacan traduziu certa vez a *Durcharbeitung* freudiana (Lacan, 1958), distingue os status do Outro e do outro, ou seja, os jogos de circo que organizava, reservando um camarote para o tédio do mestre, de um lado, e a construção subterrânea dessa fantasia, do outro, pois há construção da fantasia na análise. Como considerá-la, tendo ele chegado à análise com uma fantasia perfeitamente constituída, a qual, aliás, não tardou a me revelar?

Essa construção se faz, desde o início, pela instauração da transferência em torno de tal agressividade imaginária. Não se trata, para o analista, de “introduzir-se nas fantasias do paciente”, como diz o prefaciador da tradução italiana das obras de Melanie Klein (Fornari,

1971), mas sim de jogar com o que Lacan chama de “margem de exteriorização do objeto *a*”. Essa margem de exteriorização constitui o parceiro-analista para além do imaginário. O paciente faz ressoar, em seu bolso, o excesso de peso de suas moedas, tornando equivalentes dinheiro e dejetos, mas isso é apenas imaginário. A estrutura aí subjacente é a de constituir o analista como parceiro. Longe de estar, originariamente, na narrativa da fantasia, ela só ocorre após estarem separados, algo que, de um lado, é da alçada da castração e, de outro, do domínio do objeto. A fantasia evocada no início, a de um Outro que surge no momento em que ele se masturba sob a capa de chuva, mantém unidos e confundidos o valor da castração – o que vale em relação ao Outro – e o objeto – a mácula que produz sob a tela de plástico. Com essa prática, ele afirma o valor fálico que tinha para sua mãe. Por isso, a capa de chuva, que lhe despertava nojo e rebeldia, passa a ser vestida pelo avesso com deslumbramento, testemunhando que era ele o falo de sua mãe.

Para abordar esse ponto de sua identificação fálica imaginária, era preciso que caísse o véu impermeável sob o qual ele se mantinha. A análise prosseguiu para além desse ponto. Faz muito tempo que não nos vemos. Ele me telefona esporadicamente e pede indicações de analistas para crianças de seu convívio, que, segundo ele, parecem estar em perigo.

### *A angústia não circunscrita*

Há, porém, casos em que a angústia não pode ser circunscrita nem pelo sintoma, nem na construção da fantasia. Certa noite, uma mulher, de aproximadamente quarenta anos, vem muito nervosa ao meu encontro. A sra. D está tomada pelo que chama de “obsessões”: tem medo de cuspir sangue, logo ela que tem apenas um pulmão, em razão de uma antiga pleurisia. Mas tem, sobretudo, medo de ser envenenada. É muito difícil para ela almoçar fora de casa, principalmente na companhia de homens. Não pode tampouco comer em sua própria casa, pois seu apartamento é uma balbúrdia. Como

ela não pode jogar nada fora, sua casa está totalmente atulhada. Restou apenas o espaço onde ela dorme, mas isso é um certo exagero, pois ela não dorme mais: à noite, precisa levantar-se inúmeras vezes para verificar se a porta está bem fechada, se ninguém entrou em seu apartamento, se nenhum homem pôs sua chave em sua preciosa fechadura. A associação entre sua sensibilidade paranóide para o envenenamento e seu fascínio pela fechadura é impressionante.

Algo me surpreende ainda mais. Tendo visto a maneira como chegou ao meu consultório, custo a acreditar que esta seria sua terceira análise. Há aproximadamente vinte anos, ela não deixa de freqüentar os psicanalistas, como diz. Encontrou seu primeiro analista logo após se casar. O casamento produziu um efeito curioso: ela esgotava seu marido com suas irritações e não suportava, literalmente, uma única coisa: que ele fizesse amor com ela. Seu marido, tendo outra coisa a fazer que não se prestar ao empuxo-à-impotência de sua mulher, recorre a um psiquiatra, que lhe aconselha uma análise para ela. A sra. D aceita.

Em meio a dificuldades variadas, que oscilam do mutismo ao escândalo, um tratamento acontece. As exigências sexuais da analisante encontram uma saída proporcional a elas. Ela se divorcia muito amigavelmente de seu marido e encontra um amante. Mais exatamente, dois. Um rico, que a sustentava, mas não a satisfazia sexualmente, e outro, pobre e delinqüente, mas seu único mestre nos jogos do amor. Ao amante pobre era permitido, sempre que ela o recebia, furtar os presentes dados pelo amante rico, algo que ela tanto esperava quanto temia, em um estado de inquietude angustiada. Em suma, encontrou um equilíbrio, e finalmente, sentese feliz. Ganha do amante rico um apartamento, com um banheiro que considera maravilhoso. É bem-sucedida.

A primeira análise se interrompe nesse ponto, após um período de dez anos, em uma espécie de apaziguamento. O analista, que não é ingênuo, diz à paciente para retornar, caso ela atravesse um período particularmente angustiante. Isso se apresenta quando o

amante pobre desaparece, após a obra de seu banheiro terminar. As vésperas de uma viagem, a sra. D recebe seu último telefonema. Quando volta, não recebe mais notícias dele. Ela tem, então, a impressão de ter adquirido tudo aquilo em vão. O sumiço daquele que cuidava de sua pequena jóia torna caduco o seu banheiro, maravilhoso porta-jóias, e a confronta novamente, de forma aguda, com a significação fálica.

Seu primeiro analista não aceita sua demanda de retomar a análise e a encaminha a uma colega: “É de uma mulher que você precisa agora”, ele lhe diz. A sra. K, aliás, está totalmente convencida disso, ainda que surpresa, ao se dar conta de que, depois de todo o tempo transcorrido com seu colega, a análise ainda esteja por ser feita. Ela se dedica ativamente a isso, ao fixar sua paciente em uma identificação familiar. A sra. D retém de sua infância e adolescência a seguinte história: seu pai mantinha uma relação com uma jovem vizinha envenenando a vida de sua mãe, que só conseguiu se livrar do problema após, de maneira muito convincente, ameaçar jogar ácido nos olhos dos dois. A interpretação-chave da sra. K, aos olhos da sra. D, permanece sendo esta: “Você se identificou com a amante de seu pai”.

Ela veio me ver após a morte de sua avó, que era alguém muito importante para ela. Tendo sua segunda análise sido bloqueada, ela não pôde mais se dirigir à sra. K. Uma experiência subjetiva crucial ocorre durante o enterro. No momento em que o caixão é fechado, ela não reconhece a avó, que sem dúvida foi a única mulher a reconhecê-la em sua infância, a única de quem ela guarda lembranças, propriamente falando, amáveis. Trata-se de um pequeno fenômeno elementar perfeitamente constituído.

*Dépot de lettres en souffrance, ou depósito de cartas em posta-restante*  
No momento em que a encontrei, ela já conseguira fazer de seu apartamento um depósito de lixo. Ela espreita a chegada de um homem ao local e não pode se separar das chaves que a embaraçam.



Ela só se queixa disto: a psicanálise lhe dera rugas e a fizera envelhecer prematuramente, em virtude da angústia de que ela não consegue se desvencilhar.

De maneira paranóide, acusa a psicanálise de tudo, o que, todavia, não a impede de voltar e de me tomar, incessantemente, como testemunha dos estragos cometidos, justo nela que havia sido uma verdadeira beleza. Como prova, traz fotografias e cartas de admiradores apaixonados. Insisti que ela deixasse uma delas comigo, apesar de ela jamais revelar qualquer nome de sua história – por exemplo, o de seu marido –, negando-se permanentemente a deixar qualquer vestígio. Insisti que ela me confiasse esses testemunhos de admiradores, porque se tratava menos de interpretar do que de ocupar um lugar: o do lixo das cartas em posta-restante (*en souffrance*). Aliás, tendo obtido a primeira carta, outras se seguiram, confirmando a equação *litter/letter*. Ela, então, escreverá cartas – narrativas de sonhos – em pequenos papéis para pintura, que me entregará em mãos. Essa série forma o essencial da interpretação que ela pôde fornecer do momento agudo que atravessava.

Eu as divido em dois registros essenciais: inicialmente, o da significação fálica não ancorada. Eis o primeiro sonho: “Um carro chegava. Meu pai, acho, estava deitado na parte traseira, e eu dizia, aterrorizada: *O que ele tem?* Responderam, e era a voz de meu pai: *Ele nunca foi operado*. Não havia ninguém no volante do carro”.

Esse sonho de seu pai deitado, cuja voz a persegue, opõe-se ponto por ponto a um segundo, do qual participa uma mulher: “Eu parava de carro na frente de uma espécie de albergue. Tinha comigo duas malas de viagem. Eu as deixava dentro do carro e entrava para perguntar se havia um quarto para passar a noite. As pessoas estavam sentadas, comendo em torno de uma mesa redonda. Uma mulher se levanta e me pergunta se é para duas pessoas. Claro, mas eu não ousava dizer que era para mim, por causa do veneno. Como deixar as malas que eu tinha no carro, se era preciso entregá-las na recepção?”

Nesse caso, a operação consiste em deixar as malas, as bolsas. Ela, aliás, evocará um sonho em que seu marido tem bolsas que sangram na ponta das mãos. A mãe surge entre ela e o quarto, e pode compartilhar a refeição dos homens, mas ela não. O sangue e a angústia de envenenamento se ligam à angústia de castração.

A outra vertente se enoda em torno do objeto, seja ele escópico, oral ou anal. Para o dinheiro impossível “de ser lavado”, ele vem tamponar a questão da dívida impossível de ser paga entre seu pai e ela. Como o dinheiro não se situa em um circuito da dívida, refere-se estritamente às fezes. Ela tem o seguinte sonho: “Eu estava em meu quarto, e descia. Estava louca de raiva diante de meus pais. Eu lhes dizia que, se eu morresse, faria um testamento para que eles não herdassem meu apartamento”. Ela observa isto: “Meus dentes caíam em um potinho de merda...”

Outros sonhos lhe dão um acesso direto ao gozo, sem recalçamento: “Tinha pego o trem. Ele parava na estação. Eu não tinha pressa de descer [trata-se do oposto do sonho em que ela tem pressa de descer para xingar seus pais; furioso, seu marido lhe diz para pegar suas coisas e se apressar]. Eu não encontrava mais o vagão, eu não estava certa de que fosse aquele. Não encontrava mais nada meu. O trem partia. Tarde demais! Aonde íamos? Ao cabo de alguns instantes, percebi que não era realmente um trem. Éramos dois, o condutor e eu. Eu lhe perguntei se era possível me trazer de volta. Como se houvesse uma transformação, nós estávamos agora em uma espécie de máquina, semelhante a patins de gelo. Eu estava com um vestido muito curto”. Esse vestido desvelava seu sexo, e ela tinha um sexo de homem. “Acordei gozando”, diz.

### *Vertente persecutória da transferência*

Durante o tempo em que interpreta seus sonhos, ela se volta para os homens. Após três relacionamentos sucessivos, próximos um dos outros, sobrevêm preocupações relacionadas a eventuais per-

das de sangue durante as relações sexuais; essas preocupações aumentam cada vez mais. Um belo dia, ela me diz que eu havia conseguido apenas torná-la mais doente do que já era, como todos os psicanalistas que ela encontrara até então, e que agora era preciso se consultar com uma analista mulher. Ela reatou uma antiga relação com uma mulher. Não quer mais saber dos homens, que são, como eu, sem princípios. Está tomada de uma raiva narcísica, homogênea à sua estrutura subjetiva. Desde então, inicia-se um período tumultuado por atuações e caprichos diversos. Ela, então, vai a uma série de médicos, para tomá-los como testemunhas de uma doença de pele ou de uma irritação ocular, decorrente do emprego desordenado de produtos de maquiagem, que chegam a machucá-la de fato.

Tornando ainda mais enfáticas as acusações que me faz, censurando-me por tê-la tornado doente, ela telefona, antes de cada uma de suas consultas com um médico, para dizer-me detalhadamente a que ponto de desespero está reduzida e o quanto é grande a minha culpa. A transferência, então, está em uma vertente inteiramente persecutória. Ela volta para me ver de óculos escuros, inteiramente identificada com a amante do pai, cega e finalmente punida. Munida dos mesmos óculos, vai ver a sra. K para lhe perguntar a razão de sua interpretação central. De um lado, mostrar a todos os médicos sua castração não simbolizada, uma vez que ela está preenchida pelo objeto olhar. De outro, a interpretação que a havia circunscrito por algum tempo adquire um aspecto persecutório, do qual ela vem tomar satisfação. Ela, que aspirava à fascinação do Outro por sua beleza, toma o mundo como testemunha do dolo irreparável que se estabeleceu no imaginário. Ao mesmo tempo, durante esse período, formula a única coisa que poderia consertar tudo: encontrar um outro amante, ainda mais rico, e eventualmente mais impotente, que lhe oferecesse um apartamento ainda maior e lhe permitisse jogar fora aquele que ela possui.

## *Nova homeostase*

Após uma ruptura, esse período se conclui por um retorno em que, mais calma, vem me declarar seu amor de transferência. Para isso, foi preciso que ela visse vários médiuns mulheres com o intuito de ganhar novamente a afeição de seu marido. Ela encontra o lugar de “mulher de seu marido”, e se afastará apaziguada do tratamento.

O que podemos reconstruir sobre o efeito de suas duas análises com o sr. K e a sra. K? O sr. K obtém um apaziguamento, exagerando na clivagem histórica da vida amorosa, entre o marido ou o amante, o que detém o título, em que o fundamental é encarnar o escravo que a entretém, e o “único mestre dos jogos amorosos”, que detém o órgão. Já a sra. K instaura a identificação da paciente com o objeto de desejo do pai. A análise tropeça sobre o ponto de real em que a sra. D não reconhece sua avó, a mesma avó que a reconhecera quando pequena. É a partir desse momento que se acentuam o caráter imaginário dos fenômenos, a vertente “linguagem do corpo”, o apodrecimento dos órgãos e a invasão do apartamento pelos dejetos.

A angústia, nesse caso, não podia estar circunscrita pelo sintoma. O próprio sintoma, essencialmente múltiplo, de uma hipocondria acentuada era o argumento de seus *actings out*. Ao constituir uma rede de recursos, evitando a cristalização de sua perseguição, uma nova homeostase foi encontrada e a angústia, sossegada.

Em cada um dos três casos, a dimensão terapêutica está em primeiro plano. A psicanálise aplicada a eles procede de maneiras distintas para desangustiar. No primeiro caso, é a consistência do sintoma que permite deslocar a angústia. No segundo, isso ocorre pela construção da fantasia na transferência. No último, a angústia aguda é aplacada, pois o analista, que se encontra no lugar de um parceiro-sintoma, permite ao sujeito se reunir em torno de uma identificação narcísica reencontrada.

# Cognição ou transferência na psicanálise de hoje

O título das XXXIII Jornadas de Estudos da École de la Cause freudienne (ECF) “Desangustiar com a psicanálise” pode ser lido como o enunciado de um projeto terapêutico e a exploração de seus limites. Ele também pode ser lido como a vontade de afirmar o caráter central da angústia no processo psicanalítico. Que lugar e qual tratamento uma orientação psicanalítica dá a angústia? Lembremos, a princípio, que a angústia é uma baliza que não engana.

Gostaria de interrogar aqui, à luz da questão da angústia, as duas orientações que delimitam os pólos irreconciliáveis da psicanálise fora da orientação lacaniana. De um lado, há o pólo cognitivista da nova *Ego psychology*, do outro, o dos praticantes da contratransferência, partidários da nova relação de objeto. Assim, veremos, em um primeiro tempo, o psicanalista contemporâneo na busca inquieta de pontos fixos para garantir a certeza de seu ato e, em seguida, como esse cuidado se ordena a partir da pedra de toque que é a angústia. Por fim, extrairemos os fundamentos do que constitui o novo sintoma do movimento psicanalítico internacional: o abandono da causa analítica nas mãos de estudos quantitativos.

## Sair das embrulhadas do imaginário...

Em artigo crucial, Jacques-Alain Miller retraça o histórico e apre-

senta a atualidade da noção de contratransferência na International Psychoanalytical Association (IPA). Especifica a natureza da mutação sofrida por essa noção, quando as emoções são postas em primeiro plano, em detrimento da singularidade da angústia:

Já não é freudiana a idéia de que a emoção do analista é uma resposta ao paciente, que ela é idêntica às experiências mais arcaicas do paciente, que se tornariam legíveis no analista. Essa orientação transforma completamente o uso da experiência freudiana porque a análise da contratransferência é, desde então, suscetível de substituir a rememoração, a reconstrução do passado do paciente. Supõe-se que a contratransferência dá acesso direto – direto porque o analista o experimenta – à história inconsciente do paciente (Miller, 2003d: 9).

Esse suposto acesso direto do analista à história do analisante provoca efeitos estranhos. Primeiro, há a reduplicação do analisante no interior da analista. Christopher Bollas o diz nestes termos: “Por diferentes razões e de diferentes maneiras, os analisantes recriam sua vida infantil na transferência de modo tão determinado e tão inconscientemente acabado, que o analista é obrigado a reviver os elementos da história infantil, por meio da contratransferência e de sua resposta interna ao analisante” (Bollas citado por Renik, 2004: 65). Em um estilo mais mecânico, dir-se-á que o aparelho psíquico do paciente se prolonga através do aparelho psíquico do analista; em um estilo vampírico, que o analisante se apodera do aparelho psíquico do analista; em um estilo mítico, que a interação dos dois aparelhos psíquicos cria um lugar em parte alguma, chamado de “quimera”; em estilo possesso: “minhas palavras [...] minha boca as disse, mas elas foram como que ditadas de um lugar que me é desconhecido, em que se entrecruzam o discurso associativo do paciente e meu discurso interior”.

É preciso existir algo como esse lugar em parte alguma para que os analistas de certa corrente da IPA considerem que suas

interpretações não provêm de seu eu. Apenas esse pressuposto permite a interpretação “em pleno vôo” ou, como diz um autor: “a interpretação que advém antes de ter sido concebida”.

O apagamento da dessimetria entre analista e analisante, que se segue a essa concepção, provoca efeitos perturbadores sobre a posição do analista. Ele turva o acesso do analista ao saber que lhe permitiria interpretar e dar o ponto de basta na sessão. Em vez disso, busca-se o lugar do *insight* que lhe dê a certeza de que, repentinamente, sabe. Esse apoio lhe é indispensável para evitar o *acting out* contratransferencial. O *insight* se refere a um saber obtido pelas vias do imaginário, como assinala Miller (Miller, 2003d: 12).

Esses praticantes da contratransferência estão, cada um à sua maneira, em busca do ponto de basta na sessão. Segundo seus próprios testemunhos, nossos colegas da IPA procuram uma experiência-chave. Alguns dizem fundamentar a interpretação em um estado “quase alucinatório” alcançado na sessão, que os afasta do modo de argumentação “normal”. A quase-alucinação também pode bascular para o lado do analisante, que dará o ponto de basta. Assim, dois de seus autores podem dizer que: “confrontado com uma brusca ruptura das ligações representacionais [...], libera-se o sentido, por exemplo, a forma regressiva sensorial de caráter anal de odor alucinado” (Botella & Botella, 2002: 242).

Não há por que nos tranquilizarmos com as indicações de que se trataria, nesses processos “alucinatórios”, de modos racionais de pensar específicos, próprios ao psicanalista. André Green fala de “pensamento clínico”, como se diria “pensamento selvagem”, e Michel de M’Uzan de “pensamento paradoxal”, para situar esse modo de entendimento, a um só tempo, aberto aos “paradoxos” do inconsciente e a uma racionalidade conservada. Esses dois autores justificam desse modo, na qualidade de “pensamento clínico”, indicações confusas e uma articulação insuficiente entre os registros imaginário, simbólico e real. Por essa razão, é oportuno matizar as proposições de Daniel Widlöcher, relatadas na revista *L’Express* de 23 de agosto de 2004:

“Consideramos a necessidade de um enquadre de hora fixa, a fim de permitir ao paciente desenvolver suas associações de pensamento, ao passo que, para alguns [lacanianos], é preciso chegar a uma experiência-chave e, aí, interromper a sessão” (Widlöcher, 2004: 55). Na verdade, essa suposta busca da experiência-chave como objeto único não se situa forçosamente do lado onde ele diz estar.

Tal conjunto de posições e a busca de uma ancoragem do *insight* revelam dificuldade em articular as duas dimensões da transferência: de um lado, a repetição dos significantes fundamentais do sujeito; do outro, algo centrado em torno do objeto *a*, fazendo irrupção na cadeia das representações. Para isso, é inútil falar de alucinações. A fim de figurar a estrutura do campo transferencial, Jacques Lacan propõe a metáfora da mão que se estende para um pedaço de lenha, no momento em que surge neste uma chama que ilumina o ambiente (Lacan, 1962-3: 111).

### **... para arrancar da angústia a sua certeza**

Antes de abordar, em *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, a transferência centrada pelo objeto *a*, ou seja, como “atualização da realidade sexual do inconsciente” (p.139), Lacan distinguiu, em *O seminário, livro 10: a angústia*, as duas vertentes do campo:

Creio que a referência à transferência, se a limitamos unicamente aos efeitos de reprodução e repetição, é demasiado estrita e mereceria ser ampliada. De tanto insistir no elemento histórico, na repetição do vivido, corremos o risco de deixar de lado toda uma dimensão não menos importante, a dimensão sincrônica, do que, precisamente, está incluso, latente, na posição do analista e, através do que jaz, no espaço que a determina, a função do objeto parcial (: 111).



Lacan reinterpreta o impasse da angústia de castração, dizendo que o analista ocupa o lugar não do guardião da castração, mas do objeto que pode, eventualmente, causar angústia: “Não faremos aqui o que censuramos, a saber, elidir o analista do texto da experiência interrogada por nós. A angústia da qual temos de trazer uma fórmula [...] é uma angústia que nos responde, que provocamos, uma angústia com a qual, eventualmente, temos uma relação determinante” (: 111).

Se houve uma analista convicta de encarnar o objeto de angústia de seus analisantes, e que reivindicava desencadeá-la e apaziguá-la mediante suas interpretações, foi Melanie Klein, como testemunha seu artigo de 1955 intitulado “A técnica psicanalítica através do brincar: sua história e significado”.<sup>1</sup>

Assim se estabeleceu uma primeira oposição entre a certeza obtida pelos praticantes da contratransferência em experiências imaginárias variadas e a certeza arrancada por Melanie Klein, va-

<sup>1</sup> Nesse artigo, Melanie Klein escreve sobre a invenção de sua técnica com seu primeiro paciente: “Ao fazê-lo, eu desviei-me de algumas das regras estabelecidas até então, pois eu interpretava o que pensava ser mais urgente no material que a criança apresentava para mim e percebi que meu interesse se centralizava em suas ansiedades e em suas defesas contra elas. Esta nova abordagem logo confrontou-me com sérios problemas. As ansiedades que encontrei ao analisar esse primeiro caso eram muito agudas e, embora eu me sentisse fortalecida na crença de que estava trabalhando no caminho certo, ao observar o alívio da ansiedade produzido repetidas vezes por minhas interpretações, eu ficava por vezes perturbada pela intensidade das novas ansiedades que iam sendo trazidas à tona. Numa dessas ocasiões, busquei o conselho do dr. Karl Abraham. Ele respondeu-me que, uma vez que minhas interpretações até então haviam produzido alívio e que a análise obviamente progredia, ele não via motivos para mudar o método de abordagem. Senti-me encorajada por seu apoio e, de fato, logo nos dias seguintes, a ansiedade da criança, que havia chegado a uma situação crítica, diminuiu enormemente, conduzindo a uma melhora adicional. A convicção obtida nesta análise influenciou intensamente todo o curso de meu trabalho analítico” (Klein, 1955: 123)

lendo-se da angústia. Apoiamo-nos nas indicações de Lacan para ver nessas duas vertentes o efeito de pôr em jogo a transferência a partir do objeto *a*

## **Apostar nos efeitos da fala ou crer nos processos cognitivos**

Ao operar segundo a técnica de Melaine Klein, a certeza que incide sobre o objeto da angústia se transmitiu em sua escola, mesmo que os kleinianos contemporâneos utilizem a contratransferência, designando-a com o termo identificação projetiva. Tivemos uma recente ilustração disso no sítio do *International Journal of Psychoanalysis*, na discussão interessante e animada, em seguida à publicação nessa revista de “uma controvérsia psicanalítica” (nº 85, 2004: 567-77) entre Fred Busch, psicanalista americano da *Ego psychology*, e Betty Joseph, psicanalista kleiniana londrina bastante conhecida. Sob o título “Um elo faltante na técnica psicanalítica: a consciência psicanalítica”, Busch se surpreende com o fato de que a consciência, que tanto interessa às neurociências, não interesse aos psicanalistas, especialmente os kleinianos. Ele retoma, nesses termos, a chama da corrente annafreudiana e racha de ponta a ponta os prestígios do inconsciente para mostrar as virtudes de uma abordagem centrada nos mecanismos de defesa, acessíveis à “superfície”. Ele se orienta por um mecanismo de duplicação entre o analista e o analisante, análogo àquele que vimos operarem os praticantes da contratransferência.

Nesse caso, a reduplicação passa para o interior do analisante. Ela se produz, primeiro, entre o cérebro e o mundo, já que a *mente* é o reflexo do mundo em virtude dos processos cognitivos. Esses processos, graças à consciência, podem se *meta-representar* em um espelho batizado de reflexão. Desde então, o inconsciente não passa de um processo cognitivo ainda não consciente. “Afirmo que, em cada in-

interpretação do inconsciente na clínica psicanalítica, há uma definição implícita da consciência psicanalítica. Cada vez que interpretamos alguma coisa desconhecida para o paciente, expressamos nossa crença de que isso pode vir a ser conhecido” (Busch, 2004a: 567).

A crítica técnica endereçada por Busch aos kleinianos se refere à crença de que a interpretação das fantasias mais inconscientes, ou seja, aquelas mais profundas, alivia a angústia. Para ele, só é possível interpretar as instâncias próximas da superfície, tendo como base o sentido acessível ao paciente em seus processos cognitivos. Ele propõe objetivá-los, redobrá-los, a fim de que se tenha acesso a eles, apesar das emoções que inibem o sujeito: “um componente da compreensão psicanalítica da consciência é a mudança na capacidade do paciente de guardar seu pensamento em sua mente e de refletir sobre ele. [...] Com a psicanálise, esperamos que o paciente desenvolva um potencial de reflexão”.

Ele precisa o que entende por isso:

Um paciente pode saber que está com raiva de seu patrão (percepção de um sentimento), mas isso é diferente de saber que é ele quem está com raiva de seu patrão [...]. Podemos fazer uma interpretação para um paciente em um nível profundamente inconsciente, e o paciente pode, assim, saber isso de si, mas é muito diferente de o paciente ter a experiência da interpretação como uma maneira de se conhecer (: 568-9).<sup>2</sup>

Busch utiliza, sem distância alguma, o vocabulário cognitivista, com seu “potencial graduado” de conhecimento. Isso, contudo, não é o essencial. O ponto decisivo concerne ao fato de que a angústia

<sup>2</sup> “Para dizê-lo em sua forma mais sucinta, a consciência psicanalítica inclui o potencial de percepção (*awareness*) do papel de sua própria mente (*mind*) ao longo de sua vida dentro e fora do consultório do analista. A consciência psicanalítica não é estática, e apresenta gradações altamente diversificadas, a começar por uma intuição, uma percepção vaga de que se passam muitas coisas na mente” (: 569).

é abandonada, em benefício da categoria mais vaga de emoções negativas. Para ele, tudo se passa na mente do paciente, que deve enfrentar suas emoções como a inibição de um processo cognitivo. “O medo (*fear*) de poder saber (um pensamento, um sentimento) é o que impele um paciente a repetir, ao passo que a psicanálise pode oferecer *a possibilidade de refletir*”.

Partilho, aqui, a análise de François Leguil, segundo a qual o desmoronamento da distinção entre medo e angústia constitui a chave da nova psicologia cognitiva das emoções (Léguil, 2005). Busch conclui seu artigo, censurando os kleinianos por terem uma teoria insuficiente do ego, de sua função cognitiva e de sua diferenciação em relação ao *self*.

Betty Joseph lhe responde: é a transferência que permite distinguir os pacientes que subjetivam as interpretações em análise daquelas para quem isso representa um saber estranho à sua experiência. “Para mim, o lugar onde a experiência é vivida é a relação entre o paciente e o analista – a transferência”. E o que liga os dois participantes é, antes de tudo, a identificação projetiva. Para Joseph, é a transferência que encarna o que Busch chama de “a possibilidade de refletir”, pois é o analista “quem deve ser capaz de sentir que é o objeto das pressões de seu paciente e, ao percebê-las, não agir sobre elas [...], utilizando sua percepção para ajudá-lo na compreensão delas” (Joseph, 2004: 573). Ela, então, toma para si a oposição feita por Busch entre pensar e refletir sobre o próprio pensamento, mas considera que essa transmutação se opera no lugar do analista.

A rejeição de Betty Joseph à reflexão cognitiva e à redução do inconsciente a processos neuronais tem nossa simpatia, mas sua concepção do psicanalista no lugar do Outro não separa suficientemente as duas vertentes da transferência. Examinemos isso à luz do exemplo que ela propõe a Busch, para ilustrar como procede com uma paciente, cujas sessões são repetitivas, vazias, sem que nenhuma interpretação pareça levar a um interesse genuíno. Tal sujeito parece não experimentar nada em suas sessões. A analista

relata um sonho feito no quarto ano de tratamento: ela “estava em um amplo quarto e algo não funcionava; ela estava de um lado da peça e a analista do outro [...]. A analista telefona para pedir ajuda; a paciente estava resignada e triste. Ela se perguntava se o telefonema seria útil ou se causaria mais transtornos, pois a polícia poderia aparecer” (: 574).

Para a analista, esse sonho descreve perfeitamente a atmosfera transferencial do tratamento: esperança, desconfiança, suspeita, angústias paranóides. “Do ponto de vista da experiência da paciente e da analista, [o sonho] é muito pertinente, pois freqüentemente ela me situa na posição de esperar e não chegar a nada, em razão de suas evasivas, de sentir uma necessidade desesperada de avançar, de fazer irrupção e de perturbar a passividade e a resignação de minha paciente”. Ela, então, diz para a analisante sua interpretação “do que se passa” como o que efetivamente ocorre na cabeça da paciente. A identificação projetiva lhe permite interpretar a modalidade do Outro construída pela analisante, bem como os objetos clivados que aí se alojam. Com efeito, o analista ocupa o lugar do narrador onisciente nos romances anteriores a Proust. De nada adianta descrever os objetos como parciais e clivados, já que eles são incluídos em um todo. Eles são personificados, *embodied* em cada um dos parceiros.

Como dizia um debatedor, mantendo distância da certeza interpretativa de Betty Joseph: “com freqüência, fico perplexo ao ler que um analista tão eminente e preparado como Joseph parece sempre chegar ao mesmo lugar com seus pacientes: o paciente se defende contra sua suposta dependência em relação a ela, projetando a parte que pede ajuda no analista, e simultaneamente sem permitir que o analista o ajude”. Penso que esse debatedor é um analista a quem já se disse algo assim em suas supervisões.

Busch, por sua vez, responde a Betty Joseph que o sonho em questão mostra, sobretudo, que o analista não fala verdadeiramente ao *ego* de superfície de sua paciente, que ela está muito longe disso. Por essa razão, a paciente lhe faz dar o telefonema.

Essa controvérsia sobre a natureza da interpretação e o lugar da transferência no tratamento nos parece dominada por fenômenos imaginários e pela vontade de se manter a distância da estrutura dessimétrica do fenômeno transferencial.

## **O que está em jogo no lugar do Outro na transferência**

Há todos os tipos de opinião expressos no sítio da IPA sobre essa controvérsia, na qual, dos dois lados do Atlântico, distribuem-se os amigos de um e de outro. Um deles, Mitchell Wilson, opõe a concepção de Joseph, que vê o paciente “fazer coisas com ela”, à de Busch, que vê “o analista fazer coisas com o paciente”, deixando ambos de costas um para o outro: “nessa discussão, falta uma referência teórica essencial”, a saber, a concepção lacaniana das relações duais ou imaginárias. Ao se referir ao Esquema L e ao estádio do espelho, ele conclui assinalando a necessidade de uma “terceidade”, segundo André Green. Mitchell Wilson, de Berkeley, lê Lacan através dos escritos de John P. Muller e se corresponde com Owen Renik (Wilson, 2003). Sua utilização de referências lacanianas para designar a dimensão imaginária é um primeiro passo que seguiremos.

Segundo Betty Joseph, o analista sabe do que se trata, ao passo que, para Busch, o analista tenta obter do próprio paciente a descrição objetiva de seus pensamentos. Busch busca uma espécie de perspectiva científica, lembrando-nos o que Lacan enuncia em *O seminário, livro 10* a respeito de um artigo de Thomas Szasz sobre os objetivos da análise. Segundo Lacan, Szasz afirma que “o fim último de toda análise, didática ou não, só pode se definir pela iniciação do paciente em um ponto de vista científico sobre seus próprios movimentos. É [...] justamente o ponto de vista científico, uma vez que sua visada é considerar a falta como preenchível, ao contrário da problemática de uma experiência que inclui em si a consideração da falta como tal” (Lacan, 1962-3: 171).

Graças quer à identificação projetiva, quer ao conhecimento científico de si, o sujeito suposto saber se encontra “solidificado”, encarnado em uma instância. O princípio aqui é o de que nada falta, avaliando-se a dificuldade de situar a *descompletude* do Outro. Podemos dizer que, nessa perspectiva, a transferência se torna real. Ora, isso foi algo destacado por Miller em seu artigo, escrito para Lacan, “O sujeito suposto saber não é real” (Miller, 2003: 38; cf. Lacan 1952: 225; 1967: 249).

Precisaríamos fazer nossos colegas da IPA avançarem um pouco mais em suas referências a Lacan. Para além das interações imaginárias entre analista e analisante, para além das objetivações egóicas, eles poderiam assim ter idéia de que “interpretar a transferência é preencher com um engodo o vazio de um ponto morto”. Este ponto morto, zona de recobrimento dos significantes que se repetem e do objeto *a*, vem à baila, como diz Lacan em *O seminário, livro 10*, sobretudo no fenômeno do *acting out*, no qual se trata da demonstração de um desejo desconhecido com a ajuda do objeto que se torna visível, carne abandonada ao Outro: “O essencial do que é mostrado é este resto, é sua queda, é o que cai nessa questão. Entre o sujeito  $\$$  [...] e o Outro,  $\bar{A}$ , não autenticável, jamais inteiramente autenticável, o que surge é este resto, *a*, a libra de carne” (Lacan, 1962-3: 146)

Essa libra de carne acompanha o saber obtido na experiência: “a partir do momento em que isso é sabido, em que algo se torna sabido, há algo de perdido, e a maneira mais segura de abordar esse algo de perdido é concebê-lo como um pedaço de corpo” (: 158).

O próprio analista, caso se torne o objeto *a* do corpo do analisante, estará em posição de cair ou de se separar dele. Por essa razão, o caso da Jovem homossexual, de Freud, é exemplar: “mas, com essa jovem – que é um caso em que a função do *a* foi tão prevalente que chegou a passar para o real, uma passagem ao ato, cuja relação simbólica Freud compreende muito bem –, ele se dá por vencido. Não chegarei a lugar algum, diz a si mesmo, e a encaminha a uma colega. É ele quem toma a iniciativa de *deixá-la cair*” (: 133).

Por intermédio dessa estruturação do objeto *a* em torno do deixar cair, Lacan nos permite pensar, com mais rigor, o que Melanie Klein tentava abordar com seu objeto primordial da inveja, anterior ao recalque. No fim de *Inveja e gratidão* (1957), sua última grande obra, enuncia que, para ela, tratava-se de visar à defesa anterior ao recalque: “constatei que as ansiedades despertadas pelas interpretações do ódio e da inveja para com o objeto primário, e o sentimento de perseguição pelo analista cujo trabalho desperta essas emoções são mais penosos do que qualquer outro material que interpretamos” (Klein, 1957: 232). Especificava assim o fenômeno paradoxal encontrado por ela nas análises didáticas que condizia. A análise podia durar, aprofundar-se, mas se encontravam, sempre virulentas, a angústia e a inveja de deixar cair o analista, o que ela chamava de “os ataques contra o analista”, sua obra e seus pensamentos.

Para além dessa dimensão imaginária própria ao objeto *a*, Lacan esclarece, com mais propriedade, a maneira como os parceiros giram em torno de um mesmo eixo, como as pás de um ventilador. Esse eixo tem a estrutura do deixar cair, pois “quem, ao divisar os dois parceiros jogando como duas pás entalhadas girando em minhas últimas linhas, não consegue captar que a transferência sempre foi o pivô dessa própria alternância” (Lacan, 1967: 254).

Essa estrutura opera tanto nas relações transferenciais que enlaçam a paciente de Betty Joseph à sua analista quanto nas angústias paranóides de perseguição. Esse deixar cair, aqui ainda imaginizado na montagem do *acting out*, está, para Lacan, no cerne da experiência analítica. Veremos que ele pode indicar a relação do sujeito com todo o discurso analítico.

## As raízes de um sintoma

A oposição entre as proposições de Betty Joseph e de Busch revela os limites dos processos dialéticos de reconciliação, como um



Otto Kernberg ou um Daniel Widlöcher gostam de dizer, e traz à luz o monumental problema atualmente disseminado na IPA. Recentemente, Owen Renik descreveu esse problema nos seguintes termos:

Enfrentamos um problema monumental porque – como bem o sabemos – não há consenso entre nós sobre a natureza da excelência no trabalho psicanalítico. O que será julgado por alguns de nós como uma inovação técnica criativa e útil, outros considerarão como um deixar-se levar irresponsável; o que alguns de nós consideramos prudente, uma limitação recomendável, outros descreverão como uma inibição que nos protege; o que impressiona alguns de nós como uma interpretação sensível da experiência do paciente no aqui e agora, outros vêm como a evitação da relação transferencial e um obstáculo ao desdobramento dos conflitos inconscientes do paciente; o que aparecerá para alguns como uma reconstrução oportuna, outros o perceberão como um convite a intelectualizar e a ruminar o passado etc. (Renik, 2003: 43).

A discussão inicialmente bem constituída em pólos partidários e um centro de reconciliadores atenciosos logo se desvia para considerações epistêmicas impostas pelos limites dos debates teóricos. Esse mal-estar na psicanálise, essa incerteza diante do ato que captura tal comunidade dividida, provoca um apelo e um falso remédio.

Um debatedor americano segue adiante de modo sintomático: “Sabemos que um mesmo material clínico é utilizado para sustentar teorias diferentes e contraditórias [...]. Que não tenhamos metodologia para examinar nossas diversas pretensões teóricas mostra, de maneira cristalina, que fracassamos [...]. Somos incapazes de nos manter de pé com nossas próprias pernas, pois não temos recursos internos que avaliem nossas teorias divergentes. Somos levados, assim, a reconhecer a importância das bases de

dados estabelecidas pelos enormes desenvolvimentos tecnológicos em profissões afins, como a neurobiologia, a pesquisa com recém-nascidos e as teorias evolucionistas”. O entusiasmo que trai o autor e o aproxima dessas ciências afins nos revela algo em operação no movimento psicanalítico. A “culpa” de haver fracassado o impele para os braços das verificações avaliativas.

Não é apenas a pressão dos poderes públicos que precipita alguns psicanalistas para os estudos quantitativos, estatísticos, em busca de um impossível parâmetro de medição universal. Trata-se não de chorar sobre a ausência de uma metodologia empírica, mas sim de apreender a forma da angústia do analista contemporâneo. O saber do analista que fundamenta a certeza do ato é demasiado fragmentado para nos dar apoio. O analista modesto, humilde, contemporâneo da incerteza metodológica democrática, está desgarrado e prestes a se enganchiar em qualquer verificação científica que lhe seja proposta. Aqueles que, na IPA, recusam a concepção intersubjetiva e a evaporação do real do inconsciente operada por ela se refugiam nos prestígios e nas miragens das cifras e das bases de dados, sonhando preencher a falta com a ciência.

É o momento de, com a ajuda de Lacan, concluir, dizendo que há duas vias disjuntas de acesso ao real. A “verdadeira captura do real é a função do conceito segundo Hegel, isto é, a captura simbólica, ou a que nos é dada pela angústia, única apreensão derradeira de toda realidade como tal, e é preciso escolher entre as duas” (Lacan, 1962-3: 385). O conceito hegeliano é atualmente realizado pela ciência em seu universal. A ética analítica deixa um único recurso: arrancar da angústia sua certeza por intermédio do ato (: 92-93).

Caso contrário, haverá, entre os psicanalistas, grande tentação de ceder à sua angústia e deixar cair a psicanálise. Esperamos, em nosso diálogo crítico, desviá-los desse impasse e ajudá-los a encontrar, ao nosso lado, o passe que convém.

**PARTE IV**

**Incidências da psicanálise  
na sociedade contemporânea**

# O analista cidadão

Algo contaminou as formas características da cultura européia: o descobrimento da Europa pelos militares norte-americanos. Esse fato representou uma mudança no estilo de vida e também o reconhecimento de novas formas de relacionamento entre os sexos, desde os filmes de Humphrey Bogart e Lauren Bacall. Alterou-se profundamente a relação com os ideais em relação à situação até então existente na Europa. Nesse sentido, convém ler o filósofo norte-americano Stanley Cavell e o que ele fala sobre a importância dos filmes hollywoodianos, a mudança das identificações sexuais e a nova felicidade.

Os analistas se viram em um mundo muito permissivo. Assim, sua denúncia de que havia uma forma de gozo escondida atrás dos ideais se mostrou um pouco fora de moda, já que outros o diziam de maneira mais precisa e decidida.

Conhecemos hoje, por exemplo, a Conferência de Pequim sobre as mulheres, sobre o lugar e a condição das mulheres. As lésbicas não necessitam que os analistas as representem; elas próprias reclamam o reconhecimento de uma série de direitos e gritam mais do que qualquer um poderia fazer por elas. Não precisam de advogados; são pessoas maiores de idade que lutam pelo reconhecimento de seus direitos. E se houver uma Conferência sobre os homens, os homossexuais reclamarão seus direitos da mesma maneira: subvenções do Estado, acesso subsidiado à moradia, como os

demais casais etc. Com todas essas mudanças, os analistas estão um pouco perdidos: não sabem exatamente se têm de gritar mais alto para se fazerem ouvir ou se devem serenar os ânimos.

A tentação hoje manifesta, mas já presente desde o fim dos anos 1960, é a de modernizar, em moldes americanos, o estilo de vida europeu. No que diz respeito ao analista, ela pensava manter-se exclusivamente em sua função, sem participar de propostas, pois já estava em marcha a luta para ter voz perante a opinião pública no que se refere tanto às formas de vida de gays e lésbicas quanto aos direitos dos psicóticos, dos normais etc.

À primeira vista, os analistas de fato não tinham idéias interessantes sobre esses temas. Os outros já pediam, já sabiam que era preciso pedir e reclamar, razão pela qual os analistas puderam manter-se, digamos, na posição do intelectual crítico. Em determinado período dos movimentos considerados de esquerda, havia uma posição conhecida como a do intelectual crítico. Esperava-se que ele se mantivesse tranqüilamente em seu lugar, e que se dedicasse apenas a criar, a produzir o vazio. O intelectual criticava algumas orientações decididas por outros, mantendo-se na mesma posição. O analista crítico é o analista que não tem qualquer ideal, que se apaga, que é tão-somente um vazio ambulante que não crê em nada. Ele, obviamente, está além de toda crença! Como já não acredita em Papai Noel, como já não crê, livra-se do peso que seus irmãos carregam sobre os ombros.

Esse posicionamento chegou a adquirir certo peso intelectual. Por exemplo, Serge Leclair, meu professor de psicanálise, tinha uma idéia muito interessante que consistia em promover uma concepção da psicanálise como prática de desidentificação. Considerava que o *nec plus ultra* era manter uma concepção absolutamente pura da análise, entendida como um processo sem fim de desidentificar-se até o infinito. No âmbito social, o analista especialista da desidentificação levava tal desidentificação a toda parte; ao contrário da esperança de Tosquelles, era um analista que pedia a todas

as pessoas o documento de identidade, para depois lhes dizer: “Por favor, passem pela máquina de desidentificação!”

Diga-se, de passagem, que esse tipo de atitude estimulou certo ideal de marginalização social da análise, certo ideal do analista concebido como um marginal, um inútil, que não servia para nada, a não ser para denunciar todos que serviam para alguma coisa.

Sejamos claros em afirmar a necessidade de destruir essa posição: *delenda est!* Não se deve mantê-la, e se os analistas acreditam que podem permanecer nela... seu papel histórico está terminado. A função dos analistas não é essa, decorrendo daí o interesse em inseri-los outra vez nos dispositivos da saúde mental.

Os analistas têm de passar da posição de especialistas da desidentificação para a de analista cidadão. Um analista cidadão no sentido que esse termo pode ter na moderna teoria democrática. Os analistas precisam entender que há comunhão de interesses entre o discurso analítico e a democracia, e precisam entendê-lo verdadeiramente! Há que se passar do analista reservado, crítico, a um analista que participa, a um analista sensível às formas de segregação, a um analista capaz de entender qual foi sua função e qual lhe corresponde agora.

O analista esmaecido de meu professor Leclair, o analista vazio, tem uma face que deve ser criticada, mas possui outra que deve ser lembrada, porque foi mal interpretada: a de que, em vez de se manter nessa posição crítica, pode intervir com seu dizer silencioso. O analista vazio, chamado também, em algumas teorias, de “o analista furado”, não deve, em uma instituição, em qualquer discurso institucional, de maneira alguma mostrar-se um analista esmaecido. É ele quem sabe participar com seu dizer silencioso, distinto do silêncio. O dizer silencioso implica tomar partido de maneira ativa, silenciar a dinâmica de grupo que rodeia toda organização social. Como se diz em determinado discurso que não é o nosso, “quando três se juntam, o vigor está com eles!” Do ponto de vista analítico, quando três se juntam, instala-se a dinâmica de grupo, ou seja, desencadeiam-se determinadas paixões imaginárias.

Sem dúvida, o analista há de saber, por sua própria prática, que toda identificação permite o desencadeamento dessas paixões narcísicas, que ele deve ser capaz de silenciar. Mas isso é apenas a primeira parte de seu trabalho; a segunda é remeter o grupo social em questão às suas verdadeiras tarefas, como Bion, durante a Guerra, soube organizar em pequenos grupos os doentes do ideal. Falo de doentes do ideal porque Bion estava encarregado de organizar aqueles que não queriam ir para o Exército. Era uma guerra muito difícil: tratava-se de lutar contra o nazismo e alguns não podiam fazê-lo. Era preciso avaliar por que não podiam, e Bion não se conformou em criticar o Exército, em dizer que ele não prestava. Um discurso como esse teria sido desconsiderado naquele momento, em que a juventude inglesa, composta majoritariamente de indivíduos solidários, demonstrava com seus pilotos da Royal Air Force que era possível lutar contra um exército ordenado de forma antidemocrática, e que esses jovens, produto de uma democracia supostamente decadente, eram capazes de lutar e vencer no que foi a Batalha da Inglaterra.

Bion, portanto, avaliou nesses grupos o que era patológico, ou seja, o que se podia e o que não se podia curar nesses indivíduos expulsos do ideal. Com a mediação de pequenos grupos, desses mini-ideais de grupos, dotados de uma tarefa precisa, de um objeto preciso, suprimindo-se sua paixão narcísica de serem rejeitados do ideal, era possível recuperá-los e lhes dar um destino humano. Podiam escolher, de maneira mais ética, o que fazer na vida.

Nesse sentido, o analista, mais que um lugar vazio, é aquele que ajuda a civilização a respeitar a articulação entre normas e particularidades individuais. O analista, mais além das paixões narcísicas das diferenças, tem de ajudar, junto de outros, sem pensar que é o único que está nessa posição. Assim, com outros, há de contribuir para que não se esqueça, em nome da universalidade ou de qualquer outro universal, tanto humanista quanto anti-humanista, a particularidade de cada um. Esquece-se essa particulari-

dade no Exército, nos partidos políticos, na Igreja, nas sociedades analíticas, na saúde mental, em toda parte. Dito de outro modo, é preciso recordar que não se deve tirar de alguém sua particularidade, a fim de misturá-lo com todos no universal, em razão de algum humanitarismo ou qualquer outro motivo.

Certo psiquiatra, como lembrou Josep Monseny em Barcelona, reconhecia que, hoje, os analistas estão entre os poucos que escutam, que continuam escutando os loucos, nesse momento em que é muito mais rápido preencher prontuários do serviço psiquiátrico em que eles, porventura, estão. Os analistas, contudo, não devem apenas escutar. Eles precisam transmitir a particularidade que está em jogo, devendo, às vezes, seguir o exemplo de outros. O neurologista Oliver Sachs soube construir uma narrativa sobre os efeitos da L-Dopa em certos transtornos que apaixonou o público em geral e foi levada para o cinema em um filme protagonizado por Robert de Niro. Trata-se de uma maneira de tornar apaixonante uma façanha ocorrida no campo da neurologia, de transmitir, em uma narrativa capaz de produzir efeitos de identificação, algo além da própria patologia neurológica, dotando-a de uma carga de humanidade. Da mesma maneira, os analistas não devem apenas escutar; eles precisam saber transmitir a humanidade do interesse que a particularidade de cada um tem para todos. Trata-se, portanto, não de se limitar ao cultivo, à recordação da particularidade, e sim de transformá-la em algo útil, em um instrumento para todos. Não há por que retroceder diante de uma palavra útil aos demais, quando se reconhece uma forma de humanidade em sua peculiaridade.

Por exemplo, respeitar os loucos. É verdade: os analistas têm que incidir sobre as formas de desrespeito ou da falta de respeito. Na França, há dois anos, um sujeito psicótico realizou um atentado em uma escola sob a alcunha *O Homem Bomba*, H.B.! Os policiais, antes de começarem a operação final para liberar as crianças que haviam sido tomadas como reféns, consultaram um psiquiatra de



plantão em uma emergência de hospital. Depois de passado o perigo, entrevistaram-no no rádio, e chamou a minha atenção a capacidade desse psiquiatra em dizer que o sujeito em questão era um paranóico, podendo referir-se à passagem ao ato desse sujeito, que tinha certos antecedentes, e isso com um respeito à patologia e ao sujeito que não era apenas estudado. Ele foi capaz de ajudar os policiais a não provocarem uma catástrofe e, ao mesmo tempo, a respeitar os direitos humanos daquele sujeito, embora não tenha conseguido evitar que os policiais o matassem. A pena de morte pode estar suprimida do Código Penal, porém, muitas vezes, continua a ser aplicada na vida real pela polícia.

A posição respeitosa desse psiquiatra francês contrasta, por exemplo, com a dos americanos que, na mesma época, produziram uma catástrofe, ao enfrentar outro paranóico, que tomara oitenta pessoas de sua seita como reféns. Pôde-se observar uma absoluta falta de respeito dos psiquiatras. Deve-se ler o que eles disseram, por exemplo, no *The Times Magazine*. São declarações completamente desrespeitosas, todas elas manipulações repletas de considerações sobre os sectários, sem que ninguém levasse exatamente em conta o que estava em jogo.

Temos, sem dúvida alguma, de interferir nesse tipo de coisa. E necessitamos de psiquiatras como esse psiquiatra francês, que não sai por aí dizendo qualquer tipo de coisa na televisão.

Os analistas, portanto, não devem se manter na posição de analistas críticos. Terão de pedir, e o têm feito, algo à saúde mental. Desejamos uma rede de assistência em saúde mental democrática, capaz de respeitar à cidadania dos sujeitos inseridos nesse campo. Nesse sentido, os analistas, ao lado de outras pessoas, terão de participar dessas questões, tomar partido e, por meio de publicações, intervenções, manifestar o tipo de saúde mental que acreditam ser o melhor. Não uma instituição ou lugar utópico, mas sim formas compatíveis com a constatação de que, quando não há mais ideais, resta apenas o debate democrático.

Isso não é o silêncio. O dizer silencioso do analista consiste em contribuir para que, a cada vez que se tenta erigir um ideal, torne-se possível denunciar que a promoção de novos ideais não é a única alternativa existente. Trata-se tampouco de retomar aos valores da família e os velhos tempos, quando se acreditava no pai. Ah, que belos tempos! Eles se foram! Hoje, tudo o que resta é o debate democrático, aberto, crítico, desprovido de dinâmicas de grupo. Nesse debate, os analistas têm que ser muito ativos, pois se não o forem, ninguém o será por eles. Precisam ser criativos e contribuir de maneiras diferentes. O analista útil, cidadão, é favorável à existência de um lobby que intervenha no debate democrático, e isso certamente não é uma desgraça.

Outrora, pensava-se que ele deveria intervir apenas no âmbito cultural. Está na hora de acordar! O que se chamava de cultura desapareceu com os novos meios de informação, e continua a se transformar. Não há por que chorar sobre o leite derramado: ah, o tempo de Sartre, o tempo de Lacan... Não há dúvida de que o tempo deles não é o nosso. Nos dias de hoje, um intelectual, um professor, pode dizer qualquer coisa, que entra em diferentes mídias com sua opinião, para logo depois esta ser convertida em lixo! Os meios de publicação têm aumentado espontaneamente, e não se pode permanecer com a nostalgia do tempo em que havia o seminário de Lacan ou quando a opinião de Sartre expressa em um artigo de *Les Temps Modernes* transformava as opiniões.

Os analistas devem opinar sobre coisas precisas, a começar pelo campo das psicoterapias, a partir do qual se pode incidir de certo modo na saúde mental, e isso sem esquecer as novas formas de consideração ou transformação científica dos ideais, mais precisamente, do pai como ideal. Atualmente, não se trata mais de fazer declarações públicas sobre o que é o pai; a questão é incidir sobre a opinião, dizer se é preferível saber ou não o nome de quem cede seus espermatozoides para um serviço de procriação assistida.

É assim que as técnicas se transformam. Aqueles que se utilizam da mídia para apenas expressar opiniões gerais não têm qual-

quer tipo de incidência no campo da saúde mental, nem nas formas de civilização que nos dizem respeito. Apenas opinando sobre determinadas transformações técnico-científicas dos ideais e o novo aparato social que hoje se produz teremos alguma influência, e não apenas nos comitês de ética.

Atualmente, há comitês de ética para toda prática científica, sobretudo a prática médica. Esses comitês agrupam setores distintos, cujos ideais vêm sendo afetados pela ciência. Estabelece-se um comitê para não haver muito tumulto, para assegurar-se de que a religião ou a sociedade em geral aceitarão as modificações técnicas propostas pelo ideal em jogo. Não vejo por que os analistas devam se eximir de participar dos comitês de ética. Há que animá-los a participar deles. Por exemplo, incentivo meus colegas a participarem dos comitês dos hospitais onde estão. Normalmente, solicita-se a participação do psicólogo nos comitês de ética existentes no modelo multiprofissional característico das novas formas de assistência. De um lado, deve-se participar disso, mas, de outro, é preciso influir sobre as questões práticas, cada vez que o ideal é modificado pela ciência.

O analista útil, cidadão, é alguém que avalia as práticas e concorda em ser avaliado, desde que não tema os pré-julgamentos da ciência. Quando lhe é dito, com arrogância, que a prática analítica não é útil, porque tal tipo de terapia cognitiva é supostamente mais eficaz, os analistas têm, com sua experiência, de demonstrar o contrário, e isso não é muito difícil de fazer. Não se deve pensar que coisas assim pertencem a outro mundo. Cada vez que há ataques desse tipo contra a psicanálise, é perfeitamente possível lançar mão de experiências que demonstram o contrário.

O dr. Zarifian, por exemplo, é um psiquiatra francês que, durante dez anos, dedicou-se a publicar artigos sobre os psicofármacos, e hoje é um dos melhores advogados de uma prática multidisciplinar que considera os limites da moderna terapêutica medicamentosa. Em artigo recente, afirmou que a prescrição de fármacos tem limites claros, e que isso não mudou nos últimos

vinte anos, havendo, portanto, uma profunda crise a esse respeito. Zarifian concluiu que os médicos precisam se dar conta de que estão aprisionados pela ideologia das multinacionais farmacêuticas, uma indústria que dispõe de milhões e milhões de dólares para, por exemplo, convencer os sistemas de saúde mental de que o Prozac é ideal. Ao aceitar isso, os médicos se convertem em servos dessas multinacionais. Como disse, em tom divertido, Zarifian, faz-se crer que muitos psicofármacos têm efeito superior aos placebos, mas isso muitas vezes é apenas uma suposição não verificada. Assim, ele propõe que, diante de uma depressão ligeira ou de um transtorno de ansiedade, considere-se que uma psicoterapia tem os mesmos efeitos do que o fármaco, já que este tem eficácia compatível com o efeito placebo. E mais: a psicoterapia e seu efeito terapêutico, sem entrar no mérito de outras discussões teóricas, podem ser formulados como a medida do efeito placebo, seja ele qual for, já que esse efeito se produz quando não há fármaco.

Nesses termos, os analistas, se são cidadãos úteis, devem avaliar as práticas da atual civilização no campo da saúde mental, entendido como o campo efetivo das diferenças relacionadas às normas. Os psicanalistas avaliam os procedimentos de segregação em uma determinada sociedade, ao mesmo tempo que aceitam ser avaliados.

Tudo isso, espero, deve tirar-nos da posição de exclusão a que me referi, da posição de exílio de si mesmo, cujo resultado foi o suposto analista furado, aquele que caiu no buraco produzido por sua própria prática: o buraco dos ideais. Em minha opinião, portanto, o analista que não se queixa, que toma partido nos debates, o analista útil e cidadão, é perfeitamente compatível com as novas formas de assistência em saúde mental, formas democráticas, anti-normativas e irreduzíveis a uma causalidade ideal.

Em nosso mundo moderno, a causalidade é múltipla. Descobrimos isso em diferentes teorias, inclusive na teoria do caos. Os psiquiatras, os trabalhadores de saúde mental e os psicanalistas sabem que as democracias e o laço social são muito frágeis, basea-

dos em um delicado manejo das crenças sociais. Estas são ficções que devem ser respeitadas e, eventualmente, tratadas. Partilhamos o conhecimento dessas ficções. Em face disso, uma das tendências possíveis seria depreciá-las e não crer em nada. Desse modo, o ponto de vista cínico do analista furado se aproximaria do ponto de vista cínico do psiquiatra que sabe que a crença social é ilimitada.

Devemos lembrar que o desejo de curar próprio a quem trabalha na saúde mental tem pontos cegos. O desejo de curar que permite agir sobre a depressão, sobre a falta de um desejo ou de um ideal, pode se renovar, mas tem um avesso. Ele também pode conduzir a uma posição cínica. Não esqueçamos de que um psiquiatra sérvio está à frente dos horrores mais insuportáveis da história européia desde a Segunda Guerra Mundial. Radovan Karadzic é psiquiatra, é um trabalhador de saúde mental. Não se pode esquecer isso!

# Normas novas da homossexualidade

A psicanálise contribuiu bastante para o deslocamento do discurso em vigor sobre a homossexualidade na civilização. Ela tornou o perverso parente do normal, bem como lembrou ao normal que ele era um perverso honorário. Podemos seguir o caminho percorrido pela homossexualidade desde a definição de Carl Westphal, em 1870, com base no conceito de inversão. Tratava-se de definir menos um tipo de práticas sexuais do que certa qualidade da sensibilidade sexual, uma maneira de inverter em si mesmo o masculino e o feminino.<sup>1</sup> Cabe notar que Freud não efetua essa hipótese instintual, pois descreve a homossexualidade estritamente em termos de identificação e escolha objetal.

A nova aceitação da homossexualidade na atmosfera permissiva posterior à Segunda Guerra Mundial enfatiza a importância, na cultura francesa, de autores como André Gide, imoralista e príncipe das letras, Marcel Proust, Jean Genet e Marcel Jouhandeau.<sup>2</sup> Há vestígios disso em *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. Ela o escolheu em referência a Jean Genet, que lhe confiara ter pensado em intitular uma de suas obras como *O terceiro sexo*, a fim de prestar seu testemunho sobre a homossexualidade masculina. Simone de

<sup>1</sup> Aqui, seguimos a análise de Michel Foucault.

<sup>2</sup> Podem ser lidos estudos precisos sobre esses autores em *Révue La Cause freudienne*, n. 24: critique de la sublimation.

Beauvoir aborda, assim, o apelo clássico das mulheres na língua francesa, *o sexo*, qualificando-o de segundo. Em sua perspectiva feminista, o jogo de palavras recusa a anatomia como destino.

Da inserção na cultura o combate pelo reconhecimento se desloca para o terreno político, assistindo-se, a partir do final dos anos 1960, a um novo modo de afirmação do sintoma social representado pela homossexualidade: o *gay*. Ele substituiu *o homossexual* do entre-Guerras, assim como o terceiro sexo, segundo Genet. A versão francesa do *gay* se estabelece paralelamente ao desenvolvimento do movimento americano *Gay Pride*. A primazia do reconhecimento levará o *gay* a questionar, na homossexualidade, todo funcionamento particular da fantasia. Em 1988, Foucault fez a seguinte observação a propósito de dois homossexuais que passeavam de mãos dadas: “Suportamos que dois homossexuais saiam à noite juntos, mas se na manhã seguinte, eles estão felizes e andam de mãos dadas se beijando, não os perdoadamos. O intolerável não é o ir em busca do prazer, e sim o despertar feliz”. Ele acrescenta: “Não há angústia, nem fantasia por trás da felicidade, é esta que não toleramos mais” (Foucault, 1995).

## A nova norma

Se é verdade que o momento do *gay* se identifica com a recusa da fantasia na perversão, para afirmar pura e simplesmente um estilo de vida diferente, então nós já não vivemos mais isso. A questão atual não é mais o *gay*. Nos Estados Unidos e na Inglaterra, a *Gay Pride* tomou a forma de um debate em torno do que se chama *The Queer Nation*. Diversas publicações testemunham essa mudança (por exemplo, Bersani, 1995; Bawer, 1997).<sup>3</sup> Trata-se de opor o

<sup>3</sup> Na Inglaterra, movimento equivalente se reuniu em torno de Matthew Parris, crítico do *Times*, David Starkey, da London School of Economics, e do deputado Tory Michel Brown (cf. Ashford, 1997).

*queer* ao gay, afirmando sua diferença, sua revolta e sua despreocupada aliança com a esquerda militante. O *queer* quer ser considerado um bom trabalhador, bom pai, bom soldado, bom padre e, certamente, bom psicanalista. É preciso observar que a palavra *queer* não decorre de uma linguagem erudita. Em francês, ela é traduzida por *pedé*. A aproximação com a idéia de *nação* introduz uma tensão dificilmente suportada pela direita cristã.

Em nome dessa nova norma, o *queer* pode ostentar opiniões políticas de direita ou de centro-esquerda, assim como querer apagar ou abolir a diferença.<sup>4</sup> Tal debate repercutiu nos títulos dos departamentos universitários, que nos Estados Unidos podem, segundo o caso, ser chamados de *Gay and Lesbian Studies* ou então *Queer Studies*. Busca-se encontrar, ao longo da história, momentos em que a homossexualidade foi não apenas reconhecida – há exemplos famosos e complexos da homossexualidade grega e árabe –, como também teve legitimidade igual e simétrica à heterossexualidade. O debate em torno dessa vontade de se fundir à norma está em curso entre diferentes autores, tendo sido particularmente questionada por Léo Bersani por ela querer constituir uma nação, um *standard* identificatório.<sup>5</sup>

O acontecimento que levou à ruptura entre essas duas épocas, tal como reconhecida pelos historiadores do movimento homosse-

<sup>4</sup> Jacques-Alain Miller intervém para enfatizar que: “Não é a segregação, e sim o contrário. É mais pedê-cidadão, cidadão-pedê. O gay já foi aprovado na França, o *Gay Pride* já foi aprovado na França; não há dúvida de que será aprovado na França o cidadão-pedê”.

<sup>5</sup> Ao redigir a transcrição de sua conferência, a ministra da Justiça Elisabeth Guigou declara: “Vocês irão lançar mão do contrato de união civil pedido pelos movimentos homossexuais? Foi um compromisso que assumimos e o manteremos. Os homossexuais levantaram o problema, mas não são os únicos concernidos por ele. Trata-se, hoje, de uma verdadeira exigência: não podemos restringir a união entre duas pessoas apenas à instituição do casamento” (*Le Monde*, 24 de junho de 1997).



xual, foi a epidemia de AIDS, que demarcou uma interrupção do expansionismo triunfante da felicidade homossexual anunciada por Foucault. A AIDS tornou o homossexual visível de outra maneira, levando-o a se interessar, como cidadão, pela saúde pública. Essa participação se tem efetuado por meio de associações representativas de uma comunidade, em que se definiu, pela primeira vez, tal caráter cidadão. A balança dialética, em que se passou da diferença à participação cidadã, generalizou-se em seguida por intermédio da reivindicação ao acesso a todos os modos de reconhecimento disponibilizados pelo Estado, especialmente nos Estados Unidos.

Considero o mês de maio de 1996 um dos momentos-chave da definição da questão *queer*, em razão da decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos a respeito do caso *Romer vs. Evans*. Essa decisão rejeitou a emenda constitucional que acabara de ser votada pela Assembléia do Estado do Colorado, interditando a promulgação, nesse Estado, de leis que protegessem os homossexuais da discriminação. O Colorado é um dos estados cuja população mais se modificou no decorrer dos últimos vinte anos, tendo acolhido muitas pessoas de classe média, jovens, universitários e profissionais liberais em busca da qualidade de vida oferecida por suas montanhas.<sup>6</sup> As municipalidades desse Estado podem, hoje, fazer passar leis que protejam os homossexuais de qualquer discriminação acerca de moradia, trabalho e direitos sociais. Essas leis haviam sido acolhidas por municipalidades progressistas, ocupadas por grupos em defesa dos gays, para os casos de recusa de alojamento ou de emprego decorrentes da condição homossexual. A Assembléia do Colorado, cuja população é majoritariamente tradicionalista,

<sup>6</sup> O símbolo desse novo desenvolvimento, que lembra aos franceses a concentração de talentos em torno de Grenoble, é Boulder City. Podemos evocar também a estação de esqui na montanha de Aspen, da qual Barbara Streisand é conselheira municipal. Denver, capital do estado, adotou a montanha em junho de 1997. Tratava-se de fazer disso o símbolo de uma nova América, distinta da Califórnia.

recorreu a leis que impedissem qualquer decreto municipal nessa direção. As associações de defesa dos direitos dos homossexuais, por sua vez, recorreram à Suprema Corte dos Estados Unidos, com o intuito de reverter essa situação. O caso *Romer vs. Evans* foi decidido em maio de 1996, diante de uma Corte de Justiça composta, em sua maioria, de juízes nomeados durante o governo de Ronald Reagan. Essa foi a primeira vez, na história dos Estados Unidos da América, que a Suprema Corte deu um parecer favorável ao reconhecimento dos direitos de gays e lésbicas. Dez anos antes, em 1986, outra decisão da Suprema Corte tinha ido na direção contrária. No caso *Bowers vs. Hardwick*, sua sentença promulgou que nada poderia impedir um Estado norte-americano de considerar a sodomia um delito.<sup>7</sup> É preciso lembrar que, no Sul dos Estados Unidos, da Virgínia até a Flórida, e nos estados de Utah, Arizona e Idaho, a sodomia é crime, inclusive entre os adultos heterossexuais que consentem com ela. Nos estados do Centro-Sul, Kansas, Oklahoma, Missouri, Arkansas, Tennessee, e da costa Oeste, ela é considerada um delito, se os adultos forem do mesmo sexo. Nos demais estados, não há mais leis anti-sodomia, tendo se desistido de legislar sobre as práticas sexuais realizadas de comum acordo entre adultos.

## O bom esposo

Em tal contexto jurídico, a decisão da Suprema Corte no caso *Romer vs. Evans* é um marco na história jurídica dos Estados Unidos. Ela, contudo, não impediu que, na semana seguinte, o presidente Clinton, em sua campanha eleitoral, sustentasse uma lei, proposta por Bob Dole, cujo intuito era recusar o reconhecimento federal

<sup>7</sup> Sobre essa atualidade jurídica, leia-se artigo da revista *Newsweek*, na seção *US Affairs*, de 3 de junho de 1996.

dos casamentos entre pessoas do mesmo sexo (*same sex union*), caso um dos estados da união viesse a admiti-lo. De fato, no início de 1997, a Corte Constitucional do Estado do Havaí admitiu casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Por que o Havaí? Não se trata de uma bizarrice ligada apenas à importância do turismo na economia desse estado. A civilização tradicional na Polinésia tinha uma forma de reconhecer as ligações homossexuais entre adultos que intriga os observadores desde o século XVIII. Essas observações foram retomadas pelos militantes dos direitos gays. Pode-se encontrar, em um dos números de 1998 do *Journal of Homosexuality*, o texto “Same sex relationships in Hawai in Captain Cook third voyage 1776-1780”. Essa tradição foi posta novamente em vigor no entrecruzamento de um ressurgimento nacionalista havaiano, que requer o reconhecimento de seus costumes, da militância gay e da indústria turística, a fim de atrair esse tipo de casal.<sup>8</sup>

A Igreja Católica continua firmemente contrária ao casamento civil de homossexuais, mas dois importantes organismos religiosos nos Estados Unidos, o Califórnia Council of Churches, que agrupa a maioria das igrejas protestantes do estado, e a Union of American Group Congregation, que reúne duzentos rabinos de um movimento de reforma progressista judaico (*Courier International*, n. 290, 23 a 29 de maio de 1996), manifestaram sua aprovação do casamento gay. Ao longo do mês de maio de 1996, iniciou-se um debate sobre o casamento homossexual e a sua necessidade nas páginas do *New Republic*, animado por seu agitado redator Andrew Sullivan, católico, conservador e gay, que naturalmente defendeu a necessidade do casamento homossexual. Para ele, “a homossexua-

<sup>8</sup> Essa conferência ocorreu em 4 de dezembro de 1996. No dia seguinte, fomos informados de que, em 26 de novembro, o juiz Kevin Chang, do estado do Havaí, decidira que o Estado não poderia interditar o casamento de pessoas do mesmo sexo. O Havaí se reservaria o direito de apelar dessa decisão diante da Suprema Corte do Estado.

lidade é essencialmente uma questão de laços emocionais entre dois seres humanos adultos. E que instituição pública é mais essencial – mais definitiva – nesse tipo de laço do que o casamento? A recusa em conceder o casamento aos gays é a maneira mais radical que nossa sociedade tem para declarar que o amor homossexual é, muito simplesmente, menos adequado do que o amor heterossexual” (Sullivan, 1996).

Nas páginas do mesmo *New Republic*, J. Rauch constata que o casamento é uma instituição em debandada, mas não vê por que se deve proibir o casamento homossexual. “De todas as instituições pelas quais passam os homens – a escola, o Exército, a fábrica – o casamento é aquela que mais os marca”. Por isso, a fim de evitar que homens sozinhos façam coisas que os prejudiquem, é preferível que eles voltem para casa. Os argumentos dos que querem reservar o casamento para a criação de filhos não se sustentam, pois isso equivaleria à proibição do casamento de heterossexuais estérteis, de mulheres no climatério ou ainda daqueles que buscam uma adoção. Por isso, a moral leiga não tem por que proibir o casamento. Tudo o que caminha para a estabilização de uma ligação entre pessoas é melhor que a errância delas.

Em contrapartida, o escritor Franck Browning considera que os gays se enganam ao procurar imitar a família nuclear, uma vez que já inventaram comunidades ampliadas. Ele propõe militar pela invenção de um novo dispositivo jurídico que traga sustentação às diversas estruturas familiares já criadas pela comunidade gay, com o intuito de enfrentarem as obrigações afetivas, materiais e financeiras da vida moderna. Ele é contra o casamento homossexual e a favor de uma forma de reconhecimento de famílias ampliadas, o que, outrora, a etnologia chamava de casamento em grupo.

O conjunto dessas questões e debates produz efeitos retroativos sobre a concepção dos estudos e a leitura da homossexualidade (Boswell, 1994). Um historiador militante como John Boswell quis reler a adoção legal romana à luz da perspectiva do casamento

homossexual. Para ele, a adoção legal romana era apenas uma máscara para a legalização de relações homossexuais puras e simples. Em seguida, ele se interessou pela civilização bizantina e pela modificação dos antigos costumes romanos efetuada pelo catolicismo. Acompanhou o destino do casamento romano, da adoção e da filiação dita artificial, sob a forma da declaração de “irmãos em espírito”.

Em geral, aborda-se essa declaração pelo viés da adoção. Para os romanos, tratava-se de um modo de transmissão do patrimônio e de poder, que podia ser exercido em detrimento de filhos consanguíneos. O império se virou muito bem, por exemplo, com Marco Aurélio. Boswell, contudo, recusa essa concepção que destaca a transmissão do patrimônio para enfatizar que se tratava da afirmação de laços afetivos. Ele insiste nas cerimônias atestadas no espaço ortodoxo durante os séculos XIII e XIV. Nelas, vêem-se dois homens na posição de esposos, e sua interpretação exemplifica o trabalho que se faz nos departamentos de *Gay and Lesbian Studies*. Boswell levou 12 anos para escrever seu último livro. Ao longo desses anos, sua posição se enrijeceu<sup>9</sup>. Ele morreu de AIDS pouco antes de sua publicação. Há os mesmos efeitos nos estudos literários. Uma compilação de leituras de Shakespeare recentemente publicada por um departamento de *Queer Studies* avança bastante na idéia de que a chave da leitura shakespeareana deve se basear estritamente na homossexualidade. Com efeito, trata-se aqui do avesso de uma leitura sublimada. Tudo o que poderia ser heterossexual é apenas um disfarce.

<sup>9</sup> Jacques-Alain Miller observou que *Cristianismo, tolerância e homossexualidade*, seu primeiro livro, foi concebido sobretudo como um manifesto pela tolerância (cf. Boswell, 1985).

## O bom soldado

Também em maio de 1996, ocorreu um grande debate no Exército a respeito do lugar dos homossexuais em suas fileiras. O presidente Clinton, em seu programa eleitoral, comprometera-se com a incorporação de homossexuais no Exército, valendo-se do direito de se fazerem reconhecer como tais. No dia seguinte à sua eleição, foi surpreendido com um pannelo considerável. A vaia geral resultou em um compromisso bastante puritano que pode ser resumido na seguinte fórmula: “Don’t ask, don’t tell”, ou seja, nenhum superior tem o direito de perguntar a um subordinado qual é sua preferência sexual, ao passo que nenhum inferior ou graduado tem o direito de informar ao Exército que é homossexual. É isso o que *don’t tell* quer dizer. Esse compromisso foi simultaneamente atacado pela direita cristã e pelos militantes dos direitos gays. Já se julgaram sete processos, dos quais cinco foram favoráveis ao Exército. Eles chegarão à Suprema Corte daqui a alguns anos. Ataca-se esse compromisso em nome da primeira emenda da Constituição americana, que protege o *free speech*. Esse compromisso é visto como uma autorização para proibir o direito à fala de um sujeito homossexual e propiciar, dentro da corporação militar, a infração de um direito de todo cidadão americano reconhecido pela Constituição. Além disso, a primeira emenda estabelece que o fato de alguém declarar-se algo não implica que ele o seja de fato. Para ser acusado por uma determinada declaração, é preciso ainda que a acusação consiga provar que o que foi declarado é verdade. O fato de ter dito “sou culpado” não quer dizer que não é preciso prová-lo. Nesses termos, o *don’t tell* seria contrário à primeira emenda. Uma Corte em Richmond aceitou a versão defendida pelo Exército, segundo qual a corporação tinha o direito de ignorar questões privadas de seus soldados e afirmar seu “direito de discrição”. Um juiz de Brooklyn, em compensação, julgou “draconiana” tal política do Exército.

## O bom trabalhador

Medidas discriminatórias no trabalho também têm sido combatidas. A já famosa causa da advogada Robin Char, que seria empregada pela administração da Geórgia, em Atlanta, está em julgamento. O processo movido por ela decorre da recusa a essa oferta de emprego feita pelo procurador do Estado, após ter sido informado de que ela se casaria com outra mulher. O tribunal obrigou o procurador geral a formular um benefício governamental dirimente que justificasse o não emprego dessa senhora. Evidentemente, os conservadores recorrerão, assim como o próprio procurador geral. Seja como for, a discriminação por costumes no trabalho é, atualmente, uma questão aberta nos Estados Unidos, tanto quanto o debate sobre o salário mínimo na França. Há tanto companhias contrárias quanto outras favoráveis a isso.

Algumas comunidades como Aspen, estados como o Havaí e determinadas companhias multinacionais reconhecem o concubinato e, portanto, a igualdade de direitos quanto à proteção social de concubinos. Excelentes empresas tecnológicas como Apple, IBM e Microsoft, que necessitam de mentes privilegiadas, devem interessar-se pela vida privada, uma vez que querem atrair os melhores. A Time Warner, grande conglomerado de empresas, também reconhece e admite esse tipo de direitos, algo que conta muito nos Estados Unidos, pois o seguro social é uma questão privada de custo bastante elevado. O fato de um parceiro ter direito ao seguro social do outro é algo muito importante, especialmente nos casos em que o risco de contaminação de AIDS é elevado.

A via escolhida, tipicamente americana, não é a legislativa. Trata-se de políticas internas a grandes empresas, um *standard* estritamente privado. No âmbito legal, só existe a adoção de medidas que

consideram ilegais medidas discriminatórias aos homossexuais.<sup>10</sup> Cabe lembrar que, na França, a Société Nationale des Chemins de Fer (SNCF) recentemente estendeu as vantagens concedidas às famílias numerosas aos concubinos portadores de um certificado de concubinato emitido por algumas prefeituras. Na França, portanto, assistimos ao começo do mesmo processo, ainda que à francesa.<sup>11</sup>

## Crítica do unanimismo

Contra essa corrente unanimista, Léo Bersani (1995) reivindica a profunda diferença da homossexualidade, ao recorrer a Genet e a Gide. Em seu arrazoado, apela muito aos homossexuais franceses e lembra o imoralismo de Gide, o gosto da traição em Genet e a busca da marca em Proust como elementos de uma contra-sociedade. Proust, em uma célebre passagem de *Sodoma e Gomorra*, nota que os homossexuais jamais querem agrupar-se, ainda que se reconheçam em uma franco-maçonaria que atravessa todas as classes sociais e idades, podendo ser reconhecida, mediante pequenos sinais, entre motoristas, patrões, empregados domésticos etc.

O ponto comum a esses autores é a recusa de uma identificação conforme. Contra todos aqueles que querem fazer da homossexualidade uma nova identificação, um novo *standard*, Bersani insiste que a contribuição da homossexualidade é que ela permite pensar algo novo: um sujeito que recusa a diferença. Assim, ele se reúne aos

<sup>10</sup> Os Estados cujas Supremas Cortes adotaram essas resoluções são: Califórnia, Rhode-Island, Minnesota, Connecticut, Wisconsin, Havaí, Vermont, Massachussetts e New Jersey. Em breve, New Hampshire, o único estado da costa Leste que ainda não as adotou, o fará.

<sup>11</sup> Por ocasião da *Gay Pride March*, de 28 de junho de 1997, a SNCF e a RATP se associaram também como patrocinadores.



opositores da filosofia de Derrida, estigmatizada como uma filosofia da diferença, pois se deve fazer uma filosofia do mesmo. Continua assim a antiga animosidade entre Foucault e Derrida. Bersani conclui seu artigo abordando o esforço de pensar o mesmo, que não chega a ser seu semelhante. Toda diferença deve ser pensada a partir da impossibilidade do ser semelhante a si da homossexualidade.

## A norma do macho

Um dito de Lacan afirma que o normal é a *norme mâle*, a norma do macho. O debate que incide sobre uma norma do macho pretendendo afirmar-se como normal é, na perspectiva aqui abordada, particularmente interessante. O tom bastante arrazoado, de muitas lições, demasiado moralista, chocante da literatura contemporânea dos departamentos universitários considerados por nós deve ser substituído, visando à afirmação de uma norma. Ao ler essa literatura, partilho da impressão de Bersani, que se perguntava, ao ler uma declaração de uma feminista lésbica sobre a luta a ser travada contra todas as outras formas de sexualidade, se seus próprios autores acreditavam nisso.<sup>12</sup> É essa também a posição a que o último livro de Boswell nos leva: chegamos ao ponto de não mais acreditar em nossos olhos e ouvidos. Trava-se aí um debate sobre as novas figuras da razão. É preciso reconhecer, nesse jogo deslocado, sublimado, a questão fundamental da crença, na qual as fronteiras da interrogação foram deslocadas em decorrência da posição homossexual.

<sup>12</sup> “Temos, de maneira muito notável, a propensão de fazer afirmações em que ninguém, inclusive a pessoa que as fez, acredita verdadeiramente” (Bersani, 1995: 53-4).

# A sociedade do sintoma

O “mal-estar” na civilização, como dizia Freud, ou o “sintoma” na civilização, como precisa Lacan, pode ser escrito sob a forma de um matema, estabelecido por Jacques-Alain Miller, ao definir a conjuntura atual, dominada pelo objeto  $a$ :  $a > I$ .

Lacan falava da “ascensão ao zênite social” do objeto  $a$ . A expressão se encontra em “Radiofonia”, na resposta à terceira pergunta sobre o “efeito de linguagem” concebido não como significado, e sim como déficit de um efeito de corpo. “O significante não é apropriado para dar corpo a uma fórmula que seja da relação sexual” (Lacan, 1970: 411). É nessa falha que vem se alojar o objeto  $a$ . “Para isso, bastaria a ascensão ao zênite social do objeto  $a$ , pelo efeito de angústia provocado pelo esvaziamento com que nosso discurso o produz, por faltar à sua produção” (: 411).

Lacan faz referência a uma construção elaborada em seu seminário do mesmo ano, no qual descreve um efeito particular do discurso do mestre contemporâneo, isto é, o discurso capitalista. Esse discurso produz o objeto  $a$ , cavando a falta da mais-valia. A mais-valia foracluída é um significante  $e$ , como tal, retorna no real como gozo. Na teoria marxista, ela é algo extraído do trabalho, uma quantidade jamais recuperada. Os direitos do trabalhador, do qual ela é extraída, são instantaneamente foracluídos, pois o mercado opera a sua subtração irreversível. Ela se torna o objeto

perdido, que anima a cadeia metonímica das trocas. Trata-se, portanto, de uma quantidade impossível de ser calculada. Os melhores planejadores tentaram fazê-lo em vão. A mais-valia não deixa de animar o mundo. “É a causa do desejo, do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar. Esta se acumula, por um lado, para aumentar os meios dessa produção como capital. Por outro lado, amplia o consumo, sem o qual essa produção seria inútil, justamente por sua inépcia em proporcionar um gozo com que possa tornar-se mais lenta” (: 434)

Falar de “ascensão ao zênite social” indica que o movimento não começou antontem, pois o zênite é o “grau mais elevado”. Para seguir a trajetória do objeto *a* em nossa civilização, tomemos emprestada a indicação do “efeito de angústia” dada por Lacan, no qual reside o verdadeiro “efeito de linguagem”. Podemos indicar alguns momentos dessa trajetória. Depois do fim da Primeira Guerra Mundial, momento considerado por certo número de historiadores a verdadeira entrada no século XX, o mundo do pensamento foi invadido por um afeto particular. Trata-se do sentimento de inutilidade da civilização em face desse suicídio coletivo europeu. Paul Valéry falou do saber que se impunha como “a crise do espírito”: “Nós, as civilizações, sabemos, agora, que somos mortais” (Valéry, 1924). Na mesma época, Martin Heidegger definiu o estatuto da subjetividade moderna como sendo a do “homem da preocupação”. Em *Ser e tempo*, de 1927, ele situa o lugar da angústia:

O que oprime não é isso ou aquilo, nem tampouco todo o ente lá adiante reunido como soma; ao contrário, é a *possibilidade* do que é utilizável em geral, quer dizer, o próprio mundo. Uma vez acalmada a angústia, a fala do cotidiano costuma dizer: ‘no fundo não era nada’. [...] Aquilo diante do que a angústia se angustia nada tem de um interior utilizável ao mundo. [...] O nada em relação ao que é utilizável se fundamenta em ‘alguma coisa’ no sentido

mais original, no *mundo*. [...] Se, em consequência, é o nada, ou seja, o mundo como tal que se revela como o diante-do-que da angústia, isso quer dizer então: *esse diante do que a angústia se angustia é o próprio ser-no-mundo* (Heidegger, 1927: 236).

Freud, na mesma época, remaneja sua teoria da angústia pela introdução da paradoxal “pulsão de morte”. Em *Mal-estar na civilização*, publicado em 1930, faz equivaler o sentimento de culpa inconsciente, engendrado pela própria civilização, à angústia.

Talvez seja bem-vinda aqui a observação de que o sentimento de culpa não passa, no fundo, de uma variante tópica da angústia e de que, em suas fases ulteriores, ele é absolutamente idêntico à *angústia diante do supereu* [...]. Também concebemos facilmente que o sentimento de culpa engendrado pela civilização não seja reconhecido como tal, que permaneça em grande parte inconsciente ou se manifeste como um mal-estar, um descontentamento, ao qual procuramos atribuir outros motivos (Freud, 1930: 94-5).

Antes da Segunda Guerra Mundial, o sujeito tratou de sua angústia alimentando sonhos deletérios de restauração de um “todo”, na falta de uma civilização toda. Foi o momento do sonho de um Estado-todo e dos apelos aos líderes carismáticos dos partidos totalitários. Freud antecipara esse mecanismo em “Psicologia das massas e análise do eu”, dez anos antes que esse procedimento até então inédito se estabelecesse.

O pós-II Guerra Mundial inventou uma nova terapia. O sujeito passou a se tratar ao abrigo de novos significantes mestres que emergiram mal ou bem do caos. O sartreano tratava sua angústia existencial seguindo o caminho do Partido Comunista, significante mestre, se é que chegou a sê-lo. “O PCF, como grupo, era lento, compacto, duro, impermeável e opaco. São essas as insígnias do *agalma*” (Milner, 1993: 69). Os sujeitos do lado oposto acreditavam no futuro da “mão invisível” do mercado, da qual os Estados

Unidos tinham demonstrado a eficácia, ao sair da crise na condição de vencedores da guerra. Outros, enfim, apoiaram-se no cientificismo dos anos 1950 e na esperança aberta pelas novas ciências que triunfaram sobre o niilismo, ou mesmo nas renovações do catolicismo progressista. Em 1949, Merleau-Ponty é sensível a esses movimentos, pois fala não da confrontação do sujeito com sua angústia, e sim do reencontro do homem com “a premeditação do desconhecido”. Ele escreve: “Devemos crer que o *tête-à-tête* do homem com sua vontade singular não é tolerável a longo prazo: entre esses revoltados, alguns aceitaram incondicionalmente a disciplina do comunista, outros a de uma religião revelada” (Merleau-Ponty, 1948: 7). Lacan, pouco depois, ironiza tais figuras da consciência infeliz. Critica os fundamentos da reação existencialista diante do utilitarismo dominante. “Ao cabo do projeto histórico de uma sociedade de não mais reconhecer em si outra função que não a utilitária, e na angústia do indivíduo diante da forma concentracionista do vínculo social, cujo surgimento parece recompensar esse esforço, o existencialismo julga-se pelas justificativas que dá para os impasses subjetivos que, a rigor, resultam dele” (Lacan, 1949: 102). A isso opõe o estatuto descentrado do sujeito segundo a psicanálise, fundamentado na radicalidade de um alhures. “No recurso que preservamos do sujeito ao sujeito, a psicanálise pode acompanhar o paciente até o limite extático do ‘Tu és isto’, em que se revela, para ele, a cifra de seu destino mortal” (: 103).

Nos anos 1960, seguindo os passos de Kojève, Lacan estigmatiza a ascensão de um novo significante mestre: o mercado comum. A burocracia que sustenta o mercado o apresenta como esboço do Estado Universal homogêneo, graças à utilização da técnica. Ele mostra o erro de perspectiva dessa concepção em 1967, às vésperas da eclosão da crise do fim dessa década. Acreditar na extensão sem reservas do universal autorizado pelo tratamento científico da civilização negligencia o retorno do gozo. “O fator de que se trata é o problema mais intenso de nossa época, na medida em que ela

foi a primeira a sentir o questionamento de todas as estruturas sociais pelo progresso da ciência. [...] até onde se estende o nosso universo, teremos que lidar, e sempre de maneira mais premente, com a segregação” (Lacan 1967: 360).

## O caos identificatório e a overdose

A crise de 1968 revelou que todos os significantes mestres, todos esses significantes Um, foram sucessivamente desqualificados. Em seu último ensino, Lacan deu ao mundo surgido dessa crise a forma lógica do não-todo. Jacques-Alain Miller, em “Túmulo do homem de esquerda”, referiu-se à civilização como algo “fragmentado, disperso, não totalizável”, uma ‘multiplicidade inconsistente’ (Cantor), um ‘não-todo’ (Lacan)” (Miller, 2003e: 165). A atual forma da civilização é perfeitamente compatível com o caos, algo que Antonio Negri e Michael Hardt percebem como uma ausência de limites.

As redes de computadores e as técnicas de comunicações internas aos sistemas de produção permitem uma gestão mais extensiva dos trabalhadores a partir de um *site* central afastado. O controle das atividades laboriosas pode ser potencialmente individualizado e contínuo no *panopticon* virtual da produção em rede. A centralização do controle é ainda mais clara em uma perspectiva mundial. A dispersão geográfica da fabricação engendrou a demanda de uma gestão e de uma planificação cada vez mais centralizadas, mas também de uma nova centralização dos serviços de produção especializados, particularmente dos serviços financeiros. É assim que os serviços financeiros ligados às trocas de um pequeno número de cidades-chave chamadas ‘mundiais’, como Nova York, Londres e Tóquio, gerenciam e dirigem hoje em dia as redes mundiais da produção (Negri e Hardt, 2002: 363).

A civilização não tem nenhuma necessidade de um todo harmônico, e nem mesmo sonha com isso. Basta o duplo movimento de centralização/extensão, como resumido por Alain Joxe no título de seu livro *O império do caos* (Joxe, 2002). Para ele, o movimento do império excede ao aparente controle instalado por ele. “É um sistema de conquista virtual ilimitada. Isso cria um espaço de domínio que jamais se consolida ou se aquieta [...]. O caos realiza desregulações, às quais estão submetidas todas as sociedades políticas concretas, que outrora eram parcelas da ordem do mundo, subsistemas de ordem local. Permanece, todavia, a discussão sobre os tipos de caos global desejáveis” (Joxe, 2003: 42-3). Não estamos mais na época dos “mercados comuns”; estamos na da globalização.

Em vez da crença no futuro dos mercados comuns, reina a incerteza do mercado global. Os mercados procuram um significativo mestre e não o encontram. Os grandes reguladores se mostram seguidamente decepcionantes: gabinetes de auditoria, Estados, diretores de bancos centrais. Mesmo Alan Greenspan, diretor do Banco Federal Americano, o *nec plus ultra*, é atingido pela suspeita. Nos termos de um economista, a melhor maneira de caracterizar a situação dos mercados mundiais é qualificá-los de *ilegíveis*. Para nós, trata-se de uma maneira de entender o dito de Lacan, segundo o qual um significante mestre é indispensável para que se leia um escrito (Lacan, 1969-70: 180). Na etapa inicial de seu ensino, significante e significado não se sustentam juntos sozinhos. É preciso, inicialmente, a mediação da metáfora paterna. Em seguida, com a “segunda metáfora paterna”, o Outro da linguagem se encarrega da junção pela pluralização dos “Nomes do Pai”. A partir dos quatro discursos, a função do significante mestre nomeia essa pluralidade. Na mesma época, Lacan destaca, com base na escrita “ideográfica” japonesa ou chinesa, as novas relações de junção do significante com o significado pela letra. O ideograma “é um signo gráfico que representa uma palavra de uma língua, em oposição aos signos que indicam um som (escrita fonética) ou uma sílaba (escrita silábica)”

(Dubois, 1977). “Seria cômico ver indicarem-se aí, a pretexto de o caractere ser a letra, os destroços do significante correndo nos rios do significado. É a letra como tal que serve de apoio ao significante, segundo sua lei de metáfora. É de outro lugar – do discurso – que ele a pega na rede do semblante” (Lacan, 1971: 19). É na sustentação do discurso que o sujeito pode buscar identificação e apoio para suportar o “efeito de linguagem” que é a angústia. “A instância da letra” e o apoio que o significante toma na metáfora encontram seu grampeamento, sua escavação, na própria metonímia do discurso. A metonímia do discurso, “rede do semblante”, não supõe nenhum “todo” da significação.

A angústia leva a “refazer o todo” em uma situação na qual o sujeito não crê mais no significante um. O esforço para tornar o Outro todo repousa sobre o insuportável de uma ausência de garantias do gozo. Assistimos então a um duplo movimento. De um lado, apelos “populistas” para refazer o todo. De outro, tentativas de reencontrar o gozo por intermédio de um acesso em curto-circuito. O paganismo contemporâneo busca a prova da existência de Deus na *overdose*. A *ex-stase* do gozo sempre foi ocasião para a civilização experimentar a presença de um Deus-todo, da coisa Outra. Na Antigüidade, Dionísio ou Baco provava sua existência a seus fiéis, dando a eles a embriaguez e o esquecimento. O sucesso inacreditável de seu culto privado no conjunto do mundo helenístico e romano testemunha esse fato.

Para o sujeito moderno, a existência de Deus se demonstra pela *overdose*. Pela presença da *ex-stase* nele próprio, o sujeito experimenta a presença do Outro. Assim, acredita nela. Mas sabemos, desde a segunda teoria das pulsões em Freud, e com Lacan, que o sujeito prefere o gozo à autoconservação, e que o narcisismo não é barreira contra a pulsão de morte. Em nossa civilização, o sujeito pode escolher “entregar-se à morte” de várias maneiras. A *overdose* não se restringe aos comportamentos suicidas, como as toxicomanias de drogas pesadas. O sujeito pode se matar no trabalho,



escolher esportes perigosos, viagens estranhas, tentar ser astronauta amador ou apresentar apetite multiforme pelo risco. Pode também escolher o suicídio político, transformar-se em homem bomba e gozar de sua morte. Em toda essa bacanal mortífera, tão característica de nossa época, encontramos manifestações da busca de uma presença do Outro em nós. Por que ele nos abandonou?

## Crepúsculo e aurora

Tal questão nos faz levar em conta as duas faces da subjetividade contemporânea. De um lado, o fenômeno do “crepúsculo do dever”, como chamado por Gilles Lipovetsky; do outro, a busca de um sintoma em que valeria a pena acreditar. Trata-se da aurora do sintoma. Os fenômenos decorrentes do “crepúsculo do dever” são ligados, de forma muito expressiva por Lipovetsky, à constatação de uma ruptura:

Desde a metade de nosso século, uma nova regulação social dos valores morais se configurou, e ela não se sustenta mais sobre o que constituía o móvel mais importante do ciclo anterior: o culto ao dever. [...] ninguém ousa mais comparar a ‘lei moral em mim’ à ‘grandeza do céu estrelado sobre mim’. O dever se escrevia em letras maiúsculas; nós o miniaturizamos; ele era severo, organizamos shows recreativos; ordenava a submissão incondicional do desejo à lei, reconciliamo-lo com o prazer e o *self-interest*. O ‘É preciso’ cedeu lugar à encantação da felicidade; a obrigação categórica, à estimulação dos sentidos; o interdito irrefutável, às regulações *à la carte* (Lipovetsky, 1992: 48).

Percebe-se claramente que o declínio do ideal se acompanha das exigências do gozo.

Aqui a gestão higienista de si e os planos de aposentadoria, lá o superendividamento dos casais, o alcoolismo e outras ‘viagens

alucinatórias', toxicomaníacas. Quando se apaga a religião do dever, assistimos não ao declínio generalizado de todas as virtudes, mas sim à justaposição de um processo desorganizador a um processo de reorganização ética estabelecido com base em normas individualistas: é preciso pensar a era pós-moralista como um caos organizador (: 17).

Para Lipovetsky, esse “caos organizador” supõe a manutenção da hipótese de um sujeito hedonista. O *homo hedonicus* teria consistência suficiente, e o hedonismo não apresentaria qualquer dificuldade de se manter nos limites do princípio do prazer. Isso, sem dúvida, é subestimar a verdadeira natureza do supereu, sua exigência pulsional e seu poder ilimitado. Levemos a sério a metáfora dos autores contemporâneos: o isomorfismo do caos. Estamos em um estado do Outro, no qual a linearidade causa/efeito é questionada. No que se pode chamar de as “matemáticas do caos”, essa linearidade é tocada. Nesse estado de civilização, a pulsão revela ainda mais sua face mortal.

## Serenidade e sintoma

Diante de tal contexto, o psicanalista não pode pretender aliviar o sujeito contemporâneo de sua culpa em relação ao ideal. O sujeito já está aliviado. Ele é *light*. Mas essa leveza é insustentável, como percebeu Milan Kundera no título fulgurante de seu romance. Trata-se, sobretudo, de suportar a inconsistência do Outro, sua ausência de garantias, sem ceder ao imperativo de gozo do supereu. O importante não é o aparente alívio do sujeito, mas o peso de sua relação com o gozo. Quando o sujeito está aliviado dos deveres da crença, como gozar sem que isso seja sua única obrigação? O psicanalista deve permanecer atópico em relação à corrente principal da civilização que o arrasta. Ele não se contenta em

encantar-se com a “liberação” dos costumes, pois percebe o seu avesso, o novo império do gozo. Irá, por isso, transformar-se em um novo censor, em um defensor dos costumes, em uma espécie de simetria inversa ao deslocamento da civilização? Trata-se de uma tentação da qual não saíram incólumes alguns psicanalistas. Vimos isso, por exemplo, nos debates sobre os pactos civis de solidariedade (PACS) e as novas formas de parentalidade. Não devemos isolar-nos em uma falsa alternativa entre dizer sim ao empuxo-ao-gozar, cujas exigências são incessantes, e dizer não, apelando para os limites da justa medida. Esse sim e esse não, assim formulados, fogem da particularidade do inconsciente para cada sujeito. Nesses termos tão generosos, sim e não conduzem igualmente ao triunfo do supereu. Obedecer ao “Goza!” equivale a obedecer à sua ordem. Restabelecer o censor é anunciar devastações futuras nos novos desvios a serem assumidos pela pulsão.

No que diz respeito ao gozo, o psicanalista deve reenviar o sujeito à sua particularidade. Essa é uma variante da resposta de Heidegger à visão científica do mundo. Heidegger era sensível à falta de relação com o pensamento que “ataca a substância mais íntima do homem contemporâneo”. Na condição de cálculo universal, o pensamento não é a relação mantida pelo sujeito com um pensamento que lhe seria particular, que lhe pertenceria, um pensamento do sentido. “O pensamento que calcula não pára jamais, não entra em si mesmo. Não é um pensamento meditante, um pensamento em busca do sentido que domina em tudo que é” (Heidegger, 1966: 166). E como se afastar da corrente dominante da civilização, a corrente da razão técnica? A resposta de Heidegger não é o refúgio no pensamento do sentido, nem a recusa da visão científica. “Seria insensato atacar, a cabeçadas, o mundo técnico [...]. Dependemos dos objetos que nos são fornecidos pela técnica” (: 176). Ele propõe dizer sim e não a um só tempo. “Podemos dizer ‘sim’ e, ao mesmo tempo, ‘não’ ao emprego inevitável dos objetos técnicos, no sentido de impedi-los de nos

engolir e, assim, falsear, confundir e, finalmente, esvaziar o nosso ser. [...] Uma palavra antiga serve para designar essa atitude de dizer simultaneamente sim e não ao mundo técnico: *Gelassenheit*, ‘serenidade’, ‘igualdade de alma’. Falemos, então, *da alma igual em presença das coisas*” (: 177).

Transponhamos o vocabulário do filósofo para o campo que nos interessa, o do gozo. Podemos dizer que o grande movimento da civilização, seu hedonismo de massa, faz desaparecer a particularidade do sintoma. A visão hedonista do mundo apóia seu império no acesso ao gozo “para todos”. O cálculo da maximização do gozo está ao alcance de cada um. Há, portanto, dois tipos de relação com o gozo, ambos necessários: querer mais gozo e querer a particularidade do sintoma. Também seria insensato atacar, de cabeça baixa, o hedonismo de massa e o fetichismo da mercadoria generalizada. Dependemos dos objetos e das fantasias *ready made* fornecidas pela civilização, para deles extrairmos uma mais-valia de gozo. Dizer “não” consiste em impedir que o *pronto-para-gozar* generalizado não esteja à escuta da particularidade de nosso sintoma. Seu envelope formal é contingente, não pertence a todos. Nesses termos, a serenidade do sujeito “igual em presença dos objetos de gozo” é não perder de vista a singularidade do caminho que lhe é próprio.

Existe um aspecto da experiência de gozo diferente da *overdose*, a experiência do todo, que seria mais bem chamado de *alloverdose*, e que é o sintoma. Se quisermos formular uma experiência originária de gozo, impor-se-á o reencontro *troumatique* com o sintoma. À *alloverdose* respondem os pequenos furos particulares de cada sujeito liberado da tirania de gozar de “tudo”.

Trata-se de um gozo estrangeiro, mas que é uma presença inédita em meu mundo. Isso não é eu, mas é nisso que o sujeito como resposta do real se encontra. O sintoma é a dimensão de nossa existência no mundo. Instalemo-nos nesse sintoma, dediquemo-nos a existir como sintomas e descobriremos que isso em que somos

“lançados” também nos é “enviado”, tornando-nos destinatários disso que é nosso destino. Nós ex-sistimos ao sintoma, pois há uma tensão no sintoma. De um lado, ele é envelope formal; de outro, pedaço de nós mesmos, acontecimento de nosso corpo. Por intermédio desse pedaço de corpo que posso reconhecer como meu, tenho acesso ao significante do Outro em mim, a essa mensagem vinda de alhures. Quando estou em face do Outro, este não é exterior a mim, está em mim. Eu sou o Outro que está lá. Podemos indicar esse acesso como a crença do sujeito no sintoma. O sintoma se prova porque dá acesso ao inconsciente como modo de gozar. Assim como “a prova do pudim é o fato de que o comemos”, a prova da existência do inconsciente está no sintoma. Eis a ênfase que, desde 1987, Jacques-Alain Miller evidencia no último ensino de Lacan. “Durante este ano, pude comentar longamente a definição do sintoma com que Lacan começou o último período de seu ensino: ‘modo pelo qual cada um goza do inconsciente, já que o inconsciente o determina’ (Miller, 1987: 11).

O psicanalista se orienta pelo real do sintoma, sempre parcial, “pedaço de real”. Trata-se de um saber que se apresenta sob uma forma que supõe a travessia da angústia. No resumo do seminário sobre os problemas cruciais da psicanálise, Lacan apresenta isso do seguinte modo. “A dificuldade de ser do psicanalista decorre daquilo que ele encontra como ser do sujeito: a saber, o sintoma. [...] vemos o que custa, para o ser-do-saber, reconhecer as formas afortunadas daquilo a que ele só se acopla sob o signo do infortúnio” (Lacan, 1966a: 201). O infortúnio da posição do psicanalista não o impede de transmitir a outros o modo de acesso ao real que lhe é próprio. O sintoma é o ponto impossível de ser incorporado ao mundo em que o sujeito funciona. Ele se apresenta inicialmente como infortúnio, como impossível e na contingência das origens de cada um desses sintomas. “Nossa certeza está nisso, já que a contingência é capaz de demonstrar o impossível [...] próprio ao inconsciente, aquele que responde à fórmula não há relação sexual” (Miller, 1997b: 25-8).

Transmitir o encontro com esse real demonstrado pela contingência irreduzível dos traumas e dos encontros de gozo é o que Lacan chamou de “fazer o sujeito crer em seu sintoma”. Trata-se de indicar a via pela qual se pode viver o que não pode ser vivido do não-todo. O insuportável do sintoma pode se transformar em ponto de apoio para que o sujeito reinvente seu lugar no Outro. Essa invenção, no entanto, não supõe fazer existir o Um desse Outro. O Outro do sintoma é despedaçado. Os tipos de sintoma se distribuem em séries justapostas, díspares, sem constituir mundos, civilizações-unas. Em um sentido, contudo, o sintoma depende da civilização. Há novos sintomas toda vez que os significantes mestres se deslocam no Outro. A rápida evolução da clínica diagnóstica e estatística dos transtornos mentais (DSM), cujas categorias são admitidas e mudadas com aclamações, evidencia um processo mais difícil de ser balizado do que as tradições clínicas estabelecidas ao longo do tempo. Foi preciso o declínio do pai para que o parricídio deixasse de ser interessante e a criança maltratada tomasse a frente da cena. Foi preciso a sociedade de consumo para que as epidemias anoréxicas e bulímicas adquirissem escala de massa, e para que, de maneira mais global, fossem desencadeadas as adições de todo tipo. Foi preciso uma crise na questão do real para que a depressão como “cansaço de ser o que se é” (Léguil, 2001) imperasse. Nossa civilização tem tanto suas novas quanto suas antigas neuroses, suas psicoses ordinárias e suas psicoses desencadeadas, sua crise de autoridade, sua herança cética das Luzes e seu retorno ao religioso, sua tentação comunitária multiforme. O avesso analítico da civilização contemporânea é o conjunto inconsistente das interpretações dadas a esses sintomas. Os lugares dessas interpretações são tanto os tratamentos individuais e as instituições em que o psicanalista encontra lugar quanto suas intervenções nos diferentes discursos. Conservamos os sintomas determinados pela estrutura, e pensamos que a histeria e a neurose obsessiva são tipos de sintoma tanto quanto a paranóia e a esquizofrenia. A segunda clínica de Lacan,

todavia, permite-nos enriquecer o repertório, sem fazer dele um leito de Procusto. Acrescentamos ao nosso vocabulário clínico as psicoses ordinárias, as neuroses extraordinárias, os inclassificáveis, os traços de perversão nas neuroses e as normas homossexuais. Isso faz parte de nossa orientação em direção ao real e permite que sejamos mais precisos do que a vaga referência à categoria pletórica de “borderline”. Como disse Philippe La Sagna, “o psicanalista não constitui o sintoma, ele o complementa. Ele também deve se obrigar a acolher as novas formas do sintoma, mesmo que elas sejam ‘mono’. É também, com efeito, um nome do Um. [...] Cada sintoma, sobretudo se é inédito e epidêmico, torna o sujeito sensível à sua realidade de objeto *a*. [...] O sujeito se torna ‘aifcado’ por ele [...]. E a epidemia consegue se disseminar também porque, a cada vez, a cada novo sintoma, um novo *agalma* surge em primeiro plano” (La Sagna, 2003). Fazer-se destinatário do sintoma é, portanto, repor em circulação o *agalma* cristalizado na identificação com um sintoma comum, ou seja, reenviar o sintoma à sua dupla contingência. Ele se inscreve em um Outro que já está lá e em um corpo no qual faz acontecimento. Apoiar-se sobre, acreditar no sintoma, é querer “necessariamente” o que somos por acaso. O sintoma se acrescenta ao corpo, que se mostra inacabado em um êxtase que o mantém “aberto”.

Nesse sentido, o programa de ação do psicanalista pode ser nomeado com a fórmula: fazer acreditar no sintoma. Encontrar a forma de endereçar-se à angústia do sujeito é fazê-lo entender que os sintomas inéditos de nossa civilização são legíveis. E eles o são a partir do estranho uso que o discurso psicanalítico faz do significante mestre. A psicanálise desencanta da boa maneira. A interpretação analítica pode pôr em série as novas e as antigas formas do sintoma, aquelas que resistiram para mostrar seu “ar de família”. Lacan se orgulhava de demonstrar ao sujeito sartreano que se dizia ateu o quanto ele aderira à crença em Papai Noel. Passar da crença no pai à crença no sintoma é uma ambição para a psicanálise

de nosso tempo. Isso é parte da asserção segundo a qual o Nome-do-Pai é um sintoma. Mas é preciso conseguir lê-lo. O endereçamento que se instala por essa leitura permite deslocar o sintoma. Interrogamo-nos sobre o projeto Pipol porque esperamos intervir nos lugares onde os sintomas contemporâneos são recolhidos. Isso não quer dizer que eles sejam entendidos ou tratados, mas sim que deixam traços em alguns lugares. A partir do trabalho de leitura desenvolvido nas Escolas de psicanálise que constituem a AMP, tentamos fazer com que esses traços falem, eles que não cessam de tomar a palavra. Assim, continuamos a nos inspirar na ética da psicanálise, que visa tornar o mundo possível para um sujeito, ao lhe revelar o quanto os reflexos de *lalíngua* já correm pelas ruas. O inconsciente que está aí é um saber-fazer com *lalíngua*, e continua a assegurar o sujeito de uma nova certeza. Ele pode se virar com isso tão bem quanto crê fazê-lo com a imagem de seu corpo. Lacan opunha a dimensão imaginária do corpo à de acontecimento de corpo. A captura do sujeito por sua imagem produz a sociedade do espetáculo. Ela se fundamenta na pseudogarantia de que a essência do sujeito estaria aí. Reduzir o Nome-do-Pai a um sintoma (Lacan, 1975-6: aula de 18 de novembro de 1975) é fazer do sintoma o fundamento da sustentação do Outro. A ética da psicanálise é a de uma “sociedade do sintoma”.



# As TCCs não fazem parte do programa cognitivo

O termo cognição é objeto de um uso abusivo que propicia a confusão. A cognição a que se refere o termo terapia cognitivo-comportamental (TCC) não é a cognição, da qual decorrem as assim chamadas ciências cognitivas. Sua relação é extremamente vaga. Ela não permite estabelecer nenhum laço demonstrativo entre a prática das TCCs e os modelos teóricos propostos pelas ciências cognitivas.

## A cognição das ciências cognitivas

Independentemente da maneira de apresentar o estado da arte dessas ciências ou de fazer seu histórico, não há a menor conexão entre suas construções teóricas e a prática das TCCs. A origem das ciências cognitivas remonta ao programa de pesquisa fundamentado na máquina lógica universal de Alan Turing. Esse programa foi inicialmente chamado de primeira cibernética, a do *feedback*; em seguida, de inteligência artificial. Um autor que relata muito bem o fracasso desse projeto lembra, com precisão, o seu ponto de partida:

A mente, ou melhor, cada uma de suas faculdades particulares – por exemplo, a capacidade de formar o conceito geral de triângulo e de subsumir ocorrências triangulares particulares desse

conceito –, é concebido como uma máquina de Turing, operando sob fórmulas de uma linguagem interna, privada, análoga a uma linguagem formal em lógica. Os símbolos [...] têm um triplo modo de existência. Eles são materiais (encarnados na neurofisiologia) e, portanto, submetidos às leis da física (a princípio, submetidos àquelas da neurofisiologia, embora esta supostamente possa ser reduzida àquela); têm uma forma e, como tais, são regidos por regras sintáticas (análogas às regras de indiferença em um sistema formal no sentido lógico); e, por fim, dotados de sentido e valor semântico. O abismo que parece separar o mundo físico do mundo das significações é ultrapassado graças ao nível intermediário constituído pela sintaxe (Dupuy, 1994: 28).

Daniel Andler mostra como Noam Chomsky continua o projeto cognitivo após o fracasso do projeto de inteligência artificial, bem como seu sonho de reabsorver o vivo no “artificial” lógico-matemático. Foi preciso:

perguntar-se o que é calcular *bem de maneira absolutamente geral*. Em 1936, Turing, ao refletir inicialmente sobre esse [...] problema, recorreu ao único ‘modelo’ de que dispunha, o próprio homem como o calculador. A máquina abstrata concebida por ele era um modelo [...], cujas características foram retomadas, uma a uma, da análise do calculador humano, o *computer*, como ele o chamava. [...] Ora, existem [...] máquinas diferentes dos computadores e que, de acordo com toda uma escola de pesquisadores, aproximam-se muito mais da mente/cérebro. São chamados de “redes neuronais” [...]. É sabido que há modularidade na mente e, de maneira correlata, no cérebro. Toda a questão é saber em qual sentido se deve entender “parte da mente”, em qual sentido se deve entender “parte do cérebro” e como conceber, de modo preciso, a relação entre essas duas noções de parte (Andler, Fagot-Largeault e Saint-Sernin, 2002: 289-97).

A parte da mente ou módulo “combina diferentes critérios na esperança de circunscrever uma ‘espécie natural’ de componente da mente/cérebro que considere as aquisições da psicologia, da neurobiologia e de outras considerações pertinentes, retiradas, por exemplo, da teoria da evolução” (: 299). A articulação entre a linguagem-cálculo tratada de maneira global e um módulo que define a tarefa específica de uma parte da mente é particularmente clara em um dos alunos de Chomsky: Jerry Fodor. Depois de escrever, em 1975, *A linguagem do pensamento*, chamada por ele de “mentalês”, publicou, oito anos depois, *A modularidade da mente*.

Esse livro de Fodor extrai conseqüências dos trabalhos sobre a visão do psicólogo inglês David Marr (1982). Para definir sua abordagem, propõe distinguir três objetivos: “é preciso determinar a tarefa realizada pelo sistema visual, ou seja, a transformação informacional efetuada por ele, o algoritmo que aplica para fazê-lo e, por fim, a maneira como esse algoritmo é materialmente executado no tecido cerebral” (Andler, Fagot-Largeault e Saint-Sernin, 2002: 307). Assim, Marr e Fodor tornam o programa mais complexo. Jean-Claude Milner enfatiza a nova definição do órgão implicada nessa abordagem:

Uma boa ilustração de teoria sofisticada se encontra em David Marr [...]: de acordo com a concepção tradicional, admitida tanto pela opinião pública quanto pela filosofia ou pela ciência, o olho é o único órgão da visão e, de maneira recíproca, a melhor definição do olho é fazer dele o órgão da visão. Ora, na teoria de Marr, o órgão não é o olho, mas sim o conjunto de dispositivos anatômicos solidários que permitem fornecer uma resposta à questão ‘o que está onde?’. Esses dispositivos são numerosos e heterogêneos, e cada um dos quais contribui, de maneira modular, para articular um dos elementos da resposta pertinente. Em outras palavras, a abordagem somática alcança apenas uma multiplicidade dispersa; a unidade que define o órgão só pode ser obtida em termos funcionais, e a questão “o que

está onde?”, explicitamente retomada de Aristóteles, é apenas uma maneira desviada de definir a função visual. Para especificar o órgão visual, é preciso necessariamente recorrer a essa função. Ele tem esta única e exclusiva unidade. Podemos considerar que a palavra visão indica de maneira ambígua tanto o órgão (O) – e, nesses termos, a visão, em sentido estrito, é um órgão – quanto a função (F). [...] Desde então, a unidade material aparentemente constituída pelo olho se reduz a uma pura aparência: ela poderia faltar, sem que, por isso, a unidade verdadeira do órgão visual fosse posta em questão (Milner, 1989: 207).

Desde então, o paradigma modular se impôs. O novo paradigma da cognição não cessa de propor uma pluralização de módulos, que são outros tantos novos órgãos alojados em um corpo em que proliferam. Atualmente, há módulos para tudo. Esses órgãos funcionam de modo quase autista. Mais de vinte anos após a publicação de sua obra mais importante, Fodor evoca esse novo paradigma em um artigo recentemente publicado na *New York Review of Books*, chamado “O modularismo enloqueceu”.

De outro ponto de vista, um pesquisador reexaminou, em 2004, o programa que visava privar o corpo de toda “intencionalidade”, exclusivamente em nome da modelização computacional dos módulos. Embora bastante partidário da abordagem modular, ele constata seus limites. A interação dos corpos produz um resíduo incontornável, que se impõe para explicar as “interações sociais”.

De um lado, à medida que se acumulam os modelos cada vez mais precisos de tratamento da informação no estudo da percepção, da memória, do raciocínio, do tratamento da linguagem e da planificação do movimento, a intencionalidade cede manifestamente terreno aos mecanismos puramente computacionais e não intencionais. [...] De outro, [...], a espécie humana é uma espécie social [...]. Quando um adulto humano se cruza com outro, ele não pode se abster de lhe atribuir intencionalidade.

Do estudo experimental da psicologia ingênua retiro a seguinte conjectura: o estudo científico dos mecanismos cognitivos implicados nas interações humanas talvez jamais possa dispensar o conceito de *intencionalidade*. Essa conjectura parece corroborada pela evolução da teoria econômica, que insiste, por mais formalizada que seja, em atribuir aos agentes econômicos, sob a forma de antecipações cruzadas, crenças especulares sobre crenças, crenças sobre desejos, desejos sobre desejos, desejos sobre crenças, e assim por diante (Jacob, 2004: 272-5).

Acompanhamos assim muitos desdobramentos dos paradigmas dominantes em certo momento nas ciências cognitivas: a primeira cibernética, a inteligência artificial, a teoria clássica de Chomsky, a teoria sofisticada, a naturalização da intencionalidade, seu fracasso. Trata-se de transposições que, a cada vez, suscitaram longas polêmicas. Ora, no estabelecimento do novo paradigma da cognição, nunca se fez referência a qualquer técnica cognitivo-comportamental, nem mesmo a uma clínica. Para Chomsky, a própria perspectiva do behaviorismo sempre lhe pareceu ridícula do ponto de vista científico, algo ratificado por um artigo seu de 1971 (Chomsky, 1971). A combinação do cognitivo com a imitação behaviorista lhe parecia, sem qualquer sombra de dúvida, tão monstruosa quanto inútil na explicação da faculdade da linguagem no homem. Uma eminente representante da corrente cognitiva, recentemente interrogada sobre o que ela pensava dessas técnicas, constatou sobriamente que elas mostravam o que a persuasão pode produzir. É uma maneira de qualificar novamente a sugestão. Não há por que o programa cognitivo em seu conjunto fazê-lo. Em compensação, a sugestão continua sendo um obstáculo à suposição de uma junção pacífica entre o conjunto dos módulos de órgãos do corpo e a intencionalidade residual. A influência exercida pelo Outro na sugestão não é situável nos registros da decifração cognitiva da “teoria da mente”. Em resumo, o programa cognitivo não deixa nenhum lugar para a sugestão.

## A cognição das TCCs

A cognição, tal como concebida nas terapias cognitivas, vem de outro lugar. Essas terapias foram instauradas entre 1955 e 1960, após o fracasso das aplicações do programa behaviorista de Burrhus F. Skinner. Albert Bandura, psicólogo canadense, radicado nos Estados Unidos, é considerado um dos pais do cognitivismo no âmbito das TCCs. Ele complica o modelo behaviorista, ao retirar dele o impacto comportamental da imitação, bem como todo reforço positivo ou aversivo.

Em artigo de 1963, ele enfatiza sua diferença em relação ao behaviorismo *stricto sensu*: “Muitas pesquisas atuais sobre a aprendizagem focalizam a organização de uma nova conduta por meio de suas conseqüências em termos de recompensa e de punição”. A essa perspectiva opõe seu estudo experimental dos poderes da imitação. “O resultado desse estudo prova claramente que a observação de indícios fornecidos pela conduta dos outros é um meio eficaz para escolher algumas formas de resposta, cuja probabilidade inicial é quase igual a zero. A imitação social pode, com efeito, apressar ou curto-circuitar a aquisição de novas condutas, sem a necessidade de reforçar tentativas sucessivas, como sugerido por Skinner em 1953”.

Em suas publicações dos anos 1960, a referência às teorias psicanalíticas é muito presente. Para ele, trata-se de fazê-las entrar na psicologia geral, ao preço de uma simplificação radical. Ele, assim, almeja tornar a teoria psicanalítica “mais econômica”, “mais parcimoniosa”:

A identificação com o agressor (Freud) ou a identificação defensiva (Mowrer), na qual, para aliviar a angústia, a pessoa supostamente se transforma de objeto em agente da agressão, ao adotar os atributos de um modelo agressivo e ameaçador, é amplamente aceita como explicação da aprendizagem imitativa da agressão. O desenvolvimento de modos de resposta

agressivos por filhos de adultos agressivos, todavia, pode simplesmente refletir um deslocamento de objeto, sem implicar tais mecanismos de identificação defensiva. Nos estudos sobre os antecedentes de aprendizagem de adolescentes anti-sociais (Bandura e Walters) e sobre rapazes hiper-agressivos (Bandura), observou-se que os pais não eram permissivos e interditavam qualquer agressão dirigida contra eles. Por outro lado, encorajavam ativamente e reforçavam as agressões de seus filhos a pessoas fora da família. Esse modelo de reforço diferencial da conduta agressiva servia para inibir a agressão da criança contra o agente original, e favorecia o deslocamento da agressão para objetos e situações que autorizavam inibições muito mais fracas. [Os autores recorrem, assim, a dispositivos experimentais para verificar como os sujeitos imitam e, sobretudo, para traduzir a psicanálise em termos experimentais]. Um estudo comparativo da imitação de modelos agressivos temidos, amados ou estimados, ou ainda diante dos quais eles são [...] neutros, trouxe alguma luz ao fato de que uma teoria mais econômica do que a da “identificação com agressor” pudesse, ou não, explicar o processo de imitação (Bandura, Ross e Ross, 1961: 575-82).

Bandura acrescentou à sua teoria imitativa a teoria da auto-eficácia. Nesta, o sujeito é seu próprio modelo.

A percepção que um indivíduo tem de sua capacidade em executar uma atividade influencia e determina seu modo de pensamento, seu nível de motivação e seu comportamento. Bandura afirma que as pessoas buscam evitar as situações e as atividades percebidas como ameaçadoras, mas se engajam na execução de atividades que se sentem aptas a realizar. [...] A experiência vicariante, ou seja, a oportunidade de poder observar um *indivíduo similar a si mesmo* executar uma determinada atividade, constitui fonte de informação importante e

influencia a percepção de auto-eficácia (La Pédagogie de Maîtrise à Effet Vicariant, 1996)<sup>1</sup>.

A irredutível “imitação social”, o poder do imaginário, é, segundo ele, o único fator a dar conta dos curtos-circuitos nas aquisições de novas condutas, sem ter de passar pela necessidade do reforço de abordagens sucessivas por ensaio e erro, único modelo aceito pelo behaviorismo skinneriano. Nota-se o quanto esses modelos são incapazes de explicar o que resta para além de todo modelo de aprendizagem: a imersão do sujeito na linguagem.

Por fim, a concepção de Bandura a respeito do cognitivo se reduz a muito pouca coisa: a identificação imaginária com o outro e a instância de autocontrole fundamentada na imagem de si. Por essa razão, ele se lançou em inflamadas campanhas públicas para proibir a violência e comportamentos repreensíveis na televisão e no cinema. Se considerarmos o cinema americano, não teremos o sentimento de que Bandura, independentemente do bom exemplo que almeja dar, tenha conseguido se fazer ouvir. Tem-se mais a impressão de um esforço contraproducente.

## A cognição de Beck

A aplicação das reflexões de Bandura se restringiu essencialmente aos domínios da pedagogia e da educação. O verdadeiro promotor das terapias cognitivo-comportamentais no domínio da saúde mental foi, depois de Albert Ellis, Aaron Beck. Como Bandura, Beck par-

<sup>1</sup> *Agressão adolescente*, o primeiro livro de Bandura, foi escrito em 1959. Em 1973, ele escreveu *Agressão: uma análise do aprendizado social* e, em 1977, apresentou a explanação mais completa de sua teoria sob o título: *Teoria do aprendizado social*. Seus esforços lhe fizeram ser eleito presidente da Associação Psicológica Americana em 1974. Em 1989, era consultor do Instituto de Medicina da Academia Nacional das Ciências.



tiu de uma teoria psicanalítica, a da depressão como “auto-agressão introjetada”, tal como ensinada nos Estados Unidos nos anos 1950. Ele a retifica e a torna “mais econômica” à sua maneira, ao longo dos anos 1960. Para isso, apóia-se em uma espécie de organodinamismo, para retomarmos o termo de Henri Ey, no qual a alucinação é um erro de percepção que deve ser apresentado como tal para o sujeito. Para o psiquiatra americano, contemporâneo da nova ênfase dada pela escola psiquiátrica de Saint-Louis aos distúrbios do humor e da prescrição maciça da imipramina, o afeto depressivo é um erro de julgamento. É a consequência de um julgamento autodepressivo errôneo. É preciso, portanto, lutar contra esse julgamento, isolando sua repetição, graças às escalas de avaliação e, depois, opor a ele uma percepção positiva de si e dos outros. Essa operação se chama reenquadrar (*to reframe*). Acoplada a uma escala de avaliação, a terapia se impõe como paradigma nos anos 1970. Esse reenquadramento dos pressupostos é tão rústico quanto os quadradinhos a serem preenchidos na escala de avaliação. Seu princípio, contudo, é terrível, pois o método que conjuga escalas de avaliação de uma síndrome e o *reframing* pode se estender diretamente a “todo distúrbio”, uma vez que a clínica do diagnóstico e da estatística dos transtornos mentais (DSM) dissolve os sintomas em síndromes fragmentadas. A terapia será a mesma: o distúrbio é um erro de perspectiva que deve ser tratado pelo *reframing*. Dessa maneira, o método foi aplicado em toda a gama de distúrbios reconhecidos pela clínica americana.

No sítio de Beck na internet ([www.beckinstitute.org](http://www.beckinstitute.org)), podemos encontrar a apresentação do conjunto de seus resultados. Aliás, as investigações do psiquiatra não se limitaram aos distúrbios individuais. Uma dinâmica de grupo inspirada pela mesma preocupação de reenquadramento se estabeleceu. Por fim, em artigo publicado em 2002, o método estendeu-se ao tratamento de toda a sociedade. Financiado pela Universidade da Pensilvânia, há um centro na Irlanda que forma terapeutas cognitivos para resolver problemas em escala nacional. Trata-se de convencer grupos de ativistas das

religiões católica e protestante para não se fecharem em uma perspectiva narcísica identificatória. Devem se abrir para os pontos de vista uns dos outros. É nisso que são *reframed*. Aprendem a pensar como o outro. Com base nos sucessos terapêuticos mensurados por meio de escalas, ele quer aplicar o método a todos os conflitos do planeta. Se acreditarmos nos desdobramentos do conflito irlandês, o trabalho corre o risco de ser longo, e nossos terapeutas terão de ser demasiado pacientes.

## **A combinação de Cottraux: Bandura-Beck**

O desejo de produzir um sujeito capaz de reduzir sua vida à construção e à desconstrução de “perspectivas” assume novas formas desenvolvidas pelos partidários contemporâneos das TCCs. Na França, Jean Cottraux, que invoca Bandura, Beck e Isaac Marks, fala de bom grado de “cenários” a respeito das terapias promovidas por ele. As fobias de que se ocupa são definidas como um transtorno complexo, “ligado a um desregramento do alarme [...], que é modulado no nível da amígdala” (Cottraux, 2005b: 41). Seu tratamento é simples: ajustar uma suplência para o mecanismo defeituoso. É preciso aprender a regular... “As TCCs tentam regular esse alarme, expondo progressivamente o paciente à situação que provoca seu distúrbio. Elas são bastante eficazes, mas existe a esperança de melhorá-las com a realidade virtual. Enfrentar o virtual poderia, *in fine*, bastar para desdramatizar o real” (: 40). Parte-se da regulação da amígdala para chegar ao drama humano. A catarse aristotélica se torna a da reunião do sujeito com a glândula. Também aqui encontramos um belo exemplo da “noção de conduta aplicada de maneira unitária para decompor até a ninharia todo o dramatismo da vida humana” (Lacan 1960b: 19).

O recurso ao virtual, como veremos, faz-se mediante novas aparelhagens técnicas, embora seu princípio seja sempre o de in-

serir o sujeito em sua vida sob a forma do cenário traumático a ser superado. Os sexólogos já tentaram tratar os distúrbios sexuais pela projeção de filmes pornográficos adaptados aos gostos e às necessidades do cliente, do *soft* ao mais *hard*. Já se trata assim o stress pós-traumático diante do sexo, mas não parece que esse tipo de coisa tenha melhorado as relações de nossa civilização com o sexo.

Retomemos os exemplos dessas novas terapias feitas com a ajuda da realidade virtual aplicadas às fobias. Nosso autor visa ao tratamento de massa, pautado em seu laboratório e sua “unidade de tratamento da ansiedade”, como, por exemplo, a fobia de viajar de avião, que é um distúrbio muito difundido, já que ocorre “em pelo menos dez por cento da população. As companhias aéreas estimam, além disso, que por volta de 20% dos passageiros aéreos recorrem a um ansiolítico antes da decolagem” (Cottraux, 2005b: 43). Não há nenhuma reflexão sobre o fato de o transporte aéreo ser um sintoma da relação do sujeito contemporâneo com o desejo do Outro. Em um de seus *blogs*, Jacques-Alain Miller fazia disso um exemplo emblemático da sociedade de risco, que, cada vez mais, é a nossa. Esse risco se encarna perfeitamente na diferença entre o transporte a cavalo e o transporte aéreo. No caso do avião, não há escolha, é preciso confiança. A importância das fobias de avião mostra, com clareza, que o sujeito não confia mais tão facilmente na ciência quanto no tempo de Jules Verne, sobretudo porque os aviões nos pregam muitas peças. Ao saber que a autoridade federal americana quer processar a British Airways por ter feito um 747 voar dos Estados Unidos para a Inglaterra usando apenas três de seus quatro reatores, surpreendemo-nos. Ao menos uma vez, os norte-americanos não se apóiam no manual de procedimentos, já que, segundo as regras, esse avião tem permissão para voar com três reatores. Os responsáveis, todavia, consideraram que, apesar do procedimento correto, a companhia pôs os passageiros em uma situação de risco. O avião consumiu muito mais querosene do que o previsto e não subiu tão alto quanto teria podido. O vôo termi-

nou quase sem combustível, compreendendo-se por meio de situações como essa que 20% das pessoas tentem diminuir um pouco a angústia antes de entrar em um avião.

Distante dessas questões reais, abordemos o virtual da terapia. Graças a um visor em forma de capacete, isto é, uma espécie de binóculo acoplado aos olhos e orelhas, “o paciente é imerso em uma cena virtual, cujo cenário ele pode modular [...] Todos os estudos comparativos mostram que essa nova técnica se revela ao menos tão performativa quanto as TCCs [...]. Assim, para [...] duas moças traumatizadas porque deveriam ter embarcado no vôo da Swissair que caiu, a ansiedade [...] diminuía em 50% depois de quatro imersões de dez minutos em uma só sessão. Uma TCC não teria funcionado nos mesmos prazos” (: 43). Por pouco, os belos aparelhos de vídeo e o caráter *high tech* desses brinquedos científicos fazem esquecer a diferença entre uma fobia como essa, perfeitamente consciente e cujas causas são reativas, e uma fobia infantil de monstros inexistentes, na qual a causa é sobredeterminada e pouco redutível ou “focalizável”. Do mesmo modo, quase esquecemos por instantes, em razão da apresentação hedonista que esses jogos de simulação podem assumir, que se trata de condicionamentos tanto positivos quanto aversivos. O inglês Issac Marks, professor de TCC e atual presidente da Federação Européia das Associações Comportamentais nos lembra isso. Nos anos 1960, ele e Hans Eysenck preconizaram o tratamento da homossexualidade por um desencorajamento aversivo baseado em choques elétricos. Como dizia Marks, “não é sádico, mas também não dói mais do que ir ao dentista”.

Evidentemente, o método dos cenários e dos ambientes pode se generalizar. Todos aqueles que viram seus filhos se divertirem com os jogos de simulação Sims têm idéia disso. As fobias sociais se prestam a essa captura do sujeito em um vídeo personalizável como os Sims. A tecnologia francesa de ponta em matéria de videogames faria maravilhas no âmbito do projeto europeu Vepsy,

cujo objetivo é “provar a viabilidade técnica e clínica da utilização de sistemas de realidade virtual portáteis na psicologia clínica” (: 43; e [www.vepsy.com](http://www.vepsy.com)). Nesse contexto, já foram criados quatro cenários correspondentes a quatro fobias sociais. Estejamos atentos: “resistir a um vendedor insistente (afirmação de si); ser confrontado com uma conversa amigável em um apartamento (intimidade); deslocar-se e falar sob o olhar dos outros (observação); falar em público (performance)” (: 43). É claro que “os primeiros resultados foram positivos e equivalentes em cada um dos grupos”. Como nos é asseverado, a identificação conformista com o eu ideal assim proposta é eficaz.

O serviço dirigido por Jean Cottraux reservou para si um transtorno difícil: a agorafobia. Ele a aborda com seus meios multimídia em doze cenários “determinados com base em situações freqüentemente referidas como geradoras de ansiedade pelos agorafóbicos, entre as quais entrar em uma sala de cinema e passear em um região isolada” (: 44). Em breve, poderemos dispor dos resultados. Esperemos que eles contribuam para aumentar a frequência às salas de teatro e de cinema, permitindo a esses sujeitos aliviados assistir à peça *A ilusão cômica*, dirigida por Brigitte Jacques. A reflexão feita nessa peça sobre as relações entre o real e o virtual certamente lhes interessará. Formulemos a questão com Calderón: a vida é um cenário?

O espectador engajado em seu cenário poderá falar de suas reflexões com seu terapeuta? Nunca sabemos muito bem o que acontece com um sujeito após as doze sessões prescritas. A realidade virtual permite desembaraçar-se dos sujeitos e dos terapeutas de modo ainda mais rápido que as TCCs. “Tão eficaz quanto as TCCs, a realidade virtual apresenta outras vantagens. O paciente tem mais dificuldade de evitar um estímulo virtual do que outro imaginado. Não há por que acompanhá-lo durante o processo. A exposição é modulada pelo próprio paciente, permitindo um domínio progressivo da situação temida. [...] Para os casos pouco

complexos, a terapia pode ser aplicada por terapeutas formados em pouco tempo. Pode-se até mesmo cogitar que, depois de algumas sessões, o paciente seja capaz de administrar o tratamento, definindo o número de sessões, sob a supervisão de um terapeuta” (: 44). Não é difícil imaginar todo mundo munido de seu aparelho Simpski com cenários pré-formatados. A pré-formatação personalizada fará a diferença em relação aos jogos disponíveis no comércio.

Isso acrescenta um novo dispositivo ao tratamento da angústia comum. Já possuímos, graças às séries televisivas, um instrumento de construção de uma realidade virtual, com a qual habituamos o sujeito contemporâneo a representar para si inúmeras situações que não chegou a pensar. Trata-se aqui do fundamento do progressismo hollywoodiano: antecipar incessantemente as questões difíceis de serem pensadas na tradição. Nos anos 1940, o divórcio; nos anos 1960, o filho ou filha hippie e militante contrário à guerra do Vietnã; e nos anos 1970, as famílias recompostas. Hoje em dia, é preciso contar, em diversos cenários, a travessia das fases da vida, especialmente da longa adolescência, a coexistência de comunidades, a mistura de amigos gays, lésbicas e heteros, o debate sobre os valores familiares em *Suburbia* e os celibatários das grandes cidades de *Sex and the city*. É preciso também transformar a vida em um filme de *action hero*, com a dose cômica necessária funcionando como prova de realidade. Sabemos que é essa a função atribuída ao cômico por Freud em seu livro sobre o chiste. Já se disse tudo sobre a função de Rambo na mitologia do reaganismo. Desde então, os gêneros se confundem: na Califórnia, lugar escolhido por Hollywood, as dificuldades da crise de energia e a impossibilidade da burocracia local de disponibilizar energia elétrica para essa importante economia levaram à chefia do Estado um famoso *action hero*.

Os jogos de vídeo representam atualmente uma indústria comparável ao cinema no que se refere aos valores envolvidos. Vê-se nos catálogos desses jogos, é o caso de dizê-lo, o estabelecimento de uma subdivisão psi. A jornada completa permitirá

a cada ansioso passar de um *medium* ao outro com assiduidade. O essencial será “ficar fora do jogo”, continuar a se identificar com um olhar morto e ver sua vida de um ponto de vista exterior a ela. Essa satisfação da demanda do sujeito pelo fornecimento imediato de uma espécie de fantasia imaginária foi denunciado por Lacan como um impasse da direção do tratamento (1957-8: 472). Em sua entrevista de 1974 a *Panorama*, recentemente republicada em *Le Magazine Littéraire*, ele também descreveu as conseqüências em larga escala da proliferação virtual: “A sexualidade invasiva não passa de um fenômeno publicitário. [...] Que o sexo esteja na ordem do dia, exposto em cada esquina, tratado como qualquer detergente nas propagandas de televisão, não traz nenhuma promessa de benefício. Não digo que seja ruim, mas certamente não é suficiente para tratar das angústias e dos problemas pessoais. Faz parte da moda, dessa liberalização fingida que nos é fornecida como um bem concedido das alturas pela assim chamada sociedade permissiva” (Lacan, 1974c: 29)

Além dos resultados de seus tratamentos, Cottraux se interroga sobre os mecanismos que justificam as terapias de conformação virtual: “resta precisar, graças aos estudos em curso, tanto os resultados quanto os processos subjacentes a essa nova forma de psicoterapia”. Ele nos dá, *en passant*, um sinal disso em uma de suas notas: “no mundo virtual, as pessoas ansiosas sentem uma ilusão de presença mais forte do que as pessoas que não são fóbicas”. Em outras palavras, os fóbicos acreditam em seus sintomas, o que é perfeitamente compatível com o ceticismo diante do virtual que nos é proposto: “reverso da medalha, [eles] correm o risco de sentir também mais fortemente os conflitos sensoriais, por exemplo, uma diferença entre o som e a imagem”. Em suma, os conflitos da divisão subjetiva entre crença e incredulidade se transformam em um conflito entre aspectos sensoriais, sobre os quais se poderá, sem dúvida, fazer belos exercícios de avaliação.

Resumamos: a boa nova que nos foi anunciada é o final programado das TCCs, suplantadas por uma nova abordagem terapêutica: a imersão em jogos de vídeo. Evidentemente, esses jogos são altamente pedagógicos e não passam de formas de aprendizagem cognitiva. A única diferença deles é a ausência do terapeuta. A própria máquina sugestiona aquele que a utiliza. Um estudo recente, realizado pelo National Institute for Health and Clinical Excellence (NICE), equivalente inglês do Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale (INSERM), testou explicitamente o uso maciço de terapias sem terapeutas, para avaliar as Computerised Cognitive Behaviour Therapy (CCBTs) no tratamento da angústia, da depressão, das fobias, dos ataques de pânico e dos transtornos obsessivo-compulsivos. As recomendações emitidas por ele para pesquisas futuras são consonantes com aquelas preconizadas pelo National Coordinating Centre for Health Technology Assessment (NCCHTA):

A posição das CCBTs, no que concerne a um programa de tratamento por etapas, deve ser especificada, assim como a maneira com que se relacionam com outras tentativas para melhorar o acesso às TCCs e às terapias psicológicas. É preciso fazer pesquisas que comparem as CCBTs com outras terapias que reduzem o tempo do terapeuta, em particular a biblioterapia [não se trata aqui da leitura de livros, mas da auto-aplicação de um manual]. [...] As pesquisas futuras devem também explorar o uso das CCBTs pela internet. [...] Tais pesquisas devem ser efetuadas por pesquisadores independentes. Além disso, devem ser conduzidas por pessoas sem ligação com ganhos comerciais ou industriais. [...] Os estudos sobre as CCBTs devem ser feitos sob a forma de amostragem de controle randomizadas e incluir a intenção de analisar os dados, a fim de considerar os pacientes que não permanecem até o fim do estudo. As razões da retirada da amostragem devem ser identificadas porque isso está diretamente relacionado com as preferências do paciente (Kaltenthaler, Shackley & Stevens, 2002: 42-3).



Com efeito, jamais se deve esquecer o quanto as estatísticas das TCCs omitem a seleção que fazem dos sujeitos que as adotam. Nesses protocolos, restam apenas aqueles que as suportam. É aqui onde o universal dessas terapias encontra o particular. Como diz Cottraux, a “terapia comportamental está na origem de melhorias substanciais e duráveis de 50 a 70% dos doentes que participaram de todas as sessões previstas. Surgem, contudo, limites. Segundo as estatísticas mais pessimistas, 25% dos pacientes indicados para a terapia comportamental se recusam a fazê-la. Dos 75% restantes, 25% não melhorarão. Dos 50% que obtiveram melhoras, 20% recairão em um prazo entre três meses a três anos. Essas cifras incitam à modéstia terapêutica e convidam a pesquisar novas formas de tratamento, tanto biológicas quanto psicológicas” (Cottraux, 2005a: 197).

## A cognição do trauma

A adesão do sujeito ao seu “tratamento” é um fator decisivo, quando as técnicas de manejo da realidade virtual são utilizadas para o tratamento da verdadeira síndrome de stress pós-traumático. Com efeito, o Exército americano não sabe o que fazer diante do enorme contingente de soldados que sofrem depois de terem retornado do Iraque. Recentemente, o *New England Journal of Medicine* estimava que o percentual desses soldados é de um para seis. O Exército espera que a cultura dos jogos de vídeo, muito difundida nas tropas, permita uma passagem mais fácil para o tratamento por imersão progressiva na situação traumatizante propiciada por jogos de vídeo transformados. O Gabinete de Pesquisa Naval em Arlington iniciou um estudo de três anos de duração para comparar o tratamento *standard* anti-depressivos e TCC *versus* terapia virtual. Os pesquisadores temem – é compreensível – que esses dispositivos se revelem apenas *gadgets new age*, ou seja, que eles

próprios produzam efeitos traumáticos. Em suma, os pesquisadores são prudentes: “Não estamos desenvolvendo uma ferramenta de ajuda pessoal. É preciso utilizar essa ferramenta sob a assistência de um bom clínico”, afirmou Albert Rizzo III, professor assistente na Universidade da Califórnia do Sul (Eunjung Cha, 2005). Essa prudência guia o estudo que custará quatro milhões de dólares. Quantos clínicos competentes nós formaríamos com essa quantia? Em breve, os adeptos da realidade virtual proporão o tratamento dos traumatizados na prisão de Abu Ghraib pelos mesmos métodos. As surpresas poderão ser ainda mais desagradáveis.

Essa modéstia seria muito útil para acalmar a forte propensão ao cientificismo da comunidade dos responsáveis pela seguridade nos Estados Unidos. O Exército americano recorre a muitos expertos comportamentistas. Soubemos disso a respeito do planejamento médico de Guantánamo. Do mesmo modo, os serviços de inteligência americanos têm sofrido vários remanejamentos e grandes interrogações. Por que tão vasta administração é tão ineficaz? Sulmaan Wasif Khan, estudante de Ciências Políticas em Yale, acaba de sugerir uma resposta que causou muito barulho: foram os cientistas que levaram os serviços de inteligência a um impasse. O jornalista conservador David Brooks resume sua análise nos seguintes termos: “Shermant Kent, pai dos serviços de inteligência dos Estados Unidos, sustentou que as ciências sociais e as análises da informação deveriam se apoiar em um método sistemático, ‘exatamente como o método das ciências físicas’. [...] Khan compara as estimativas [...] feitas na China pela Agência de Inteligência Central nos anos 1960 [...] com trabalhos de universitários em clínica geral, como Donald Zagoria. Apoiando-se em uma profunda compreensão da história e da sociedade chinesas, ele redigia suas considerações sobre as esperanças e temores dos dirigentes chineses de forma quase romanesca. Imaginava a maneira como [os americanos] poderiam parecer aos chineses e como [suas] atitudes poderiam ser interpretadas”. David Brooks sustenta, em seguida,

esse tipo de trabalho, servindo-se de um autor a que Jacques-Alain Miller recorreu recentemente: Malcolm Gladwell, cuja obra *Blink* valoriza a intuição criativa de cada um, erudito ou não, em um determinado domínio. Miller se servia de processos que curto-circuitavam o pensamento para fazer valer a oposição entre ato e deliberação. David Brooks usa *Blink* para justificar a intuição de um erudito curto-circuitando a pequena pedagogia neocientífica.

Sabemos, pelos recentes avanços das neurociências, popularizadas por *Blink*, o livro de Malcom Gladwell, que a mente humana pode realizar explorações de reconhecimento de modelos subconscientes fantasticamente complexas. Há um poderoso processo por trás da cena que utilizamos para interpretar o mundo e as pessoas em torno de nós. Quando, nas questões humanas, vocês tentam utilizar um processo sistemático, burocrático e codificado, como faz a CIA, anestesiam todos esses instrumentos. Vocês não produzem a razão, mas sim o que Irving Kristol chamava de *elefantíase* da razão. O cúmulo da ironia é que Kent e outros pseudocientistas pensavam que substituíam os velhos clínicos gerais imprecisos por alguma coisa moderna e rigorosa. Na realidade, todavia, clínicos gerais intuitivos [...] eram mais modernos e rigorosos do que os técnicos pseudocientíficos que os substituíram (Brooks, 2005)

Eis, assim, as ciências justificadas pelas neurociências. Decididamente, *Ravelstein*, de Saul Bellow, tinha razão: os estatísticos não entendem nada de política. “Esse rapaz tem uma mente poderosa e verdadeira compreensão da Grande Política, ao passo que os estatísticos não passam de arraia miúda” (Bellow, 2000: 87). Acrescentemos que os pequenos pedagogos de todas as linhas não compreendem mais o que poderia ser uma política do sujeito, nem uma política do sintoma. Isso dá à psicanálise a chance de seguir adiante. É isso o que perseguimos.

## Epílogo

# Discurso de candidatura à função de Delegado Geral 2006–2008

Caros colegas,

Não é fácil apresentar minha candidatura à sucessão de uma Delegada Geral cuja ação foi tão apreciada pelo conjunto da Associação. Os numerosos aplausos acabam de demonstrá-lo. Tenho, contudo, a oportunidade de apresentar minha candidatura à função de Delegado Geral da Associação Mundial de Psicanálise em um momento em que as Escolas que a compõem estão em uma conjuntura dinâmica. Sob o impulso da Delegada Geral e de suas instâncias, as Escolas resolveram, de maneira pragmática, os obstáculos encontrados por elas em 2002. Tratava-se, na época, da questão dos membros, de seu *agalma* e da relação desse *agalma* com os títulos analíticos. Atualmente, as restrições à admissão foram suspensas. Uma solução própria a cada Escola foi encontrada. Essa solução leva em conta o novo contexto em que se efetua a nomeação de membro de uma Escola de psicanálise.

Com efeito, no outono de 2003, inaugurou-se, na França, um novo período desde a ofensiva reguladora. Logo, evidenciou-se que essa ofensiva não se restringia à França, e sim que a plataforma sensível francesa reagia, à sua maneira, a uma nova disposição da civilização. Para colmatar a nova forma de desarvoreamento que se apoderou do discurso do mestre, produziu-se uma avanço suplementar em direção à “política de coisas”. Depois dos ataques con-

tra o *welfare* (bem-estar), conhecemos, hoje, um avanço disciplinar no campo do “mal-viver”, segundo a expressão de Jean-Claude Milner. Esse avanço reconfigurou muito rapidamente o contexto de inserção das Escolas.

A política de resistência e de demora diante do novo movimento regulamentar frutificou. A escansão de 5 de maio de 2006, data do reconhecimento da utilidade pública da *École de la Cause freudienne* (ECF), é um acontecimento cujo alcance decisivo foi situado de modo preciso por sua presidente no início de nossa Assembléia. Ao mesmo tempo, na Espanha e na Argentina, também obtivemos sinais do reconhecimento da utilidade pública da psicanálise, em sentido amplo, assim como da corrente que representamos. Contra a “política de coisas”, pudemos fazer ouvir nossa diferença e acrescentar nossa voz àquela e àqueles que a ela querem contrapor uma “política de escolhas”. É esse o contexto em que tornamos audíveis as diferentes facetas da utilidade pública da psicanálise.

## As Escolas

Para o conjunto das Escolas, depois de termos feito frente aos efeitos perversos da “lógica desagregadora de nossa ação”, restauramos o *agalma* ligado à qualidade de membro. Ao mesmo tempo, lutamos contra as novas definições do psicoterapeuta por meio de uma autorização social explicitamente definida em referência a uma qualificação comum e medíocre. A luta contra essa nova mediocridade prolongou o que estava definido no discurso do Delegado Geral em 2002 como luta contra a mediocridade no interior de nossas Escolas. A diferenciação entre as Escolas de psicanálise e a associação profissional de psicoterapeutas adquiriu novas formas. A existência da pressão reguladora desse “empuxo ao medíocre” engendrou um movimento inverso, uma reação, sob a forma de

uma nova urgência em demonstrar a utilidade social quer da psicanálise, quer do psicanalista, irredutível à figura do psicoterapeuta. Mais exatamente, mantivemos em toda a extensão do “campo psi” a exigência ética de não nos reduzirmos a um instrumento psicoterapêutico; também o somos, mas não apenas. Apesar de cada uma das Escolas ter podido negociar uma solução para as dificuldades que lhes eram próprias, essa solução certamente não se obtém de uma vez por todas. Trata-se de um *work in progress*, para utilizar o termo joyceano, que seguirá adiante.

Nos dias de hoje, as Escolas estão mais bem equipadas para se defrontar com o que está em jogo no cerne do processo de admissão. Também os dois outros títulos, Analista Membro de Escola (AME) e Analista de Escola (AE), têm sido dialeticamente reconhecidos. Para o título de AME e os procedimentos de sua obtenção, ajustamos um dispositivo *ad hoc* com duas comissões: uma para a América, a outra para a Europa. Trata-se de um dispositivo momentaneamente satisfatório, uma vez que é o melhor que podemos fazer. É preciso, agora, fazê-lo funcionar.

No que concerne ao passe, em que pé estamos? Nossas Escolas esperam muito do dispositivo do passe e das nomeações de AE que ele venha a produzir. Constatamos, a um só tempo, uma expectativa e uma dificuldade. O “desejo de passe” é, sem dúvida alguma, igualmente vivo nas diferentes Escolas. Poderíamos fazer disso um denominador comum dos membros da Escola Una. Já as dificuldades encontradas pelo dispositivo variam: vão da rarefação das demandas de passe na ECF à dificuldade de instalação do novo dispositivo na Escuela de Orientación Lacaniana (EOL).

Sejam quais forem essas dificuldades, há nostalgia da época do “passe de entrada” nas Escolas que o conheceram. A primeira instalação do dispositivo, depois de uma fase muito satisfatória, produziu efeitos lamentáveis. Em 2002, o Delegado Geral Jacques-Alain Miller fez uma análise dessa situação, da qual relembro os principais pontos. O “passe de entrada” criava uma pseudocategoria

de “membro admitido pelo passe”. Essa admissão como analisante produziu uma “espécie de AE minimalista (*a minima*)”, com efeitos à maneira de Thomas Gresham, o inventor da primeira lei monetária no século XVI, exposta em *Enquete sobre a queda do câmbio*. Pois é! Desde que houve câmbio, houve queda. É como a criação. Nada de mundo sem objeto *a*! A falsa moeda desse título enxotou o interesse pelo verdadeiro título de AE, ao desencorajar a espera pelo fim do processo analítico. Depois da nova definição da noção de membro, vocês ouviram ontem, durante a plenária sobre o passe, o quanto alguns de nós almejavam que um dispositivo renovado do passe, antes do passe final, permitisse a reintrodução da experiência psicanalítica no centro de uma conversação, seja na admissão como membro, seja na passagem para a decisão de autorizar-se analista. Isso acentua a diferença entre a definição de psicoterapeuta a partir de critérios comuns e a ausência de tais critérios para determinar a particularidade da psicanálise de cada um. Seria esse anseio uma manifestação da mania contemporânea da “experiência”? Será que aprendemos o suficiente com os erros da primeira instalação do dispositivo, para que tentemos novamente? Poderíamos fazê-lo funcionar como convém? Saberemos sustentar essa conversação permanente sobre a autorização extraída por cada um de sua análise? Seja como for, o debate está aberto.

A questão do título de AE é diferente. Seu horizonte é crucial para a nossa comunidade e ultrapassa em muito o pequeno número dos nomeados. O interesse por sua nomeação continua vivo, como pudemos constatar ao ouvir os depoimentos. A conversação sobre a autorização que cada um extrai de sua análise tem como ponto de basta a nomeação de AE e o que nela está em jogo.

Sabemos, contudo, que o movimento de renovação, de mudança de geração dos membros de nossas Escolas, não acontecerá pelo procedimento do passe. O movimento mais importante de redefinição da Escola como instrumento da psicanálise tem acontecido graças a uma orientação decidida para a psicanálise aplicada. Isso produz



uma nova geração de membros. Em seu discurso de 2004, a Dele-gada Geral Graciela Brodsky observou: “Sou a favor de que tenhamos como membros aqueles que formamos nos Institutos, nas Seções Clínicas, aqueles aos quais confiamos consultas em nossos Centros de Atendimento. Trata-se de escolher os melhores e selecioná-los a partir de novas provas, de acordo com as novas formas de aplicação da psicanálise”. Na época, estávamos em meio aos Fóruns anti-regulamentação, nos quais se fizeram ouvir, de maneira original, novas vozes. De fato, foi desse modo, nas novas definições das relações entre a Escola, as Seções Clínicas e os Centros Psicanalíticos de Consultas e Tratamento (CPCTs), que houve uma renovação. Nessa perspectiva, as relações entre as diferentes instâncias podem ser definidas pelo seguinte círculo virtuoso: as Seções Clínicas selecionam um pequeno grupo de participantes para um “ateliê de psicanálise aplicada”; alguns deles são admitidos para oferecer atendimentos nos CPCTs; a Escola garante a formação dos analistas que supervisionam a prática desses atendimentos assim autorizados.

O extraordinário interesse manifestado em torno desses Centros explicitou um dos sentidos da declaração de Jacques-Alain Miller, segundo a qual “a psicanálise aplicada poderá revelar a verdadeira natureza da psicanálise pura”. O tipo de relação entre as gerações, introduzido em nossos Centros em torno do trabalho clínico, produziu um efeito contrário à segregação, no bom sentido do termo: confiança nos jovens, deslocamento do peso gerontocrático, criação de novos laços de trabalho para além dos ritos estabelecidos, dinâmica das demandas endereçadas ao novo lugar, redução dos semblantes. No momento em que a International Psychoanalytical Association (IPA) financia maciçamente, mediante técnicas de *marketing* ou de psicossociologia, “programas” para revitalizar o desejo do psicanalista, encontramos nos Centros uma fórmula que alcançou sucesso global, seja na França, na Bélgica, na Espanha, na Itália, na Argentina, na Venezuela e no Brasil. Estou certo de que esqueço alguns Centros em formação.

Cabe a nós saber como estender esse sucesso, acentuá-lo, prosseguir com sua curva, considerando ao mesmo tempo eventuais efeitos patológicos ligados ao próprio sucesso de nossa empreitada. Quais seriam eles? O deslocamento do centro de gravidade da formação para fora das Escolas, fazendo desses Centros uma espécie de Instituto, tal como conhecemos na IPA, ou uma máquina de aplicação da psicanálise sem discernimento. Preço do sucesso, essas tentações devem ser consideradas sintomas de exuberância, de boa saúde, de perversão polimorfa. Teremos de aprender a levar em conta todos esses aspectos. Hoje em dia, o essencial é perceber que todo problema concernente às Escolas deve ser concebido como um modo de enlaçamento de três consistências: a Escola, o Instituto e os centros de psicanálise aplicada na variedade de suas formas.

Digamos agora algumas palavras sobre a situação de cada Escola nesse contexto global. A ECF prosseguirá em sua experiência original de pôr à prova, de modo prudente, seus novos estatutos. A voz de sua direção e de seu *bureau* permite aos membros e à comunidade das Escolas seguir as etapas dessa experiência. Ela acompanha e encoraja o desenvolvimento dos múltiplos CPCTs que quiserem florescer.

A EOL foi, durante algum tempo, a “Escola impossível” e, depois, um modelo de estabilidade e elã. Atualmente, atravessa um período de tensões que se cristalizam nas vicissitudes do dispositivo do passe e na questão dos aderentes. Hoje, essa categoria perdeu seu sentido. O novo contexto das admissões deveria permitir resolver tal questão. A reunião com o Conselho da EOL, na quinta-feira, 13 de julho, permitiu – caso eu seja eleito por essa Assembléia – definir um calendário de medidas apropriadas para encontrar uma solução rápida. No próximo ano, eu me dedicarei especialmente a ajudar nossos colegas a pôr novamente em marcha o dispositivo do passe. Conheço a paixão específica, na história da EOL, que se liga a ele. A nomeação de Mauricio Tarrab é um sinal que deve nos deixar otimistas. A saída da crise

realizada pelo atual governo argentino também contribuirá para nos impulsionar em direção à boa abertura a ser encontrada. A EOL continuará a desenvolver Pausa, seu CPCT, cujos resultados pudemos apreciar.

A Escola Brasileira de Psicanálise (EBP) passou por notável desenvolvimento no decorrer dos dois últimos anos, encorajada por sua proximidade com a Delegada Geral. Está atravessada por outros tipos de tensão, relativas ao *affectio societatis* entre os membros. A permutação, contudo, ocorreu sem dificuldades e deverá permitir às instâncias continuar o trabalho de mais-um entre Seções e membros. O Cartel do passe funciona. Vários CPCTs surgirão em breve. É a EBP que sediará, no próximo ano, o Encontro Americano. Terei a ocasião não só de participar dele quanto de encontrar as instâncias da EBP e das demais Escolas da América. Tenho certeza de que a EBP será uma anfitriã perfeita, assim como o foi em nosso último Congresso em Comandatuba.

Quanto à Nueva Escuela Lacanian (NEL), a tarefa de sua presidente é muito delicada. Como Escola, não lhe é fácil falar com uma única voz devido à sua extensão e à diferença de tamanho de suas diferentes sedes. O sucesso da preparação das próximas jornadas de Guaiaquil, assim como o número de trabalhos que serão apresentados em outubro é um bom presságio para o que virá a seguir. Na reunião com seu Conselho, na sexta-feira, 14 de julho, evocamos a necessidade de utilizar, de maneira ampla, os encontros em videoconferência, a fim de aproximar as instâncias, as sedes e os membros. No interior da AMP, na era da Internet, temos de passar para a era da videoconferência através dos programas abertos por Skype, Yahoo ou Google. Depois da permutação de sua direção, o conselho da AMP-América ajuda a reforçar a unidade dessa Escola essencialmente múltipla.

O Encontro Internacional entre as Escolas do continente americano é, atualmente, um sucesso que precisa, em virtude de sua amplidão, de toda a atenção do Conselho AMP-América. O con-

junto do que deve ser regrado necessita da manutenção do Conselho AMP-América, que deverá se encarregar também dos interesses comuns às três Escolas da América Latina. Do mesmo modo, a coordenação das Escolas na Europa se revelou particularmente necessária para enfrentar o avanço regulamentar, propiciar trocas sobre a situação dos diferentes países e regular nossos procedimentos nessa estrutura reduzida. Nos próximos dois anos, o Conselho AMP-América será presidido por Leonardo Gorostiza, e eu continuarei animando o Conselho AMP-Europa.

Na Europa, a New Lacanian School (NLS), a mais jovem das Escolas, mantém um desenvolvimento rápido e orientado. O Congresso de Tel-Aviv já promete o sucesso obtido no Congresso de Atenas. Será que Léo Strauss gostou dessa seqüência? Depois de Jerusalém, Atenas! Certamente, há um pensamento especial voltado para nossos colegas israelenses nestes dias de ameaças particulares.

A Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) está particularmente atraída pelo interesse manifestado pelos poderes públicos quanto aos projetos de CPCTs em toda a Espanha. Nosso saudoso colega Antonio Naranjo, a quem vocês prestaram homenagem, trabalhou muito para isso, razão pela qual seu brusco desaparecimento é ainda mais cruel. Depois dos Centros de Barcelona e Madrid, e da experiência realizada pelo Centro de Consulta A Coruña, outros Centros estão sendo preparados. Na vertente da psicanálise pura, lembremos que o cartel do passe em língua espanhola nomeou recentemente um AE.

Quanto à Scuola Lacaniana de Psicoanalisi (SLP), basta constatar a qualidade e o dinamismo da acolhida de seus membros e de suas instâncias aqui em Roma, para avaliar o seu dinamismo. A experiência dos diversos membros da SLP na aplicação da psicanálise faz com que eles estejam na ponta desse movimento e que suas iniciativas sejam múltiplas.

Para terminar, resta definir a AMP em seu desenvolvimento. Ele concerne ao Leste e ao Oeste. No Leste, o Campo freudiano

e sua presidente Judith Miller estão em primeiro plano. Pela primeira vez, ela tomou a palavra na abertura de um Congresso da AMP para testemunhar sobre a continuidade entre essas duas associações. E prossegue em uma ação que não cessa de se desenvolver e de dar frutos duradouros. O Oeste assenta-se essencialmente em nossa política de publicar em língua inglesa, sejam publicações virtuais, como *Lacanian Compass*, *International Lacanian Review* e *Lacanian Praxis*, sejam impressas, entre as quais *Psychoanalytical Notebook* e *Almanach*. Nem todas essas publicações têm o mesmo status ou dependem diretamente da AMP. É principalmente da *Lacanian Praxis* que a AMP deve cuidar para torná-la uma publicação de referência. As outras dependem mais de suas redações próprias. Nos Estados Unidos, em particular, continua a tomar forma uma estrutura maleável.

O desenvolvimento da AMP continuará também com os instrumentos da Escola Una. Em primeiro lugar, o *Journal des Exceptions*, cuja redação é garantida por Yasmine Grasser, que aceitou dar continuidade a ela. Há também novos instrumentos ajustados ao longo do período precedente: *Papers*, o volume *Scilicet* e *Criticon*, que se juntam a *Ornicar? Digital*. Para além das publicações, englobando-as, um verdadeiro catálogo dos catálogos, cabe destacar a excelência da página *web* da AMP, cujo conteúdo e apresentação foram inicialmente criados e depois renovados com a perseverança e o talento de Mauricio Tarrab e sua equipe. Ele a tornou um instrumento indispensável para a Escola Una.

Essas publicações virtuais e impressas prolongam nossos Congressos, momentos por excelência de encontro da Escola Una, dissolvida e eventualmente recomposta outra vez ao longo de nossa Assembléia. É precisamente na ocasião desta Assembléia que, a cada vez, dissolvemos e fazemos renascer a Escola Una, como uma nova fênix, unindo-nos para além de todos os processos associativos que constituem as Escolas em sua diversidade. Qual é o seu programa?

## O programa da Escola Una

O duplo movimento que define o lugar das Escolas de psicanálise na civilização terá continuidade. De um lado, a confirmação da utilidade pública da psicanálise; de outro, a exigência de provar sua utilidade social. A ênfase na psicanálise aplicada continuará a produzir efeitos. É preciso avaliar o seu alcance nestes aspectos: no que concerne à relação com a transmissão dos saberes, quer ela se efetue na universidade ou nas Seções Clínicas, e aos dispositivos de atendimento com os CPCTs.

O avanço do cientificismo no campo do mal-estar da civilização tampouco cessará. Ele toma a forma da promoção de uma tradução da psicanálise para a linguagem das neurociências e do apoio que os defensores das terapias cognitivo-comportamentais (TCCs) buscam nessa retórica. O peso das múltiplas demandas do Estado e da sociedade civil em relação à psicanálise acentua a pressão da diversidade dos contextos em que as Escolas estão mergulhadas. Na diversidade das situações da América Latina e da Europa em relação à pressão reguladora, podemos discernir alguns pontos em comum.

Na Europa, a máquina produtora de normas tem importância bem maior do que em qualquer outro lugar do mundo. O exemplo da França mostra que é possível resistir a essa pressão, diferenciá-la. É preciso também examinar a diversidade das reações das correntes psicanalíticas ao impacto da pressão cientificista. Adotemos a classificação proposta por Jacques-Alain Miller em nosso último Congresso em Comandatuba. As correntes psicanalíticas na época da pluralização da psicanálise não se distribuem em referência aos autores e seus nomes. Elas se distribuem em relação à ciência. Há a corrente cientificista, que quer ser científica a qualquer preço e, para isso, quer impulsionar uma psicologia cognitivista, e há a corrente conservadora, que rejeita o cientificismo em nome da tradição e do Nome-do-Pai.

A sinopse do último Congresso da IPA sobre o trauma, ocorrido no Rio de Janeiro, está publicada em sua revista *on-line* e reproduz este trecho escrito por um analista americano: “Embora a comunidade psicanalítica observe o papel crescente das neurociências na psicanálise com um misto de excitação, angústia e desamoramento, está claro que a expansão dessas perspectivas neurocientíficas desempenha relevante papel sobretudo em domínios como o estudo do traumatismo. A exploração psicanalítica do impacto do traumatismo cerebral fornece quadros incrivelmente sutis do impacto das lesões cerebrais sobre a função psicológica”, e Julia Kristeva chega a se perguntar, nos termos de Kandel: “Quais características da interpretação lingüística ressoam com o objeto simbólico do sujeito, para que estejam em condições de tocar o *substratum* biológico do sujeito e de alterá-lo?”.

Vemos como, para além da pressão das normas reguladoras, a pressão exercida pela reformulação dos debates psicanalíticos em termos compatíveis com as neurociências é semelhante em todos os continentes. Esse impacto do modelo retórico das neurociências sobre a diversidade do movimento psicanalítico em geral reforça a especificidade da orientação lacaniana como tal. Somos a corrente psicanalítica que definiu com maior precisão a oposição tanto a esse modelo quanto ao lugar que ele autoriza para as TCCs. Mas não é apenas essa posição reativa que nos define e que deverá nos definir. Para enfrentar as tensões que separam as Escolas entre elas ou que dividem uma Escola em grupos distintos, devemos responder com o reforço da dimensão da Escola Una, que é a dimensão vital da AMP. A Escola Una é a maneira como compreendemos o passe, o conjunto da formação, a psicanálise aplicada. Reforçar a “Escola Una” consiste em prosseguir nosso programa de estudos nesses diferentes registros. Depois de haver enfatizado a garantia e a supervisão de 2000 e 2002, interrogamos de 2003 a 2006 os “Princípios diretores do ato psicanalítico”, enquanto preparávamos o Congresso propriamente dito. O programa que proponho para o

período que vai de 2006 a 2008 é desenvolver, simultaneamente, nosso estudo sobre a psicanálise aplicada e sobre a psicanálise pura na nova conjuntura.

O estudo crítico positivo dos resultados apresentados pelos CPCTs das diferentes Escolas certamente é uma das tarefas da Escola Una. Trata-se, então, de prosseguir a discussão ocorrida na plenária do Congresso com uma conversação. Os diretores dos CPCTs e os membros das Escolas que neles trabalham são seus interlocutores privilegiados.

Para isso, devemos avançar nos dois campos ao mesmo tempo. A Escola Una deve poder interrogar os resultados do passe, evidenciar o máximo possível o que ele nos traz. Muitas questões ficaram em suspenso nos resultados obtidos nesse dispositivo. Uma delas, destacada pelos dois Delegados Gerais precedentes, gira em torno do desejo do analista, ou do laço entre a análise do sujeito e a maneira como ele analisa, tal como se pode perceber no dispositivo. Esse seria um modo de tomar conhecimento da natureza das atuais demandas de entrada no dispositivo. Elas emanam de sujeitos que praticam a psicanálise há muito tempo. Como dar continuidade a um debate com os AEs sobre essa questão? Já que eles são analistas da experiência da Escola Una, podemos contar de imediato com eles para o debate acerca do ponto de basta final, bem como sobre as novas fórmulas dos dispositivos possíveis para a conversação sobre o passe e seus momentos. De que forma? Elas variarão de acordo com as Escolas.

Por fim, para o programa de formação, o estudo das logociências deverá ser completado com um capítulo sobre a necessidade e as razões para não sucumbir às sereias do vocabulário neocognitivista. Um comentário permanente sobre as formas que a sedução dessas sereias pode assumir tanto nos demais componentes do movimento psicanalítico quanto no campo clínico em geral deve ser estimulado. Não se trata de obnubilar-se diante dessa questão “cognição”, que não decorre da psicanálise, mas o avanço da “política de coisas” e do cientificismo necessita de atenção constante.



Para preparar o próximo Congresso, deveremos conservar o instrumento precioso que se tornou o volume de *Scilicet*, associando inúmeros colaboradores em todas as Escolas, cujas leituras comentadas dos diferentes artigos animaram *soirées* da AMP ao longo do ano. *Le Criticon*, publicação *on-line*, fez as vezes, na comunidade da AMP, do conteúdo das contribuições e das discussões travadas nessas *soirées*. O que guardar desse dispositivo comparado de *Scilicet*, das *soirées* da AMP, do *Criticon* e de *Ornicar? Digital*, relançada por Oscar Ventura?

A fórmula do volume composto de artigos individuais curtos, contendo muitos autores de todas as Escolas encontrou eco positivo. Aprendemos que precisamos de um ano para preparar o volume *Scilicet* e torná-lo acessível a todos, de preferência em uma publicação impressa para cada Escola. A experiência das *soirées* AMP de discussão do volume nas diferentes Escolas se mostrou interessante. Proporei, então, retomar o projeto de um volume *Scilicet*, cujo título desta vez será: *Scilicet dos objetos a na experiência psicanalítica*. “Tu poderás saber”, portanto, o que pensa a Escola Una sobre os objetos *a* na experiência. Quando o volume estiver pronto, poderão ser organizadas *soirées* AMP nas Escolas. Acharemos um outro título que não *Criticon* para a publicação aperiódica que o divulgará.

Se as Escolas o quiserem, também será possível organizar, enquanto o volume estiver sendo preparado, *soirées* AMP desde o primeiro ano, em torno do tema de nosso tripé: psicanálise pura, clínica da psicanálise aplicada, comentário contínuo das possíveis derivas do movimento psicanalítico. A AMP poderá ajudar para que os debates em uma determinada Escola encontrem eco nas outras. Essas são formas de trabalho possíveis, mas certamente há outras a serem inventadas.

Resta precisar o papel e a função do Comitê de Ação da Escola Una. Em um primeiro período, ele produziu dois relatórios que permanecem. Entre 2000 e 2004, desenvolveu uma discussão interna profícua, e entre 2004 e 2006, cada um de seus membros organi-

zou um grupo de trabalho internacional sobre o tema do Congresso, que, por capilaridade, acabou mobilizando uma pequena multidão. Que forma dar a ação do novo Comitê? Ela se centrará no tema do próximo Congresso. Quanto à sua forma, é melhor não defini-la *a priori*, e partir das pessoas. Se for eleito, mantereí contato com elas para definir a melhor forma a ser dada à sua ação.

Concluamos! O conjunto dos problemas que se apresentam à AMP e à Escola Una se dão em um contexto global. Não estamos mais na época da diáde: “problemas-soluções”. Estamos às voltas com um real em jogo na formação do psicanalista e na transmissão de seu discurso na civilização. Esse real se manifesta diferentemente, segundo as diferentes Escolas. Sejam quais forem essas diferenças, não implicam paralisia, nem a esperança de uma solução unificada. Implicam, em vez disso, o ajuste contínuo de dispositivos dispersos, espalhados, mas também articulados. Eles permitem manter uma conversação orientada por esse real.

Caros colegas, esses são os eixos da política para a psicanálise que penso conduzir, caso seja eleito. Dois anos é pouco tempo para dar aos debates que serão lançados um grau de elaboração suficiente. A preparação do novo Congresso deverá estar à altura da que fizemos para este. Por isso mesmo, a AMP como Escola Una será mais do que necessária. Dois anos é pouco tempo, mas é o bastante. Equivale ao tempo que, nos Estados Unidos, corresponde às eleições de meio de mandato. Uma maioria se faz ou se desfaz em tal lapso de tempo. Dois anos são o bastante para julgar a efetividade. Em dois anos, vocês poderão avaliar o que terá sido realizado do programa que submeto a vocês, e também se a AMP terá estado à altura de suas funções de mais-uma e de êxtima nas provas que as Escolas atravessarão ao longo desse tempo.

Roma, 16 de julho de 2006

*Éric Laurent*

# Princípios diretores do ato psicanalítico

## *Preâmbulo*

No Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP) ocorrido em Comandatuba em 2004, a Delegada Geral apresentou na Assembléia Geral uma “Declaração de princípios”. Em seguida, essa declaração foi lida atentamente nas Escolas que compõem a AMP. Os Conselhos encaminharam o resultado de suas leituras, observações e anotações. Na seqüência desse trabalho, apresentamos agora à Assembléia esses “princípios diretores do ato psicanalítico”, os quais gostaríamos que fossem adotados.

## *Primeiro princípio*

A psicanálise é uma prática da fala. Seus dois parceiros são o analista e o analisante, presentes a uma mesma sessão psicanalítica. O analisante fala do que o trouxe, de seu sofrimento, de seu sintoma. Esse sintoma se liga à materialidade do inconsciente, que é feito de coisas que foram ditas ao sujeito, e lhe fizeram mal, e também de coisas impossíveis de dizer que o fazem sofrer. O analista pontua os dizeres do analisante e isso lhe permite compor o tecido de seu inconsciente. Os poderes da linguagem e os efeitos de verdade permitidos por ele – o que se chama de interpretação – são o poder do inconsciente. A interpretação se manifesta tanto do lado do analisante quanto do lado do analista. Um e outro, contudo, não têm a mesma relação com esse inconsciente, pois um já efetuou a experiência dele, e o outro não.

### *Segundo princípio*

A sessão psicanalítica é um lugar em que se podem afrouxar as identificações mais estáveis às quais o sujeito está fixado. O psicanalista autoriza uma distância em relação aos hábitos, às normas, às regras a que o analisante se obriga fora da sessão. Ele autoriza um questionamento radical dos fundamentos da identidade de cada analisante. Pode temperar a radicalidade de tal questionamento, levando em conta a particularidade clínica do sujeito que se endereça a ele. Leva em conta apenas isso. Isso define a particularidade do lugar do psicanalista, que sustenta o questionamento, a abertura, o enigma no sujeito que vem ao seu encontro. Ele, portanto, não se identifica com nenhum dos papéis propostos por seu interlocutor, nem com qualquer mestria ou ideal existente na civilização. Em certo sentido, o analista é aquele a quem só se pode atribuir o lugar da questão sobre o desejo.

### *Terceiro princípio*

O analisante se endereça ao analista. Atribui a ele sentimentos, crenças, expectativas, em reação ao que lhe é dito, e procura agir sobre as crenças e expectativas antecipadas por ele. A decifração do sentido nas trocas entre eles não é a única coisa em jogo. Há a visada daquele que diz. Trata-se de recuperar algo perdido junto desse interlocutor. Essa recuperação de objeto dá a chave do mito freudiano da pulsão. Ela fundamenta a transferência que enlaça os dois parceiros. A fórmula de Lacan, segundo a qual o sujeito recebe do Outro sua própria mensagem de forma invertida, inclui a decifração e a vontade de agir sobre aquele a quem nos endereçamos. Em última instância, quando o analisante fala, quer alcançar no Outro, para além do sentido do que diz, o parceiro de suas expectativas, crenças e desejos. Ele visa ao parceiro de sua fantasia. O psicanalista, esclarecido pela experiência acerca da natureza de sua própria fantasia, leva isso em conta e se abstém de agir em nome dessa fantasia.

### *Quarto princípio*

O laço da transferência supõe um lugar, o “lugar do Outro”, como diz Lacan, que não é regulado por nenhum outro específico. Trata-se daquele em que o inconsciente pode se manifestar na máxima liberdade de dizer e, portanto, de experimentar seus logros e dificuldades. É também o lugar em que as figuras do parceiro da fantasia podem desdobrar-se em seus mais complexos jogos de espelhos. Por essa razão, a sessão psicanalítica não suporta o terceiro e seu olhar exterior ao processo em jogo. O terceiro se reduz a esse lugar do Outro.

Esse princípio exclui, assim, a intervenção de terceiros autoritários que querem atribuir um lugar para cada um, bem como um objetivo previamente estabelecido para o tratamento psicanalítico. O terceiro avaliador se inscreve na série dos terceiros, cuja autoridade o afirma de um ponto exterior ao que está em jogo entre o analisante, o analista e o inconsciente.

### *Quinto princípio*

Não há tratamento *standard*, nem protocolo geral que venha reger a sessão e o tratamento psicanalíticos. Freud utilizou a metáfora do xadrez para indicar que só havia regras ou tipos para o início e o fim da partida. Certamente, depois de Freud, os algoritmos que formalizam o xadrez aumentaram sua potência. Ligados à potência de cálculo do computador, permitem que a máquina vença o jogador humano. Isso não muda o fato de a psicanálise, contrariamente ao xadrez, não poder apresentar-se sob uma forma algorítmica. Nós o constatamos pelo próprio Freud, que transmitiu a psicanálise com a ajuda de casos particulares: o Homem dos Ratos, Dora, o pequeno Hans etc. Com o Homem dos Lobos, o relato do tratamento entrou em crise. Freud não conseguiu manter na unidade de um relato a complexidade dos processos em jogo. A experiência da psicanálise, longe da possibilidade de ser reduzida a um protocolo técnico, tem uma única regularidade: a originalidade do

cenário por meio do qual a singularidade subjetiva se manifesta. A psicanálise, portanto, não é uma técnica, mas sim um discurso que encoraja cada um a produzir sua singularidade, sua exceção.

### *Sexto princípio*

A duração do tratamento e o desenrolar das sessões não podem ser estandardizados. Os tratamentos de Freud tiveram durações muito variáveis. Houve tratamentos de uma sessão, como o de Gustav Mahler. Houve também tratamentos de quatro meses, como o do pequeno Hans; de um ano, como o do Homem dos Ratos; e de muitos anos, como o do Homem dos Lobos. Desde então, o intervalo e a diversificação não cessaram de aumentar. Além disso, a aplicação da psicanálise, para além do consultório, nos dispositivos de atenção e cuidados, contribuiu para a variedade da duração do tratamento psicanalítico. A variedade dos casos clínicos e dos momentos de vida em que a psicanálise foi aplicada permite considerar que, hoje, a melhor definição da duração do tratamento é “sob medida”. Um tratamento é levado adiante até que o analisante esteja suficientemente satisfeito com o que fez da experiência para deixar o analista. Visa-se não à aplicação de uma norma, mas sim a um ajuste do sujeito consigo mesmo.

### *Sétimo princípio*

A psicanálise não pode determinar sua visada e seu fim nos termos da adaptação da singularidade do sujeito a normas, regras e determinações estandardizadas da realidade. A descoberta da psicanálise é, em primeiro lugar, a da impotência do sujeito em alcançar a plena satisfação sexual. Essa impotência é indicada pelo termo castração. Ademais, a psicanálise, com Lacan, formulou a impossibilidade de haver uma norma da relação entre os sexos. Se não há satisfação plena e se não há norma, resta a cada um inventar uma solução particular que se apóie em seu sintoma. A solução de cada um pode ser mais ou menos típica, mais ou menos apoiada na

tradição e nas regras comuns. Ela pode, contrariamente, querer decorrer da ruptura ou de certa clandestinidade. De todo modo, no fundo, a relação entre os sexos não tem uma solução que sirva “para todos”. Nesse sentido, permanece marcada pelo selo do incurável; nela, sempre haverá algo que falha. Para o ser falante, o sexo decorre do “não-todo”.

### *Oitavo princípio*

A formação do psicanalista não pode ser reduzida às normas de formação da universidade ou a avaliações do que foi adquirido pela prática. A formação analítica, desde o momento em que foi estabelecida como discurso, assenta-se em um tripé: seminários de formação teórica (para universitários); o prosseguimento, pelo candidato a psicanalista, de uma psicanálise até seu ponto último (de onde provêm os efeitos de formação); e a transmissão pragmática da prática em supervisões (conversação entre pares sobre a prática). Freud acreditou, durante algum tempo, que era possível determinar uma identidade do psicanalista. O próprio sucesso da psicanálise, sua internacionalização, as múltiplas gerações que há um século se sucedem, mostraram que a definição de uma identidade do psicanalista era uma ilusão. A definição do psicanalista inclui a variação dessa identidade. Ela é essa própria variação. A definição do psicanalista não é um ideal, pois inclui a história da própria psicanálise e do que foi chamado psicanalista em contextos de diferentes discursos.

A nomeação de psicanalista inclui componentes contraditórios. É preciso uma formação acadêmica, universitária ou equivalente, decorrente da colação de grau. É preciso uma experiência clínica transmitida em sua particularidade, sob a supervisão dos pares. É preciso a experiência radicalmente singular do tratamento. Os níveis do geral, do particular e do singular são heterogêneos. A história do movimento psicanalítico é a das discórdias e das interpretações dessa heterogeneidade. Ela também faz parte da grande

Conversação da psicanálise que permite dizer quem é psicanalista. Esse dizer se realiza por meio de procedimentos nas comunidades que constituem as instituições psicanalíticas. O psicanalista jamais está sozinho; ele depende, tal como o chiste, de um Outro que o reconheça. Esse Outro não pode ser reduzido a um Outro normatizado, autoritário, regulamentar, estandardizado. O psicanalista é aquele que afirma ter obtido da experiência o que dela podia esperar; aquele que afirma, portanto, ter atravessado, como Lacan nomeou, “um passe”. No passe, ele atesta a superação de seus impasses. A interlocução pela qual visa obter um acordo sobre essa travessia é feita em dispositivos institucionais. Ela se inscreve, de modo mais profundo, na grande Conversação da psicanálise com a civilização. O psicanalista não é autista. Ele não cessa de se endereçar ao interlocutor benevolente, à opinião esclarecida, e pretende comovê-los e interessá-los em favor da causa psicanalítica.



# Referências bibliográficas

- ANDLER, Daniel; FAGOT-LARGEAULT, Anne & SAINT-SERNIN, Bertrand  
(2002) *Philosophie des sciences*, tome I. Paris: Gallimard.
- ARAGON, Louis  
(1957) “Anton Makarenko”. Em: *Le Petit Robert des Noms Propres*. Paris: Le Robert, 1994.
- ASHFORD, Nigel  
(1997) “Anti-gay gays”, *Times Literary Supplement*, 30 de maio.
- BACHOFEN, Johann Jakob  
(1926) *Mith, religion and mother right*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- BAIO, Virginio; BASSOLS, Miguel & BRUNO, Pierre (orgs.)  
(1992) *L'autisme et la psychanalyse. Colloque de la Découverte freudienne*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- BANDURA, Albert; ROSS, Dorothea & ROSS, Sara A.  
(1961) “Transmission of aggression through imitation of aggressive models”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 63.
- BAUDELAIRE, Charles  
(1863) “Le peintre de la vie moderne”. Em: *Oeuvres complètes*, tome 2. Paris: Gallimard, 1981.
- BAWER, Bruce (ed.)  
(1997) *Beyond queer: challenging gay left orthodoxy*. New York: Free Press.
- BARR, Stephen  
(1964) *Experiments in topology*. New York: Dover, 1989.
- BELLOW, Saul  
(2000) *Ravelstein*. Paris: Gallimard, 2002.

- BENJAMIN, Walter  
(1934-5) "Paris, capitale du XIX<sup>ème</sup> siècle". Em: *Oeuvres III*. Paris: Gallimard, 1974.
- BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, Jacques Henri  
(1784) "Étude onzième". Em: *Études de la nature*, tome 1. Paris: Lefèvre, 1836.  
(1787) *Paul et Virginie*. Paris: Imprimerie Nationale, 1984.
- BERSANI, Léo  
(1995) *Homos*. Harvard: Harvard University Press.
- BOLLAS, Christopher  
(1987) *The shadow of the object*. New York: Columbia University Press.
- BOSWELL, John  
(1985) *Christianisme, tolérance et homosexualité*. Paris: Gallimard, 1985.  
(1994) *Les unions du même sexe dans l'Europe Antique et Médiévale*, Paris: Fayard, 1996.
- BOTELLA, Cesar & BOTELLA, Sara  
(2002) *La figurabilité psychique*: Lausanne: Delachaux et Niestlé.
- BROOKS, David  
(2005) "Reimagining intelligence", *The International Herald Tribune*, 5 de abril.
- BUSCH, Fred  
(2004a) "A missing link in psychoanalytic technique: psychoanalytic consciousness", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 85, junho.  
(2004b) "Responsc", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 85, junho.
- BUTLER, Judith  
(1990) *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- CAVELL, Stanley  
(1985) *À la recherche du bonheur*. Paris: Cahiers du Cinema, 1993.
- CELINE, Louis-Ferdinand  
(1932) *Voyage au bout de la nuit*. Paris: Gallimard, 1952.
- CHOMSKY, Noam  
(1971) "The case against B. F. Skinner", *The New York Review of Books*, 30, dezembro.  
Disponível em [www.chomsky.info](http://www.chomsky.info).
- COHEN, Roger  
(2006) "Rumsfeld is correct: the truth will get out", *International Herald Tribune*, 7 de junho.

- COMMAILLE, Jacques  
(2005) “Le procès d’Angers et la faillite de la solidarité sociale”, *Le Monde*, 23 de abril.
- COTTRAUX, Jean  
(2005a) *Les ennemis intérieurs. Obsessions et compulsions*. Paris: Odile Jacob.  
(2005b) “Le virtuel contre les phobies”, *La Recherche*, n° 384, mars
- DELAISI DE PARSEVAL, Geneviève  
(2003) “La paternité négociée”, *Le Nouvel Observateur*, n. 49, janeiro.
- DUBOIS, Jean (dir.)  
(1977) *Dictionnaire Lexis*. Paris: Larousse.
- DUPUY, Jean-Pierre  
(1994) *Aux origines des sciences cognitives*, Paris: La Découverte.
- EUNJUNG CHA E.  
(2005) “Recalling Iraq’s terrors through virtual reality”, *The Washington Post*, 23 de março.
- FODOR, Jerry  
(1983) *The modularity of mind*. Cambridge: MIT Press.
- FORNARI, Franco  
(1971) “Presentazione”. Em: KLEIN, Melanie. *Analisi di um bambino*. Torino: Boringhieri.
- FOUCAULT, Michel  
(1995) “Interview”. Em: BERSANI, Léo. *Homos*. Ob. cit.
- FREUD, Sigmund  
(1900) “A interpretação dos sonhos”. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vols. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1971.  
(1914) “Pour introduire le narcissisme”. Em: *La vie sexuelle*. Paris: PUF, 1976.  
(1916) “Sobre a transitoriedade”. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vols. XVI. Ob. cit.  
(1919) “Un enfant est battu”. Em: *Névrose, psychose et perversion*. Paris: PUF, 1973.  
(1930) *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 1971.
- FRANCESCHINI, Enrico  
(2006) “Nati senza padre, rivoluzione in laboratório”, *La Repubblica*, 12 de julho.
- FREUD, Sigmund & JUNG, Carl Gustav  
(1906-14) *Correspondance 1906-1914 S. Freud – C. G. Jung*. Paris: Gallimard, 1992.

GERNET, Jacques  
(1982) *Chine et christianisme*. Paris, Gallimard

GIDE, André  
(1897) *Nourritures terrestres*. Paris: Gallimard, 1936.

GORE, Al & GORE, Tipper  
(2002) *Joined at the heart. The transformation of the American Family*. New York: Henry Holt.

GRUBRICH-SIMITIS, Ilse  
(1998) "Nothing about the Totem meal!" Em: *Freud: conflict and culture*. New York: Alfred A. Knopf.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio  
(2002) *Empire*. Paris: Exils.

HEIDEGGER, Martin  
(1927) *Être et temps*. Paris: Gallimard, 1986.  
(1966) *Questions III*. Paris: Gallimard.

HUBAUT, Janine  
(2003) "Regards croisés sur le père", *Le Nouvel Observateur*, n. 49, janeiro.

JACOB, Pierre  
(2004) *L'intentionnalité. Problèmes de philosophie de l'esprit*. Paris: Odile Jacob, 2004.

JOSEPH, Betty  
(2004) "Rejoinder", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 85, junho.

JOXE, Alain  
(2002) *L'empire du chaos*. Paris: La Découverte.  
(2003) "Entretien dans le Dossier Irak/USA: pourquoi la guerre", *Les Inrockuptibles*, 5, março.

KALTENTHALER, E.; SHACKLEY, P.; STEVENS, K. e outros  
(2002) "A systematic review and economic evaluation of computerised cognitive behaviour therapy for depression and anxiety", *Health Technology Assessment*, vol. 6, n. 22.

KLEIN, Melaine  
(1955) "The psycho-analytic play technique: its history and significance". Em: *Envy and gratitude, and other works (1946-1963)*. London: Hogart Press, 1980.  
(1957) "Envy and gratitude". Em: *Envy and gratitude, and other works (1946-1963)*. Ob. cit

LA SAGNA, Philippe

(2003) "Une pratique continue". *La Lettre Quotidienne de l'ECF*, n. 27. Disponível em [www.causefreudienne.net](http://www.causefreudienne.net).

LACAN, Jacques

(1938) *Les complexes familiaux*. Paris: Navarin, 1984.

(1949) "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". Em: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

(1952) "Intervention sur le transfert". Em: *Écrits*. Ob. cit.

(1957-8) *Le Séminaire, Livre V: Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil, 1998.

(1958) "D'une question préliminaire à tout traitement possible da la psychose". Em: *Écrits*. Ob. cit.

(1959-60) *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

(1960a) "Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine". Em: *Écrits*. Ob. cit.

(1960b) "Discours aux catholiques". Em: *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques*. Paris: Seuil, 2005.

(1960c) "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: psychanalyse et structure de la personnalité". Em: *Écrits*. Ob. cit.

(1961) "La direction de la cure et les principes de son pouvoir". Em: *Écrits*. Ob. cit..

(1962-3) *Le Séminaire, Livre X: L'Angoisse*. Paris: Seuil, 2004.

(1963) "Introduction aux Noms-du-Père". Em: *Noms-du-Père*. Paris: Seuil, 2005.

(1964) *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

(1966a) "Problèmes cruciaux pour la psychanalyse". Em: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2002.

(1966b) "Of structure as an immixing of anotherness prerequisite to any subject whatever". Em: MACKSEY, R. (dir). *The Languages of criticism and the sciences of man: the structuralist controversy*. London: The John Hopkins Press, 1970.

(1967) "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École". Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1968) "Allocution sur les psychoses de l'enfant». Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1968-9) *Le Séminaire, Livre XVI: D'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil, 2006.

(1969) "Note sur l'enfant". Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1969-70) *Le Séminaire, Livre XVII: L'Envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.

(1970) "Radiophonie". Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1971) "Lituraterre". Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1971-2) "Le savoir du psychanalyste. Entretiens à Sainte-Anne 1971-72". Inédito.

(1972-3) *Le Séminaire, Livre XX: Encore*. Paris: Seuil, 1975.

(1973a) "L'étourdit". Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1973b) "Postface au Séminaire XI". Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1974a) "Télévision". Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1974b) "Préface à *L'Éveil du printemps*", Em: *Autres écrits*. Ob. cit.

(1974c) "Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse", *Le Magazine Littéraire*, n. 428, fevereiro, 2004.

- (1974-5) “RSI”, *Ornicar?*, n. 3. Paris, 1975.
- (1975) “Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines”. Em: *Scilicet*, n. 6/7. Paris: Seuil, 1976.
- (1975-6) *Le Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome*. Paris: Seuil, 2005.
- LAMBRICHS, Louise
- (2003) “De l’art... d’incombrer les pères?”, *Le Nouvel Observateur*, n. 49, janeiro.
- LAUGIER, Sandra
- (2002) “Wittgenstein et la science: au-delà des mythologies”. Em: WAGNER, Pierre (dir.) *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard.
- LAURENT, Éric
- (1988) “Françoise Dolto”. *L’Ane. Le Magazine Freudienne*, n. 38. Paris.
- LAZARUS-MATET, Catherine
- (2003) “Baltimore au petit-matin – c’est Patou”, *Elucidation*, 6/7, abril.
- LE CAMUS, Jean
- (2003) “L’invention du paternage”, *Le Nouvel Observateur*, n. 49, janeiro.
- LEGUIL, François
- (2001) Exposição feita no curso de Jacques-Alain em 14 de março. Inédito.
- (2005) “Le stade de l’angoisse”, *La Cause freudienne*, n. 59.
- LEVY, Bernard-Henri
- (2001) *Réflexions sur la guerre, le Mal et la fin de l’histoire*. Paris: Grasset.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- (1955) *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- (1996) *Saudades de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIPOVETSKY, Gilles
- (1992) *Le crépuscule du devoir*. Paris: Gallimard.
- MARR, David
- (1982) *Vision*. San Francisco: Freeman.
- MARTIAL
- (c~86) “Epigrammes XII”. Em: HENNING, Jean-Luc. *Martial*. Paris: Fayard, 2003.
- MATHIEU, Mathilde
- (2003) “Différents scénarios pour une politique familiale simplifiée”, *Le Monde*, 26 de fevereiro.

MERLEAU-PONTY, Maurice  
(1948) *Sens et non sens*. Paris: Nagel.

MILLER, Jacques-Alain

- (1980) "El Otro Lacan". Em: *Cinco conferencias caraqueñas*. Caracas, Ateneo de Caracas, 1982.
- (1983) "Suplemento topológico a la "Cuestión preliminar...". Em: *Matemas 1*. Buenos Aires : Manantial, 1991.
- (1987) "Préface". Em: *Joyce avec Lacan*. Paris: Navarin.
- (1996) "Retour de Granade", *La Cause freudienne*, n. 33, maio.
- (1997a) "Des semblants dans la relation entre les sexes". *La Cause freudienne*, n. 36, maio.
- (1997b) "Un réel pour la psychanalyse", *La Lettre Mensuelle*, n. 161, julho-agosto.
- (2000) "Biologie lacanienne et événement du corps", *La Cause freudienne*, n. 44, fevereiro.
- (2002) "Intuitions milanaises", *Mental*, n. 11, dezembro.
- (2003a) *Le nouveau de Lacan*. Paris: Verdier.
- (2003b) "Parle avec lui", *Le Nouvel Observateur*, n. 49, janeiro.
- (2003c) "Réliçion, psychanalyse", *La Cause freudienne*, n. 55, outubro.
- (2003d) "Contre-transfert et intersubjectivité", *La Cause freudienne*, n. 53, fevereiro.
- (2003e) "Tombeau de l'Homme-de-gauche". Em: *Le nouveau de Lacan*. Ob. cit.
- (2006) "Vers les prochaines Journées de l'Ecole", *Lettre Mensuelle*, n. 247, abril.

MILNER, Jean-Claude

- (1989) *Introduction à une science du langage*. Paris: Le Seuil, 1989.
- (1993) *L'archéologie d'un échec*. Paris: Seuil.

NIETZSCHE, Friedrich

- (1883-5) *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: 10/18, 1985.

PEDAGOGIE DE MAITRISE A EFFET VICARIANT

- (1996) "De l'apprentissage vicariant à la perception d'auto-efficacité". Disponível em [www.offratel.nc/magui/Bandura.htm](http://www.offratel.nc/magui/Bandura.htm).

PHILONENKO, Marc

- (2001) *Le Notre Père. De la prière de Jesus à la prière des disciples*. Paris: Gallimard.

RENIK, Owen

- (2003) "Standards and standardization", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 51. Suplemento.
- (2004) "L'idéal de l'analyste anonyme et le problème de la 'déclousion", *Ornicar?*, n. 51. Paris, Navarin/Le Seuil.

- SARTRE, Jean-Paul  
(1945) *Villes d'Amérique New York, ville coloniale. Venise de ma fenêtre*. Paris: Éditions du Patrimoine, 2002.
- STIERLE, Karlheinz  
(2001) *La capitale des signes, Paris et son discours*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- SULLIVAN, Andrew  
(1996) "New Republic", *Courrier International*, n. 290, 23 a 29 de maio.
- THERY, Irène  
(1998) *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob.
- TOLSTOI, Liev Nikolaievich  
(1875-7) *Anna Karénine*. Paris: Gallimard, 1951.
- VALÉRY, Paul.  
(1924) "Variété". Em: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1957.
- VAN RENTERGHEM, Marion  
(2006) "Le calvaire des enfants d'innocents", *Le Monde*, 3 de junho.
- VERLINDE, Joseph-Marie  
(2003) "L'inter-dit libérateur", *Le Nouvel Observateur*, n. 49, janeiro.
- WIDLÖCHER, Daniel  
(2004) "N'en faisons pas un saint", *L'Express*, n. 2.773, 23 de agosto.
- WILSON, M. Mitchell  
(2003) "The analyst's desire and the problem of narcissistic resistances", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 51/1.



# Fontes

## **Psicanálise com crianças e sexualidade feminina**

Intervenção realizada nas V Jornadas do Fórum de Barcelona em 1991. Publicado em Éric Laurent. *Hay un fin de análisis para los niños* (Buenos Aires: Colección Diva, 1999).

## **Reflexões sobre o autismo**

Apresentado originalmente no Colloque de la Découverte freudienne. L'autisme et la psychanalyse, Toulouse, 1992. Publicado em Éric Laurent. *Hay un fin de análisis para los niños*. (Buenos Aires: Colección Diva, 1999).

## **As novas inscrições do sofrimento da criança**

Conferência feita em Angers no dia 3 de junho de 2006.

## **Pode o neurótico prescindir do pai?**

Publicado em *Revue de l'École de La Cause freudienne*, n. 21, 1991.

## **Como recompor os Nomes do Pai?**

Publicado originalmente em *Revue Élucidation*, n. 8/9. 2003. Republicado em *Curinga*, n. 20, 2004, com tradução de Alessandra Thomaz Rocha Beneti.

## **Um novo amor pelo pai**

Publicado em *Revue de La Cause freudienne*, n. 64, 2006.

## **Cidades analíticas**

Publicado em Éric Laurent. *Ciudades analíticas* (Buenos Aires: Tres Haches, 2004). Tradução preliminar de Maria Angela Maia.

## **Desangustiar?**

Publicado em *Mental*, n. 13, 2003. Republicado em *Curinga*, n. 21, 2005, com tradução de Yolanda Vilela.

## **Cognição ou transferência na psicanálise de hoje**

Publicado em *Revue de La Cause freudienne*, n. 59, 2005.

## **O analista cidadão**

Conferência pronunciada em 1996. Publicado em Éric Laurent. *Psicoanálisis y salud mental* (Buenos Aires: Tres Haches). Republicado em *Curinga*, n. 13, 1999, com tradução de Helenice S. de Castro.

## **Normas novas da homossexualidade**

Publicado em *Revue de La Cause freudienne*, n. 37, 1997.

## **A sociedade do sintoma**

Intervenção feita no Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, julho de 2002. Publicado em *Revue Quarto*, n. 79, 2003. Republicado em *Latusa*, n. 9, 2004, com tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas.

## **As TCCs não fazem parte do programa cognitivo**

Publicado em Jacques-Alain Miller (dir.) *L'anti-livre noir de la psychanalyse* (Paris: Scuil, 2006).

## **Discurso de candidatura à função de Delegado Geral 2006–2008**

Roma, julho de 2006. Revisão da tradução de Marcus André Vieira.

## **Princípios diretores do ato psicanalítico**

Publicado em *Ornicar? Digital Nova Série*, n. 293, julho de 2006. Revisão da tradução de Marcus André Vieira.

Reúnem-se aqui, distribuídas em torno de quatro eixos, 15 contribuições de Éric Laurent não só à psicanálise de orientação lacaniana, como também à civilização contemporânea. A clínica psicanalítica com crianças, o pai, o sintoma e as atuais transformações da sexualidade e da família são os marcos dos quais se distribuem vias de investigação em que se declinam ênfases constantemente refinadas pela prática clínica e pelo vívido acompanhamento do que se passa no mundo.

Dessas vias de investigação, construídas pelo trabalho prévio a jornadas, congressos e seminários, configuram-se questões sempre atentas à relevância histórica da psicanálise, na qual se deve mostrar que a promoção de novos ideais, sobretudo no atual contexto técnico e científico, jamais é a única opção existente para tratar o mal-estar que perpassa a vida cotidiana.

Encerram o traçado de tais questões o discurso de candidatura à função de Delegado Geral da Associação Mundial de Psicanálise para o período 2006–2008 e os princípios diretores do ato psicanalítico.

A leitura tranqüilamente atenta destas contribuições deixa ver, de modo claro, como as escolhas do autor confluem para um percurso singular, cuja construção, ao longo das duas últimas décadas, tem sido motivo de reflexão e diálogo com e entre psicanalistas do Brasil e de vários outros países.

Éric Laurent

Psicanalista. Analista Membro de Escola (AME) da École de la Cause freudienne (ECF), da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP) e da Escuela de Orientación Lacaniana (EOL). Delegado Geral da Associação Mundial de Psicanálise [2006–2008].