ANTONIO QUINET

# A ESTRANHEZA DA PSICANÁLISE

## *a Escola de Lacan e seus analistas*

ZAHAR

Antonio Quinet

# A estranheza da psicanálise

*A Escola de Lacan e seus analistas*

ZAHAR
Rio de Janeiro

*Aos colegas que partilham comigo*
*as aventuras de Escola.*

Copyright © 2009, Antonio Quinet

Copyright desta edição © 2009:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Projeto de capa: Sérgio Campante

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Quinet, Antonio, 1951-
Q64e A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas/
Antonio Quinet. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-378-168-0

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. 2. Psicanalistas – Formação.
3. Psicanálise. I. Título.

CDD: 150.195
09-3753. C CDU: 159.964.2

Será que a "psicanálise manifestará uma *ambição desmedida* ao aplicar seus princípios à sua própria corporação: a concepção que os psicanalistas têm de seu papel junto ao paciente, a de seu lugar na sociedade dos pensadores, de sua relação com seus pares e a sua missão de ensino?"

Jacques Lacan, *Discurso de Roma*, 1953.

# *Sumário*

*Prefácio: Ex-tranha* 9

*O estranho, a Ex-tranha*, 9 • *As Escolas passam, a de Lacan fica*, 11 • *A desregulamentação*, 13

Introdução: Da entrada à saída 17

*A entrada vista a partir do passe*, 20 • *A transmissão da entrada em análise*, 21

**I – A política do analista e a causa analítica** 25

1. A causa analítica 27

*A causa e o efeito*, 27 • *O neurótico e a causa*, 28 • *A "causa" significante*, 30 • *A verdade como causa*, 30 • *A Coisa como causa*, 32 • *O objeto causa*, 33 • *A causa nos laços sociais*, 34 • *Agalma (αγαλμα)*, 37 • *Segregação e separação*, 38 • *O soll da causa analítica*, 40

2. A política do discurso do analista 42

*A política no divã*, 42 • *A política nos laços sociais*, 45 • *A política na Escola de Lacan*, 48 • *A política extraterritorial*, 50

3. A transmissão no ensino de Lacan 53

*Como se transmite a psicanálise?*, 53 • *O que se transmite na experiência psicanalítica?*, 54 • *O que o analista deve saber?*, 56 • *A via do estilo*, 57 • *A via do matema*, 58 • *A Escola e a formação dos analistas*, 61 • *Os três riscos*, 64

**II – A Escola de Lacan** 67

4. A novidade da Escola no movimento psicanalítico 69

*Os antecedentes da fundação da EFP*, 69 • *A novidade da Escola*, 71 • *O passe*, 81 • *O cartel*, 84 • *Os impasses da EFP*, 87

5. A Escola de Lacan: Um conceito 91

*Escola no sentido grego*, 92 • *Escola: Organismo de trabalho*, 94 • *A psicanálise aplicada e seus desvios*, 95 • *A instituição e a psicologia das massas*, 100 • *A Escola como Hetera*, 106 • *O passe e o passador*, 110

6. Da formação à destituição "suficiente" 114

*O grafo da Escola*, 118 • *AME*, 121 • *A supervisão*, 124

**III – A análise do analista** 131

7. O ato analítico e sua antecipação 133

*Dispor do ato analítico*, 135 • *O termo da transferência*, 136 • *Passe e fim da análise*, 138 • *O passe antes do final de análise*, 141 • *A marca de rebotalho*, 143 • *Momentos*, 144 • *A historisterização*, 148

8. O tempo do quadro, a travessia da fantasia 150

*A perspectiva e o sujeito da representação*, 151 • *O triunfo do olhar*, 153 • *O tempo em* Las meninas, 154 • *A fantasia em cartaz*, 158 • *Da cena primitiva à fantasia-cartaz*, 160 • *"Uma criança é espancada"*, 161 • *A travessia da fantasia*, 163

9. Sinthoma e estilo 166

*A cifra do sinthoma*, 167 • *O Um da letra do sinthoma*, 168 • *A letra e a lalíngua*, 171 • *O sinthoma-letra no nó de três*, 173 • *O estilo*, 176 • *Buffon e Lacan*, 178 • *O estilo e o discurso do analista*, 181 • *Lacan e seu estilo*, 182 • *A transmissão do estilo*, 183

*Posfácio: Um enxame decolando* 187
*Notas* 192

# *Prefácio: Ex-tranha*

"Não ficaria surpreso", diz Freud, "em ouvir que a psicanálise, que se preocupa em revelar essas forças ocultas, tornou-se assim estranha para muitas pessoas por essa mesma razão."[1] É essa estranheza da psicanálise em relação às outras disciplinas, e à própria civilização, que Lacan situa no âmago de sua Escola como lugar de formação do psicanalista. A Escola de Lacan é A Estranha na civilização.

## O estranho, a *Ex-tranha*

Freud uma vez viajava de trem quando, de repente, a porta se abriu e ele viu um homem de roupão em seu compartimento. Ele não simpatizou com o tipo. Entretanto, era a sua própria imagem refletida no espelho preso atrás da porta que se abriu. Freud é afetado pelo objeto olhar que emerge no espelho, do qual se sente subitamente alvo — olhar que desfaz a imagem especular impedindo-o de reconhecer-se: ele é o objeto do olhar antipático do outro. O *Unheimlich* é esse objeto.

O que é *Unheimlich*, estranhamente inquietante, pode suscitar a angústia em sua conotação terrificante e atemorizante. A partir da análise etimológica, Freud chega à equivalência entre o que é estranho (*unheimlich*) para o sujeito e o que lhe é familiar (*heimlich*). A definição de Schelling é a mais adequada para colocar em evidência a estrutura da angústia: é qualificado de *Un-Heimlich* tudo aquilo que deveria ficar "no segredo, na sombra, e que conseguiu sair".[2] Trata-se do objeto *a*, que deveria ficar atrás da porta e que, de repente, manifesta sua presença.

O *duplo* de que fala Freud em seu artigo "O 'estranho'" provoca o sentimento de *Unheimlich* e não se refere à instância do eu e à imagem narcísica, e sim ao objeto *a* como supereu, particularmente ao objeto olhar.

Como o eu se sustenta em determinações simbólicas e pela extração do objeto *a* real, tanto a vacilação das identificações simbólicas que se verifica em uma análise quanto o retorno do objeto *a* na angústia provocarão uma perda dos pontos de referência imaginários, e o lugar que o sujeito havia encontrado para si no Outro, seu "lar", seu *Heim*, se tornará então *Unheimlich*, estranho.

O que está no fundamento do fenômeno *Unheimlich*, descrito por Freud em seu texto, é o que Lacan designou como objeto *a*, o outro radical ao sujeito. É esse elemento absolutamente heterogêneo, objeto causa de desejo, objeto enigmático, que está fora da linguagem, que o analista deve encarnar como semblante em cada análise: ele deve "fazer de conta", fazer *semblante* de objeto da pulsão de seu analisante. Para tal, deve ter atravessado em sua própria análise sua fantasia como analisante e cingido o que para ele é esse objeto. O objeto *a* é o objeto da psicanálise, o que corresponde, por excelência, ao lugar do analista, esse objeto estranho, estrangeiro e paradoxalmente familiar.

Em todos os âmbitos e níveis da proposta de Lacan de uma Escola para analistas, lá está o elemento do estrangeiro, aquele que faz um corte com a homogeneidade. No íntimo da Escola, o estranho. No âmago da civilização, A Estranha como elemento heterogêneo às instituições pedagógicas e sociais, pois sustenta o discurso do analista, que é o avesso do discurso dominante.

A Escola de Lacan é estranha. Através do dispositivo do passe, ela promove a conjunção do mais íntimo do sujeito com o que lhe é exterior, do privado com o público, demonstrando que a formação analítica está em continuidade com a análise do analista. Assim, ela leva para fora as "entranhas" do sujeito, seu íntimo exterior, *sua extimidade*. Essas entranhas são as modalidades do objeto *a* ectópico — externo às representações psíquicas —, que constitui a consistência epifânica do analista em seu ato.

As entranhas do sujeito estão nas entranhas da Escola. O dispositivo do passe na Escola é o lugar aonde as entranhas — estranhas e familiares — vêm para fora (*ex*). A Escola é *ex-tranha*.

Neste livro, pretendemos mostrar essa estrutura de estranheza, e não de homogeneidade, no registro de uma formação coletiva que é a Escola de Lacan.

## As Escolas passam, a de Lacan fica

É a Escola que instaura uma comunidade de experiência cujo âmago é dado pela experiência daqueles que praticam a psicanálise.[3]

O cerne da Escola é o real da experiência analítica. Não é, pois, possível trabalhar a forma de os analistas se reunirem sem se referir à clínica analítica e ao laço social que a sustenta.

Esse real Lacan o instaurou no centro da comunidade de Escola com o dispositivo do passe. Se o passe vacila, toda a comunidade é abalada, pois ela é atingida em seu coração, que é então lesado. Por outro lado, Lacan fundou a Escola e a dissolveu em nome de seu ensino, adotando em seguida a "Escola da contraexperiência" para que esse mesmo ensino subsistisse, por ser precioso para aqueles que escolheram essa orientação e decidiram passar por seus significantes.

A psicanálise é a referência comum na comunidade que a Escola constitui como o lugar de uma elaboração coletiva a partir de uma leitura, não única, porém múltipla, do que poderíamos chamar de retorno a Lacan. Trata-se do retorno aos fundamentos que constituem uma comunidade de Escola orientada pelo real da clínica, a intenção da psicanálise, para sustentarmos uma comunidade analítica que considera a subversão do sujeito e a atividade do objeto causa de desejo. A Escola de Lacan implica passe ativo e comunidade subvertida.

É preciso retomar hoje os fundamentos da Escola de Lacan diante dos desvios de algumas escolas de psicanálise. *Escola* de Lacan significa uma instituição e um conceito: uma *instituição* de formação psicanalítica que se baseia no *conceito* de Escola. Sua primeira característica é ser fundada em nome de um ensino: o de Lacan. Se uma Escola de psicanálise não tem mais como referência o ensino de Lacan, e sim o de algum outro que pode inclusive intitular-se seguidor, discípulo ou explicador de Lacan, não se pode mais considerá-la de acordo com o conceito propriamente de Escola tal qual Lacan a propôs. E não é por acaso que, ao se abandonar a referência ao ensino de Lacan, acaba-se abandonando tanto o conceito de Escola quanto o dispositivo analítico e seus conceitos fundamentais.

Uma segunda característica — presente no "Ato de fundação" da Escola Freudiana de Paris (EFP)[4] — é a Escola ser um refúgio contra o mal-

estar da civilização. Sendo a civilização fundada no discurso do mestre, a Escola como refúgio deve estar sustentada no avesso desse discurso, que é o discurso do analista. Como nossa civilização atual, e consequentemente o seu mal-estar, advém das Torres Gêmeas,[5] uma representando o capitalismo e a outra o discurso técnico-científico, a Escola é o lugar, propriamente falando, em que se deve estar fora desses discursos. A Escola não pode se deixar dominar pelas neurociências, pela indústria farmacêutica, pela política dos resultados, pela lógica foraclusiva do mercado. Ela deve também ser o lugar da crítica da psicanálise a esse mal-estar da civilização. O analista deve "alcançar em seu horizonte a subjetividade da sua época",[6] o que não significa dizer que o psicanalista deva ceder ao discurso dominante de sua época. Isso não é estar à altura da subjetividade de sua época, e sim submeter a psicanálise aos discursos dos mestres.

O capitalismo e a tecnociência são as Torres Gêmeas que sustentam o mal-estar na civilização contemporânea, levando-a ao desastre e ao terror. A psicanálise não deve se adaptar ao discurso capitalista com o empuxo-à-fama, que o acompanha, nem se curvar ao discurso da ciência, que rejeita a verdade do sujeito. Ao ceder a elas, não há mais lugar para o Inconsciente nem para o real do *sinthoma*. A Escola de Lacan é o lugar de refúgio e crítica ao mal-estar na civilização.

Desde a fundação da EFP por Lacan, em 1964, e sua dissolução também efetuada por ele, em 1980, as Escolas de psicanálise se multiplicaram e hoje são inúmeras e diversas em seus projetos e funcionamentos. E também em nome de seu ensino que lançou a Causa Freudiana em 1981, e nesse mesmo ano adotou a Escola da Causa Freudiana nomeando-a como a Escola de seus alunos, a "Escola da contraexperiência", como "o núcleo onde possa ser que sobreviva meu ensino".

Na época da dissolução da EFP — cujos impasses giraram propriamente em torno de dois pontos: o ensino de Lacan e o passe —, Lacan considerou o passe um fracasso por não ter produzido o saber que se esperava sobre a passagem de analisante a analista. E quanto ao ensino, segundo Colette Soler, o próprio Lacan considerava que ele estava ali sendo "diluído".

O ato de dissolução e a subsequente convocação de Lacan àqueles que queriam seguir com ele foi uma renovação necessária do vínculo ao seu ensino através da transferência analítica e de trabalho com Lacan. Em nome de seu ensino

Lacan funda e dissolve a EFP. Dissolve-a para "cortar firme com a debilidade ambiente" e, para perseverar na "via de matemas", conclama à "contraexperiência".

Após a dissolução de sua Escola, Lacan convidou os analistas a se reunirem em um Fórum, que denominou Causa Freudiana, e, após ser fundada a Escola da Causa Freudiana (ECF) por alguns de seus discípulos, ele a adotou como sua pouco antes de morrer. Ao lado da ECF várias outras Escolas se constituíram, não só na França, mas em diversos países, por outros discípulos e seguidores de Lacan.

A própria ECF conheceu duas cisões, uma em 1989 e outra em 1998, dando origem às que se intitulam, respectivamente, Escola Sigmund Freud e Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, da qual sou membro.[7] Ao longo da sua existência, vários analistas, fora dos momentos de crise, também saíram e fundaram outras Escolas de Psicanálise.

Hoje em dia as Escolas de Psicanálise são muitas, sendo algumas, inclusive, derivadas da transformação de Sociedades de Psicanálise, Institutos ou Grupos de Estudos, em Escolas.

Se as Escolas são muitas, *o conceito de Escola é um só.* A aplicação desse conceito é variada e nisso consiste a riqueza da multiplicidade das Escolas.

O meu propósito neste livro é colocar na mesa esse conceito para aqueles que estão chegando ao país da psicanálise e para os colegas, meus contemporâneos, lacanianos ou não, aos analistas futuros, e trazer algumas reflexões gerais a partir da experiência que atravessei e vivi durante a construção de três Escolas: a Escola da Causa Freudiana, a Escola Brasileira de Psicanálise e, ultimamente, a Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

A Escola como conceito está aí, mas a Escola como prática é uma construção permanente cuja estranha chama deve ser mantida viva para ela não decair nem se transformar na formação coletiva banal de um mero grupo.

## A desregulamentação

Neste momento em que há uma discussão sobre a regulamentação da prática profissional do analista pelo Estado, tornam-se ainda mais importantes as Escolas de Psicanálise com seus dispositivos de garantia apropriados para se contraporem a uma ingerência externa e estatal na formação analítica. Aprofun-

daremos neste livro o princípio lacaniano de que *não há formação do analista*; *há formação do Inconsciente*, para mostrar a impossibilidade de padronização generalizada de formação analítica para habilitar o analista à prática.[8]

O processo de formação analítica, que não deixa de existir, é necessariamente desregulamentado, pois só há formação (*Bildung*) individual, cuja responsabilidade cabe ao analista, e não tutela por parte de um grupo, Sociedade, Escola ou Estado. Essa formação deve se pautar pela análise do Inconsciente, que é sempre de um sujeito.

Um projeto de regulamentação do psicanalista como um profissional regido por leis e sindicatos vai contra tudo aquilo pelo qual Lacan sempre lutou, ou seja, a padronização da prática do analista e a ingerência em sua formação. Isso não significa que os analistas não devam prestar contas de sua formação e de sua qualificação para a sociedade civil. A Escola, segundo Lacan, pode e deve garantir que aqueles que ela nomeia como Analistas da Escola e como Analistas Membros da Escola tenham dado provas de serem capazes de conduzirem as análises dos que os procuram.

A tendência à regulamentação está dentro da lógica atual da "sociedade escópica",[9] com a espionagem — a presença do olho do Outro, o Estado, por exemplo — e o controle generalizados que invadem a vida privada, a pretexto de uma pretensa segurança justificada pelo bioterrorismo, e a ampliação da religião em seu aspecto mais fundamentalista. Todos esses fatores criam o leito para uma nova subjetividade da qual desconhecemos ainda todas as coordenadas e cujas consequências são imprevisíveis, mas que o psicanalista não deve ignorar se quiser estar à altura de sua tarefa ética e política. Eis a orientação que Lacan nos legou, tendo previsto tanto as consequências segregacionistas do mercado quanto a expansão funesta da religião.

No discurso capitalista e no fundamentalismo religioso, extremos fixos em dois polos de nossa civilização, não há lugar para a Heteridade (de *Heteros*, "o outro", em grego). No primeiro, a relação do sujeito com o outro do laço social é substituída pela relação com alguma "latusa", nome que Lacan inventou para designar o objeto produzido pela ciência que se apresenta como causa de desejo. A consequência é a instalação dos sujeitos em uma lógica do "todo", em que a "latusa" como objeto de consumo é o complemento do sujeito. Essa lógica, na qual não está inscrita a castração, abole a diferença fazendo de todos nós consumidores: "Cada indivíduo é realmente um pro-

letário."[10] No segundo, dominado pela lógica do "Um", o Deus de todos, tampouco o outro como diferente está presente: aqui são todos iguais — "o próximo como ti mesmo" — diante do Um divino, ao qual se sacrificam vidas e se dedicam mortes e onde as mulheres, como Hetera, são carnes a serem rasgadas sob a ação da cisalha fálica, como em certas culturas da religião muçulmana em que se pratica a infibulação e a excisão.[11]

A época da bioeconomia, deixando para trás a da conectividade, se instalou agora definitivamente, mostrando sua *hibris* ("desmedida") ao deixar cair a máscara médica: o bioterrorismo, como produto da ciência, não é apenas uma arma de guerra, mas também do capital (com o tráfico de órgãos o corpo tornou-se uma nova latusa?) e da religião (o corpo-bomba, o corpo-vírus). As neurociências, ao tentarem preencher o hiato entre o que ocorre no corpo e o que afeta o sujeito — seus sintomas, seus sonhos, suas angústias —, buscam se impor para gerenciar o gozo próprio a cada um.

Lacan construiu a "lógica de Heteros" — que deve reger a Escola —, a lógica da diferença sexual, e definiu um campo que é próprio ao psicanalista, campo lacaniano, o da economia dos gozos. O analista deve se desprender das ilusões religiosas, políticas, científicas, e dos preconceitos na relação entre os sexos e entre os membros de um grupo. E isso não só para praticar a psicanálise, mas também para constituir um coletivo que possa proporcionar o avanço da psicanálise e formar analistas que não cedam às exigências da civilização.

A tendência a formar grupo, ou seja, uma massa comandada por um líder, é impulsionada pela negação da falta no Outro, fazendo o sujeito criar e acreditar em Um Outro sem falta personificado pelo ideal do eu [I(A)], onde ele situa o líder, ou Um Pai, que responde a suas interrogações. O conforto do grupo leva ao empuxo-à-seita e à constituição da Eu-cracia (em que o Eu aparece lá onde se espera o poder do povo, como na Demo-cracia). É o poder do $S_1$ encarnado na figura do eu ideal — que enuncia o saber com seus mandamentos e palavras de ordem.[12]

Neste livro não relato as mazelas e quiproquós que presenciei e vivi nas Escolas às quais pertenci, ou à qual pertenço. *As Escolas passam, mas a Escola de Lacan fica*. Isso porque o conceito de Escola em Lacan permite a possibilidade de que as experiências de Escola como instituição possam se dissolver e a Escola de Lacan ser relançada em uma contraexperiência, a exemplo do que sucedeu com a Escola Freudiana de Paris, como veremos neste livro. Meu in-

teresse, para além das pessoas, é focar o funcionamento da Escola como projeto original de Lacan na história do movimento psicanalítico, como modo de agrupamento adequado à psicanálise para sustentar a formação do psicanalista. Minha intenção é mostrar como o conceito de Escola é tributário da teoria e da prática da psicanálise lacaniana aplicado à coletividade de analistas, e como a Escola se vincula aos conceitos fundamentais da psicanálise e à análise do analista.

Desenvolvi em meus livros anteriores, entre outros, os temas ato analítico, final da análise e passe, respectivamente, nos capítulos "O ato analítico", no livro *As 4+1 condições da análise*; "O bem-dizer do sintoma", em *A descoberta do Inconsciente*; e "Desejo de saber e passe", em *Um olhar a mais*. Indico a leitura desses textos àqueles que necessitem esclarecer alguns pontos ou mesmo aprofundar outros, pois este livro sobre a Escola de Lacan está em continuidade com aqueles.

Agradeço a Maria Anita Carneiro Ribeiro e a Sonia Alberti pela leitura cuidadosa, comentários e sugestões no texto original, e a Rosanne Grippi pela parceria na edição final.

# *Introdução: Da entrada à saída*

Em um de seus textos fundadores da Escola,[1] Lacan articula a entrada e o final de análise à garantia que a Escola deve oferecer aos analistas que nela tenham feito sua formação. A conjunção do final com o início da análise nos é fornecida por Freud com a metáfora do jogo de xadrez, e, por Lacan, em seu texto de 1967 sobre o analista da Escola. Trata-se de dois momentos dissimétricos: se no final há a destituição subjetiva, no início temos a identificação subjetiva com a emergência do sujeito do Inconsciente pela via epistemofílica.

Se pudemos chegar a escrever o início (e isso o analista também pode fazê-lo) parece difícil que o final se deixe escrever em uma fórmula — e é por isso que Lacan inventou um dispositivo fora da transferência, o passe, para se colher uma série de testemunhos do final, onde se possa averiguar a passagem (*passe*, em francês) de analisante a analista. O passe-dispositivo verifica o passe (passagem) na análise. O dispositivo do passe funciona sem a presença do analista do passante, pois o analista não está em posição de avaliar, tendo em vista que, no final, ele é deixado cair como um objeto, seu ser é marcado pelo "*des-ser*".

Lacan nos propõe uma fórmula de entrada em análise, o algoritmo da transferência, $\frac{S}{s(S_1, S_2,...Sn)} \longrightarrow Sq$ Sq, no qual um significante do sujeito (S) se vincula (→) a um significante qualquer (Sq) do analista, fazendo o sujeito entrar em associação livre ($s(S_1, S_2,...Sn)$). Lacan identifica esse algoritmo, em sua dimensão simbólica, com o sujeito suposto saber erigido como correlato do sujeito do Inconsciente cujo saber o analisante atribui ao analista. E indica sua dimensão real em uma constante *agalma* (objeto *a* em sua versão causa de desejo), que se encontraria na fórmula do final da análise

se essa puder ser escrita após o momento do passe, o que seria uma fórmula estritamente individual. Há, portanto, uma conjunção do Sq com o *agalma*, ou seja, o analisante "encontra" em seu analista um significante e seu correlato *agalmático* como causa da transferência. Eis o que pode ser depreendido do testemunho dos que, após o passe, trazem suas elaborações a público.

Tanto na definição do cartel quanto na do dispositivo do passe, temos no final a elaboração de saber, seja no cartel em que deve haver um produto não nomeado de cada um a ser exposto a céu aberto, seja no testemunho dos Analistas da Escola, algo sobre a passagem de analisante a analista. Isso implica que não há saber prévio em psicanálise, nem no campo teórico-clínico da análise, nem sobre a questão de como se faz um analista. Trata-se sempre de um saber a ser produzido.

A seriação dos casos escutados na experiência realizada nos anos 90 — fazendo parte de um cartel dito de entrada, ou seja, dispositivo empregado como meio de se entrar na Escola — nos mostrou o significante do analista no lugar da causa de desejo conotando o objeto agalmático, como, por exemplo, os significantes *brilhante*, *pele branca*, *admiração* e *sotaque estrangeiro*, que fazem vibrar o objeto escópico nos três primeiros exemplos, e a voz, no último. Podemos apreender aí o significante mestre comemorando a irrupção do gozo com sua dimensão de *bon-heur*, feliz encontro.

No primeiro caso, constatamos a eficácia do significante *brilhante*, que serviu, consecutivamente, para designar o primeiro e o segundo analistas do passante — o que mostra sua independência não do gozo, mas daquele que lhe dá suporte.

Para o analisante, se no início o analista é investido como objeto agalmático, no final há esvaziamento de gozo e queda do objeto *a* durante a travessia da fantasia, que corresponde ao desinvestimento do sujeito na análise retirando do analista seu capital de libido.

No início da análise, o analisante se encontra na perspectiva do sujeito geometral, ou seja, o sujeito da representação preso no ponto de fuga que o faz considerar a análise como um quadro pintado na perspectiva central, coincidindo seu ponto de vista com o ponto do infinito da linha do horizonte.[2] Diante desse quadro, o sujeito do início não tem mais nada a fazer senão pular dentro e percorrer esse caminho rumo ao infinito que a ele se descortina como miragem.[3]

A perspectiva do final é totalmente diferente, ela é anamorfótica, e o sujeito deve mudar radicalmente de ponto de vista para poder percebê-la. Na porta da saída, o sujeito transformado se desloca da perspectiva geometral e decide olhar para trás, e tudo que ele via sustentando suas representações no Outro desaparece, se esvai. No final, o sujeito se confronta com esse nada, esse furo no Outro com o qual ele confunde seu ser de gozo.

As duas perspectivas, a geometral da entrada e a anamorfótica da saída, são opostas e excludentes: ou há o mundo simbólico que escamoteia a falta, ou aparece o furo real e as representações mundanas desaparecem. O real se manifesta como uma mancha sem expressão, ou bem este se ilumina e não se vê mais nada, salvo o clarão heraclitiano.[4] Esse final de epifania do real não é possível ser formalizado previamente e, portanto, não há algoritmo de saída de análise.

A clínica do passe elaborada pelo cartel do passe encontra-se na dependência: 1) da relação que cada membro do cartel tem com a causa analítica; 2) do saber analítico acumulado por cada um; 3) do ponto em que cada um chegou de sua análise — esse ponto é um minarete, como os que existem nas cidades árabes, de onde ele vê a paisagem da cidade.

O dispositivo do passe proporciona um grau intenso de visibilidade aos membros do cartel — como quando se colocam óculos subaquáticos para ver o fundo do mar: tudo adquire visibilidade. Só que, às vezes, a água está cristalina, e outras vezes, turva. De quem depende? Do passante, certamente, mas principalmente do passador, o que Lacan identifica com o passe. O relato de um passador geralmente clarifica o relato do outro passador nos pontos mais turvos.

O que pode também ser constatado é que nunca podemos obter relatos sobre todos os pontos tratados em análise: ou o passante privilegia seu romance familiar, ou sua vida erótica, ou as vicissitudes transferenciais de sua análise, ou as formações do Inconsciente. Uns tentam construir um saber que em alguns casos se sustenta e em outros não (o que não invalida a transmissão daquilo que passa apesar do sujeito). Pois há um saber não sabido pelo passante e pelo passador que se dá a ver para o cartel. Saber esse que é imediatamente visível, como no caso de lapsos dos passadores durante o relato — como aconteceu quando dois passadores cometeram o mesmo lapso. Mas se o saber não é imediatamente visível, ele pode emergir da elaboração do cartel sobre

aquele passe. Nesse processo, se a visibilidade não estava muito clara, ela pode se tornar cristalina a partir da decantação do material escutado. A conclusão advém a partir do percurso elaborado sobre o final da análise.

A visibilidade é correlativa às reduções sucessivas que ocorrem no dispositivo. Elas permitem, apesar delas ou por causa delas, a transmissão da estrutura do Inconsciente e sua ação na transferência. Dez anos de análise são, por exemplo, relatados em algumas entrevistas com os passadores e estes, por sua vez, fazem um relato de meia hora.

Mas é ao cartel e não aos passadores que cabe o trabalho de deduzir o romance familiar da estrutura que o sustenta, passando do mito ao matema, quando isso é possível. É isso que Lacan esperava do dispositivo do passe, "uma acumulação da experiência, sua coleta e sua elaboração, uma seriação de sua variedade e uma notação de seus graus", sendo que o cartel do passe "não pode abster-se de um trabalho de doutrina, para além de seu funcionamento como selecionador".[5]

## A entrada vista a partir do passe

A experiência como membro do cartel do passe mostrou-me algo que me pareceu uma novidade: o momento em que no decorrer da análise (e até mesmo antes dela) o sujeito toma uma decisão: uma decisão pela psicanálise que implica um "ato que decide de uma prática". Não precisa ser necessariamente o momento de começar a receber pacientes, mas uma decisão, uma escolha pela psicanálise diferente do desejo de ser analista, o qual se verifica, por exemplo, como desejo de cuidar de doentes, desejo de tratar, desejo de curar, que são da ordem da demanda. Trata-se de uma escolha diferente dessas que são sustentadas pelo ideal. É uma escolha que vai contra o ideal, rumo, quiçá, ao pior.

Para tal sujeito, a entrada na psicanálise se vincula diretamente à questão do pai. O fundamento neurótico de tratar de pessoas era fazer como o pai: salvar almas. Mas sua escolha pela psicanálise entra em choque com a família que o recrimina e daí aquilo que era a causa paterna (fazer como o pai, sustentar o pai) adquire uma nova característica: contra o pai o sujeito escolhe o pior e, ao invés de salvação, ele recebe a condenação. Decide pela entrada na

psicanálise a partir de um traço paterno já desimaginarizado: a relação, não mais com o verbo feito carne, mas com as palavras e seus poderes.

Para outro sujeito, a entrada na psicanálise se revelou como que fazendo série com outras experiências em que buscava a verdade desvelada por um mestre. Para ir contra o pai, adepto de uma facção política da situação, o sujeito escolhe a oposição pela via da militância em nome de um ideal que acaba instituindo Um-pai, o qual, longe de favorecer a via da verdade do sujeito, a rejeita. Ao se decepcionar, o sujeito parte para o recurso a uma religião oriental em que ele encontra o vazio de Um-pai. Em seguida à queda das figurações do pai efetuadas no tratamento analítico, ele escolhe a psicanálise pela verdade em detrimento do Pai.

Essa escolha trabalhada *a posteriori* na análise e transmitida no passe é colocada aí em série com outras escolhas que promovem cortes com a cadeia simbólica da filiação. Podemos inferir que a marca do analista faz traço *a posteriori* a partir desses cortes prenunciando o analista a advir. Mas o ato do analista implica a transformação da posição de exclusão, característica do neurótico (posição de "nada" ou de "merda") e sustentada pela fantasia, em ofício de "dejeto da humanidade".

A partir da experiência de dois anos no cartel do passe, pude verificar a articulação de três entradas — apesar da conjuntura em que essa experiência foi realizada — consideradas como três tempos lógicos do processo de engajamento do analisante/analista na psicanálise, sua transmissão e o dever ético de fazer existir a psicanálise no mundo: 1) a entrada em análise; 2) a entrada na psicanálise; 3) a entrada na Escola.

## A transmissão da entrada em análise

O dispositivo do passe permite a verificação da lógica de uma entrada em análise e isso desde a *escolha* do analista, a qual é efetivamente da ordem de um encontro transmitido no passe. Em cada caso essa escolha é articulada de maneira particular ao Inconsciente do sujeito. Pode ser uma escolha vinculada ao sintoma ou à angústia ou aos dois.

Como a maioria dos passantes escutados foi "polianalisada" (teve mais de um analista), ater-me-ei à escolha do último analista.

Em um determinado passe, a escolha do analista baseou-se na suposição do passante da falta de semblante (fálico e de saber teórico) da analista — o que levou o sujeito a concluir que essa analista poderia ensinar algo sobre a questão feminina. Essa escolha estava articulada a um sintoma no âmbito do amor — amava mais do que era amada —, tendo adquirido uma característica de rejeição do Outro com todo o cortejo de angústia que isso implica. A analista poderia ser um Outro que respondesse diferentemente: mais com o amor do que com o saber.

Em outro passe, a demanda de análise é desencadeada por uma crise de angústia do sujeito diante da possibilidade de separação conjugal. A entrada em análise se deu a partir do encontro com o nome próprio do analista, que não só tem o mesmo sobrenome de uma professora de sua infância como possui uma semelhança física com o pai. Assim, o analista funcionava como uma barreira à angústia.

Já em um terceiro passe, a transferência prévia à análise é desencadeada a partir do encontro com um escrito do analista. Procura-o então como um mestre para aprender psicanálise. Trata-se, no entanto, de um mestre rival para fazer oposição com o pai. Isso é percebido pelo analista, que transforma o pedido de supervisão em demanda de análise. Era a deixa que o sujeito precisava para relatar um ato de transgressão cujo gozo havia se transformado, em seguida, em sentimento de culpa e angústia. A entrada em análise se dá com um sonho em que é um peixinho e uma mão vem pegá-lo. Mão do pai, não mais rival, mas que o protege do gozo.

O que me chamou a atenção em um grande número de passes nos fragmentos relatados foi a presença da estrutura da metáfora paterna na conjuntura da entrada em análise. Podemos redigir a metáfora paterna identificando o Nome-do-Pai (NP) ao Significante da Lei (SL), e o Desejo da Mãe (DM) ao Gozo (J).

$$\frac{\text{NP}}{\text{DM}} = \frac{\text{SL}}{\text{J}} = \text{lá onde havia o Gozo agora há o Significante da Lei}$$

Dos passes que escutei, em um grande número é a figura de Um-pai articulado ao saber que emerge, fazendo pender para o lado do analista a função do sujeito suposto saber como pivô da transferência: "o papai sabe tudo."

Esse sujeito suposto saber é correlativo ao significante qualquer do analista que indica que lá pode encontrar um Pai que venha barrar o gozo do qual sofre o sujeito.

$$\not{S}SS \equiv S_q\left(\frac{\text{Pai}}{\not{J}}\right)$$

O sofrimento que empurrou o sujeito a um pedido de análise é transformado, assim, em um apelo à instância paterna da pacificação.

Sendo a análise a operação da linguagem sobre o gozo, sua colocação em marcha fez aparecer o pai como o representante da lei no lugar do Outro. O que estou chamando de Um-pai corresponde a um significante extraído do lado pai imaginário do sujeito, ou a um significante que, ao mobilizar ou até mesmo representar o Nome-do-Pai, se deposita naquele analista que, de qualquer um, se torna alguém. A esse traço paterno acompanha a algamatização espistêmica do analista. Um-pai é o significante que se situa em posição terceira em relação ao composto pelo sujeito e seu parceiro gozo-do-sofrimento.

A articulação de Um-pai com o saber na conjuntura da entrada em análise esclarece a comparação feita por Lacan do sujeito suposto saber com Deus — figura de um papai sabe-tudo, papai salva tudo.

Se em um primeiro momento o analista no lugar do pai aparece como barreira à angústia, em outro relato no cartel do passe, o passe desvelará que por detrás desse pai havia o pai real — pai do gozo exibicionista tratando o sujeito como um objeto. O sujeito pôde contar no passe um sonho incestuoso — que jamais contara ao analista —, sonho que o remete a uma cena de infância traumática articulada ao nome do cônjuge.

Há sempre um real em jogo na entrada em análise, seja na algamatização do analista, seja na emergência do pai real como lugar de apelo à Lei.

A entrada em análise mobiliza o pai simbólico com o apelo a seu *não ao gozo* endereçado ao analista. Apelo que durará o tempo que durar a análise, até o sujeito chegar ao ponto da impossibilidade da resposta do pai correspondendo ao incurável da divisão subjetiva.

A entrada na psicanálise às vezes pode ser detectada no decorrer da análise a partir da decisão do sujeito de escolher outra direção que não a traçada pelos traços paternos. Decisão concomitante à depreciação das figuras do pai

imaginário. Nos fragmentos aqui apresentados, ocorreu no contexto de uma oposição ao Um-pai ou da constatação de sua falência. Essa entrada pode ser situada como sendo contra o pai, em nome de outra causa que não a paterna: a causa analítica.

A decisão de entrada na comunidade analítica da Escola é uma ratificação de uma escolha: trabalhar para a causa analítica e para a manutenção da psicanálise para que ela continue a proporcionar a outros sujeitos o que proporcionou ao analisante.

Fazer parte do dispositivo do passe permitiu verificar também a legibilidade do sintoma na entrada em análise. O sintoma é tanto mais evidenciado quando se articula claramente a uma questão que, mesmo que não tenha sido enunciada, pode ser perfeitamente formulada ou pelo passador ou pelo cartel do passe.

As questões que apareceram vinculadas, ou melhor, que puderam ser extraídas do sintoma, foram, entre outras, "O que é ser mulher?", "O que é uma mãe?", "O que é um pai?". Se, por um lado, verificamos a variabilidade enorme do "envelope formal do sintoma", por outro, as questões que os sintomas levantam como mensagens do Outro não são tão numerosas, tampouco os objetos pulsionais que conotam a presença do analista.

A questão vinculada ao sintoma na entrada em análise é um passo a mais em relação ao apelo a Um-pai para fazer barreira ao gozo do sofrimento. É um passo, e talvez o primeiro, em direção à construção do saber sobre o sintoma a partir de seu deciframento, saber que se elaborará ao longo da análise e poderá ser verificado no dispositivo do passe após a análise.

Se a constante da equação de entrada em análise é *agalma*, ela será encontrada durante toda a análise e também em seu final. A variável é o "x" do desejo do analista, seu operador lógico que sustenta a análise.

Eis o que está em questão no passe como passagem de analisante a analista durante uma análise em seu período final. É para capturar a emergência do desejo do analista que Lacan propõe um dispositivo do mesmo nome, *o passe*, no cerne de sua Escola.

# I
# A política do analista e a causa analítica

# 1. A causa analítica

A psicanálise só acontece com a consideração da categoria de causalidade. Sem a causa não há análise. Tomemos duas concepções de causa:

1) A causa e seu efeito: a causa dos sintomas, da doença, do sofrimento, do mal-estar — a "causalidade psíquica" — que é também a causa do desejo, como a análise o revela.
2) A causa pela qual se luta, a causa que se defende e pela qual se pode até morrer. Trata-se da causa que norteia uma vida.

Pois bem, a psicanálise mostra que essas causas, tanto uma quanto outra, não apenas têm conexão, mas são a mesma causa: a causa analítica.

O estudo da causa analítica permite-nos postular, em Lacan, três momentos não cronológicos de sua conceituação, cuja logicidade encontra-se a partir da construção do conceito de objeto *a*.

## A causa e o efeito

Em toda política há uma causa a ser sustentada, defendida, causa em nome da qual se fala, se age, se briga, se milita. No que concerne ao ofício do analista, o que é a causa analítica que se encontra no fundamento da política da psicanálise? Como é a relação de cada sujeito com a causa analítica? Trata-se de uma relação solitária? Se sim, será possível fazer dessa causa uma causa comum, causa a ser partilhada?

A causa analítica se fundamenta no postulado de base da psicanálise: o objeto da satisfação primária é perdido e o sujeito passa toda a sua vida buscando reencontrá-lo. Esse objeto é a causa do sujeito: é o objeto que causa

seu desejo, mas também sua angústia e seus sintomas. Esse objeto pode ser reencontrado, como diz Freud,[1] mas ao ser reencontrado já é logo perdido, se esvai, escorrega por entre os dedos, por entre as palavras.

A psicanálise começa com a descoberta de uma causa inédita para os sintomas: a causa sexual. Escândalo freudiano que se renova todo dia em consultórios de analistas, mas também em hospitais, prontos-socorros e clínicas, quando se permite o discurso analítico, e que os psicólogos e neurologistas não conseguem neutralizar. A causalidade do traumatismo sexual como real, que Freud depreendeu do discurso das histéricas, permanece como marca da verdade da etiologia das neuroses com sua estrutura de ficção. A teoria da fantasia, em Freud, que vem substituir a teoria da realidade do trauma, não abala, no entanto, a causa sexual da neurose. O efeito da causa sexual é mais do que o sintoma. A psicanálise descobre que o *sujeito* é o efeito da causa sexual — o sujeito do desejo. Essa causa sexual se condensa em um objeto inapreensível no mundo sensível dos fenômenos, objeto feito de libido: condensador de gozo cuja substância nada mais é do que episódica sob as quatro modalidades depreendidas por Lacan — objeto oral, anal, olhar e voz. Nessas modalidades, o objeto *a* é a *causa* do sujeito: sujeito desejante cuja orientação subjetiva é dada pelas coordenadas simbólicas, que são comandadas pelo objeto que escapa justamente a essa determinação significante.

## O neurótico e a causa

O que o neurótico faz com a causa? O neurótico não quer nem saber da causa real. Mas ele não deixa de ter uma causa, de brigar por ela e até sacrificar-se e morrer em nome da causa que defende.

A causa de que se trata na neurose é sempre a causa do Outro, em particular a causa paterna. Lá onde está o objeto como causa, o neurótico coloca o Pai. É como Freud apreendeu de início a causa sexual: o pai é o vilão denunciado pela histérica. A sedução pelo pai como causa sexual dos sintomas foi por onde Freud inaugurou a psicanálise: na origem dos sintomas das primeiras histéricas havia sempre o sexual e o pai. A política do neurótico é salvar o PAI que, paradoxalmente, é acusado das desgraças do sujeito — o pai

sempre faz demais ou de menos. Na vertente histérica trata-se de salvar o pai da impotência, e na neurose obsessiva de salvar o pai da condenação por seu excesso de gozo. Na histeria há uma acentuação da falta constitutiva do objeto (-φ), e na neurose obsessiva, a acentuação do gozo do objeto (o aspecto mais-de-gozar do objeto).

Dora sustenta a causa paterna através de seu sintoma de afonia (fantasia de *felação*) e através da idealização da sra. K. como objeto de sua adoração. O balé da intriga efetuado por Dora é coreografado pela causa paterna, que é uma causa perdida, pois o pai é impotente. Outra vertente dessa vocação de sustentar a causa perdida é o exemplo de Anna O.: tornou-se assistente social, dedicando-se aos casos perdidos.

Quanto ao Homem dos Ratos, a causa defendida com seu sintoma é a causa do pai cujo excesso condenável consistiu em apostar e perder no jogo todo o dinheiro do regimento no qual servia e do qual era o tesoureiro. Segundo seu romance familiar, o pai foi salvo da prisão e da vergonha pública graças a um amigo que lhe emprestou a soma para repor. Esse empréstimo que nunca foi pago é justamente o que o filho simbolicamente herda. Daí o Homem dos Ratos criar com seu sintoma uma dívida tão impagável quanto a de seu pai, dedicando-se assim à causa paterna. A dívida é paga com o gozo do sintoma desvelado no suplício anal dos ratos.

Como saldo dessa operação, o sujeito neurótico, ao escolher a causa paterna, é levado ao pior: ele recai na impotência subjetiva lá onde é o impossível de dar consistência ao pai que prevalece, pois o pai da causa não passa de um significante.

Assim, na vertente histérica, o sujeito toma a falta como objeto causa e faz da castração do Outro seu objetivo a denunciar, com a indignação e a revolta — sem se dar conta de que "denunciar as misérias do mundo é entrar no discurso que as condiciona", ou seja, o discurso do mestre.[2] É a versão do militante da causa perdida. Na vertente obsessiva, o sujeito se vê derrotado pela perda e faz-se de morto, anulando seu desejo para ser o avalista do Outro através de um trabalho de militância. A vertente histérica acentua a impotência da causa, e a obsessiva, a impossibilidade de a causa prevalecer.

## A "causa" significante

O sujeito não é causa de si, no entanto, a causa do sujeito tampouco se encontra no Outro. É certo que o sujeito é determinado pelo significante, "pela constelação familiar que precedeu o nascimento do sujeito",[3] pois o Outro é prévio ao sujeito. É por intermédio do desejo do Outro que o sujeito advém ao simbólico. A determinação do sujeito pelo Outro o aliena aos significantes que selam seu destino — é isso que é decifrado numa análise. É em torno da "causa" do Outro que o sujeito constitui seu mito individual.

Se o sujeito é alienado aos significantes do Outro, ele também é, no entanto, separado do Outro justamente por aquilo que constitui a sua causa: o objeto *a* causa do desejo. As duas operações ditas por Lacan de causação do sujeito referem-se à alienação e à separação em relação ao Outro. Se os significantes alienam o sujeito ao desejo do Outro, é o objeto causa de desejo que o separa do Outro.

Nas operações de causação do sujeito, a determinação significante da alienação se opõe à causa real da separação.

| alienação | e | separação |
|---|---|---|
| $\frac{S_1 - S_2}{\not S}$ | | $a \rightarrow \not S$ |

Se a política do neurótico se encontra na alienação ao Outro, a política do analista deve ser a da separação do Outro. Podemos fazer equivaler a alienação ao discurso do mestre como discurso do Inconsciente, e a operação de separação corresponder ao ato analítico.[4]

O neurótico milita com seu sintoma por sua causa significante, pois se encontra alienado aos significantes ideais do Outro, o que o faz escamotear a causa real lá onde se encontra atualizado seu desejo de sujeito como separado do Outro.

## A verdade como causa

A partir da teoria das quatro causas desenvolvida por Aristóteles no livro II da *Física*[5] — material, formal, eficiente e final —, Lacan situa, em "A ciência

e a verdade", a relação de cada disciplina com a verdade como causa: na magia, na religião, na ciência e na psicanálise. Aristóteles não parte da natureza, mas da arte da escultura. A causa material é aquilo sobre a qual é efetuada a operação de esculpir (o mármore); a causa instrumental é o agente (o corpo do escultor e seus instrumentos); a causa formal é o modelo, a forma que se pretende dar à matéria (o formato da estátua que o escultor tem em mente); a causa final, considerada a "causa das causas", é o que é visado pelo objetivo último, seu *telos:* o Belo. A causa final, para Aristóteles, é o Belo, é a que visa ao escultor e ao que o causa em sua finalidade.

Na magia, a verdade como causa é da ordem da causa eficiente, pois a verdade está no agente que é o xamã, cujo corpo ele empresta ao mito sustentando o ritual onde a verdade se processa. O saber está velado para o sujeito da ciência. Na religião, o sujeito entrega a causa a Deus denegando sua implicação na verdade que, como causa, só é revelada no julgamento final. Na ciência, a verdade está foracluída e o sujeito, sendo seu efeito, é também foracluído.

Nas três disciplinas, trata-se de um querer nada saber sobre a verdade que Lacan declina com Freud em mecanismos de defesa: recalque (*Verdrängung*), denegação (*Verneinung*) e foraclusão (*Verwerfung*).

Na relação com a verdade como causa na clínica, devemos resistir à magia, à religião e à ciência. A *magia*, ao operar com a causa eficiente que é a instrumental, supõe o significante respondendo ao significante (como, por exemplo, o xamã e, até mesmo, a astrologia), negligenciando a particularidade do sujeito. Uma prática de fato não precisa ser esclarecida para operar, e sabemos que a magia opera por sugestão. Na religião, em que se entrega a causa a Deus numa tentativa de livrar-se dela, trata-se do aspecto finalista da causa. Entregar a causa ao Outro, ao pai, por exemplo, é entrar no discurso da religião. Na ciência, a verdade do sujeito, no caso, o desejo do cientista, não interessa, e sim a causa formal.

Na psicanálise, a verdade é da ordem da materialidade, na forma da incidência do significante. A linguagem não é imaterial, sua matéria é o significante, e o lugar privilegiado onde se conjuga o *logos* no advento do desejo é ocupado pelo significante "falo": a verdade em jogo é "na falta do pênis da mãe em que se revela a natureza do falo".[6] A verdade, portanto, se articula não com a presença de algo, mas com a sua ausência.

O efeito da incidência do falo na subjetividade é a divisão do sujeito — como descreve Freud em seu texto de 1938 sobre a *Spaltung*[7] —, constituindo, simultaneamente, um sintoma e um fetiche, marcando assim sua clivagem em relação à realidade. A causa da psicanálise apontada por Lacan é a verdade sobre a castração, tendo como efeito o estabelecimento de um significante de defesa e a eleição de um objeto de valor fálico. Trata-se em uma análise de o sujeito deparar-se com o rochedo da castração, donde Lacan parte para a elaboração da teoria do objeto *a*, que é necessária para uma integração correta da função da "verdade como causa".[8]

Encontramos, portanto, a verdade para a psicanálise na conjunção da causa significante do Inconsciente com a verdade da castração, tendo como efeito o sujeito dividido que é trazido à experiência pelo sofrimento do sintoma.

## A Coisa como causa

Quanto à especificidade da causa em psicanálise para além de sua causalidade significante, Lacan tomará de Aristóteles não as quatro causas presentes em todo ente sob o modo de matéria e forma, e sim as causas acidentais, *autômaton* e *tyckê*, acaso e fortuna,[9] que são causas inesperadas, excepcionais, mas não irracionais, pois se encontram na conjunção de duas séries de acontecimentos. Lacan utiliza esses termos no Seminário 11 para esclarecer o conceito freudiano de repetição: o *autômaton* no *Zwang* do retorno dos significantes e a *tyckê* no *Viederholen* do retorno do real, presentificando a escolha de gozo do sujeito.[10] Ao acentuar o traumatismo do encontro do sujeito com o sexo, Lacan o qualifica de *distyckia*, um mau encontro diante do qual o sujeito erigirá toda uma ordem de defesa sintomática. Podemos situar a causa significante da insistência da cadeia do Inconsciente no *autômaton*, e a causa real do sexo na *tyckê*. A causa sexual é sempre, com efeito, acidental, ocorre como que por acaso. E é sempre relativa ao que não funciona.

Com Kant, Lacan poderá formular uma causa propriamente do sujeito, causa correlativa ao sujeito da ciência, a partir de dois pontos: 1) de sua discussão com Hume, Kant postula a causa como alógica, como conceito impossível de ser apreendido pela razão, instituindo assim uma hiância (conceitual) entre a causa e o efeito; 2) de uma causalidade natural, empírica,

determinada pelo tempo e por uma causalidade livre, transcendental, que ele faz equivaler à coisa em si. O primeiro ponto se aproxima do conceito de *das Ding* freudiano como o resto que escapa ao julgamento no complexo do próximo, *Nebenmensch*; e o segundo ponto permite a instauração de uma causa não física, subjetiva propriamente falando, que independe do mundo dos fenômenos. Em Kant, a *coisa em si* como causa livre incondicional e indeterminada é correlativa à lei moral e à vontade do sujeito para além do princípio do prazer. Em Lacan, *a Coisa* se articula com a lei moral do sujeito, representada pelo supereu e sua vontade de gozo. Lá onde *a Coisa* foi barrada, se apresenta a lei como causa imperativa.[11] Em Kant, se a lei da natureza está fora e a lei moral dentro do sujeito, é possível se pensar, então, o sujeito como *causa de si*. Isso a psicanálise considera despropositado, pois o sujeito não pode ser causa de si: ele é determinado pelo significante e causado pelo objeto em relação ao qual ele se encontra em exclusão interna.

## O objeto causa

No Seminário 10, *A angústia*, Lacan articula pela primeira vez a causa com o objeto *a*, situando-o como vindo "não na frente, mas atrás do desejo", utilizando a expressão consagrada *objeto causa de desejo*.[12] Ao associar o objeto à causa é possível se proceder a um reexame da *Crítica da razão pura*[13] e "restabelecer o justo estatuto da causa". Diferentemente de *a Coisa*, o objeto *a* é uma causalidade externa ao sujeito: trata-se de uma "exterioridade de antes de uma certa interiorização, que se situa em *a*, antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular, em "x", forma essa que introduz para ele a distinção entre eu e não-eu".[14] A função do objeto *a* como causa de desejo é desvelada pelo fetiche para o qual é deslocado o valor da função fálica, que se apresenta para o sujeito como condição *sine qua non* do desejo. O objeto *a* vem ocupar o lugar da falta fálica, atribuindo um valor equivalente ao do fetiche para o perverso. É o objeto *a* recobrindo a falta fálica $(\frac{a}{-\varphi})$ que é recortado do corpo do parceiro sexual, constituindo a sexualidade como polimorfo-perversa.

A partir da teoria da transferência, *agalma* é o nome do objeto causa do desejo que, por seu brilho fálico de preciosidade transmutado em saber, foi

detectado por Alcebíades em Sócrates — como desenvolveremos adiante. É a esse *agalma*, essência do desejo, que deve se dedicar o analista, para quem a causa sexual do traumatismo foi atravessada e pôde emergir como causa analítica em que se encontram articulados o desejo e o saber.[15] O objeto *a* no lugar de causa analítica é o objeto causa do desejo do analista.

A relação do sujeito com o objeto que o causa se apresenta na fantasia, na qual o sujeito é completado e descompletado pelo objeto ($\$ \diamond a$), e na prática analítica em que o analista vem fazer semblante de objeto *a* causando a divisão do sujeito ($a \rightarrow \$$).

## A causa nos laços sociais

Nos quatro discursos não encontramos a identidade entre a causa e a verdade, mas uma forma de articulação que contém união e disjunção (causa ◇ verdade). *Para cada causa há uma verdade que a sustenta*. Lá onde está o agente, encontramos a causa do discurso.

Elementos: $S_1$ (Poder), $S_2$ (Saber), $\$$ (sujeito), *a* (objeto mais-de-gozar)

Lugares: $\left[\frac{\text{agente}}{\text{verdade}}\right] \rightarrow \left[\frac{\text{outro}}{\text{produção}}\right]$

Discurso do mestre: $\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

Discurso da histérica: $\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$

Discurso universitário: $\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$

Discurso do analista: $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$

No discurso do mestre, a causa é o poder, e a verdade é o sujeito do desejo escondido sob o significante mestre. Aqui o que interessa é o poder — tudo pelo poder, ir para o poder, permanecer no poder, voltar ao poder. O poder como causa desse laço social é o que move o mestre-senhor a subjugar o outro como escravizado, obtendo dele um produto do qual possa usufruir.

O objetivo do poder pelo poder é extrair do Outro o objeto de gozo para seu proveito, a mais-valia em jogo nessa relação entre o senhor e o escravo, o empresário e o empregado etc.

No discurso do universitário, a causa é o saber, e a verdade é o poder. O saber como causa escamoteia o poder que se encontra em seu fundamento, tal como o testemunhamos nas pelejas acadêmicas. Militar pela causa do saber está do lado da *universitas*, da universalidade do saber que não leva em consideração o furo do saber, a particularidade do que causa o sujeito. Isso faz retornar essa particularidade do sujeito do desejo ($) como sintoma na falha do saber do Outro. Eis o produto desse discurso: o revoltado, o reivindicador que é, por excelência, o estudante.

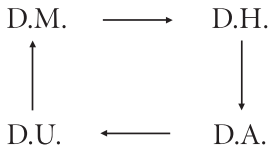
No discurso histérico, a causa é o padecimento do sujeito, a miséria do ser humano, e a verdade é justamente o objeto *a*, excluído da civilização, objeto causa de desejo. É o que mais se aproxima do discurso do analista, constituindo-se como sua condição de possibilidade na medida em que toma a falta-a-ser como objeto causa da política. É a histerização do discurso necessária à entrada em análise. A partir da formulação dos quatro discursos não podemos situar a política da falta-a-ser como sendo a do analista, mas sim a da histérica.

Se Lacan utilizou em 1958 a expressão "a política da falta-a-ser" para designar a política do analista, no texto "A direção do tratamento e os princípios de seu poder"[16] — conforme será abordado adiante —, foi para contrapô-la ao ego forte do analista como baluarte da realidade para o analisante. A política referente ao discurso do analista não toma a falta como causa, mas sim o objeto causa de desejo. A política da histérica é que é a política da falta-a-ser.

A partir da teoria do objeto *a,* podemos dizer que a política do analista é constituir-se como a causa, no registro do faz de conta (semblante), para a política do analisante, que, esta sim, deve ser a falta-a-ser; ou seja, a política do sujeito da associação livre, sujeito do desejo que desfia seus significantes lá onde esperava encontrar pelo menos um significante ideal que o fixasse ao Outro. Mas falta o significante que designa no Outro o seu ser. A política do analisante se encontra na posição histérica do sujeito dividido. Ela é equivalente à posição de ensinante que aponta a falha do saber.

A política do falta-a-ser, como política do discurso da histérica, é, portanto, a condição para o advento da política do analista, pois é ela que aponta a

inconsistência do Outro. Na circularidade dos discursos como laços sociais, o discurso do analista é um "progresso" do discurso da histérica. Ela derruba as utopias, que sempre tentam restabelecer um Outro sem falta a partir de algum ideal. Não há política do analista sem a falta-a-ser, mas ela a esta não se reduz.




O discurso do analista é o único em que a causa do laço social coincide com a causa do sujeito. E a verdade que a sustenta é o saber inconsciente. Em todos os outros discursos a causa é ocupada por outro elemento: o poder, o saber, a falta, ou seja, respectivamente, o Um totalitário, a burocracia *universitas* e o *pathos* do sujeito. É no discurso do analista que encontramos a causa de sua política como o objeto causa de desejo.

Esse objeto, que Lacan chamou de *Mehrlust* — mais-gozar — a partir da *Mehrwert* — a mais-valia de Marx —, é o produto que é extraído como excedente do discurso capitalista, que é a versão moderna do discurso do mestre. A mais-valia é a causa de desejo que funda o laço social do capitalista com o proletário. Ela é o produto da política do capitalismo, cuja causa é extrair o gozo do outro fazendo-o trabalhar.

A causa marxista pode ser resumida como o término da exploração do homem pelo homem, com a abolição das classes sociais promovendo então a justiça distributiva (distribuição equitativa de renda) e a extinção da mais-valia. Os impasses a que foi levada a política marxista se, por um lado, mostram que ela foi impotente em servir como saída do discurso capitalista, por outro, não invalidam a análise do capital efetivada por Marx. A política marxista não fundou, propriamente falando, um novo laço social. Teria sido esse seu fracasso ao deixar-se utilizar pelo discurso totalitário do mestre e o discurso universitário da burocracia?

A causa analítica, apesar de sua afinidade, não é equivalente à causa marxista: ela não apregoa a justiça distributiva do gozo, pois este não pode ser repartido. E se fosse, quem repartiria? O gozo distribuído equitativamente levaria cada um ao direito de gozo sobre o outro — o gozo para todos — como

na república sadiana,[17] com a abolição do particular de cada um e o império do imperativo do supereu, que é o empuxo ao impossível. Não é isso que está em jogo na política da globalização?

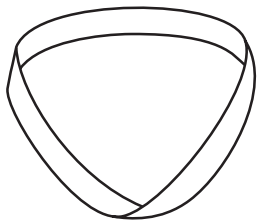
## *Agalma* (αγαλμα)

A causa analítica é a causa a que se dedica o analista, chamada por Lacan de *agalma*, a essência do desejo. "O futuro psicanalista entrega-se ao αγαλμα da essência do desejo, disposto a pagar por ele se reduzindo, ele e seu nome, ao significante qualquer."[18]

Se o analista não se dedica a essa causa na clínica, não há análise que possa ser conduzida, pois não haveria transferência analítica, apenas sugestão. O preço é abdicar de seu ser, *des-ser* (que é equivalente à "falta-a-ser do analista" revisitada pela teoria do objeto *a*), para poder bancar o objeto *a* para o analisante e abdicar de seu nome para poder ser reduzido ao significante qualquer Sq com o qual o sujeito o investirá na transferência.

$$\frac{S}{s(S_1, S_2, \ldots Sn)} \longrightarrow Sq$$ [19]

O analista causa o desejo do analisante à custa de se apagar como sujeito. Essa posição de consentimento implica o sujeito ter passado pela experiência de destituição subjetiva em sua própria análise como analisante quando do passe, ou seja, da passagem a analista em sua própria análise. Nesse momento, "o ser do desejo une-se ao ser do saber para renascer, no que eles se atam, numa tira feita da borda única em que se inscreve uma única falta, aquela que sustenta o αγαλμα".[20] O Ser do desejo e o ser do saber estão em continuidade na banda de Moebius, que é essa tira com apenas um lado e, no furo que ela circunda, está o (-φ) que sustenta o objeto precioso, o *agalma*.



*Agalma* é, portanto, o que emerge como causa analítica no final de uma análise: causa do desejo de saber, desejo inédito que é o "x" do desejo do analista.[21] Se o desejo de cada sujeito é particular, o desejo do analista, que advém no final da análise, é um operador sem o qual não há análise. Será que o mesmo não se pode dizer em relação à causa analítica enquanto causa que se encontra no fundamento do desejo do analista?

A causa analítica não é a causa impossível do obsessivo nem a causa perdida da histérica, mas a essência do desejo cuja verdade é o Inconsciente ($a/S_2$). A causa analítica não faz do sujeito um subversivo — o sujeito é por ela subvertido, pois consente em que o objeto seja ativo. É o objeto agalmático que vem subverter os ideais da civilização: tanto os ideais do amor cristão quanto os ideais do capitalismo.

À utopia totalizante e unificante do Outro se opõe a atopia da causa analítica, que, por não ser sitiada no Outro, pode surgir e operar em qualquer lugar produzindo surpresa, espanto, indiferença ou nojo e até mesmo horror, mas sempre fazendo valer o particular do desejo e o saber do Inconsciente lá onde há analista para introduzir a função da causa. O consultório não é seu laboratório, nem tampouco a Escola o santuário da causa analítica. A experiência analítica é a experiência da causa sexual, e a Escola, o lugar da demonstração da passagem da causa sexual à causa analítica.

## Segregação e separação

A política da causa analítica é a da separação e não a da segregação. Esta é uma modalidade de separação que parte de um todo, de um conjunto totalizador que exclui, que segrega. A segregação é a ação pela qual se coloca à parte, separa-se de um todo, de uma massa, de um grupo.

A segregação, o *apartheid*, não é uma operação de causação do sujeito. A segregação dessubjetiva, que desconsidera o sujeito, trata-o como um rebotalho, um dejeto a ser expulso. Trata-se de uma separação comandada pelo Outro até mesmo ao aniquilamento do sujeito. A "solução final" dos judeus pelos nazistas é a consequência última da lógica da segregação. Essa lógica também é encontrada no caso do extermínio dos meninos de rua

pelo "esquadrão da morte" ou milícia de direita, como já ocorreu no Rio de Janeiro no final do século XX.

A separação, como operação de causação do sujeito, é a operação que corta com a alienação do sujeito ao Outro do significante — "Por essa via, o sujeito se realiza na perda em que surgiu inconsciente, mediante a falta que produz no Outro ...".[22] *Separare* é equivalente a *se parare*, que, em latim, significa "engendrar-se a si mesmo". Na operação de separação do Outro, o sujeito engendra-se na falta do Outro, lá onde reside a metonímia do desejo causado pelo objeto.

A política da psicanálise não implica defender a causa do segregado. Trata-se antes da política da separação, que é a da causa analítica. Enquanto ser segregado parte do Outro, separar-se parte do sujeito, enquanto subvertido pelo objeto de seu desejo.

O que fazem os "psis", trabalhadores da saúde mental, quando suportam a miséria do mundo, quando protestam contra ela? Eles só fazem, diz Lacan em *Televisão*,[23] reforçar o discurso que os condiciona, ou seja, o discurso dominante. Assim, suportar, protestar e até mesmo denunciar não é a saída do discurso capitalista, que é a versão moderna do discurso do mestre. Como se poderá dar a atuação política do psicanalista nesse domínio? Atuando no sentido de mostrar a ilusão que consiste em liberar o desejo das amarras da lei, como todas as terapias libertadoras prometem. Brigar e protestar contra o $S_1$ do poder, longe de abalá-lo, só o reforça em sua posição de dominação e mestria. O psicanalista nas instituições deve fazer circular o discurso do analista, circular dentre os outros discursos que negam a causa do desejo, como, por exemplo, os tratamentos que visam à adaptação do sujeito à sociedade em detrimento de sua singularidade ou que a rejeitam, como o tratamento das neurociências, que não levam em consideração o sujeito desejante e seus sintomas, por onde manifesta sua verdade. A psicanálise nos ensina que há o impossível no coletivo — pois os sujeitos a partir de sua particularidade de gozo se contam um a um.

Foi a relação de Lacan com a causa analítica que lhe permitiu separar-se dos ideais da IPA, a segregação veio depois por causa disso, como veremos adiante. A segregação não é garantia de lugar do analista, pode funcionar, porém, como garantia do Outro, conferindo-lhe consistência.

## O *soll* da causa analítica

Lacan não se coloca, ele, como causa analítica para fundar sua Escola, mas seu ensino com seu valor agalmático, em nome do qual a funda e em nome do qual a dissolve. Ensino que, por ter valor agalmático, faz função de causa analítica para a Escola. E é em torno dela que analistas e não analistas se agregam na Escola.

Quando lança a Causa Freudiana em 1980, após a dissolução da EFP, Lacan convoca os analistas que dessa Escola faziam parte a um trabalho de luto, a ser entendido como um trabalho de desapego aos ideais comuns, comunitários, que os uniam (uma vez que os ideais estavam encobrindo a causa analítica em nome da qual Lacan a tinha fundado). Disso podemos depreender que a causa analítica implica sempre a renúncia aos ideais do grupo. Por outro lado, Lacan não propõe a dispersão, mas a agregação em torno justamente da Causa Freudiana, insistindo que não a faria sozinho. Assim como Lacan propõe ao leitor de seus *Escritos* que coloquem algo de si,[24] podemos pensar o mesmo no que tange à política do analista na Escola.

"Colocar algo de si", de sua causa analítica, na comunidade da Escola, vetoralizado por uma tarefa comum, é o que constituirá a proposta de Lacan da "contraexperiência" (no cartel, no trabalho e na Escola) em relação ao fracasso da EFP. É o que a Escola espera de seus membros, da mesma maneira que os analistas esperam da Escola o funcionamento da garantia e a circulação, podemos dizer, do saber extraído da experiência analítica.

O ensino de Lacan sobre a descoberta freudiana, por ter valor agalmático, fez função de causa analítica na fundação da EFP, em sua dissolução e no relançar da contraexperiência da Escola da Causa Freudiana. Nesse sentido, poderíamos dizer que transmitir o ensino de Lacan é uma forma de sustentar a causa analítica, além de sustentar a transferência analítica necessária para a condução de uma análise. Isso não resolve, porém, o que é para cada um a causa analítica e a relação de cada um com ela.

O que faz com que aquilo que causa o sujeito — o objeto causa de desejo, o que ele tem de mais particular — venha a ter para ele a função de causa analítica? O que faz com que esse objeto seja causa do desejo do analista? Eis as perguntas que podemos fazer à Escola, onde o dispositivo do passe tenta a elas responder a partir do testemunho de cada um sobre sua análise.

Nesse renascimento, como se expressa Lacan na citação da "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" — renascimento de uma nova relação entre o desejo e o saber articulado por *agalma* — cabe ao sujeito a decisão de dedicar-se ou não ao *agalma* enquanto causa analítica. Em outros termos, cabe ao analista a decisão de tornar-se ou não responsável pela causa analítica. Lacan situa essa decisão no âmbito da ética: "*O analista a advir deve dedicar-se à agalma*", diz ele, acrescentando assim ao imperativo ético freudiano *Wo es war soll ich werden — Lá onde isso estava o sujeito deve advir* — o *soll* da dedicação do analista que advém para a causa analítica.

# 2. A política do discurso do analista

Abordaremos a questão da política na psicanálise a partir de quatro pontos: no tratamento psicanalítico, no laço social, na Escola e no mundo.

## A política no divã

Podemos fazer uma releitura do texto "A direção do tratamento e os princípios de seu poder"[1] como um texto político, onde a questão do poder está, logo de saída, enunciada no próprio título.

O "exercício de um poder é correlativo à impotência de sustentar autenticamente uma práxis". Essa é a tese que norteia Lacan na "varredura da literatura psicanalítica" efetuada nesse texto quanto a dois conceitos fundamentais para a experiência: a transferência e a interpretação. O extravio em relação a esses dois conceitos leva os analistas a não conseguirem sustentar sua prática, apelando então para o poder. Em contraposição ao poder do analista, Lacan mostrou que são os poderes da palavra que orientam o tratamento analítico. A questão do poder — independentemente de seu exercício pelo "analista impotente" — é estrutural à prática analítica. Para abordar esse tema, emprega termos de guerra: a política, a estratégia e a tática.

Karl von Clauswicz, em seu livro *Da guerra*, situa o objetivo político da guerra como sendo sua causa original, que, segundo ele, é a mera continuação da política por outros meios. "A guerra não é simplesmente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação da atividade política, uma realização da mesma por outros meios."[2]

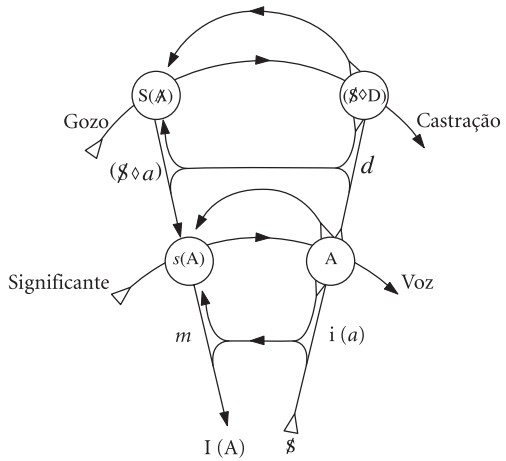
A lógica da guerra se delineia através de dois meios: a tática e a estratégia. A tática corresponde a cada combate entre, por exemplo, duas tro-

pas, ou seja, "é preparar e conduzir individualmente os encontros isolados" — cada sessão analítica corresponde a um procedimento tático. Quanto à estratégia, é o "uso dos encontros para alcançar o objetivo político da guerra".[3]

Lacan situa a *tática* na *interpretação*, aquilo que se dá circunstancialmente numa sessão, e a *estratégia*, na *transferência*. A transferência como estratégia é, propriamente falando, a estratégia do analisante à qual o analista contrapõe uma outra estratégia: *ir contra a transferência que delega poder ao analista*. A interpretação é a tática do analista; a transferência é a estratégia do analisante; e a política da experiência psicanalítica é *a política da falta*. Lá onde o analista poderia exercer um poder — poder que a própria transferência lhe confere — ele faz o exercício da falta. Daí a indicação de Lacan para o analista: quanto à política, "ele faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser".[4] A política da falta-a-ser é, como veremos, o antídoto do poder da transferência.

A dimensão da demanda ao analista na transferência abre o registro do poder em análise em seu duplo sentido: como potência, ou seja, o poder exercido sobre alguém, e como potencialidade, possibilidade de responder a um apelo. Em suma, trata-se do *poder* como *poderio* e como *possibilidade*.

A onipotência do Outro, ou o seu poder potencial, é relativo à demanda de um sujeito dirigida a um Outro que *tem* como responder, *tem* para dar. Esse Outro que tem não é marcado pela falta; Outro não barrado ao qual o sujeito se aliena através da identificação para se ver como amável, digno de amor, presente no matema [I(A)]. Eis por que o seu atributo é o da onipotência cuja insígnia vai constituir então o traço unário do ideal do eu, que é, de fato, sempre o ideal do Outro [I(A)], o qual faz crer que o Outro é completo e, portanto, onipotente. É o sujeito que delega, de fato, ao Outro a onipotência, ao situá-lo como ideal do eu. E é justamente pelo fato de a onipotência ser do Outro, enquanto Outro que tem, que o sujeito instala aí a sua demanda. Na demanda de amor, com o seu aspecto incondicional, o sujeito se encontra assujeitado ao Outro. A onipotência do Outro é sustentada estruturalmente pela fantasia. Um tratamento conduzido nesse âmbito se reduz a uma psicoterapia que corresponde ao circuito no andar inferior do grafo do desejo.




Grafo do desejo

Uma vez que o amor é sempre recíproco, o amor de transferência é uma demanda de amor dirigida ao analista, que é chamado então não só a encarnar o *sujeito suposto saber*, mas *o sujeito suposto poder*. Se o sujeito suposto saber é o efeito de significado da articulação significante, ou seja, o produto da associação livre desencadeada pelo enganche simbólico da transferência,[5] *o sujeito suposto poder* é o produto do amor, bem marcado no senso comum como a "dependência ao analista".

O sujeito suposto saber decorre de uma atribuição ao Outro de algo que vem escamotear a sua falta estrutural, algo relativo ao saber — lá onde está a falta o sujeito coloca o saber, tal como Sócrates para Alcebíades e o analista para o analisante. A falta do Outro é suprida pelo saber suposto ao analista pelo analisante, e aí o Outro aparece poderoso em decorrência da projeção dos traços ideais que constituem os ouropéis da onipotência.

Nesse lugar instaurado do analista emerge a articulação entre o significante mestre ($S_1$) do poder, que o analisante atribui ao analista, e o saber ($S_2$), que a este ele supõe, instaurando o lugar do Outro, como bateria significante ($S_1 – S_2$), na poltrona do analista, que fica então como sítio de saber e poder. Com o par $S_1 – S_2$, Lacan se diferencia de Foucault, o qual identifica o poder com o saber. $S_1$, significante do poder, se distingue do saber ($S_2$), apesar de se articularem. A função de cada um deles é mais evidenciada na teoria dos discursos como laços sociais.

Podemos dizer então que a transferência identifica no lugar do analista o saber com o poder.

Na histeria o sujeito situa o Outro como aquele que tem o poder de responder, sendo, no entanto, impotente em mandar. Na neurose obsessiva, o Outro aparece como lugar do poder absolutista, ou seja, de comando da lei do supereu, e sua resposta é sempre dada pelo sujeito. Assim, a figura do Outro, que "tem" como sujeito suposto poder, aparece na histeria sob a forma do Outro que pode dar (amor, saber, satisfação), e na neurose obsessiva sob a forma do Outro que detém o poder. Mas, na verdade, como o Outro na neurose é barrado, a falta do poder do Outro retorna: na histeria, sob a forma da impotência em comandar, e na neurose obsessiva sob a forma da impossibilidade de responder ao apelo de amor do sujeito. Na estratégia transferencial, a histérica fabrica um analista no lugar do Outro que não sabe comandar nem dirigir o tratamento, e o obsessivo, um analista que não sabe dar nada, que não o trata bem. É nessa falha do poder do Outro que se aloja o desejo do sujeito. A insatisfação do desejo na histeria é relativa à impotência do poder do Outro, assim como a impossibilidade do desejo na neurose obsessiva é encoberta pelo impossível da resposta ao apelo do sujeito.

A política da histérica será então a de denunciar a falta do Outro, constituindo-se como o estandarte do falicismo, e a política do obsessivo será a política do derrotismo (ceder ao Outro). Mas essas duas políticas, a partir da identificação do sujeito analisante com a onipotência do Outro, podem se transformar em seu oposto. Nesse caso, a histérica faz da falta um objeto, e o obsessivo se transforma num tirano pela identificação com o Outro.

A questão da política na direção do tratamento é, portanto, a que tem como base essa falha no poder do Outro, e que equivale estruturalmente à própria falta no Outro, ou seja, à inclusão da castração no Outro.

## A política nos laços sociais

No Seminário 5, *As formações do inconsciente*,[6] e no texto "Kant com Sade",[7] Lacan faz uma articulação da ética com a política que é relativa à questão da felicidade. Com base nos ideais libertários da Revolução Francesa, mostra que em um sistema de total igualdade, ou de distribuição equitativa, por exem-

plo, o gozo vai equivaler à República sadiana. Esta é a outra face da moeda dos ideais da própria Revolução Francesa, é a distribuição igualitária do gozo, equivalente ao "direito ao gozo", ou seja, pode-se fazer o que se quiser com o outro, inclusive usá-lo como objeto e torturá-lo e matá-lo.

É nesse contexto que Lacan se refere a Saint-Juste — filósofo revolucionário e político cuja verve era veemente e intensa. Uma de suas frases, que é famosa, é a seguinte: "A felicidade é algo novo na Europa." Essa é sua frase mais conhecida, mas Lacan vai tomar uma outra — "A felicidade tornou-se um fator da política" — que traduz da seguinte forma: "Não poderia haver satisfação de ninguém sem a satisfação de todos." É a partir justamente dessa concepção da felicidade como um bem comum, como algo partilhado ligado à satisfação, que vai aparecer a psicanálise. "É a partir deste contexto", diz Lacan, "que é possível que o analista se ofereça para receber a demanda de felicidade."[8]

A felicidade é concebida segundo Kant (à qual Lacan vai se opor e colocar no mesmo nível que Sade) como uma harmonia sem rupturas com a vida. Ora, essa definição se opõe ao desejo, ou seja, quem escolhe a via do desejo não escolhe a via da felicidade (compreendida nesse sentido).

O desejo do analista é um desejo advertido, porque o analista não pode desejar o impossível, que está implícito justamente nessa definição de felicidade. O impossível é essa "concordância sem rupturas com a vida" — como se pode ter uma vida sem rupturas? Nesse "não poder desejar o impossível" a falta já está implicada. Essa política da falta é o que corresponde à ética do desejo. Podemos então dizer: a ética do desejo é a política da falta.

Quanto ao "serviço dos bens", ou seja, a acumulação dos bens do capital, apenas esboçado no seminário sobre a ética, Lacan diz que o analista não deve ser o garante do devaneio burguês e que "o ordenamento universal do serviço dos bens implica uma amputação, um sacrifício que vai resultar no estilo de puritanismo na relação com o desejo".[9] Vê-se aí delimitada uma oposição entre o serviço dos bens, de um lado, e o desejo, do outro. É nesse contexto que Lacan cita Mazarin, "um dos raros homens políticos que funcionam na política francesa", que dizia: "A política é a política, mas o amor permanece o amor", mostrando então uma disjunção entre a política a serviço dos bens (que depois Lacan apontará como discurso capitalista) e o desejo.

Desponta aí uma grande tese que será desenvolvida no *Avesso da psicanálise*: "A psicanálise é o avesso da civilização."[10] De onde Lacan depreende

essa tese? Da própria tese de Freud em *O mal-estar da civilização*: a civilização impõe ao sujeito uma renúncia pulsional. Se essa renúncia é o que permite que haja civilização, o que é renunciado retorna, e retorna sob a forma de supereu, manifestando-se em cada sujeito como sentimento de culpa — uma das manifestações da pulsão de morte —, ou seja, retorna justamente daquilo que é rejeitado pela civilização.

Lacan demonstrou a tese freudiana sobre a fundação da civilização através do discurso do mestre, a base da civilização: o senhor delega ao saber do escravo a produção do objeto, aquilo que é rejeitado pela civilização, que aparece sob a forma do objeto *a* no lugar da produção — uma produção da civilização concentrada no próprio discurso do mestre.

Discurso do mestre: $\frac{S_1}{\not{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

Dito em outros termos, a articulação da civilização ($S_1$-$S_2$) implica um resto produzido, que é o objeto *a*, representação do supereu como olhar, que vigia e pune, e como voz, que critica e condena.

A psicanálise é o único laço social que se ocupa diretamente do objeto *a* como agente de discurso.

Discurso do analista: $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\not{S}}{S_1}$

Nele, o que encontramos é que o discurso do analista é exatamente o avesso do discurso do mestre. Se no discurso do mestre o objeto *a* é o produto do discurso, no discurso do analista o objeto *a* está como agente. Se o $S_1$, no discurso do mestre, é o agente, no discurso do analista ele é o produto.

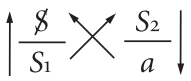
"E quando a psicanálise terá deposto as suas armas diante dos impasses crescentes de nossa civilização?"[11] Há como que um apelo às armas feito por Lacan aos psicanalistas, mostrando que a psicanálise pode um dia acabar, se render ao discurso do mestre e, podemos dizer, ao discurso capitalista. A política do discurso do mestre visa à regulação do gozo do escravo, ou do dominado, forçando-o ao trabalho pelo comando de um sujeito ($\not{S}$) identificado a um cargo de poder ($S_1$): um governante, um militar, um eclesiástico etc. A política do discurso capitalista visa à regulação do gozo do consumidor para adquirir a mercadoria. O sujeito ($\not{S}$) é o produto da

tecnociência ($S_2$) comandado pelo significante mestre "capital" que está no lugar da verdade.

Cada discurso é uma forma de absorver o gozo, de articular esse gozo com a linguagem. Daí que toda política, derivada de um discurso, visa regular os modos de gozo para que haja laço social, uma vez que a civilização exige a renúncia pulsional, segundo Freud.

Em 1972, em uma conferência proferida em Milão,[12] Lacan propõe uma escrita para o discurso capitalista.[13]

Discurso capitalista




No discurso capitalista, o objeto *a* contamina toda a estrutura, porque a mais-valia vai evidenciar que há aí um objeto de gozo excedente, objeto de gozo que é produzido sob a forma de sempre criar novos produtos a serem consumidos, "como objetos *a* mais-de-gozar forjados".[14] A política do discurso capitalista é transformar o mais-de-gozar em mais-valia.

No discurso universitário trata-se do todo-saber, da política da regulamentação do gozo pelo saber, cujo outro nome é burocracia. O exemplo histórico que Lacan traz é o socialismo da União Soviética, com o leninismo.[15]

A política do revolucionário está no discurso da histérica, ou seja, aquele que denuncia que houve uma extração de gozo com a sua verdade, uma renúncia pulsional imposta pela civilização. O discurso histérico é um discurso libertário, pois ataca a lei para liberar o desejo, não levando em consideração que desejo e lei são uma só e mesma coisa. É a lei que funda e fundamenta o desejo.

## A política na Escola de Lacan

Há racismo do discurso como laço social na medida em que não é aceita a diferença de gozos. O racismo é formulado por Lacan, em *Televisão*, como a tentativa de situar no Outro o nosso gozo extraviado, pois estamos dele

separados. Situar o gozo no Outro já é o primeiro passo para a segregação desse Outro. Lacan nos diz: "Deixar a esse Outro seu modo de gozo, eis o que só se poderia fazer não impondo o nosso, e não o considerando como um subdesenvolvido."[16] Aceitar a diversidade do gozo, suas múltiplas modalidades, é uma indicação ética que deve orientar nossa política. De outro modo cairíamos no racismo dos discursos da dominação.

"O discurso analítico não pode ser sustentado por um só, e", diz Lacan, "tenho a felicidade de que haja quem me siga."[17] Isso é algo a ser relacionado com o início do "Ato de fundação" da Escola Francesa de Psicanálise: "Fundo — tão só quanto sempre estive em minha relação com a causa analítica."[18] Se a relação com a causa analítica é solitária e particular, a sustentação do discurso analítico precisa do coletivo, ou seja, de uma Escola para a psicanálise. A Escola é o coletivo institucionalizado em que a política se presentifica pela interseção da relação de cada um com a causa analítica e a sustentação coletiva do discurso analítico: onde a psicanálise em intensão (a prática analítica) está em continuidade mœbiana com a psicanálise em extensão (a transmissão da psicanálise).

Não podemos pensar na política da psicanálise sem levarmos em conta as instituições que sustentam a sua transmissão. A Escola é justamente o instrumento político para transmiti-la, fazendo com que ela cumpra a sua função no mundo.

Em 1964, Lacan convoca, para efetuar um trabalho na Escola, "trabalhadores decididos" que não estejam a serviço do discurso do mestre ou do gozo do Outro, e sim a serviço do discurso do analista. A Escola é um organismo que tem por função política: 1) restaurar a verdade no campo aberto por Freud; 2) desenvolver ou trazer a psicanálise ao dever que lhe cabe em nosso mundo; 3) criticar e denunciar os desvios e compromissos que amortecem seu progresso degradando seu emprego.

Temos aí a questão da verdade para o analista, três linhas de orientação política e uma virtude.

A questão da política, que é a continuação da ética na *pólis*, no sentido clássico em Aristóteles, é sempre vinculada a uma *Areté* (virtude). Qualquer ato político deve ser vinculado a uma virtude. A *Areté*, colocada por Lacan, é a restauração de verdade da descoberta freudiana. A sua dimensão ética, que entra na questão do *dever* que nos cabe em nosso mundo, é vinculada a uma

política para a própria psicanálise: crítica e denúncia de seus desvios. Lacan vai denominar qual é a virtude que sustenta ou que se encontra na visada da política da psicanálise: o gaio-saber.[19] Não se trata da felicidade, pois esta só depende da fortuna, da boa sorte, da *tyckê*. O gaio-saber inclui o não-saber que representa a falta constitutiva do desejo, sendo o entusiasmo o afeto que vem colorir esse saber.

No "Preâmbulo à ata de fundação da EFP", Lacan nos fornece algumas indicações sobre esse dever: "Na via por Freud entreaberta, poder-se-ia perceber a razão do fracasso do marxismo em dar conta de um poder, cada vez mais desmedido e louco, em relação ao Político, ... [e] os psicanalistas deveriam estar aptos para julgarem os males em que vivem."[20]

A Escola é uma proposta institucional e política de Lacan para dar conta do poder em relação ao político. Como? Com dois dispositivos inovadores que são mecanismos de contrapoder: o cartel e o passe (cf. Capítulos 4 e 5).

Lacan critica os analistas que não têm condição de julgar esses males devido ao "enquistamento do pensamento".[21] Trata-se de uma demissão desses analistas, "que abre a via a uma falsa condescendência em relação à civilização".[22] A psicanálise deve se fazer valer a partir da produção de psicanalistas que possam não ceder às exigências da civilização, aos apelos da sociedade capitalista, colocando então essa finalidade da Escola — produzir psicanalistas — como um objetivo político.

## A política extraterritorial

Na "extraterritorialidade da psicanálise", Lacan localiza as três linhas de facticidade que consideramos os três aspectos da civilização — Simbólico, Imaginário e Real — contra os quais a psicanálise deve opor-se.

No registro Simbólico, trata-se da ideologia da família pequeno-burguesa como produto do casamento do capitalismo com a ciência.

Quanto ao Imaginário, trata-se aqui das identificações imaginárias produzidas pela psicologia das massas, cuja função de vínculo social Freud demonstrou na Igreja e no Exército. Lacan mostra que o lugar do líder do grupo, constituído a partir do Um, se confunde com o objeto *a*,[23] como veremos adiante.

No registro Real, deparamo-nos com o processo de segregação e racismo cujo pior exemplo nos é dado pelo campo de concentração nazista.

Como constituir uma política a partir do ato analítico?

A ideologia edipiana, que é derivada da família, é a que é propalada pelos sociólogos e a que acompanha o desenvolvimento da ciência. Ela não se confunde com o mito edipiano. O Édipo em psicanálise não deve ser confundido com a família de PAI-MÃE-FILHO; o mito é a forma imaginária da estrutura simbólica da articulação entre a lei e o desejo. Lacan diz uma frase enigmática: "Retire-se o Édipo, e a psicanálise em extensão, diria eu, torna-se inteiramente da alçada do delírio do presidente Schreber."[24] Como pensar isso? Sem o Nome-do-Pai, sem o ponto de basta, nós teríamos a presentificação da psicanálise no mundo como delirante, e os analistas — a partir do próprio delírio de Schreber — ou teriam a "consistência" das imagens dos homens "atamancados-às-três-pancadas", ou seriam uma espécie de nova raça de homens e mulheres schreberianos, frutos da fecundação dos raios divinos, ou seja, frutos de alguma prática sobre a qual não se teria nenhum saber, não se teria nenhuma noção de como se dá essa reprodução de analistas. Em suma, uma prática obscurantista qualquer, "muito louca".

Essa exigência do Nome-do-Pai na psicanálise em extensão está correlacionada à própria função da Escola de poder dizer como é que se formam psicanalistas. A tarefa política do analista, tanto na análise como no mundo, poderia ser então formulada como atuando justamente na separação entre o significante mestre e o objeto *a*. A diferença entre Escola e grupo, tal qual Freud desenvolveu, será vista no Capítulo 5.

O recalque do Inconsciente não provém da repressão social, afirma Lacan na parte V de *Televisão*,[25] dedicada à sociedade e ao gozo. A repressão social é produto de recalque do Inconsciente, pois é o recalque que faz com que o gozo seja impossível. O pseudomarxismo acusou a sociedade dessa impossibilidade como se a repressão, e não o recalque, fosse a causa da impossibilidade da relação sexual. Se gozamos mal, a culpa não é da repressão social, trata-se de um efeito da estrutura, pois o objeto da satisfação é perdido, e todo encontro é, em alguma medida, faltoso. A repressão que a ordem familiar encarna é do âmbito do mito, o que não é para ser desprezado, pois confere uma força imaginária ao que está em jogo na estrutura.

Da mesma forma, a segregação estrutural, uma vez que o objeto *a* é um elemento segregado do simbólico, não é um elemento significante. A questão é saber o que a psicanálise pode fazer quanto ao aviltamento de homens e mulheres que estão nesse lugar abjeto de segregação e de dejeto da civilização.

"Do pai ao pior" é a indicação mais precisa de Lacan sobre a orientação política da psicanálise.[26] Lá onde o neurótico coloca o pai, no lugar da causa, como testemunham as histéricas na descoberta por Freud da psicanálise, o analista deve levá-lo a se confrontar com o pior que representa, para ele, o mais gozar. Ele utiliza aqui a referência ao verso de Boileau: "*Dans l'art dangereux de rimer et écrire | il n'est point de degré du médiocre au pire*."[27]

O pai é o que vem nesse lugar do medíocre dessa citação, e Lacan, a partir da aposta política na causa analítica que perdura, nos lança no final: "... do que perdura de perda pura ao que só aposta do pai ao pior."[28] É no lugar da causa, lá onde o neurótico coloca o Pai, que a psicanálise propõe que se desvele a verdadeira causa do sujeito: o objeto condensador de gozo. O dever ético que orienta a política da psicanálise é: lá onde estava o Pai, o "pior" deve advir. Reconhecer o pior, sustentar que há o pior do gozo, o impossível a suportar, delinear o pior do mal-estar: é a função do analista, que leva outros sujeitos a se confrontarem com o que têm de pior. O papel político da psicanálise no mundo é o de se opor à tentativa do discurso do mestre de dominar ou excluir o gozo dos outros. E também fazer objeção à degradação desumana de tomar o outro como um objeto de gozo. Lá onde se encontra o Nome-do-Pai, a psicanálise faz advir o objeto que, se é o pior para o sujeito, é também o objeto causa de desejo e que sustenta para o analista a causa que o move, a causa analítica.

# 3. A transmissão no ensino de Lacan

É preciso desfazer de imediato a ilusão de neutralidade quando se fala sobre transmissão da psicanálise. Todo psicanalista fala a partir do lugar de sua inserção na comunidade psicanalítica, inscrevendo-se a favor ou contra esse lugar, que é determinado para cada um por sua escolha. Seu dizer traz forçosamente essa marca, mesmo que tente escamoteá-la. Minha escolha é pelo ensino de Lacan e pelo conceito de Escola como modalidade de associação dos psicanalistas. Não é na qualidade de representante institucional, no entanto, que faço aqui algumas reflexões sobre a questão da transmissão em psicanálise, e sim em meu próprio nome.

Transmitir: *trans* (para além de) + *mittere* (deixar ir, enviar, colocar em um lugar determinado). A psicanálise é *trans*. Como o transatlântico, ela também navega de um lado ao outro do oceano; passando de língua a língua, ela é translinguística; como o transexual, ela pode passar de um sexo a outro e, como o número transfinito, seu fim está para além de uma série determinada.

A psicanálise trata do Inconsciente, que é essa parte "do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito".[1]

Transcrição, transporte, translação, transpantaneira — pode-se glosar à vontade, pois a língua é farta. Uma coisa é certa: a transmissão da psicanálise é o que dela passa de um sujeito a outro sujeito.

## Como se transmite a psicanálise?

Será ela uma doença *transmissível por contágio*? Freud não evocou a "peste" para designá-la a Jung, ao chegar às Américas? Não seria ela uma transmissão pelo contágio do tipo histérico, ou seja, pela identificação através do desejo? A psicanálise seria, assim, transmitida quando o sujeito se identifica com

aquele com quem supõe partilhar o mesmo objeto de desejo, tal como a pensionista que tem o mesmo ataque que a colega por desejo de também ter um "caso amoroso secreto".[2] Nada indica que a psicanálise esteja ao abrigo de uma transmissão histérica como modo de sustentação do desejo do Outro. Esse modo de transmissão não deixa de estar relacionado com a concepção do fim da análise pela identificação com o analista.

Há também a transmissão de caracteres biológicos, de patrimônio, de bens, de nome, em suma, *o que se transmite de pai para filho*. Ora, desde Freud, a partir da análise do Homem dos Ratos e de Dora, sabemos que é a falta o que o pai transmite para o filho, isto é, sua castração. No primeiro caso, é a dívida de jogo do pai, que roubou dinheiro do regimento militar, que foi transmitida ao filho; no segundo, é a impotência do pai em sua relação com a amante, a sra. K., que é transmitida à filha; em ambos os casos pela via do sintoma.

Se a transmissão da psicanálise se equivale à passagem de mão em mão, de geração a geração, do falo como faltante, nada mais restaria aos psicanalistas senão se abrigarem na grande sociedade dos neuróticos sem nome, descansando ao pé do retrato a óleo do paizão Freud para melhor castrá-lo. "O falo é transmitido de pai para filho, e isso inclusive comporta alguma coisa que anula o falo do pai antes que o filho tenha o direito de portá-lo."[3] É essa concepção de transmissão da psicanálise que supõe achar que o pai e a castração são objetivos a serem alcançados no final da análise, julgando que, "se inserindo no registro da castração, o sujeito fica para sempre condenado ao destino da simbolização e da mediação paterna".[4] Na verdade, esse é o próprio *status quo* do neurótico, que para tal prescinde de uma psicanálise. Outra coisa é conduzi-lo a um ponto de impasse, o rochedo da castração, de onde se possa descortinar, como ponto de chegada, um passo além do pai. A transmissão da psicanálise se encontra no entrecruzamento da psicanálise em intensão e da psicanálise em extensão, no qual a instituição psicanalítica se insere e acolhe a questão "tornar-se analista".

## O que se transmite na experiência psicanalítica?

O psicanalista não pode transmitir ao analisante o saber sobre o Inconsciente, pois nem o saber que elaborou a partir da decifração de seu Inconsciente

em sua própria análise, nem o saber depositado na análise que conduz de outros sujeitos servem para aquele analisante. Isso se o analista quiser manter o aço e o gume da experiência analítica sem escorregar numa padronização grosseira ao fazer da interpretação uma hermenêutica psicanalítica. Na psicanálise não há um saber prévio a ser aplicado em todos os casos, é sempre um a um.

Tampouco se transmite o ato psicanalítico, pois este é sempre uma criação particular, é impossível de ser generalizado e é muito mais vinculado à ética do que à técnica. O desejo do analista tampouco é transmissível para o analisante, pois ele é o que advém no final de uma análise. No fim das contas, a função do analista não é transmitir o que quer que seja, mas propiciar que uma psicanálise ocorra. A transmissão da psicanálise não é algo que passe do analista para o analisante como num ritual de passagem de estilo iniciático: a transmissão em psicanálise não é a transmissão de uma técnica no interior de uma intimidade.

A transmissão da psicanálise não é, pois, efetuada de analista a analisante durante a análise, o que não quer dizer que ela ocorra fora da transferência, uma vez que seu ensino só é transmissível pelas vias de uma transferência de trabalho.[5]

O que está em jogo na transmissão da psicanálise é o que o analista pode comunicar das análises que conduz, elaborando o "caso", ou seja, o que se precipita — "caso" em latim significa "aquilo que cai" — a partir do saber elaborado sobre a clínica, e também o que o analisante pode transmitir de sua própria experiência no dispositivo do passe. Daí a necessidade de um lugar onde cada um tenha a oportunidade de demonstrar o que faz com o saber depositado na análise.[6]

A escolha da orientação lacaniana opõe-se à conformidade da transmissão de um saber de antemão, de um *saber pré-digerido*. Qualquer que seja "a dose de saber assim transmitida, ela não tem para o analista nenhum valor formativo".[7]

O ensino da psicanálise deve ser pensado a partir da posição do analisante: quem ensina é o sujeito dividido. Assim como o analisante que elabora o saber inconsciente em sua própria análise, o ensinante é um trabalhador cuja construção de saber é ordenada por aquilo que não sabe, mas interroga. Dessa maneira é colocado em jogo no ensino da psicanálise não o trabalho

de transferência ($a \rightarrow \mathbb{S}$), e sim a transferência de trabalho ($\mathbb{S} \rightarrow S_1$), em que o ensinante dividido por uma questão ($\mathbb{S}$) endereça sua elaboração de saber àquele ($S_1$) que ele pretende que produza também um saber ($S_2$), como na estrutura do discurso da histeria.

## O que o analista deve saber?

1) *Ignorar o que ele sabe* — é a resposta de Lacan em 1953[8] — para que a análise possa ser reinventada em cada caso, a cada vez. O que não implica um estímulo à ignorância, mas ao saber que leva a cingir o não-saber como produto e não como ponto de partida. Este é da ordem do saber e não da ignorância crassa, pois uma acumulação de saber é necessária à formação do analista.

   Lacan propõe ao psicanalista aprender os métodos do linguista, do historiador e do matemático, preservando-se da objetivação psicossociológica. Esses três métodos constituem o *triângulo epistemológico* em que se inscrevem as disciplinas propostas por Freud, tais como a psiquiatria, a sexologia, a história da civilização, a mitologia, a psicologia das religiões e a crítica literária,[9] às quais Lacan agrega a retórica, a dialética, a gramática e a poética.[10] É, portanto, ao percorrer esse programa que o analista poderia alcançar a ignorância necessária à sua formação. "O fruto positivo da revelação da ignorância é o não-saber, que não é uma negação do saber, porém sua forma mais elaborada."[11] A ignorância douta,[12] ou "ignorância ensinante", como prefere Lacan: eis o ponto de chegada que deve ser visado na formação do psicanalista, totalmente distinta, portanto, de uma formação profissionalizante, como em uma escola de engenharia.

2) *Saber o que fundamenta a experiência analítica* — é a resposta de Lacan com a criação da Escola em 1964 —, sendo para tal requisitada uma práxis da teoria que ele faz equivaler à própria ética da psicanálise. Disso se deduz que quando a teoria psicanalítica é vacilante para o analista, a ética falha, e o ato falta. Seguindo essa orientação em "Proposição...", de 1967,[13] Lacan enfatiza o *saber textual*, que sustenta não apenas a psicaná-

lise em extensão com seu ensino *ex cátedra*, mas igualmente a psicanálise em intensão, uma vez que ela só é consistente graças ao texto freudiano, pois é ele que fundamenta a experiência. Lacan elabora uma doutrina em que o saber se encontra distintamente articulado no início e no final da análise. Do lado do analisante, no início, o saber se encontra sob a forma de suposição atribuída a um sujeito que o analista é chamado a encarnar, e no final, quando de sua destituição, o desejo do analisante se vincula ao saber para advir o desejo de saber. Do lado do analista, para ele conduzir uma análise e abrir mão de tudo o que sabe previamente, para fazer a psicanálise ser reinventada a cada análise, deve o não-saber ser ordenado como enquadramento do saber.[14]

Quanto ao ensino do saber textual, cabe ao ensinante colocar a obra de Freud e o ensino de Lacan no lugar de significantes mestres com o estatuto de enigmas a serem decifrados: prática do comentário, da exegese, da interpretação, do questionamento, da seriação etc., para "levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si".[15] Deixar-se conduzir pela letra de Freud por meio de seu comentário literal é o método que Lacan nos propõe e que podemos igualmente utilizar em seus escritos.[16]

3) *Saber que não há relação sexual que possa ser escrita* — pois a psicanálise sustenta-se da lógica do não-todo, sendo que todo analista "sabe ser um rebotalho" — é a resposta de Lacan em 1974. Esse saber deve ser adquirido em sua análise pessoal e verificado no dispositivo do passe,[17] como veremos na terceira parte deste livro.

## A via do estilo

"A psicanálise, o que ela nos ensina ... Como ensiná-lo?"[18] É a pergunta de Lacan, em 1957, cujo desenvolvimento restitui à psicanálise a sua especificidade da lida com o *Unbewusste* estruturado como uma linguagem. É o que demonstra o "estilo do Inconsciente", que, a partir da "química silábica",[19] compõe sonhos, lapsos, chistes e sintomas. A psicanálise ensina que o Inconsciente tem um estilo tributário da instância da letra que diz respeito à verdade do sujeito manifesta no retorno do recalcado submetido aos desfiladeiros do

significante. Assim, um ensino de psicanálise digna do nome de Freud só se produzirá pela via de um estilo: "... por onde a verdade mais escondida se manifesta nas revoluções da cultura."[20]

Se o estilo (de um homem) é o homem — a quem ele se dirige — segundo Lacan, parafraseando Buffon,[21] é porque o sujeito recebe sua própria mensagem de forma invertida a partir do lugar do Outro, sede dos significantes, onde ele virá situar seu interlocutor. Daí o analista dever saber manejar as leis do Outro da linguagem (metáfora e metonímia), levando-as em conta na transmissão da psicanálise — o analista, em suma, não pode deixar de ser um homem de letras. Ambos os estilos, de Freud e de Lacan, implicam a verdade do Inconsciente que se atém ao significante, que transparece no recurso à poesia e em suas qualidades de escritores. Isso não quer dizer que o ensinante (mesmo que seu lugar tenha afinidades com o do analisante dirigindo-se ao público como Outro) deva associar livremente, confiando em seu Inconsciente, como o grande mestre no melhor "estilo Norekdal".[22]

Em última instância, o que responde à questão do estilo é o objeto *a*, causa de desejo, furo no conjunto dos significantes, cuja função causal provoca seu ordenamento particular em cada sujeito promovendo o estilo que lhe é próprio, sustentando o sujeito entre a verdade e o saber.[23]

## A via do matema

O ensino da psicanálise na orientação lacaniana implica um golpe na figura dos "professores autorizados", na medida em que cada analista ensina por sua própria conta e seu próprio risco. É também um golpe na suposta dicotomia entre "analista clínico" e "analista teórico", ao reinserir a psicanálise a partir do retorno a Freud no *debate das Luzes*, impelindo o psicanalista a dar a razão de sua prática.

Por que tentar dar conta da prática psicanalítica? Afinal, sabemos que "uma prática não precisa ser esclarecida para operar".[24] Quem já não constatou que práticas tidas por terapêuticas — mágicas, religiosas e leigas —, ao fazerem uso da palavra, realmente operam? Nem por isso seu modo de operação é esclarecido. Em psicanálise, desde Freud, interessa-nos não apenas interrogar como opera, mas como se pode falar sobre o que dela é transmissível.

Eis por que o interesse pela ciência tanto em Freud quanto em Lacan, pois nesse universo a transmissão pode ser realizada sem perdas, através de pequenas letras e fórmulas, como na matemática e na física. Daí Lacan propor que a psicanálise utilize o *matema* — termo que remete ao "mitema" de Lévi-Strauss, que é o elemento mínimo e irredutível do mito, e ao "fonema" dos linguistas estruturalistas. *Mathêma* é uma palavra grega que significa "conhecimento" e que é a origem da palavra "matemática" —, "aquilo que é ensinável a todo mundo, isto é, científico, posto que a ciência trilhou sua via a partir desse postulado". Trata-se de uma "tentativa de imitar a ciência, pois assim a ciência pôde começar", literalizando-se as proposições. A pretensão de Lacan não é absolutamente tudo matematizar, mas "começar a isolar um mínimo matematizável".[25] Porém, diferentemente das fórmulas matemáticas que são transmitidas sem comentário e independentemente de seu modo de emergência, os matemas na psicanálise podem dizer muito e não dizer nada. Por estarem ligados à experiência analítica, opõem-se a qualquer tentativa de padronização, pois dependem de seu comentário e de sua verificação clínica.

A via do matema é a via na qual se trata de transmitir o que é ensinável: o conhecimento, o saber. Diferentemente da matemática, em que na expressão, por exemplo, $p \rightarrow q$ sabe-se que se trata de uma operação, os matemas psicanalíticos não dispensam comentários: não basta escrever para que se saiba do que se trata.

A transmissão da psicanálise não dispensa a clínica, não dispensa a ilustração e a verificação, diferentemente, portanto, do esvaziamento próprio da operação matemática, que, a partir de uma proposição, pode-se dizer verdadeiro ou falso. As fórmulas que Lacan transforma em matemas são literalizações do saber que implicam a transmissão de alguma verdade.

O matema é a transmissão que tenta imitar a ciência a partir de formulações, enquanto que o estilo é da ordem do inefável, é o estilo tributário do objeto *a*, da particularidade de gozo que cada um tem e que é realmente algo mais particular. Como haver uma transmissão pela via do matema e outra pela via do estilo?

Na via do matema encontramos o ensino da psicanálise, e na via do estilo, podemos dizer, a própria psicanálise, a prática psicanalítica. Há algo que faz a junção das duas vias: a transferência. E, diz Lacan ao fundar sua Escola: "A psicanálise só é transmissível pelas vias de transferência de trabalho."[26]

Apesar da via da matematização, há sempre algo do enamoramento e da fascinação vinculado a um saber, já que a transferência, seja analítica, seja de trabalho, é uma vinculação do amor com o saber: "Aquele a quem eu dirijo um saber, eu o amo." Dentro dessa formulação do amor ao saber, nós a encontramos tanto em uma definição para a transferência analítica quanto para a transferência de trabalho no ensino da psicanálise. De uma certa maneira, na prática psicanalítica, onde a transferência é fundamental, é pela transferência que um sujeito vai produzir a sua história e seus significantes, e com isso vai decifrando seu sintoma.

Na questão do ensino também tem a transferência, já que a proposta da psicanálise é poder aplicar seus próprios conceitos pela maneira não só como é praticada, mas também ensinada. Dizer que a prática da psicanálise tem a mesma estrutura dos textos de Freud é dizer que há algo nos textos que não difere da prática. O que passa pelo saber de Freud não é completamente distinto da prática analítica, e isso faz com que o ensino da psicanálise possa ser transmitido. O saber sobre a psicanálise não é um saber já dado, é um saber que se elabora, que se constrói diferentemente do que seria um conhecimento acumulado a partir das percepções e sensações, isto é, do imaginário.

Assim, a transmissão pela via do matema, aquilo que por si só ensina, contraria o efeito transferencial, o efeito sugestivo próprio da pregação. Há diferença entre um pastor que vem pregar as verdades religiosas produzindo um efeito hipnótico nas massas e o encantamento em que ficavam as pessoas com o que Lacan dizia em seus seminários, ao fazer a formalização de uma prática que possa ser transmissível. O ponto que têm em comum é da ordem da transferência, porém é diferente transmitir um saber onde a verdade não pode ser dita por inteiro e transmitir um dogma religioso.

Na religião, o pastor tem o poder da palavra, o poder hipnótico do significante que faz as pessoas ficarem fascinadas ou dormirem. O poder hipnótico é próprio da palavra, o significante mestre faz adormecer, tem algo da ordem de uma hipnose. Podemos dizer que a transferência não é completamente isenta dos poderes hipnóticos. No ensino e na transmissão da psicanálise, a exigência de rigor, desde Freud, e que Lacan formalizou, é uma tentativa de combater a hipnose de massa.

Que a transmissão da psicanálise seja para Lacan articulada à via do matema é o que se pode depreender de sua preocupação com tipos clínicos em

psicanálise: "Que os tipos clínicos decorrem da estrutura, eis o que já se pode escrever, embora não sem flutuação. Isso só é certo e é transmissível pelo discurso histérico. É nele, inclusive, que se manifesta um real próximo do discurso científico."[27] A transmissão da psicanálise a partir de Lacan é vinculada à possibilidade de matemizar o que a experiência clínica ensina, a partir do impossível de ser um matema da relação sexual.

## A Escola e a formação dos analistas

O termo transmissão, devido à influência do ensino de Lacan, foi pouco a pouco substituindo o de formação, criticado devido ao seu sentido imaginário de *Bildung*; formar segundo uma imagem ideal. Por isso dizemos, com Lacan, que não há formação do analista, só formação do Inconsciente. Se, no entanto, ele mantém a expressão "formação do analista", não é para adequá-la a um modelo (*Bild*), e sim por ela se vincular ao Inconsciente e suas formações. A formação do analista segundo a orientação lacaniana é correlata ao conceito de Escola de psicanálise tal como definida em 1964.

Lacan nunca foi a favor do isolamento dos psicanalistas: ao sair da IPA fundou a Escola Freudiana de Paris, em 1964; no ato de dissolução desta, com sua carta de 5 de janeiro de 1980, ele convocou aqueles que queriam "prosseguir com Lacan" a se associarem, propondo em seguida que os analistas se reunissem na Causa Freudiana, que se transformou em Escola (Escola da Causa Freudiana) sob sua impulsão.[28] A orientação de Lacan sempre foi a de que o analista desse provas de sua competência e de sua relação com a causa analítica diante da comunidade de seus pares, constituída em Escola.

No "Ato de fundação", Lacan põe em questão a habilitação patenteada conferida ao analista, assim como o consentimento daquele que a recebeu, revertendo a relação ipeísta entre a autorização e o psicanalista didata, em que só uma análise com um didata pode autorizar alguém a ser analista. Para Lacan, é o analisante que constitui sua análise como didática, autorizando, da mesma feita, seu analista como didata. A definição deste é determinada, portanto, pelo fato de ter conduzido uma análise que tenha produzido um analista. Trata-se, pois, de uma habilitação de fato (do didata, e não do analista para praticar a psicanálise), e não de direito.

Nesse texto, Lacan valoriza o *trabalho* do psicanalista, articulando-o: 1) ao objetivo da Escola — "organismo em que deve realizar-se um trabalho ..." —, que é indissociável de uma formação que deve ser oferecida por ela; ao que se espera dos membros — "todo trabalho será submetido à crítica e à supervisão ..."; 2) ao critério mínimo de seleção dos membros — "não tenho necessidade de uma lista numerosa, mas de trabalhadores decididos"; 3) à própria questão do ensino e da transmissão da psicanálise: "O ensino da psicanálise só pode ser transmitido de um sujeito ao outro pelas vias de uma transferência de trabalho." O que se transfere não é, pois, o saber, mas o trabalho-transferência que se dá, não de um para todos, e sim de um a um.

Em 1967, três anos após a "excomunhão"[29] da IPA e a fundação de sua Escola, Lacan faz uma proposição visando responder à garantia que a Escola deve poder fornecer àqueles que a demandam, levantando assim a questão de saber a quem e como a Escola reconhece como analista que ali realizou sua formação. É na "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" que é lançado o famoso aforismo lacaniano que correu mundo, destruindo o monopólio da psicanálise da IPA: "O analista só se autoriza por si mesmo." Nela propõe duas instâncias de garantia em sua Escola.

1) O *dispositivo do passe*, que tem por objetivo a verificação da passagem do analisante a analista e a nomeação do Analista da Escola (AE). Tal verificação se dá através de um procedimento complexo e indireto, que consiste no fato de um *passante* testemunhar sobre sua análise a dois *passadores*, que, por sua vez, transmitirão o que escutaram a uma comissão (constituída por analistas e passadores) estruturada, tal qual a Escola da Causa Freudiana, em um cartel de passe.

2) Uma instância de designação daqueles que deram provas de que conduzem análises, ou seja, que demonstraram transmitir algo de sua experiência de analista por seu testemunho através de comunicações, trabalhos e outros. Essa instância tem por função designar Analistas Membros da Escola (AME).

A garantia proposta por Lacan é fornecida, portanto, pelos títulos de AME e AE. Essas são as duas modalidades de garantia da Escola que dão o enquadramento a "o analista só se autoriza por si mesmo", que apenas faz

enunciar algo que de fato ocorre, pois geralmente não se espera a autorização de ninguém para se começar a atender pacientes como psicanalista.

O dispositivo do passe coloca a nu aquilo que se encontra no cerne da questão do ensino da psicanálise: como transmitir para o público o que é da ordem mais privada para que um saber seja constituído. O ensino da psicanálise se estende do particular de cada um ao matema que, ao ser demonstrativo, pode ser transmitido para todos. É o passe que permite, na Escola, essa articulação entre a psicanálise em intensão, que é a transmissão da psicanálise, e em extensão, a sua prática.[30]

Com Lacan, a questão do reconhecimento do analista é substituída pela garantia de sua formação, que acompanha a troca de designação de Sociedade por Escola. Esta não reconhece nem autoriza alguém a exercer a psicanálise, ou seja, ela não se coloca como o Outro do analista, garantia de seus atos. Mas deve poder garantir que tal analista tenha aí efetuado sua formação. A formação do psicanalista é "o que determina que um sujeito se ache capaz de sustentar uma demanda de análise que um outro lhe faz e de conduzir essa análise até um termo reconhecido como tal".[31] Se, em 1964, Lacan estipula que a Escola é feita para garantir um trabalho, em 1967 vai mais adiante, ao propor que ela garanta a formação dos analistas. A questão da garantia da Escola encontra-se na tensão entre, por um lado, a falta de garantia para o analista (pois o Outro falta: S(Ⱥ)) e, por outro, a responsabilidade de garantir uma transmissão da psicanálise, nomeando aqueles que em seu meio fizeram sua formação.

Em 1974, Lacan dirige a um grupo de três italianos a proposta de constituírem uma Escola nomeando como membros "aqueles que aí postularem sua entrada com base no princípio do passe". Nesse texto, ele enquadra de outra maneira seu aforismo "o analista se autoriza por si mesmo", afirmando que isso "não implica que qualquer um seja analista, pois autorizar-se não é 'autorri(tuali)zar-se' e que não é todo ser falante que pode se autorizar a bancar o analista".[32] Daí sua proposta de constituição de uma Escola pela via da verificação dessa autoautorização do analista pelo dispositivo do passe. Em suma, a proposição de 1974 de Lacan era de uma Escola de AE, em que o recrutamento fosse efetuado pelo passe, projeto que jamais foi realizado, mas deixa a indicação de que a autoautorização do analista em praticar a psicanálise não dispensa a verificação — que pode ser feita no dispositivo do passe.

## Os três riscos

Além do efeito multiplicador de seu famoso aforismo que foi utilizado por analistas "autoautorizados" para justificarem sua falta de formação, podemos supor ao menos três riscos na transmissão da psicanálise, a partir de Lacan, que se situam simultaneamente nos registros do Real, Simbólico e Imaginário.

*Repetir*. O estilo aforismático de Lacan tem o alcance de transmissão inegável, sendo, por isso mesmo, vulnerável à perda de contundência quando de sua transformação em clichê através da repetição. O automatismo de repetição movido pela pulsão de morte indica-nos que a repetição na transmissão é uma modalidade de assassinato de ideias. É o que está em jogo na psicanálise quando o saber se degrada facilmente em jargão; as fórmulas ocas e as frases esvaziadas pela repetição e usadas como estribilho tentam mascarar a falta de saber e tendem a se espalhar como imperativo categórico para reger as ações do analista. Talvez o resultado da difusão não seja tão longínquo da burocratização da psicanálise reduzida a um punhado de preceitos técnicos. Mas o risco da repetição implicado na difusão não deve fazer com que a recusemos rapidamente, se não quisermos cair no iniciatismo secreto de seitas em que da transmissão do saber só se conhece o inefável.

*Aplicar*. Pode-se tanto aplicar um método a uma determinada investigação quanto aplicar uma injeção, uma história às suas conveniências, um castigo ou um emplastro. Podem-se também aplicar regras ao dispositivo analítico inventado por Freud, como fizeram os pós-freudianos. O esforço de formalização de Lacan deixou-nos esquemas, grafos, matemas que podem se oferecer ao risco de sua aplicação, por exemplo, no relato de caso. Se Freud nos legou casos paradigmáticos, nem todas as histéricas são Dora, tampouco todos os obsessivos, Homem dos Ratos, ou todos os psicóticos, Schreber. É certo que Lacan, a partir da relação do sujeito com o Outro e com o objeto mais-de-gozar, formaliza as estruturas clínicas depreendidas por Freud. Essa formalização vai-nos permitir investigar na clínica como tal obsessivo sustenta seu desejo na impossibilidade, tendo o contrabando como marca de sua condição; como tal histérica tem seu desejo manifestado em sua insatisfação e encenado num enredo de intriga; como tal psicótico particularizará sua po-

sição estrutural de ser o objeto do Outro; e como tal perverso confeccionará seu fetiche como condição desejante. É essa particularização da estrutura, caso a caso, que nos possibilita enfrentar o risco da aplicação das fórmulas propostas por Lacan.

*Mimetizar*. Esse risco diz respeito à identificação imaginária; o *fazer como*. A IPA institucionalizou esse risco positivando-o e generalizando-o, não só num *fazer igual a Freud*, mas num *todo mundo faz tudo igual a todo mundo*. Essa generalização se expressa nas múltiplas regras impostas ao dispositivo analítico e que se perpetua com a concepção do final de análise pela identificação com o analista. O fato de na orientação lacaniana não haver uma burocratização proposta pela instituição não põe o analista totalmente ao abrigo deste risco: *fazer como Lacan* (*supostamente*) *fazia*. Qual o antídoto contra ele senão o de reinventar a psicanálise a partir da doutrina freudiana e da análise pessoal? Seu término não deverá ser tampouco a identificação com o lugar da suposição do saber do tipo *eu sei*, *agora posso*, mas justo o oposto: a dessuposição do saber cabe não só ao analista, mas ao sujeito como tal, pois ele terá chegado ao ponto de não saber.

A Escola é a proposta de Lacan para se transmitir a psicanálise em vinculação estrutural com a análise dos analistas e sua formação singular, onde cada um fará o seu percurso, conforme veremos nos próximos capítulos.

# II
# A Escola de Lacan

# 4. A novidade da Escola no movimento psicanalítico[1]

A fundação da Escola Freudiana de Paris (EFP) representa uma descontinuidade na história do movimento psicanalítico e, simultaneamente, uma continuidade do ensino e da doutrina que Lacan vinha oferecendo a uma comunidade cada vez mais crescente de analistas.

Descontinuidade por ser a primeira instituição psicanalítica a ser criada a partir de uma cisão com a IPA (Associação Psicanalítica Internacional), fundada por Freud, na perspectiva de um não retorno radical, por reivindicar para si o qualificativo de freudiana associado ao termo Escola (diferente de Sociedade, como as instituições ipeístas) e por aceitar como membros os não analistas, cortando assim com o aspecto de "sindicato" das Sociedades de psicanálise;[2] continuidade do ensino de Lacan por ser sua resposta institucional ao que ele próprio avança na doutrina freudiana.

## Os antecedentes da fundação da EFP

Na trajetória de Lacan na IPA, dois pontos sempre foram focos de conflito e de não aceitação — o encurtamento das sessões e a participação de analisantes no seminário de ensino do analista — até se transformarem no motivo alegado para a sua "excomunhão" da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP). Desde a cisão da SPP, em 1953, quando dela saíram Lagache, Françoise Dolto, Favez-Boutonnier, Lacan e Reverchon-Jouve acompanhados da maioria dos alunos para fundarem a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), a técnica de Lacan já era questionada. Estavam em causa, segundo o relatório de Hartmann, então presidente no XVIII Congresso Internacional da IPA, "sérios desvios da análise didática, indo em oposição à experiência e às convicções da maioria".[3]

A SFP, quando fundada em 1953, tinha um estatuto precário junto à IPA. Durante o período de sua existência (1953-64), enquanto o seminário de Lacan era seguido por um número cada vez maior de pessoas, o pedido que os fundadores permanentemente reapresentavam de filiação à IPA era sempre recusado. A partir de uma manobra política de Serge Leclaire, a sociedade proponente teve a possibilidade de ser aceita na categoria Grupo de Estudos, caso seguisse as *Recomendações de Edimburgo* de 2 de agosto de 1961. Entre outras coisas, esse documento regulamentou a duração das análises em quatro vezes por semana, sessões de 45 minutos e duração mínima de dois anos; proibiu o analisante de frequentar o seminário de seu analista e, no artigo 13, recomendou a conveniência de:

> a) que os doutores Dolto e Lacan tomem distância progressivamente do programa de formação e que não lhes sejam encaminhados novos casos de análise didática e de supervisão; b) que qualquer modificação no estatuto dos candidatos de Dolto e Lacan, atualmente em análise ou em supervisão, seja discutido com o Comitê Consultivo, antes de qualquer iniciativa em relação a eles; c) que suas análises e suas supervisões em curso se desenrolem em conformidade com as outras presentes recomendações.[4]

Os dirigentes da SFP aceitaram as recomendações sobre a duração das sessões e a não participação de analisantes em seus seminários,[5] e a SFP entrou na IPA como Grupo de Estudos.

Mas, como para Lacan estavam em jogo seu ensino e a prática clínica que o suportava, ele decidiu recusar claramente essa normatização e padronização da psicanálise, as quais tanto combatia. No dia 2 de agosto de 1963, *A diretriz de Stockholm* impôs a exclusão de Lacan das funções didáticas como condição de a SFP continuar filiada à IPA como Grupo de Estudos.[6] Essa proscrição para sempre de seu ensino, considerado, portanto, nulo para a habilitação do psicanalista, foi tida por Lacan como equivalente à excomunhão maior — "a que não tem volta nem recurso".[7] Além do mais, para alguém que mais tarde deixaria explicitado que não há diferença entre a análise didática e a análise terapêutica, abandonar a função didática significava abrir mão de sua posição de analista. A partir de então, ficou clara a oposição *Lacan versus IPA*, que deu origem à Escola Freudiana de Paris (EFP), fundada por Lacan, e à Associação

Psicanalítica da França, filiada à IPA.[8] "A escolha", segundo Rosine e Robert Lefort, "era menos institucional do que vinculada à natureza das relações de cada um com o discurso analítico".[9]

Os dois pontos de acusação da IPA a Lacan são indissociáveis de seu ensino e de seu modo de transmissão, assim como sua ética é contrária à padronização, à normatização e à uniformização. Quanto às sessões de tempo curto e variável, vão contra a obsessão normatizada do número e da duração das sessões e indicam que o analista deve se guiar somente pela palavra do analisante para conduzir uma análise, uma vez que esta é essencialmente uma experiência de fala no campo da linguagem: a suspensão da sessão não pode ser alheia à trama do discurso.[10] Quanto à crítica de seus analisantes assistirem a seu seminário, Lacan notava que, efetivamente, seus analisantes ali reconheciam algo do que haviam dito nas sessões. Mas o que importava era que "eles não reconheciam todos a mesma coisa, mas apenas a particularidade do que lhes era o mais caro, o mais íntimo".[11]

Após *A diretriz de Stockholm*, em novembro de 1963 Lacan encerrou seu seminário no Hospital Saint-Anne com a primeira e única lição de *Os Nomes-do-Pai* e, em dezembro, os que escolheram o lado de Lacan na SFP fundaram o GEP (Grupo de Estudos de Psicanálise), decidindo assim a ruptura com a IPA. Dos 182 membros da SFP, aproximadamente uma centena seguiu Lacan. O ano de 1964 irrompe com uma atmosfera de recomeço: Lacan decide falar sobre os fundamentos e profere já a primeira lição (em que versará sobre sua "excomunhão") do Seminário 11, *Os quatro conceito fundamentais da psicanálise,* para um público novo — o público em geral, e não mais para apenas analistas — em um lugar novo e de grande prestígio intelectual: a Escola Normal Superior. E, em 21 de junho de 1964, faz a leitura do "Ato de fundação", fundando assim a Escola Francesa de Psicanálise, que tomará o nome definitivo de Escola Freudiana de Paris.

## A novidade da Escola

O termo "Acte de fondation" pode ser lido como *ata* e como *ato* de fundação, uma vez que se trata da mesma palavra para designar ambos. É tanto um *ato* de Lacan — que, como todo ato, é solitário e escande com radicalidade

o antes do depois —, que funda a Escola sozinho, "tão só quanto sempre estive em minha relação com a psicanálise",[12] quanto uma *ata* de fundação com valor de estatuto de uma associação sem fins lucrativos, na qual Lacan se nomeia diretor por quatro anos e dá algumas diretivas sobre o funcionamento — em seguida, ela terá estatutos jurídicos e um regulamento interno. É, portanto, de sua posição de analista e da posição daquele que faz escola com seu ensino que Lacan funda a sua Escola, que se encontra, assim, dentro de uma orientação claramente lacaniana: contra o ecletismo. "Foi, portanto, a um grupo para o qual meu ensino era tão precioso ...", diz Lacan, "... foi a esse grupo em dificuldade de encontrar uma saída que ofereci a fundação da Escola."[13]

Tal como Lacan a apresenta em 1964, a Escola é um organismo de trabalho que se propõe a restaurar a verdade no campo aberto por Freud e fazer cumprir o dever da psicanálise no mundo. O único órgão proposto por Lacan para a execução desse trabalho é o cartel — um pequeno grupo de estudos, formado por quatro a cinco pessoas e *mais-um*, que vetoraliza o trabalho, conforme veremos no próximo capítulo.

Os cartéis se repartem em três seções, onde cada uma terá Lacan e mais dois membros compondo uma diretoria para coordená-las.

A Seção de Psicanálise Pura se dedica à práxis da doutrina da psicanálise propriamente dita e não é nada além da psicanálise didática: a que produz um analista.

A análise didática não é aquela que é feita com um analista escolhido na lista dos "didatas" de uma sociedade de psicanálise, ela se revela didática *a posteriori*, quando aquele analisante se torna analista. Não podemos falar, portanto, de uma psicanálise didática *a priori*. Nessa seção, ele coloca a doutrina da psicanálise pura — a crítica interna de sua práxis como formação — já indicando que é dentro de uma análise que se forma um analista. Três anos depois, na "Proposição...", encontramos o passe como dispositivo de verificação disso. A supervisão também faz parte dessa seção, ou seja, do tripé clássico da formação analítica: análise pura, estudo teórico dos textos fundamentais e supervisão.[14] Portanto, aqui abordar-se-ão os problemas relativos à psicanálise didática através da confrontação "entre pessoas que tenham a experiência da didática e candidatos em formação".[15] Longe de isolá-los uns dos outros, Lacan propõe o confronto do didata com o candidato, assim como coloca em

exame os efeitos que são imputados a seu ensino sobre o curso das análises que conduz, abrangendo dessa forma os impasses relativos à sua posição na Escola. Nessa seção estão incluídas como subseções: a doutrina da psicanálise pura, a crítica da formação e a supervisão. Trata-se, antes, de que não haja nenhuma prática em que o sujeito se garanta por si mesmo sem prestar contas a ninguém. Caso contrário, advogam-se o segredo e o inefável das práticas iniciáticas e obscurantistas, como no caso dos rituais umbandistas, onde ninguém sabe como alguém vira pai de santo, pois não há exigência de elaboração e transmissão de saber. Nesses tipos de práticas, o saber não circula, ninguém presta contas.

Lacan aprimora dizendo que a Escola será submetida a um controle interno e externo. O controle interno não é como na IPA, onde a instituição dita o número de sessões semanais, sua duração etc. Trata-se do controle da exposição de saber e da construção de casos clínicos, que é a maneira de o analista mostrar e pôr à prova o que faz em sua prática. Ao apresentar um caso, estou me submetendo ao controle dos outros, a uma supervisão dos outros sobre o meu trabalho. É uma questão ética. Na Escola não há institucionalização, há um estímulo a que as pessoas façam supervisão, já que toda prática, e a análise não é exceção, merece ser supervisionada.

O controle externo traz de volta a questão do mundo. A Escola é aberta à confrontação com outros saberes, principalmente hoje, com os avanços da ciência. A qualificação de uma psicanálise como didática não é mais feita por uma seleção, como na IPA, mas é "didata" aquele analista que de fato produziu um analista. Ser didata é uma habilitação de fato e não de direito. Em 1967, Lacan abolirá até mesmo essa distinção, afirmando que toda análise é didática, o que tem por consequência especificar melhor a função de toda e qualquer análise, assim como a particularidade da ética da psicanálise. Mas é necessário ressaltar o grande passo dado em 1964 com a abolição da lista de didatas, ficando o analisante livre para escolher seu analista. Diversas sociedades da IPA ainda hoje lutam para que o mesmo aconteça. A "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" virá introduzir precisões fundamentais na doutrina da Escola relativa a essa seção, principalmente com o dispositivo do passe.

Na Seção de Psicanálise Aplicada, trata-se da clínica psicanalítica, de seus efeitos terapêuticos e de sua relação com a clínica médica, ou seja, trata-se

de avaliar os efeitos terapêuticos da psicanálise em sua confrontação com a prática médica, ou melhor, com os saberes que circulam nas instituições de medicina ou de tratamento em geral (psicólogos, assistentes sociais, médicos, entre outros). Lacan propõe que nesses grupos haja médicos, sejam eles sujeitos psicanalisados ou não, mas que estejam em condições de contribuir para a psicanálise com as indagações e a crítica de seus resultados. Não se trata de uma variante da psicanálise em função do tempo ou da necessidade da subjetividade contemporânea, e sim de submeter à crítica e ao confronto com a medicina a psicanálise aplicada a um sujeito. Isso para que o psicanalista possa responder pela utilização dos conceitos da práxis freudiana. Trata-se, portanto, de colocar a psicanálise na berlinda sustentada pela doutrina freudiana, ao submetê-la ao confronto com outras definições nosográficas e propiciar a participação do analista na própria formulação dos projetos terapêuticos em serviços médicos, sejam eles psiquiátricos ou não.

Essa seção reparte-se em três subseções: doutrina do tratamento e de suas variações casuísticas, informação psiquiátrica e prospecção médica. Lacan colocou em pauta a clínica psicanalítica enquanto prática, a teoria da clínica e a apresentação de casos; e também o diálogo da psicanálise com a área médica e com a psiquiatria. Isso não significa uma aplicação de algum outro tipo de pseudoterapia psicanalítica. Não se trata de "terapeutizar" a psicanálise para aplicá-la no serviço público ou em outros lugares. Para Lacan significa levar a psicanálise, tal como ela é, para fora do âmbito da formação analítica e dos consultórios para que possa receber e rebater as críticas das outras formas de tratamento. É interessante notar que, para ele, psicanálise aplicada não é a aplicação da psicanálise fora de seu âmbito, como na literatura, cinema etc. Trata-se da *psicanálise aplicada a um sujeito*.

Essa seção mostra bem que a Escola não pretende ser um sindicato baseado no corporativismo, excluindo todos os profissionais que não sejam de seu ramo, do tipo: todos de braços dados contra o que vem de fora para fazermos valer os nossos direitos. A existência dessa seção dentro da Escola indica ao analista que ele deve confrontar seu saber com colegas de outras áreas para poderem trabalhar com a diferença entre os saberes e os discursos — como o que ocorre hoje nos serviços de saúde mental com as equipes multidisciplinares. Na própria seleção de membros, o critério não é vir a ser ou não analista, e sim trabalhar para a psicanálise sendo ou não psicanalista.

Não é, portanto, uma Escola onde se encontram os "nós do mesmo ramo, colegas, nos entendemos e sabemos o que fazemos e os outros não". Desde o início, há um elemento de heterogeneidade incluído dentro do conceito de Escola, que será representado, por exemplo, pelo membro não analista, fazendo com que o estranho e não o familiar seja colocado dentro desse conceito, diferentemente de uma sociedade científica.

Na Seção de Recenseamento do Campo Freudiano, empreende-se a resenha de tudo o que se publica de psicanálise e a atualização dos "princípios dos quais a práxis analítica deve receber, na ciência, seu estatuto",[16] e para tal ela é organizada em três subseções: comentário contínuo do movimento psicanalítico — subseção na qual este livro se insere —, articulação com as ciências afins, ética da psicanálise, que é a práxis de sua teoria. Se, por um lado, a Escola não é uma sociedade científica, no sentido de reunir cientistas em torno de uma determinada ciência para produzir um saber verificável por todos, por outro, a ciência deve se presentificar na Escola como horizonte de rigor.[17]

A psicanálise não é uma ciência porque não se propõe a transmitir tudo sem resto, porque sabe que a verdade não pode ser dita por inteiro devido ao recalque originário. A lógica do não-todo, que é o suporte da psicanálise, implica excluir toda ilusão de totalização do saber e de sua transmissão. Além do mais, a psicanálise, diferentemente da ciência, como está escrito no texto "A ciência e verdade",[18] não foraclui o sujeito. Assim, se a ciência é expulsa da Escola como modelo de sociedade de cientistas, ela retorna nessa seção de recenseamento do Campo Freudiano na exigência de rigor dos conceitos da psicanálise.

São essas três seções que Lacan propõe para que haja não só formação psicanalítica, mas para que o psicanalista apresente a psicanálise ao mundo. É função da Escola apontar os seus deslizes e suas degradações. Historicamente, qual o desdobramento dessas três seções? Na "Proposição de 9 de outubro de 1967...", vamos encontrar a psicanálise pura no dispositivo do passe e na *garantia de formação suficiente*. Os temas da psicanálise aplicada serão desenvolvidos na Seção Clínica do Departamento de Psicanálise, aberto em 1976, e as funções presentes na Seção das Conexões são disseminadas na Escola propriamente dita, nas universidades e nos fóruns (que Lacan propõe ao dissolver a Escola Freudiana de Paris).[19]

Em 1974, ao tomar a frente do Departamento de Psicanálise como diretor científico, colocando Jacques-Alain Miller como responsável, auxiliado por Jean Clavreul e Charles Melman, Lacan promove uma reformulação de tal ordem que o Departamento passa a promover os fundamentos expressos nessa seção. "Talvez em Vincennes..." é a esperança de Lacan de que ali o psicanalista possa saber de que ciências a psicanálise se serve e de que essas ciências (linguística, lógica, topologia e antifilosofia) possam encontrar no Departamento a ocasião para se renovarem.[20]

Não havendo distinção entre os membros — havia apenas uma categoria de membro —, os mais experientes e os mais novos, os didatas e os candidatos, os analistas e os não analistas encontram-se no mesmo nível, trabalhando juntos em cartéis. O "Ato de fundação" parte do princípio igualitário tendo o trabalho como referência. Lacan conclama a entrarem na sua Escola não especificamente os analistas, mas os "trabalhadores decididos". Daí a entrada na EFP ser condicionada ao projeto de trabalho proposto: o pedido de adesão é feito individualmente a um membro do *Cardo*, a quem o postulante apresenta seu projeto individualmente, ou então através do cartel (onde desenvolve um trabalho teórico em grupo), que se apresenta a Lacan com o título de seu trabalho. Essa proposta é de tal forma levada à prática que, no *Anuário* de 1965 da EFP, ao lado dos nomes dos membros encontra-se tão somente o tema de seu projeto de trabalho e o número do cartel a que pertencem.

O "Ato de fundação" traz também a proposta da exposição de todo trabalho efetuado à crítica e à supervisão da Escola, estimulando assim o psicanalista a mostrar o que faz com o que depreendeu da psicanálise. Por outro lado, o modo de funcionamento proposto não significa "uma hierarquia de cima para baixo, mas uma organização circular",[21] a circulação e a permutação — no lugar de uma estrutura piramidal e esclerosada de didatas dirigentes do modelo ipeísta.

A "Proposição de 9 de outubro de 1967..." vem, três anos depois, introduzir a dessemelhança, a desigualdade dos membros em relação à psicanálise: se todos são iguais perante o trabalho, nem todos são iguais perante a formação analítica e o reconhecimento como analista pela Escola. A diferenciação entre os membros, que vai aparecer nas instâncias de designação, significa que alguns são reconhecidos pela Escola como analistas que ali fizeram sua

formação, e outros, como analistas da Escola. O grau diferencia os membros em relação à análise e à formação psicanalítica.

Lacan traz, com a "Proposição...", a solução do problema da confusão entre hierarquia e grau e entre autorização e garantia.

A hierarquia compreende os órgãos de gestão na Escola — o presidente, o conselho, o diretor, a diretoria, a comissão de publicação, de biblioteca, de cartéis e assim por diante. O grau introduz a diferença. A hierarquia da instituição não é suficiente para a instalação do grau, pois o fato de haver conselho, diretoria etc. não significa que esses membros estejam autorizados a designar os analistas. A hierarquia, que é por definição uma instância em que o poder está em jogo, deve estar desarticulada das comissões responsáveis pelas designações dos analistas da Escola.

A "Proposição..." introduz um grau, um *gradus* para o analista — *gradus* totalmente independente da hierarquia de mando da instituição — ao mesmo tempo em que afirma que o analista só se autoriza por si mesmo. Diferentemente da IPA, em que o candidato assina um termo de compromisso de que não praticará a psicanálise nem se intitulará psicanalista sem a autorização da instituição, a Escola não autoriza nem desautoriza ninguém a praticar a psicanálise, mas é seu dever reconhecer e garantir aquele que aí tenha feito sua formação e dado provas de sua prática de analista. Nesse caso, a Escola lhe confere o título de AME — analista membro da Escola. AE, analista da Escola, é o título conferido àquele que fez o passe, no qual se reconheceu a passagem de analisante a analista em seu relato sobre sua análise.

AE é aquele a quem, segundo Lacan, "se imputa estar entre os que podem dar testemunho dos problemas cruciais, nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise, especialmente na medida em que eles próprios estão investidos nessa tarefa ou, pelo menos, sempre em vias de resolvê-los".[22]

O grau inclui, portanto, a diferenciação entre analistas e não analistas, e analistas entre si.

A Escola é diferente das instituições, nas quais autorização e garantia se confundem. Nelas, o sujeito faz um determinado percurso, tendo um analista didata indicado pela sociedade e dois supervisores, com quem ele tem de cumprir tantas horas de supervisão para obter seu título, como um brevê de piloto. Após cumprir esse currículo e conseguir a autorização do didata, de dois supervisores e de uma comissão, ele tem garantido que é psicanalista, estando, portanto,

autorizado a começar a atender como psicanalista. Nesse modelo há uma articulação entre autorização e garantia: quem autoriza garante.

Na Escola, o sistema é diferente. Primeiro Lacan parte de uma constatação do que já havia no modelo ipeísta. Será que as pessoas esperam uma autorização de um outro para começar a atender? Claro que não. Na IPA, todos começavam a atender antes, até mesmo porque, paradoxalmente, o candidato é obrigado a fazer supervisão de casos de análise para obter a autorização de um outro para começar a atender, favorecendo assim uma prática de pacto de transgressão. Lacan constatou então que o analista já se autorizava por si mesmo, pois para ter pacientes para a supervisão oficial, o candidato já devia estar atendendo, e, portanto, já tinha um consultório, um alvará, e dizia para as pessoas que era analista.

Quando Lacan, em 1967, escreve o famoso aforismo "o analista só se autoriza por si mesmo", trata-se mais de uma constatação do que de um preceito. Não é, no entanto, a principal questão da autorização, que deve ser norteada por dois princípios:

1) Essa autorização nunca pode vir do Outro, porque a autorização, dentro da teoria lacaniana, é um ato de um sujeito do qual o Outro está excluído. Se é a teoria do ato psicanalítico que sustenta essa autorização, vê-se, entretanto, que, na maioria das vezes, o autorizar-se a começar a atender não é um ato psicanalítico, mas uma passagem ao ato ou um *acting-out*.[23]

2) A autorização por si mesmo deve se dar no contexto da Escola onde está em funcionamento a garantia. A difusão e a divulgação desse aforismo lacaniano tiveram, por um lado, efeitos interessantes no mundo inteiro, sobretudo na América Latina e na Europa, rompendo completamente com o monopólio ipeísta da psicanálise, promovendo a constituição de instituições analíticas outras e favorecendo os analistas independentes, que começaram a se autorizar por si mesmos, com base em Lacan. Entretanto, esse aforismo é lançado por Lacan no momento em que ele propõe a garantia dentro da Escola. "O analista só se autoriza por si mesmo" não é um sinal verde para que o analista possa fazer simplesmente o que quer, tendo por critério seu próprio gozo. Essa autoautorização se complementa com a garantia de uma formação fornecida pela Escola.

Lacan nunca foi a favor do analista independente, sozinho no seu canto, sem prestar contas a ninguém, sem falar de sua clínica, agindo lá do jeito que pode. A proposta de Lacan é que o analista testemunhe sobre aquilo que faz aos seus pares e ao mundo. O próprio dispositivo do passe não escapa a esse objetivo.

A clínica da autoautorização deve permitir que os analistas possam falar sobre esse momento da passagem à clínica, que nem sempre é contemporânea à passagem a analista no final de uma análise.[24] A Escola é o lugar para se tratar disso, porque a questão do que é o psicanalista encontra-se em seu cerne. É aí que vem a grande novidade da "Proposição...", que é o dispositivo do passe.

Eis, portanto, os dois títulos com os quais a Escola estabelece sua garantia quanto ao psicanalista: AME e AE. O título de AME é dado, o de AE é pedido à Escola, ambos conferidos por júris, de recepção e de confirmação, respectivamente.

No modelo criado por Lacan em 1967, cada júri é composto por seis membros escolhidos entre os AME e os AE, e o diretor fazendo parte de ambos. O júri de confirmação é escolhido entre os candidatos que se apresentarem por votação em assembleia geral. Eles são nomeados por três anos, sendo um terço renovável todo ano por sorteio dos que saem nos dois primeiros anos e em seguida por antiguidade e por eleição dos novos membros. No júri de recepção, nove candidatos são escolhidos pelo diretor, dentre os quais a assembleia geral escolherá seis por votação. A permutação é idêntica à do júri de confirmação.

O título de AME é conferido na EFP pelo júri de recepção (*jury d'accueil*), cuja função é "garantir a capacidade profissional dos psicanalistas que pretendem provir da Escola". O pertencimento à Escola não é uma garantia, esta é dada pelo título de AME, que é conferido

> a partir do que ele sabe da prática efetiva do interessado. Além do acordo do analista didata, a opinião do ou dos supervisores, os testemunhos concordantes sobre a prática do candidato constituirão os elementos essenciais de apreciação pelo júri de recepção. Além do mais, este levará em mais alta consideração a participação efetiva do interessado nos diversos grupos de trabalho da EFP (seminários, cartéis...), esta participação podendo eventualmente vir no lugar de trabalho escrito.[25]

O título de AE é conferido pelo júri de confirmação (*jury d'agrément*), parte integrante do dispositivo do passe, onde o postulante falará de sua análise a passadores que transmitirão ao júri o que recolheram. As funções desse júri são assim caracterizadas por Lacan: "1) promover no âmago da Escola as condições que permitam assegurar o progresso da análise didática, crucial na teoria; 2) constituir uma comunidade de analistas dispostos a argumentar e a sustentar a coerência das teses que regulamentam seu trabalho."[26]

Assim, a função do júri de confirmação — que hoje em dia é do cartel do passe na EPFCL e em outras Escolas — é duplamente constituinte, ao elaborar uma doutrina da psicanálise didática e ao esclarecer a passagem que permite ao psicanalisante tornar-se psicanalista.

A garantia, no entanto, é furada, pois o Outro falta. Como garantir qualquer coisa se o Outro é barrado, se o saber não é total, se a psicanálise não é ciência e se sempre haverá nele lugar para o não-saber? Quem garante o quê? É uma garantia que a Escola dá, mas o psicanalista sabe que ela é furada (há um furo no Outro).

Isso faz com que aquele que fez o passe, que acha que a passagem a analista ocorreu, mas não recebeu o título de AE, possa muito bem operar como analista sem essa nomeação, pois sabe que não é com o título que opera, nem com a garantia e o reconhecimento de ninguém.

A garantia é falha por estrutura e é justamente essa falha no Outro que permite manter acesa a indagação sobre o que é o analista, possibilitando que as respostas possam ser elaboradas e que o não-saber continue em jogo, pois nunca haverá um saber totalizador.

Desse modo, os títulos da garantia na Escola obedecem a duas necessidades de ordens diferentes:

- para o interior da Escola, o título de AE qualifica aqueles que se comprometem a participar na elaboração da doutrina a partir de sua experiência pessoal como analisante;
- para fora, a Escola garante para o corpo social a qualidade profissional daqueles entre seus membros que receberam o título de AME.[27]

Verificamos assim que a autoautorização do analista, que Lacan reconhece como uma situação de fato e que sempre existiu, só tem sentido dentro

da Escola da qual a garantia da formação do analista é parte integrante. A constatação de que "o analista só se autoriza por si mesmo" é uma situação de fato que Lacan teve a audácia de nomear, enquadrando-a, no entanto, com o dever de garantia em sua Escola, onde o analista é convocado a levar ao conhecimento público o que ele faz nas análises que conduz, e o que ele faz do seu saber textual e do que foi depositado em sua experiência analítica.

## O passe

*La passe* é o termo em francês que significa "passagem" nos dois sentidos: passagem como fato de passar de um lugar para o outro e também local, logradouro, passadouro. O termo *o passe* não traduz, de maneira alguma, *la passe*, é antes um neologismo, pois é usado em um sentido novo. O passe é uma passagem. E tem o mesmo significante para duas coisas em Lacan: passagem, como mudança subjetiva de psicanalisante a psicanalista, também chamada de momento do ato analítico que ocorre no interior de uma análise, assim como dispositivo de Escola de verificação dessa passagem.

Por que a mesma palavra? Porque só se pode afirmar que houve passe quando este foi verificado enquanto tal; ou seja, o passe, essa passagem não está desarticulada da sua própria verificação num dispositivo, fazendo parte, portanto, do conceito de Escola. Quando Lacan lançou o passe foi uma grande novidade. Começou-se a falar em fazer passe no bar, com amigo etc. Isso até pode ter algum efeito, mas não é a proposta de Lacan. Sua proposta vai mais longe: implica o dispositivo dentro de uma Escola cujo funcionamento descrevo no capítulo seguinte.

É a partir do dispositivo do passe que se estabelece um *continuum* entre a experiência psicanalítica — individual, privada e particular — e a transmissão da psicanálise e sua doutrina — pública e transindividual —, fazendo Lacan propor a topologia mœbiana para a Escola, situando no plano projetivo a vinculação da psicanálise em intensão e a psicanálise em extensão. Essa estrutura mœbiana se opõe à estrutura piramidal das sociedades onde a hierarquia do poder é supostamente sancionada pela ascensão na escala do saber. A diferença entre hierarquia e *gradus* reflete na instituição a distinção entre saber e poder, entre $S_2$ e $S_1$. Nesse sentido, a "Proposição..." é um limite colocado ao

poder de Lacan na EFP, como ele próprio manifesta na introdução de *Scilicet* (revista da EFP que existiu de 1968 a 1976).

Lacan se refere à entrada e à saída em análise dizendo tratar-se das "estruturas asseguradas da psicanálise", onde a Escola situa sua garantia. Para o final de análise, ele não propõe nenhum matema, apenas algumas indicações para verificar a passagem de psicanalisante a psicanalista que se dá no interior de uma análise. Ele propõe um dispositivo de verificação: o passe. A Escola deve poder garantir que haja analistas que possam dar início a análises e garantir analistas em que ficou demonstrada a passagem de seu estatuto de analisante ao de analista, efetuada na própria experiência analítica. A não existência de um algoritmo do final de análise faz com que a proposição do passe implique "uma acumulação da experiência, sua coleta e sua elaboração, uma seriação de sua variedade e uma anotação de seus graus".[28]

Com a proposição do passe, Lacan esperava não só o testemunho dos AE sobre os problemas cruciais da psicanálise como também do júri do passe, que "não pode abster-se de um trabalho de doutrina".[29] Pois foi justamente quanto a esse ponto que Lacan iria decretar, em 1977, em Deauville, e em 1980, o fracasso do passe em sua Escola.

A experiência do passe foi retomada pelas Escolas que se seguiram após a EFP, e o júri se transformou no cartel do passe. Este deve ter um trabalho de doutrina para além de sua função de seletor, assim como os AE, que têm uma função de transmissão. Lacan ainda diz que esse trabalho efetuado deve ser comunicado à Escola e colocado à disposição da sociedade. Há, portanto, também aí um endereçamento ao mundo.

Essa aposta no passe é articulada a outra tarefa da Escola, que é a de fazer avançar a psicanálise a partir do particular e para além da clínica propriamente transferencial. O passe tem como direção elaborar um saber (fora da transferência) sobre esse final, a partir da lógica da construção de caso e de um trabalho de doutrina sobre a própria análise e a passagem de psicanalisante a psicanalista. Lacan disse efetivamente que quando uma pessoa termina sua análise, ela não deve demorar muito tempo para fazer o passe, porque esse momento pode ser esquecido por tratar-se de um distanciamento da cadeia significante.

A Escola tenta responder, com o dispositivo do passe, ao real em jogo na formação do analista. Algo desse real vai estar presentificado no objeto *a* que o sujeito terá cingido em sua análise a partir da elaboração de um saber. Com o

dispositivo do passe, a Escola aposta que isso possa ser transmissível: colocar o estranho do objeto nas entranhas da Escola.

Como fazer isso com toda a ética possível?

A questão ética é absolutamente primordial nesse tipo de proposição. Essa passagem do privado ao público e retorno necessita, evidentemente, de um clima de confiança e respeito entre os colegas para que possam abrir mão de seus narcisismos em nome da psicanálise.

O passe como dispositivo não está isento da influência política de luta pelo poder e disputa entre facções opostas que podem se constituir e se polarizarem em uma Escola. Essa política baseada no privilégio e no poder cria "carreiras", "apadrinhamentos", assim como rivalidades e ódios nocivos à sustentação do discurso do analista — podendo chegar ao que se observa em partidos políticos, como o tráfico de influências e intromissão de elementos externos ao funcionamento — e disputa de "Suficiências", que querem ver seus analisantes serem nomeados AE.

Se a política do imaginário da psicologia dos grupos — descrita por Freud e indicada por Lacan como uma de suas três facticidades — não for mediada e barrada pelo simbólico da Lei, dará margem à emergência da facticidade real do horror da segregação, discriminação e perseguição dignas de um campo de concentração.

O dispositivo do passe enquanto tal instalado em uma Escola faz objeção à carreira, ao currículo e aos jogos de prestígio institucionais, visto que qualquer um pode aí entrar e, a partir do testemunho de sua análise, ser designado AE, analista da Escola, ou seja, como diz Lacan, "analista de sua própria experiência".[30] Essa expressão pode ser lida como: analista de sua experiência de analisante e analista da experiência da Escola.

Fiz parte de um cartel do passe de uma Escola e gostaria de ressaltar que, não obstante os problemas políticos, o passe é um dispositivo fora da transferência que permite a transmissão e a visibilidade de uma clínica psicanalítica levada até suas últimas consequências: a que forma um analista.

Assim como na supervisão o supervisor tem uma visão panorâmica do caso, da análise, da transferência e do modo de funcionamento do supervisionante, o cartel do passe que escuta dos dois passadores o que foi depositado da análise do passante tem também uma visão panorâmica sobre a análise relatada pelo passante e, portanto, se encontra em condições de verificar a emergência do desejo do analista.

## O cartel

O cartel, junto com o dispositivo do passe, representa um dos pilares do funcionamento da Escola. Chamado por Lacan "órgão de base", é uma formação coletiva que corresponde às descobertas psicanalíticas de Freud sobre as psicologias das massas ou dos grupos, ou seja, por um lado, todo grupo é estruturado em torno de alguém que vem ocupar o lugar de liderança e com quem o grupo se identifica, com a paixão do amor e ódio ao Pai — que de preferência deve estar morto —, além de uma certa subserviência a este. Por outro lado, a identificação aos pares favorece as rivalidades imaginárias e mortíferas do "narcisismo das pequenas diferenças", que ocorreu em "comunidades [grupos] com territórios adjacentes ... que se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras ... Dei a esse fenômeno", diz Freud, "o nome de 'narcisismo das pequenas diferenças', denominação que não ajuda muito a explicá-lo. Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão".[31] Lacan denominou esse fenômeno de "terror conformista",[32] que é utilizado e estimulado em determinados grupos ou associações, inclusive de psicanalistas, como condição facultativa para a coesão interna do grupo. Nomeia-se um inimigo vizinho como elemento externo e alvo de ódio para fortalecer a união interna.

O "narcisismo das pequenas diferenças", termo que Freud atribuiu aos membros de um grupo em que todos estão identificados ao UM do ideal do eu e que, por serem todos iguais perante esse mestre, tentam se distinguir uns dos outros salientando suas pequenas diferenças e lutando incessantemente por elas. Para obter o amor do Pai? Certamente, mas também para não se perderem no anonimato do grupo.

Ao designar esse fenômeno por "terror conformista", Lacan acentua a subserviência ao líder que está na base da luta mortífera imaginária dos membros entre si, em que o outro é igual e rival. O líder vem, assim, ocupar o lugar do ideal do eu para cada membro do grupo.

Em oposição aos efeitos da lógica do grupo, o cartel visa a esvaziar as identificações tanto ao líder quanto aos pares, já que cada um entra no cartel com um projeto pessoal de trabalho cuja efetuação caberá ao *mais-um* incentivar, não ensinando, e sim fazendo-o avançar. É estruturado de maneira específica, adequada ao estudo, à elaboração e à discussão da teoria e da prática

da psicanálise. Trata-se de um pequeno grupo, sim, mas que por sua forma de constituição tenta combater a estrutura da psicologia das massas, conforme a lógica do trabalho individual assinalado por Freud:

> ... quando indivíduos se reúnem num grupo, todas as suas inibições individuais caem e todos os instintos cruéis, brutais e destrutivos, que neles jaziam adormecidos, como relíquias de uma época primitiva, são despertados para encontrar gratificação livre. ... Ao passo que com os indivíduos isolados o interesse pessoal é quase a única força motivadora, nos grupos ele muito raramente é proeminente. É possível afirmar que um indivíduo tenha seus padrões morais elevados por um grupo ... Ao passo que a capacidade intelectual de um grupo está sempre muito abaixo da de um indivíduo, sua conduta ética pode tanto elevar-se muito acima da conduta deste último, quanto cair muito abaixo dela.[33]

O cartel introduz, por um lado, a finalidade da tarefa a cumprir — uma produção de saber em psicanálise —, favorecendo o vínculo pelo trabalho (desfavorecendo o pseudovínculo fraterno), e, por outro, o conceito de dissolução depois de concluída a tarefa. A lógica do cartel inclui, portanto, o seu fim (nos dois sentidos da palavra). A dissolução está presente desde o início. Trata-se da inclusão da temporalidade, em que o tempo de concluir já está no horizonte influindo sobre o tempo de compreender, levando o sujeito à elaboração do trabalho. A lógica do cartel inclui o tempo, que é uma função do sujeito do desejo.

Quando da montagem de um cartel, deve ser tomada por referência a "fórmula afinada do cartel", descrita por Lacan em seu seminário *D'Écolage*, o qual dá início a um movimento em torno de seu ensino que ele denominou Causa Freudiana, em 1980, após a dissolução da EFP, aprimorando a formalização do cartel que foi apresentada no "Ato de fundação" da Escola Freudiana de Paris, em 1964:

> Primeiro – Quatro se escolhem para levar a cabo um trabalho que deve ter seu produto. Preciso: um produto próprio de cada um, e não coletivo.
>
> Segundo – A conjunção dos quatro se faz ao redor de um *Mais-Um* [*Plus-Un*] que, se é qualquer um, deve ser alguém. Será encarregado de velar pelos efeitos internos do empreendimento e de provocar sua elaboração.

> Terceiro – Para prevenir o efeito de cola [*de colle*], deve-se realizar a permutação no prazo estabelecido de um ano, no máximo dois.
>
> Quarto – Não se espera outro progresso senão o de uma periódica exposição dos resultados, assim como as crises de trabalho.
>
> Quinto – O sorteio assegurará a *renovação* regular dos limites demarcados com fim de vetorizar o conjunto.[34]

Para pensar o cartel, Lacan inspirou-se na experiência clínica com pequenos grupos realizada por Bion, psicanalista inglês que, após a formação médica, interessa-se por psicanálise nos anos 40 e dedica-se ao trabalho e ao estudo dos processos de grupo.

Durante os anos da Segunda Grande Guerra, Bion é convidado por Rickman, que era médico no hospital militar em Londres, e lá instalou a primeira comunidade terapêutica a desenvolver um trabalho com homens "atrasados na instrução, devastados pelo sentimento de sua inferioridade, desajustados e facilmente delinquentes",[35] utilizando o princípio do "grupo sem líder". É essa propriedade básica, grupo sem líder, que podemos supor que tenha interessado mais a Lacan, que situa nesse lugar o *mais-um*.

A estrutura do cartel força a designação do lugar do líder, uma vez que as quatro pessoas que se escolhem para realizar juntas um trabalho comum vão se colocar de acordo sobre quem irão chamar para ocupar esse lugar de líder, que é o lugar do *mais-um*. A tarefa do *mais-um* é justamente tudo fazer para não ocupar esse lugar de liderança ao qual é chamado. Ele vai, ao contrário, barrar esse lugar que lhe foi atribuído para fazer as pessoas trabalharem, em vez de ele ditar o que deve ser feito. O *mais-um* é aquele que aponta para o furo da função do líder, que barra esse lugar de suposição de saber para fazê-lo circular, fazendo de cada um, um mestre. É isso que faz com que cada componente do cartel realize um trabalho pessoal e não se deite no conforto de fazer o que o mestre mandar e de aprender o que o mestre ensinar.

O *+1* é o elemento que pertence ao conjunto, tendo a função de constituí-lo e de fazê-lo funcionar. Pode-se também evocar aqui a fórmula borromeana do cartel: x+1 é precisamente o que define o nó borromeano, e é a partir de reiterar esse 1, que no nó borromeano é qualquer um, que se obtém

a individualização completa, ou seja, do que sobra (o "x" em questão) não há mais do que um por um.[36]

Esse grupo estranho que é o cartel só tem sentido dentro de uma instituição estranha chamada Escola, tal como Lacan a definiu. Assim como a estrutura do sujeito se organiza em torno de um furo, a partir do postulado fundamental da psicanálise — o objeto é perdido e o recalque é originário e indelével —, a Escola como formação coletiva se estrutura em torno da ausência do conceito preestabelecido do analista. Eis por que a Escola, com seus dispositivos que incluem o cartel, se estrutura em torno da questão sobre o que é o analista e como alguém se torna analista, estabelecendo dispositivos para que as respostas a essas perguntas sejam cada vez mais fundamentais, fazendo assim progredir a psicanálise.

O cartel é considerado por Lacan como a célula de base da Escola, pois obedece à sua lógica: a falta de um saber concluído e totalizador, permitindo a elaboração pessoal de cada um, e o vínculo particular de cada sujeito com a Escola a partir de seu desejo e de sua relação com a causa analítica.

Assim, o cartel como base da Escola tem uma estrutura que vai contra a estrutura da psicologia das massas. Não que ela não exista na Escola, mas é delimitada. Outro meio de ir contra ela, e que talvez seja o principal, é o passe, pois uma pessoa que ninguém conhece, que nunca apresentou nenhum trabalho, que nunca fez parte da diretoria, nem do conselho, que seja, em suma, um mero desconhecido, pode tornar-se através do passe um analista da Escola (AE).

## Os impasses da EFP

Enquanto o "Ato de fundação" fora um ato solitário, a "Proposição..." foi colocada em discussão para todos os membros da EFP: cada membro foi chamado para opinar numa tribuna. Os oponentes ao passe fizeram cisão, saíram da Escola e fundaram, em 1969, o *Quarto grupo*.

O inventário completo dos sucessos e fracassos da EFP ainda está por ser feito — temos mais relatos do período imediatamente anterior à dissolução do que relativos à sua história.

Sem dúvida, o funcionamento da Escola tal como Lacan propõe — em que, em relação ao saber, todos, sem distinção de grau, devem dar suas pro-

vas, onde a permutação dos cargos é acelerada, onde a hierarquia é dissociada das questões propriamente analíticas — não é exatamente uma promessa de paz e estabilidade.

Os impasses da EFP giram em torno de dois pontos: o ensino de Lacan e o passe.

No VIII Congresso da EFP, em Strasbourg, março de 1976, Lacan assim manifestava seu descontentamento com o que se dizia na EFP: "O cúmulo do cúmulo é que eu estou acumulado, preenchido por todos os que falaram ... isso não me satisfez, perturbou-me quanto à utilidade do que faço ... A falta falta-me e quando a falta falta a alguém, ele não se sente bem."[37] E na "Carta de dissolução", onde ele afirma que seu ensino lhe é precioso, Lacan termina referindo-se a este ponto: "Não tenho necessidade de muita gente. E há gente de quem não tenho necessidade. Eu os largo aí para que eles me mostrem o que sabem fazer, além de me estorvar e desperdiçar um ensino no qual tudo é pesado."[38]

Subsistia, segundo Guy Clastres, "uma estrutura piramidal" na EFP, acentuada pelo fato de que o único a alimentar verdadeiramente o discurso analítico era o próprio Lacan; a transferência se dividia entre Lacan e um certo número de "fortes personalidades", por exemplo, Françoise Dolto, ou outros que se mostravam muito distantes do ensino de Lacan. Segundo Colette Soler, "na verdade não havia ensino da Escola Freudiana. Havia o seminário de Lacan lá fora, e lá dentro um pot-pourri onde se avizinhavam coisas bem heterogêneas, das quais algumas eram tão somente paródias de ensino ... Faltava, em todo caso, a orientação de conjunto".[39] Como a EFP, enquanto Escola fundada em nome de um ensino, poderia funcionar, se era atravessada por diversos discursos — até mesmo o discurso feminista que desencadeou a crise final —, traindo, assim, aquilo em nome do que ela tinha sido criada? O ato de dissolução e a subsequente convocação de Lacan àqueles que querem seguir com ele foram, de certa forma, uma renovação necessária do vínculo com seu ensino através da transferência analítica e de trabalho com Lacan. Em nome de seu ensino, Lacan funda e dissolve a EFP. Dissolve-a para "cortar firme com a debilidade ambiente" e, para perseverar na "via de matemas", conclama à "contraexperiência".[40]

Quanto ao passe, Lacan já concluía a respeito de seu fracasso em Deauville, em 1977, e em seu escrito de 15 de janeiro de 1980, "O Outro falta".

Diz que ele falhou em sua Escola, "fracassando ao não produzir seus Analistas (AE) à altura".[41] Isso significa à altura da tarefa doutrinária, pois Lacan os acusou de não terem aberto a boca. É preciso dizer que tampouco os membros do júri do passe o fizeram (aliás, todos os que entravam para o júri de confirmação tornavam-se automaticamente AE). O fracasso da EFP é devido ao fracasso do passe, cuja característica de Escola para a transmissão da psicanálise cedia lugar ao caráter de associação e até mesmo de associação científica comandada por uma oligarquia.[42] Mas é preciso notar que o dispositivo do passe esteve em pleno funcionamento na EFP com muitos passantes, entre os quais alguns AE foram nomeados. O fracasso deve ser, portanto, nuançado, segundo Clastres, apesar de ele mesmo afirmar que a estrutura mœbiana, da qual o passe é o sustentáculo principal, "não conseguiu orientar o funcionamento geral da EFP".[43]

Ao se referir a uma casta de AE em sua "Carta para a Causa Freudiana",[44] Lacan nos deixa supor que os AE na EFP ocuparam o lugar do que ele mesmo designava, em 1956, como Suficiências nas sociedades ipeístas.[45] Por isso, nessa carta Lacan propõe que o título de AE dure três anos, não sendo mais, portanto, vitalício.

Se o passe foi um fracasso por não ter produzido o que esperava, Lacan propõe a seus alunos e companheiros relançar a experiência do passe, não sem antes terem efetuado seu trabalho de luto (luto da EFP, luto de seus títulos, de suas posições), com inovações no contexto de uma nova Escola — a Escola provinda da dissolução com os seguidores de Lacan: a Escola da Causa Freudiana.

No anexo ao "Ato de fundação", Lacan afirma tratar-se de uma experiência inaugural de risco: "Nenhum aparato doutrinário, e especialmente o nosso, tão propício quanto possa ser à direção do trabalho, pode prejulgar as conclusões que serão seu resto."[46] Da experiência de risco que foi a EFP, Lacan não exime sua responsabilidade no destino que ela conheceu ("eu me atrapalhei", diz ele na "Carta de dissolução", e toma o impasse da EFP para si mesmo: "não há impasse comum ..."[47]). No entanto, também reconhece que, para além do sindicato dos analistas, ele foi bem-sucedido em "inspirar-lhes uma outra vontade, a de existir".[48] Lacan não deixa a experiência freudiana no ar e convoca os analistas a decolarem rumo a uma nova Escola.

## Cartéis inscritos na Escola Freudiana de Paris. Anuário de 1965

I – Psicanálise pura
- 1 – Tornar-se analista
- 2 – Transferência e Interpretação
- 3 – Pulsões
- 4 – Sujeito e Subjetividade
- 5 – O sonho e sua interpretação
- 6 – A ciência dos sonhos
- 7 – Grupo belga

II – Psicanálise aplicada
- 1 – Perversão
- 2 – Clínica da Psicose (Strasbourg)
- 3 – Questão da psicanálise com crianças. Problema da debilidade mental
- 4 – Relação terapêutica
- 5 – Psicoterapias com crianças em grupos de analistas
- 6 – Psicose da criança
- 7 – O desejo na psicanálise e na medicina com crianças
- 8 – Clínicas psicanalíticas
- 9 – Nosologia psiquiátrica e Instituições
- 10 – Grupo de Montpellier (Faure)
- 11 – Grupo de Vaucluse
- 12 – Terapêutica e expressão artística
- 13 – As interações nervosas

III – Recenseamento do Campo Freudiano
- 1 – Teoria do discurso
- 2 – Psicoterapia individual e institucional (C T PSY)
- 3 – Alteridade judaica
- 4 – Psicanálise e religião
- 5 – Estudos bíblicos
- 6 – Psicodrama
- 7 – Antropologia psicanalítica

# 5. A Escola de Lacan: Um conceito

Uma Escola para a psicanálise — eis a invenção de Jacques Lacan, em 1964, conforme vimos no capítulo anterior, para responder em nível de organização institucional à estrutura do Inconsciente, depreendida na prática psicanalítica inventada por Freud. Assim como a estrutura do sujeito se organiza em torno de um furo, a partir do postulado fundamental da psicanálise — o objeto é perdido e o recalque é originário —, a Escola como formação coletiva se organiza também em torno de um furo: a ausência do conceito preestabelecido do analista. Eis por que a Escola se estrutura em torno da questão sobre o analista e sua formação, estabelecendo dispositivos para que as respostas possam ser cada vez mais fundamentadas, fazendo assim progredir a psicanálise.

A formação do analista é necessária e estranhamente desregulamentada e está, em sua essência, referida e pautada pela psicanálise pura — a análise que produz um psicanalista.

O conceito de Escola que se diferencia do de instituição, o qual tem por base a formação de grupo (ou massa), é descrito por Freud em seu texto sobre a psicologia das massas. O segredo da formação coletiva que leva o grupo a se constituir em seita, com seu consequente fanatismo, é a "confusão entre o significante ideal — o $S_1$ imaginarizado como ideal do eu I(A) — e o objeto *a*".[1]

Lacan pensou a formação dos analistas a partir das formações do Inconsciente, considerando o sujeito em sua inserção na linguagem e em sua relação paradoxal com o objeto pulsional enquadrado na fantasia inconsciente.

Esse objeto, dito objeto *a*, "condensador de gozo"[2] e causa de desejo e de angústia, é o impossível a simbolizar, o impossível de se resolver em uma fórmula de garantia de paz e harmonia perenes. É esse objeto, que escapa ao simbólico e ao imaginário, que o analista deve encarnar como semblante para sustentar a equivocação do sujeito suposto saber para seu analisante, e que Lacan coloca no centro da Escola. É o objeto, designado por Freud, que

confere a qualidade de impossível da profissão da psicanálise; é ele o objeto *a*, que faz da Escola de Lacan A Estranha.

Avesso ao saber, esse objeto é a aversão ao pensamento. Não é o cúmulo que o objeto da psicanálise seja estranho e avesso ao pensamento? É o objeto responsável pelos mais altos feitos do homem em suas produções e em seus amores, sobre o qual a psicanálise tenta dizer algo. E a Escola de Lacan está a serviço disso, forçando os limites dessa aversão estrutural.

A Escola de Lacan é a efetivação do retorno a Freud no âmbito da formação analítica, aplicando no coletivo o que o fundador da psicanálise descobriu e elaborou sobre as formações inconscientes. Além do mais, é a tentativa de situar a "única contribuição à psicanálise" de Lacan, o objeto *a*.

O objeto *a* de Lacan no âmago da formação analítica situa em seu centro a interpretação da pergunta "o que é o analista?", ou seja, aquele que se dispõe a ser o objeto *a* como semblante para outros sujeitos.

Na conjuntura da fundação da primeira Escola de psicanálise, a Escola Freudiana de Paris (EFP), como vimos no capítulo anterior, o quanto ela é uma resposta de Lacan ao mal-estar da psicanálise da época.

É certo que Escola é um significante e, como significante, está aí para ser usado por qualquer um e de qualquer maneira. Mas a Escola no sentido de Lacan não é um significante qualquer, é um conceito. A Escola como Lacan propõe é diferente de todas as escolas que existem: a escola primária, a escola de enfermagem, a escola naval etc., até mesmo no sentido grego e antigo do termo.

## Escola no sentido grego

Escola vem do termo grego *skolé*, que significa "ócio", "lazer". Isso pode parecer hoje em dia surpreendente, porque a escola é justamente um lugar onde se trabalha. A escola no sentido grego era um lugar aonde se ia depois do trabalho, depois de o sujeito se dedicar à sobrevivência. Na escola ia-se para escutar alguém filosofar, falar sobre a vida, e também para participar dos jogos atléticos, frequentar as termas, tomar banhos, fazer brincadeiras. É no lazer que se situava essa atividade de pensamento de busca da *arete*, a virtude, que em cada momento histórico tinha um sentido sobre o qual se discorria.

A interpretação de Lacan é que esses lugares acabaram se constituindo como refúgios contra o mal-estar na civilização.

O termo Escola, segundo Lacan,

> deve ser tomado no sentido de que, em tempos antigos, significava certos lugares de refúgio, ou bases de operação contra o que já então se podia chamar de mal-estar na civilização. Ao nos atermos ao mal-estar da psicanálise, a Escola pretende oferecer seu campo não somente a um trabalho de crítica, mas à abertura do fundamento da experiência, ao questionamento do estilo de vida em que ela desemboca.[3]

Ao longo da história, a Escola se tornou lugar da pedagogia e se transformou no lugar onde se regula o gozo dos indivíduos em prol da civilização, não sendo mais refúgio de seu mal-estar, mas a instituição de sua perpetuação.

À Escola as pessoas iam para ouvir o ensino de Um. Eis uma noção importante: na Escola há uma referência a um ensino, ao ensino de uma pessoa. Ao fundar a EFP, Lacan o faz em nome de um ensino para aqueles que o consideravam precioso. Foi para esse grupo "em dificuldade de encontrar uma saída"[4] que ele ofereceu a fundação da Escola.

Como podemos apreender a Escola como abrigo contra o mal-estar na civilização para além de seu aspecto de lazer e como elaboração de saber? Como criar uma instituição que seja o avesso da civilização para aí o sujeito poder encontrar um refúgio? Como vimos no Capítulo 2, o discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, que funda a civilização, e é exatamente o discurso que coloca o que é excluído da civilização como agente.

Lacan propõe, ao levar em consideração justamente aquilo que é rejeitado pela civilização e ao colocar esse discurso avesso, o discurso do analista dentro da instituição. Isso não quer dizer que ele será necessariamente dominante, pois disso não há garantia — mesmo porque é um laço social a dois e não coletivo —, mas trata-se de alojá-lo dentro da Escola. Se o objeto *a*, como objeto pulsional e causa do desejo, é aquilo que é rejeitado pela civilização, a Escola é uma instituição que, apesar de ser da civilização, deve abrigá-lo, sabendo que por sua estrutura e por ser próprio a cada um, o objeto *a*, diferente do significante, não é coletivizador.

## Escola: Organismo de trabalho

A Escola é um organismo de trabalho, como diz Lacan em 1964, ou seja, o aspecto *skolé* não é o de lazer e não significa não trabalhar para a psicanálise. Lacan nunca conclamou os analistas ao ócio, pelo contrário, sempre estimulou a que trabalhassem, estudassem, escrevessem e produzissem saber. Tal atitude, inclusive, mudou completamente a história da psicanálise, sendo justamente a partir de Lacan que haverá uma exigência ética e epistêmica dirigida aos psicanalistas para que deem conta do seu ato a partir da elaboração de saber.

A expressão "transferência de trabalho", *hapax* no ensino de Lacan, é uma característica da Escola, e da própria transmissão da psicanálise, que não pode ser efetuada fora do âmbito transferencial. A transmissão sendo efetuada de um a um faz objeção à sua coletivização, à normatização, principalmente se lembrarmos que é o estilo que está em jogo na transmissão da psicanálise. E o estilo de cada um é tributário daquilo que ele tem de mais particular: o objeto *a*. O ensinante transmite a psicanálise como sujeito dividido, a partir do que ela o interroga com seu estilo, transferindo assim para outro sujeito o trabalho que a psicanálise o leva a realizar. A transmissão implica, portanto, transferir o trabalho provocado pela psicanálise.

O trabalho também entra como critério de seleção dos membros. Lacan diz, em 1964, que só se deve aceitar como membro da Escola aquele que seja um "trabalhador decidido"[5] e não aquele cujo desejo estiver decidido. "Desejo decidido" é a expressão empregada por ele para se referir à entrada em análise: só se deve aceitar alguém em análise cujo desejo esteja decidido.[6] A entrada na Escola não se confunde com a entrada em análise.

Se a transferência é necessária para se iniciar uma análise, ela não é suficiente. Pode haver enganche transferencial a partir de um significante qualquer acoplado àquele analista, haver sofrimento psíquico e atribuição de uma causa inconsciente, mas ainda é preciso uma decisão do sujeito, pois as resistências são muitas, a começar pelo gozo do sintoma. Da mesma forma, o "trabalhador decidido" como critério de seleção implica avaliar se há no pedido de entrada na Escola a decisão do sujeito de trabalhar pela psicanálise. Notemos que o critério, diferentemente das Sociedades da IPA, não é ser ou vir a ser um analista, mas um trabalhador. No início da EFP, os candidatos apresentavam um

projeto de trabalho a partir do qual seu pedido era avaliado. A aceitação era então decidida baseada não no trabalho já efetuado, mas na proposta de um trabalho futuro. Assim, tanto na entrada em análise quanto na Escola a decisão em relação ao desejo e ao trabalho são condições *sine qua non*.

## A psicanálise aplicada e seus desvios

Em 1964, Lacan coloca como objetivo da Escola fazer cumprir o "dever que lhe compete [a psicanálise] em nosso mundo";[7] em 1967 encontramos esse objetivo praticamente nos mesmos termos, sob a rubrica de psicanálise em extensão: "presentificadora da psicanálise no mundo."[8]

O que Lacan está chamando de *mundo* pode ser considerado o que denominamos *social*. O Outro social, como o mundo, é o Outro para a Escola, é onde a Escola está inserida. O mundo de que se trata aqui não é uma bola redonda, o mundo que tem a estrutura da esfera; o mundo que interessa à psicanálise é *aesférico*, porque tem uma estrutura mœbiana. Esse mundo, ao qual Lacan se refere, é uma banda de Mœbius cuja psicanálise em intensão, que é a própria experiência analítica, está do mesmo lado que a psicanálise em extensão, que engloba a transmissão e a presentificação da psicanálise na *pólis* como laço social.

Fazer cumprir o dever da psicanálise no mundo denota que a Escola não é apenas para analistas e analisantes aí fazerem sua formação. A Escola é direcionada para fora, para o mundo, situando-se no âmbito da ética. E Lacan especifica esse *dever* da Escola no mundo: "no campo aberto por Freud, restaure a sega cortante de sua verdade; ... que, por uma crítica assídua, denuncie os desvios e concessões que amortecem seu progresso [da psicanálise], degradando seu emprego."[9] No que tange aos desvios, podemos falar de toda a "pasteurização" que a psicanálise sofre a partir das psicoterapias ditas de inspiração psicanalítica ou outras, e até mesmo de tudo aquilo que se diz psicanálise sem ser. A restauração da verdade do campo aberto por Freud significa ir contra o discurso da civilização. Se a psicanálise é o avesso da civilização, a Escola tem esse dever político de fazer cumprir o dever da psicanálise num mundo que a ela se opõe de diversas formas, por exemplo, degradando seu emprego e fomentando seus desvios.

Essa explanação sobre a política da psicanálise foi desenvolvida no Capítulo 2, entretanto, referir-se a ela aqui se faz necessário pela impossibilidade de desarticular a Escola de Lacan de seu aspecto político.

A psicanálise é a única prática discursiva que leva em conta o desejo. Eis sua função no mundo: deixar lugar para o desejo. É o laço social no qual se abre a possibilidade de o sujeito falar de seu desejo. Seu papel político é o de apontar a causa do mal-estar na civilização, mostrando como esta efetua um empuxo-ao-gozo produzindo uma quantidade absurda de objetos de consumo que vêm iludir o sujeito quanto a seu desejo. Seu papel na psiquiatria, na crítica literária, no cinema etc. é fazer, na verdade, surgir o sujeito lá onde ele está foracluído pelo casamento da ciência com o capitalismo, que predomina em nosso mundo. Esse objetivo político se encontra desde 1964 na seção da Escola denominada por Lacan "psicanálise aplicada", como já descrito no capítulo anterior.

O termo "aplicada", ao ser utilizado pela psicanálise, remete, entre os analistas pós-freudianos, ao que se convencionou considerar o emprego de conceitos psicanalíticos para se analisar obras artísticas, em particular a literatura. Mas o próprio Freud contesta isso ao afirmar que o artista precede o psicanalista. Lacan utiliza o termo num sentido totalmente diverso no "Ato de fundação" de sua Escola: a psicanálise aplicada se refere à terapêutica e à clínica médica. Não se trata absolutamente de propor uma variante da psicanálise para ser aplicada como terapêutica ou como uma clínica tributária da medicina — a psicanálise perderia sua especificidade se tal fosse o caso. "Não vale a pena terapeutizar o psíquico. Freud também pensava isso. Ele pensava que não se devia ter pressa de curar. Não se trata nem de sugerir nem de convencer."[10]

O termo "psicanálise aplicada" não deve ser aviltado, transformando a psicanálise em mais uma forma de psicoterapia que visa obter efeitos terapêuticos rápidos. Temos, como exemplo, a proposta de uma associação internacional de psicanálise: "tratamento psicanalítico de curta duração" para as pessoas de baixa renda. "Seria início do fim da tradicional psicanálise a longo prazo? De jeito nenhum, garantem os psicanalistas."[11] Para os ricos, a psicanálise continua a mesma: terminável e interminável, problematizando, como queria Freud, seu tempo de duração, que é o tempo da subjetividade, levando-o até o ponto de "metamorfose do sujeito",[12] como veremos adiante. Ao propor duas psicanálises, à imagem e semelhança de duas justiças, tem-se

uma terapia breve e grátis para os pobres e uma longa e paga para os ricos e para os analistas.

Judith Miller propõe, em artigo publicado em jornal de grande circulação, psicanálise gratuita para pobres por quatro meses que podem se prolongar por mais quatro, totalizando um total de oito meses. Se os adeptos desse grupo estão propondo uma terapia breve, eles têm todo o direito, mas não se trata mais de psicanálise. Todas as tentativas de Freud de fixar o tempo de uma análise fracassaram, quando não causaram dano maior ao paciente, como no caso, segundo Lacan, do Homem dos Lobos. "Quatro meses podem ter ótimo efeito."[13] Por que quatro meses? Não é possível o psicanalista prometer curar os sintomas de um paciente a partir da análise do Inconsciente em tempo determinado.

A entrada em análise depende do estabelecimento da transferência e da abertura do Inconsciente propiciado pelo ato analítico. Não há como prever o tempo de entrevista prévia e necessária a essa entrada. E uma vez estabelecida a transferência analítica, tendo o analista aceitado o candidato à análise, independentemente do que esteja acontecendo não se tem o direito de convidar o analisante a se retirar porque terminou o contrato. É uma questão de ética. A ética da psicanálise é a ética do desejo, que implica, portanto, o desejo do sujeito que se presentifica na transferência ao analista, como desejo do Outro, o Inconsciente, suportado pelo desejo do analista. Quando se entra no processo analítico, duas vertentes estarão em jogo: a vertente sem fim, própria à cadeia associativa das representações inconscientes, e a vertente do ser do sujeito, que no final se desvela como aquilo que lhe é mais particular — sua modalidade de gozo, que resiste a toda significação. À pergunta sobre qual será a duração do tratamento analítico, a única resposta verdadeira continua sendo a pronunciada por Freud: "Caminhe!"[14]

Segundo a presidente dessa Escola no Brasil, o seu fundamento é: "... análise para todos. E o tempo pode ser prorrogado para até oito meses, dependendo do caso. Mas mesmo em períodos curtos é a psicanálise engajada com seus princípios, só que em menos tempo".[15] Um tal desvio da psicanálise é incompatível com seus princípios. Chamar essa terapia de psicanálise, oferecendo a eles esse tipo de tratamento que é um engodo, é desconsiderar que o sujeito do Inconsciente também está presente, com seus desejos e sintomas, nas classes mais desfavorecidas. O preconceito é classificar o Inconsciente segundo a classe social em nome de uma caridade.

O psicanalista pode e deve atuar na urgência e propor o tratamento psicanalítico para todos os que quiserem sem precisar manipular seus fundamentos. É o que diversas Sociedades e Escolas de psicanálise, e até mesmo ambulatórios em universidades, já fazem há muito tempo no Brasil. Isso não é novidade; sempre houve essa preocupação dos analistas, não importa sua orientação. O analista, a partir de seu ato com a oferta, cria a demanda de uma análise independente do bolso do sujeito. Padronizar uma psicanálise a curto prazo é ir contra toda a luta de Lacan para combater os padrões estabelecidos e burocratizados que impedem a psicanálise de se exercer na criatividade e na singularidade de cada ato analítico. O contrato é contra o ato. A psicanálise aplicada é a psicanálise aplicada a um sujeito. Isso não significa que o psicanalista que trabalha em uma instituição médica ou especificamente psiquiátrica tenha forçosamente que "aplicar" o *setting* analítico onde quer que esteja. Há diversas formas de se trabalhar com o discurso analítico nas instituições sem que seja necessário prometer a cura, estipular o tempo para a cura etc.

Conforme Lacan, o que se espera do analista é "uma psicanálise". O confronto e até mesmo o diálogo do discurso do analista com outros discursos é necessário em uma instituição de tratamento psiquiátrico. Se ele abre mão de seus conceitos fundamentais e do discurso como laço social, que o caracteriza nesse confronto que deve ser proveitoso para os sujeitos aí em tratamento, é a própria psicanálise que entrega as armas diante dos impasses do discurso do mestre.

Estipular um prazo para o tratamento pode levar a um empuxo ao *furor curandi* do terapeuta sobre o qual justamente Freud alertou os analistas iniciantes. O analista deve se diferenciar do médico clínico e do terapeuta e poder se abster de sua fantasia (onipotente, ou seja, megalomaníaca) de cura. Tampouco deve se agrupar em brigadas terapêuticas nas comunidades carentes ou em instituições, seja como terapeuta e curador, seja como militante social, para fazer o bem aos "necessitados": nessa função o analista está no lugar do mestre. Ora, a psicanálise é o avesso do discurso do mestre. O analista não pode prometer a cura em quatro meses gratuitamente fazendo caridade com o furor de obter rapidamente respostas terapêuticas e fazer desaparecer o sintoma. Essa prática, na medida em que se trata de uma psicoterapia, "leva ao pior",[16] como diz Lacan em *Televisão*, em 1975, já que o sintoma é uma

manifestação do sujeito que o analista deve, antes de tudo, acolher e fazer falar, ao invés de tentar liquidar para engrossar as estatísticas dos êxitos da pesquisa. O analista não exerce seu ofício como obra social nem faz de seus pacientes cobaias de uma experimentação científica.

Apropriando-se da articulação que Freud estabeleceu entre a pesquisa e a análise (uma vez que toda análise é, em suma, uma investigação), essa proposta enquadra essa terapia breve no âmbito da pesquisa, emparelhando-se, portanto, com o espírito científico de nossa época, ao fazer desses sujeitos objetos de um protocolo à imagem dos que circulam nos centros psiquiátricos para a pesquisa de medicamentos. Por outro lado, prometer a reabilitação rápida do doente para que ele volte logo ao mercado de trabalho e ao consumo não seria estar a serviço do discurso capitalista? Não se pode pagar o alto preço do assassinato do sujeito com vistas a não se perder o trem-bala da contemporaneidade.

Não deve haver uma clivagem entre psicanálise pura e psicanálise aplicada como duas práticas diferentes em que uma fosse o paradigma, e a outra, sua versão impura. Lacan não se refere absolutamente a duas práticas distintas da psicanálise, e sim a duas seções distintas da Escola: a primeira se ocupa da análise que forma um analista (que, em suma, não difere de qualquer análise, pois uma análise que vai até o seu final produz um analista, mesmo que este não a exerça como ofício), e a segunda trata do confronto da psicanálise com a terapêutica, a nosografia etc.

Em "Variantes do tratamento-padrão", em 1955, Lacan, criticando a questão do padrão, propõe que "uma psicanálise, padrão ou não, é o tratamento que se espera de um psicanalista",[17] e aponta: o que especifica a psicanálise não é o *formalismo prático* e sim o *rigor ético*, "fora do qual toda análise, mesmo forrada de conhecimento analítico, não deixa de ser uma psicoterapia". No Congresso da EFP, em 1968, cujo tema era "Psicoterapia e psicanálise", Lacan diz que "a psicoterapia é um arremedo (*tripotage*) bem-sucedido, enquanto a psicanálise é uma operação em sua essência destinada ao fracasso. É isso que constitui seu sucesso".[18] Esse fracasso tem um nome: castração, em Freud, falta no Outro, em Lacan. Esse "fracasso", que é seu sucesso, é o sujeito poder lidar com a falta que marca as relações sexuais e afetivas, o saber, a satisfação. O "sucesso" da psicoterapia é a negação dessa estrutura. E não há outra maneira de o analista levar o analisante a esse ponto de falta se ele

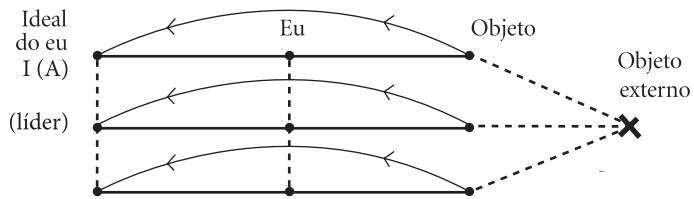
mesmo não se assume como aquele que falta, que erra, que não é detentor de todo saber, ou seja, aquele que não é o mestre, como pretende o psicoterapeuta. Por que isso? Nesse mesmo congresso, Lacan responde: "É porque falta sempre algo no teclado de vocês!" E continua: "É justamente naquilo que falta a você que ele vai poder fazer bascular o que, nele, lhe mascara a sua falta. É você que servirá de depositório (*dépotoir*)."[19] Lá onde o psicoterapeuta é bem-sucedido, no "tudo bem" da negação da falta, o psicanalista fracassa. O psicanalista, ao levar o saber analítico, que implica a falta e a causa do desejo, para as instituições dominadas pelo discurso do mestre, fura a dominação e dá a chance de fazer surgir um sujeito da fala que possa se apropriar de sua história e de seu desejo.

Os efeitos terapêuticos de uma análise são fundamentais, e muito mais consistentes do que os de uma psicoterapia. Mas eles não devem ser o objetivo primeiro, senão é a própria análise que se vê impedida. A cura é sempre "por acréscimo", como o próprio Freud dizia. A psicanálise é uma prática efetivamente terapêutica, pois não visa colocar um *band-aid* nas feridas do sujeito, e sim confrontá-lo com o impossível do gozo e a falta de sentido, de saber e de complementaridade do sexo. E, assim, permitir que ele abra mão de seus sintomas como formação de compromisso entre o ideal e o real e se identifique com o sintoma que inventou como manifestação de sua singularidade de gozo, como veremos adiante.

## A instituição e a psicologia das massas

A Escola como agrupamento humano tem uma estrutura que se contrapõe ao grupo — descrito por Freud em "Psicologia dos grupos e análise do eu", que toma por modelos o Exército e a Igreja — e a conjuntos altamente organizados que exigem uma força externa para mantê-los coesos, neles prevalecendo em sua origem a mesma ilusão: a de que há um líder.[20] O grupo se mantém a partir da identificação de seus membros com esse líder, que ocupa para cada um deles o lugar de ideal do eu, cuja "alienação do sujeito na identificação primeira"[21] é constituída. Essa identificação confere ao líder, como outro real, sua obscura atividade para além de sua explícita competência de saber. Por situar-se nesse lugar, o líder não só é alvo de amor dos membros como também

é aquele a quem se dirige a demanda de amor, pois ocupa o lugar de onde o sujeito se vê como amável. Assim, todo grupo organizado que tenha um líder é uma "massa organizada pelo ideal do eu".[22] O sujeito perde sua liberdade pelo medo de perder o amor do líder, que, em última instância, está no lugar deixado pelo pai.



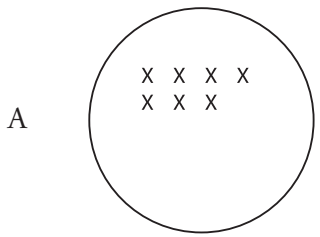

O comportamento do indivíduo no grupo em relação ao líder é o mesmo que o do hipnotizado em relação ao hipnotizador: trata-se, como diz Freud, de uma "devoção ilimitada de alguém enamorado".[23] Esse amor pelo mestre é prova de que o hipnotizador e o líder tomaram o lugar do ideal do eu — o sujeito se submete e obedece em nome do amor. Mas o fundamento da hipnose é o olhar do hipnotizador que desempenha a função do objeto causa da sugestão: o sujeito fica submetido à fascinação do olhar brilhante do hipnotizador, que engana o sujeito no ponto de sua divisão. Assim podemos compreender a "função do olhar na hipnose, que pode ser preenchida, em suma, por uma rolha de cristal, ou qualquer coisa por pouco que brilhe".[24] Cabe ao analista dissolver essa estrutura de conjunção do ideal do eu e do objeto *a* para que a análise não seja uma hipnose e o analista não se situe como um líder. Por outro lado, a hipnose nos revela que o poder de sugestão do líder tem seu fundamento no objeto *a*. A relação com o líder é hipnótica. Nessa estrutura, o segredo do amor ao líder-hipnotizador é o mais-de-olhar: $\frac{\text{I (A)}}{a}$.

O olhar de amor do pai I(A) está efetivamente unido ao olhar do supereu (*a*), que retorna como empuxo-ao-gozo de um Outro todo-poderoso que leva o sujeito ao impossível do dar-a-ver. Lá onde o sujeito busca o olhar de amor e de admiração, poderá encontrar o olhar mortífero do supereu, que é o objeto olhar em seu esplendor tirânico. Lá onde o olhar de amor brilha por sua ausência, o olhar de morte cega o sujeito com sua opacidade.[25]

Lacan reinterpreta o esquema de Freud do grupo apontando que é o objeto *a* que o sujeito confunde com a pessoa do líder ("objeto externo"), sendo as curvas do esquema freudiano para o grupo "feitas para ligar o conjunto do *a* com o ideal do eu".[26] O objeto *a* é o objeto causa da sugestão dos membros ao líder. O lugar do líder em uma Escola estruturada como um grupo pode vir a ser o lugar de "O Analista", aquele que constitui o modelo de analista para todos.

A conjunção do ideal do eu I(A) e do objeto *a* no lugar do líder se encontra no fundamento do fanatismo de seitas, grupos, e até mesmo Escolas e Sociedades de psicanálise, formadas em torno de um líder que se coloca como o Menos-Um, o que não é igual a todos. É o lugar da exceção — a que constitui a regra... que é para os outros. É a posição do $\exists x\, \overline{\Phi x}$, o mesmo que não é castrado da lógica do senhor que aparece na figura mítica do Pai da horda primitiva — o Pai gozador.

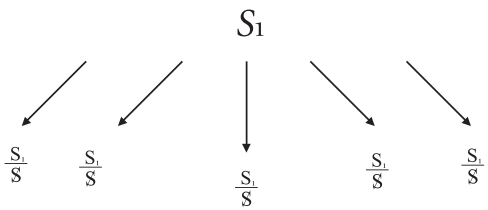
O grupo do Um totalitário faz crer a seus membros que esse grupo é o Outro para cada um de seus adeptos: o Outro como totalidade, como um conjunto fechado e completo onde nada falta. Esse conjunto é uma estrutura significante, com a borda que o define e que nomeei de conjunto A, conjunto de significantes, no qual todos os membros são elementos de A e cada um se identifica com A, que é um $S_1$, significante mestre que define aquele grupo. É o significante que constitui aquele grupo de sujeitos identificados ao significante mestre. O líder é aquele que se presta a encarnar o $S_1$ a partir de um traço unário, que constitui o ideal do eu e que servirá de identificação a todos os membros.




A estrutura significante é que sustenta todo o grupo, pois um significante delimita um conjunto ao qual todos os significantes se referem. A partir daí, cada sujeito pode se representar por um significante que remete àquele

significante mestre (A) que representa o conjunto, como, por exemplo, o pertencimento a um time de futebol. Quando digo "eu sou Fluminense", tomo emprestado um significante do Outro da cultura com o qual me identifico. Com isso, procura-se uma identificação horizontal dos sujeitos entre si e uma identificação vertical com o time de futebol.

No grupo, cada sujeito se identifica com o significante mestre ($S_1$) que define aquele conjunto como um grupo.




O grupo encarna não apenas o Outro do significante, mas também, como aponta Colette Soler,[27] o Outro do gozo: lugar de retorno do gozo cuja renúncia é, paradoxalmente, erigida pela civilização. O grupo é uma coletivização de gozo comandado pelo discurso do mestre, que domina e regula o gozo de seus membros, canalizando-o para o trabalho. O grupo como instituição da sociedade apresenta, enquanto organizador de laços sociais, a mesma estrutura da instituição do sujeito. Este é representado por um significante para outro significante e seu deslizar na cadeia significante do Inconsciente produz o mais-de-gozar, representado pelo objeto *a*. Sua estrutura instituinte é a do discurso do mestre, que é a estrutura que sustenta todo grupo.

Discurso do mestre: $\frac{S_1}{\not{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

O grupo é constituído por um significante ideal ($S_1$) sustentado por um sujeito (Ⱥ), seu líder, que trata os outros ($S_2$) como servos para produzirem objetos de gozo (de mercado, de saber etc.) para seu proveito.

Freud depreende essa articulação entre a subjetividade de cada um e o funcionamento do grupo, mostrando sua interdependência a ponto de afirmar que "a psicologia individual é, ao mesmo tempo, também psicologia coletiva".[28]

A regulação do gozo pelo discurso do mestre, longe de conter, estimula a expressão do gozo (a satisfação do desejo) dentro desse campo fechado que constitui o conjunto do Outro do significante. Isso se manifesta nas relações eróticas que podem eclodir no seio do grupo, como nas relações agressivas, em que o outro é objeto de satisfação da pulsão de morte.

É o gozo que se encontra no fundamento da obscenidade imaginária dos grupos: lá onde desponta a rivalidade manifesta, com o subsequente desejo de eliminação do rival, e o jogo crescente de disputa pelo amor do mestre-líder. Como esse conjunto fechado do grupo, que conduz o gozo em sua instituição conferindo-lhe uma consistência imaginária, trata aqueles que não estão lá dentro? Pelo racismo em relação a outros modos de gozar, outros modos de se associar e outros modos de fazer psicanálise. Esse racismo do Outro gozo se manifesta pelo desprezo daquele que "não é como nós"; pelo proselitismo do "seja como nós"; e pela perseguição ("quem não é como nós é nosso inimigo").[29]

Não há "O Analista" como categoria universal, ou como analista ideal preconcebido no mundo platônico das ideias, que possa vir se particularizar em cada um que se proponha a praticar a psicanálise. Há o singular.

A foraclusão da singularidade imposta pelo grupo autoritário (que se sustenta pela identificação aos significantes da última moda lançados pelo líder) tem o seu correlato institucional nos tribunais de condenação, onde se processam rituais de expurgo daqueles que reivindicam sua singularidade.

Podemos estabelecer agora a diferença entre a estrutura do grupo (ou da massa) baseado no Um do ideal e a Escola que se institui em torno do furo deixado pelo objeto *a*.

| GRUPO | ESCOLA |
|---|---|
| ideal do eu | objeto *a* |
| I(A) Outro não barrado | S(Ⱥ) Outro barrado |
| intimidade | extimidade |
| familiar | Estranho |
| iguais | heterogeneidade |
| narcisismo das pequenas diferenças | o sujeito convive com a diferença |

No lugar do Ideal do eu onde está o líder, ou O Analista, Lacan situa o S(Ⱥ), ou seja, um furo no conjunto dos significantes indicando que esse lugar está vazio. Esse é o lugar onde Lacan vai colocar o dispositivo do passe, que manterá a pergunta "o que é o psicanalista?", pergunta que jamais terá uma resposta universal e que só pode ser respondida um a um, pois o analista, como uma entidade ou uma ideia a ser encontrada em um sujeito, não existe. É o lugar de onde os AE[30] serão chamados a darem seus testemunhos, um a um, sobre como eles se tornaram analistas ao longo de suas análises. Se do lado do grupo temos a psicologia das massas, na Escola ela é barrada, pois há um furo, na medida em que na Escola não há *O Analista*. Eis o que permite relançar constantemente a questão sobre o que é o analista.

Nos grupos, a partir da identificação, há uma intimidade entre os membros, um certo conforto de um agrupamento, um *entre-nós* — todos são membros e órgãos do mesmo corpo. Lacan aponta, no seminário sobre a *Identificação*, a ideia de corpo místico tal como a Igreja era concebida sendo o próprio corpo de Cristo — tais pessoas faziam parte da cabeça, outras dos membros etc. Em outros termos, é uma associação estruturada com o Outro morto do qual cada um arranca seu pedaço de identificação.

Na Escola temos a estrutura da extimidade: uma exterioridade que é intrusa. O *entre-nós* é barrado pela figura do não analista e dos próprios analisantes aí inseridos; o *entre-nós* foi rompido com a desarticulação entre hierarquia e *gradus*. Lacan criticava as sociedades ipeístas porque o grau obedece à hierarquia e analisantes e analistas nunca se encontram: quando um vira analista é porque não está mais em análise. Na Escola, o estranho vai irromper no meio do familiar: todo ensinante é analisante. A exterioridade entra na intimidade, há uma exterioridade íntima.

O narcisismo das pequenas diferenças aparece no grupo como defesa, pois cada um se atém à sua particularidade e diferenças imaginárias para não ser apanhado por essa identificação especular com o outro. Para não ser outrificado, o sujeito se atém às suas mínimas diferenças, provocando as rivalidades imaginárias e a angústia vinculada à competição. Na Escola, o sujeito convive com a diferença, pois esta é parte constitutiva do próprio conceito de Escola.

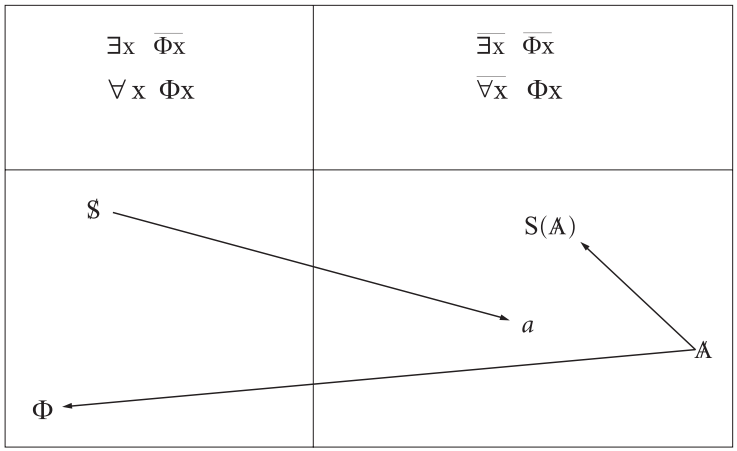
Assim, Lacan propõe uma instituição heterogênea em que o estranho está incluído — não um sindicato em que todos de braços dados irão defender seus direitos contra o inimigo — e em que não há o conforto do grupo

pela pacificação promovida pela identificação de todos com o líder. Na Escola, a partir da "Proposição...", o lugar "Analista" encontra-se barrado, pois o dispositivo do passe parte do princípio de que não se sabe o que é um analista e tentará responder a isso na particularidade de cada testemunho do analista sobre seu "passe" em sua análise.

## A Escola como Hetera

A Escola também pode ser referida a outra lógica que não a lógica fálica do Um. Trata-se da lógica do não-todo (*pastout*), desenvolvida por Lacan nas fórmulas da sexuação vinculando-a ao lado feminino, o lugar da Heteridade.

Uma das modalidades do outro é o Outro gozo, referido por Lacan ao gozo que se encontra no lado feminino da partilha dos sexos. Esse *Heteros* é o Outro gozo que — diferente do gozo fálico — é derivado da lógica do não-todo da sexualidade feminina, postulado no Seminário 20, *Mais, ainda*.




Lacan formulou a partilha dos sexos não a partir do atributo peniano, mas a partir da função fálica. Assim, do lado do homem encontramos a função universal do falo, pois todos os seres desse lado estão inscritos na função fálica, ∀x Φx. Para que essa proposição universal seja verdadeira, é necessária uma proposição que a negue, constituindo seu limite, ou seja, é necessária

uma exceção (que confirme a regra). Se a regra é a castração simbólica para todos os homens (é o que implica a função fálica), há necessidade estrutural de que exista uma exceção que esteja fora do universal da castração, que diga não à função fálica, $\exists x\ \overline{\Phi x}$. Esse pelo-menos-um fora do fálico do lado masculino da sexuação é sustentado pela função do Pai, — que encontramos na figura do pai da horda primitiva de *Totem e tabu* —, o qual, como Pai gozador, proibia o gozo fálico a todos os filhos. Uma vez morto, o pai é substituído pelo totem que o representa, denotando a função simbólica da lei ($S_1$) que delimita um conjunto que é a sua horda, a tribo que se sustenta em seu significante totêmico. Essa função da exceção permite fazer existir o Homem nos dois sentidos: como o Um da exceção e como o conjunto de todos os homens, a humanidade, uma vez que a exceção é a própria borda que limita esse conjunto, esse universal.

O lado masculino é o lado do UM, do poder, da exceção que podemos articular com o lugar ($S_1$) do líder de um grupo. É o que constitui a lógica de toda instituição que, por estrutura, tem por base o grupo ou massa, como disse Freud em "A psicologia das massas e análise do eu".

Do lado feminino, não há o conjunto das mulheres, pois não existe uma exceção para fundar o universal de todas as mulheres. Se não há um universal, também não há uma exceção: *A Mulher* não existe. Isso não quer dizer que elas não tenham relação com o falo, ao contrário, pois não há mulher que não esteja em relação com a função fálica, $\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$. A Mulher não existe, as mulheres se contam uma a uma. No entanto, nem tudo do sujeito feminino tem relação com o falo, as mulheres não estão inteiramente inscritas na função fálica. É o *não-todo fálico* que define, por excelência, a posição feminina. Há uma incompletude fundamental do "ser mulher", não permitindo qualquer categorização das mulheres. Essa situação faz com que seu gozo se divida em gozo fálico, conectado ao homem e articulado ao significante falo [$\Phi$], e um gozo não fálico articulado à falta no Outro [$S(\not A)$], que Lacan chamou de "enigmático", "louco", e o identifica ao que os místicos descrevem como êxtase.

Trata-se de um gozo fora do significante, para o qual não há palavras; pois não pode ser significantizado como gozo fálico, nem é possível dele ser efetuada uma doutrina, como notava o abade Rousselot, que considerava o que descreviam os místicos mais como uma efusão lírica do que

uma sistematização lógica. "Falar é impossível", diz Santa Teresa de Ávila, "pois a alma não atina a formar palavras e, se atinasse, não teria forças para poder pronunciá-las; porque toda a força exterior se perde e aumentam as forças das almas a fim de poder melhor gozar de sua glória."[31] É esse gozo para além do falo que sustenta a existência do Deus dos místicos. Trata-se, como diz Lacan, da "face de Deus como suportada pelo gozo feminino".[32]

Podemos daí depreender duas lógicas distintas na comunidade Escola em torno do ensino de Lacan: a lógica do Um e a do Outro. A primeira é a lógica fálica do Um que constitui um universo a partir da exceção que, por sua exclusão, forma um conjunto fechado, uma totalidade, um todo. Articula assim o UM com o todo do batalhão fálico dos homens. Uma Escola assim constituída, que tenha seu representante como o UM da exceção, é similar ao quartel que tem o coronel com seu exército de soldados obedientes e disciplinados que fazem tudo como seu mestre mandar. A segunda lógica, a que Lacan propõe para se pensar o sexo feminino, é uma lógica distinta da lógica do Um e do todo: é a lógica do não-todo, *pastout*, lógica da diferença. Ele a denomina a lógica do não-todo na medida em que a mulher está "não-toda", *pas-toute*, inscrita na lógica fálica.

A lógica do "*pastout*" não constitui, portanto, universo, pois não há aqui o UM da exceção que poderia fazer existir um conjunto fechado como um todo. Daí ser não-todo. Trata-se de uma lógica que não tem nem o UM nem o Todo. É uma lógica OUTRA. Ele opõe assim o Um ao Outro e o todo ao não-todo, a completude à incompletude. A lógica do não-todo é a da Escola de Lacan, que não comporta o UM da exceção como sendo regulador e onde há lugar para o estranho familiar.

Esse Outro não forma um universo, um conjunto fechado que se poderia categorizar com um qualificativo distintivo e reconhecível de antemão. Esse *Heteros* designa um Outro gozo, sem borda, sem limites, inominável, imprevisível, inabordável, impossível, portanto, de ser apreendido pelo significante (como é o caso do gozo fálico, sexual). Ele se opõe ao poder instituído da lei e das normas ditado pelo Um do significante mestre da lógica fálica. O Outro, em relação ao instituído, é sempre o diferente. Eis o que caracteriza a Heteridade.

| | |
|---|---|
| Um | Outro |
| Todo | Não-todo |
| Universo | Não forma universo |
| Gozo do Um | Gozo sem limites |
| Poder | Impossível |
| O instituído | O diferente |
| Instituição | Escola |

O Outro como *Heteros* deve ser pensado, como diz Lacan, "como o mais estranho a qualquer sentido".[33] Esse *Heteros* é referido por Lacan a Parmênides de Platão, que o distingue tanto do Um quanto do ser, tendo sido traduzido por Auguste Diès, na edição da Les Belles Lettres,[34] por "o diferente". A Escola, por ser furada, não tem líder; deve se distinguir da instituição que tem o UM unificante. Na Escola os membros se contam um a um por ela ser não-toda, não constituir um universo fechado, e sim sempre aberto à diferença, ao mais um, à interrogação sobre o que é o analista.

Se quem se encontra do lado feminino tem relação com o Outro gozo, isso não quer dizer que só as mulheres encarnem o Outro. É certo que elas encarnam o Outro sexo e é por isso que uma mulher é Outra não só para as outras mulheres, mas também para si mesma. É devido ao fato de elas encarnarem o Outro gozo que lhe são feitas as maiores atrocidades. Em nome do Um do poder instituído, são exercidas as práticas mais cruéis, como a censura, a segregação, a acusação de traição, o processo, o julgamento e a expulsão.

O Outro gozo admite a categoria do impossível na medida em que ele não se escreve, a linguagem não o apreende, ele escapa ao significante mestre e por isso ele também escapa ao laço social, não se deixando encerrar em um discurso estabelecido.

Há diversas formas de rejeitar a existência do gozo do Outro, como calar, excluir e, inclusive, tentar torná-lo igual, o Mesmo, através do mecanismo da assimilação — são todas práticas de racismo. Lacan nos propõe, em *Televisão*, "deixar a esse Outro seu modo de gozo, eis o que só poderia fazer não impondo o nosso, não o considerando como um subdesenvolvido".[35]

## O passe e o passador

Como funciona o passe na prática? O "candidato" ao passe se dirige a uma comissão para fazer seu pedido. Esta designa um membro para entrevistá-lo, e uma vez aceito para entrar no dispositivo, oferece-lhe um sorteio de diversos nomes de passadores escritos, de forma a não serem vistos, para que tire dois nomes. O passante tem o direito de recusar os nomes tirados ao acaso, por algum motivo pessoal, e pegar outros. Em seguida, o passante entra em contato individual e separadamente com cada um dos passadores e combina encontrá-los para fazer o passe. Geralmente, o passante encontra um passador e, quando considera que terminou o relato de sua análise e de seu passe clínico, recomeça com o outro. Mas isso pode ser feito também no mesmo período. Não há regras. Quando termina os dois relatos, o passante comunica à comissão que o acolheu e esta avisa ao júri, ou cartel do passe, que convocará os dois passadores para que, por sua vez, relatem o que ouviram. Isso se dá geralmente em apenas uma entrevista do cartel com cada passador.

Espera-se na Escola o testemunho correto sobre aquele que transpõe o passe na análise. Esse testemunho é feito pelo passador que, segundo Lacan, também se encontra nesse momento de passe, ou seja, em que está presente o *des-ser* do qual seu psicanalista conserva a essência, como veremos adiante. É essa essência paradoxal do *des-ser* do analista que confere ao passador a condição de ocupar esse lugar. O passador é, portanto, o passe.

O testemunho que os passadores "poderão colher pela vivência de seu próprio passado [como analisante] será daqueles que nenhum júri de aprovação [hoje, o cartel do passe] jamais colhe".[36]

O passador é aquele que recolhe o testemunho do passante e o passa ao cartel do passe, constituindo-se assim como o barqueiro que faz o testemunho atravessar o rio do mal-entendido da comunicação. Ele o passa de uma margem em que se encontra aquele que fala para aqueles que, na outra margem, escutarão. Ele passa a fala, os enunciados, a enunciação, de uma margem a outra. Ele toma a palavra e a carrega de um lado para o outro. Assim, ele passa a palavra. Eis por que o passador, segundo Lacan, é o passe.

O dispositivo do passe é uma ferramenta privilegiada para a verificação da emergência do desejo do analista em uma análise que se dá no momento

do passe. O passe dispositivo verifica o passe clínico. O passador, como o barqueiro, é quem faz o passe dispositivo existir para passar algo a ser apreendido do passe-momento testemunhado pelo passante.

A função do passador é tripla: recolher o testemunho do passante (o que pode ser feito com o auxílio de anotações), trabalhar sobre o que escutou preparando um relato conciso e salientando os pontos e as falas principais e, em seguida, transmitir o resultado ao cartel do passe. Esse trabalho implica necessariamente uma condensação, pois as horas de escuta do testemunho devem ser reduzidas, geralmente, a menos de uma hora de transmissão.

A condensação é o trabalho específico do passador que se conjuga com sua função de transporte da palavra. Seu trabalho é, portanto, a "metáfora do passe". Metáfora significa, em grego, "transporte" ("metas", "para além", "foro", "lugar") e, em termos lacanianos, é uma das leis da linguagem, que corresponde à condensação, a *Verdichtung* freudiana, como um dos mecanismos de formação dos sonhos. Como superposição de significantes,[37] o trabalho da metáfora consiste em buscar a palavra certa que condense palavras e falas para que, longe de perder ou diminuir o sentido, dê um mais-de-sentido ao que o passador apreendeu no dizer do passante.

Não há padrão de passe. Não há início nem final que possam ser estandardizados. Passante e passador decidem quando e por quanto tempo vão encontrar-se. É o passante que anuncia ao passador que seu testemunho chegou ao fim. O passador, por sua vez, não deve abster-se de fazer as perguntas que julgue necessárias para a compreensão do caso. Deve, no entanto, abster-se de responder do lugar da transferência se, porventura, ela surgir durante o testemunho do passante. Como se trata de um dispositivo que Lacan inventou para tentar responder à pergunta sobre como alguém se torna analista no interior de uma análise, as questões relativas ao final de análise, à passagem de analisante a analista, não podem ser evitadas. Mas outras também podem ser abordadas, como as relativas à transferência, no início da análise, às ultrapassagens de identificações, ao sintoma e à fantasia, assim como as referentes às formações do Inconsciente e às interpretações do analista e aos significantes mais importantes do sujeito. Tudo isso constitui material precioso para a construção do relato do passador.

Em minha experiência como membro do cartel do passe, pude verificar que quanto mais o passador trabalha em cima do testemunho do passante,

em seu trabalho de condensação ou de metaforização, melhor sai seu relato, pois dessa forma aparece mais desenhado o caso. Isso não quer dizer que o passador deva teorizar sobre o testemunho ouvido. Ao contrário, deve trabalhá-lo utilizando o máximo possível os significantes do passante a fim de torná-lo mais simples e transparente para que o cartel do passe possa melhor avaliar. Isso não significa que o passador se encontre em uma posição de ser julgado pelo cartel do passe (temor frequentemente expressado por eles). A escolha de um passador é sempre um risco, ou melhor, é sempre uma aposta, pois não se sabe de antemão como alguém se sairá como passador — aliás, nem mesmo este sabe.

O passe-dispositivo permite ao cartel uma visão panorâmica do caso do passante através do relato do passador, ou seja, os diferentes momentos de uma análise. Isso nos dá a indicação que o passe-dispositivo também pode trazer contribuições para o estudo da clínica e da técnica analíticas, assim como para o avanço do saber analítico.

Na nota que Lacan envia pessoalmente aos analistas suscetíveis de designarem passadores, em 1974, indica que será necessário ao passante constituir um saber com seu Inconsciente, saber incomparável com qualquer outro saber.[38]

Semelhante ao saber da ciência, o saber analítico pode ser transmitido. O cientista aloja o saber no real. "O analista aloja um outro saber, num outro lugar, mas que deve levar em conta o saber no real",[39] ou seja, o que é do saber cientificável, por exemplo, a física, a química, a fisiologia do corpo etc. Lacan dá aí duas indicações sobre o analista: "O analista deve trazer a marca. Cabe a seus congêneres encontrá-la";[40] se o analista "não é levado ao entusiasmo é bem possível que tenha havido análise, mas analista, nenhuma chance".[41] São indicações para o passador escutar o passante conforme estudaremos mais adiante.

O barqueiro leva as marcas do sujeito que está passando, o saber construído e a fala da verdade em sua barca, fazendo existir a terceira margem do rio.

Retornando, para concluir, a Escola é um conceito e ela tem um regimento próprio que regula seu funcionamento implantando determinados dispositivos. Ela tem uma definição, uma orientação, um conjunto de significantes que articulam e delimitam este significante Escola. Isso é algo para

ser levado à experiência. Na psicanálise, todos os conceitos se articulam com a experiência; não são apenas conceitos *a priori*, eles têm uma dialética com a experiência. A Escola é um conceito, o que significa dizer que ela deve se sustentar no desejo, contra o mal-estar na civilização. Em outros termos, a Escola não é um conceito abstrato, é um conceito prático e operacional que, além de estranho, diz respeito aos entes da linguagem.

# 6. Da formação à destituição "suficiente"

A *garantia* de formação é uma das funções da Escola, tal como Lacan estipula em seus textos fundadores. O próprio conceito de Escola inclui a garantia de formação analítica: o reconhecimento da Escola ao psicanalista que aí tenha feito sua formação. A garantia na Escola se funda em um princípio — "o analista se autoriza por si mesmo" —, que pode parecer paradoxal com uma *garantia* que venha de outro que não ele, e mais ainda, de um coletivo, no caso, a Escola.

O analista não é autorizado por ninguém, ele se autoriza por si mesmo. Essa autoautorização explicitada significa não só que não pede a ninguém a autorização de começar a receber pacientes para análise como não precisa ser autorizado por seu analista. Lacan, nos anos 70, retifica dizendo que o analista se autoriza por si mesmo e por alguns outros não para se desdizer, e sim para apontar que essa autoautorização não é autista, pois se situa no laço social que a Escola constitui.

No programa da Escola está inscrita a interrogação sobre o que significa essa autoautorização, que, diga-se de passagem, Lacan só formulou dentro do contexto de uma Escola de Psicanálise no momento de constituição de dispositivos de garantia de formação do analista. Isto significa que Lacan, com essa expressão, não preconizava o analista independente, sem vínculos institucionais. A autoautorização vai de par com a garantia pela Escola. Autorizar-se por si mesmo como analista não significa prescindir da Escola, de pares e do laço social da comunidade analítica. "O discurso do analista", diz Lacan, "não pode ser sustentado por um só."[1]

Autorizar-se como analista se efetua na solidão do ato. Como em todo ato, não há Outro. Não existe o Outro da autorização. A partir de que o analisante se autoriza analista? Ele se autoriza a partir de seu trabalho analítico, do deciframento de seu Inconsciente, o que não é independente de seu tra-

balho de transferência — do que ele faz da relação transferencial estabelecida com seu analista. Autorizar-se como analista não é da ordem do necessário, e sim contingente: de repente alguém lhe envia um paciente ou lhe pergunta se o atenderia. E o analista surpreende-se marcando uma entrevista com seu primeiro analisante. Em outros casos, após um tempo de atendimento psicoterápico, o terapeuta, ao perceber efeitos analíticos de seu trabalho, se autoriza analista.

A presença da Escola — com seus dispositivos de garantia — situa por si só no horizonte de cada percurso individual a exigência de uma formação que possa ser reconhecida como tal. Qual a necessidade de garantia de formação analítica conferida por uma Escola?

> Enquanto o analista se recusar a colocar à prova aquilo que até o presente é apenas sua pretensão, ou seja, que sua prática advenha de uma disciplina científica, a formação do analista será sempre suspeita; enquanto o final da análise permanecer envolto em mistério, a formação do analista terá o caráter de uma promoção mística ...

escreveu Moustapha Safouan em texto que aprova a "Proposição..." de Lacan e o escrito "Princípios sobre o acesso ao título de psicanalista na Escola Freudiana de Paris", publicado em janeiro de 1969.[2]

Nada garante, *a priori*, que alguém seja analista. Fazer análise com fulano ou beltrano não constitui em si nem uma autorização nem uma garantia. Não é porque alguém está ou esteve em análise com tal analista, reconhecido pela comunidade por sua clínica e/ou sua didática, que isso o garante como analista. O analista tampouco pode sair por aí distribuindo suas garantias. Lacan, ele mesmo, propôs os dispositivos de garantia em sua Escola, onde vários analistas participavam da decisão de garantia a respeito de analistas em análise com ele. O fato de ser aceito para ser membro da Escola também não constitui, em si, uma garantia para o analista, até mesmo porque a Escola de Lacan admite o não analista entre seus membros. O membro da Escola é aquele que segue o ensino de Lacan sem que se julgue sua formação analítica.

Se a Escola visa à garantia, o que garante a Escola? É o ensino de Lacan, "o qual não deixa sem garantia a decisão de seu ato" — trata-se aqui do ato de fundação da Escola.[3] É o ensino de Lacan, e não sua pessoa, a garantia da

fundação da Escola e de todo o seu funcionamento. A Escola de Lacan, como conceito e estrutura, é totalmente tributária do ensino que ele elaborou e transmitiu. Isso significa que uma Escola que não tem mais por base o ensino de Lacan, e sim de algum de seus seguidores, não pode reivindicar-se como uma Escola lacaniana.

Em 1967, na "Proposição...", Lacan se refere ao *seu ensino* como o que compareceu para coletivizar aqueles que escolheram o lugar da extraterritorialidade da IPA. Seu ensino é, portanto, o $S_1$, o traço unário coletivizador dessa comunidade de Escola. Estruturalmente falando, o que coletiviza é o significante mestre; o traço unário que sustenta o ideal do eu ocupado pelo líder das massas, como descreve Freud,[4] e que desenvolvemos no Capítulo 5. Será que esse significante precisa ser encarnado por alguém? Não necessariamente, mas é preciso o discurso para sustentá-lo, pois ele não ocupa esse lugar naturalmente. Assim, a Escola de Lacan é uma estrutura sustentada por um ensino, o de Lacan, e não pela pessoa de Lacan.

*Agalma* — o objeto precioso descrito por Alcebíades no *Banquete* de Platão — se encontra nos dois pontos de junção onde devem funcionar os órgãos de garantia: no início e no final da análise. Lacan evoca a identidade do algoritmo da transferência, que é a fórmula proposta para o início da análise, com *agalma*, pois é o objeto precioso que se encontra na *tyckê* (o bom encontro) da entrada na transferência, na medida em que o analisante delega ao analista o lugar do Outro.[5] É esse mesmo *agalma* que permanece até o final de análise, e sobre ele Lacan não nos propõe uma fórmula, mas indica que é a constante de uma equação. É o *agalma* que sustenta o desejo de saber como desejo do analista que deve vir no âmago da Escola, na junção da psicanálise em intensão (a própria análise) e em extensão (a transmissão e o ensino), como seu objeto precioso de valor essencial para cada um e consequentemente para a Escola topologicamente. O *agalma* é sustentado pela falta inscrita na banda de Mœbius, em que se reúnem o ser do desejo e o ser do saber.

É nesse lugar atópico de *agalma* que Lacan coloca o dispositivo do passe em sua Escola. Com o passe a Escola fornece uma garantia àqueles que testemunham essa junção do desejo com o saber no final da análise: de um saber novo, de um discurso inédito, que é o discurso do analista. A nomeação do AE, analista da Escola, advém da constatação de um saber sobre o que é um psicanalista.

Assim como o dispositivo analítico é o que responde na prática da experiência à estrutura depreendida por Freud, a Escola é uma forma de constituição de grupo que vem responder à estrutura que inclui um furo. Que furo é esse? A ausência do significante *analista*, ou seja, do significante que diria o que é o analista. Nesse Outro, que pode se chamar Escola, falta um significante: justamente o significante do analista. Em outros termos, a Escola é uma Sociedade de Psicanálise onde *O Analista* não existe — é por não existir esse significante que a Escola é centrada na questão sobre "o que é o analista?". É essa pergunta que não cessa de se escrever para aqueles que não se contentam em cumprir determinadas tarefas societárias. É essa pergunta que impele os analistas lacanianos a constituírem uma Escola com os dispositivos necessários para a ela responder.

É necessária a Escola para que a pergunta "*o que é o analista?*" saia do discurso histérico da circularidade[6] e não se contente com a resposta fornecida pelo discurso universitário da burocracia, do cumprimento de crédito ou número de anos de análise, supervisão e seminários. O desejo de Escola é equivalente ao desejo de saber o que é o analista.

Com a Escola se coloca a pergunta sobre o analista, mas suas respostas não esgotam a pergunta, pois só há respostas individuais — e assim a Escola nomeia e designa o analista e garante sua formação.

A partir da teoria lacaniana sabemos que a questão "*o que é o analista?*" é tributária da questão sobre "o que é a psicanálise?", uma vez que a passagem a analista se dá no interior de uma análise — daí Lacan afirmar que a "raiz da experiência da psicanálise colocada em sua extensão, única base possível para motivar uma Escola, deve ser encontrada na própria experiência psicanalítica, ou seja, tomada em sua intensão".[7] Trata-se de colocar a própria experiência psicanalítica no âmago do grupo como um "novo modo de acesso do psicanalista a uma garantia coletiva",[8] e foi para isso que Lacan inventou o dispositivo do passe.

Esse modo de acesso à garantia a partir da exposição de sua própria análise é o que constitui o furo na organização da hierarquia, conferindo a sua característica de Escola, e não de uma corporação de analistas. Como visto, uma associação do tipo Igreja ou Exército denota um corporativismo que se sustenta como tal.

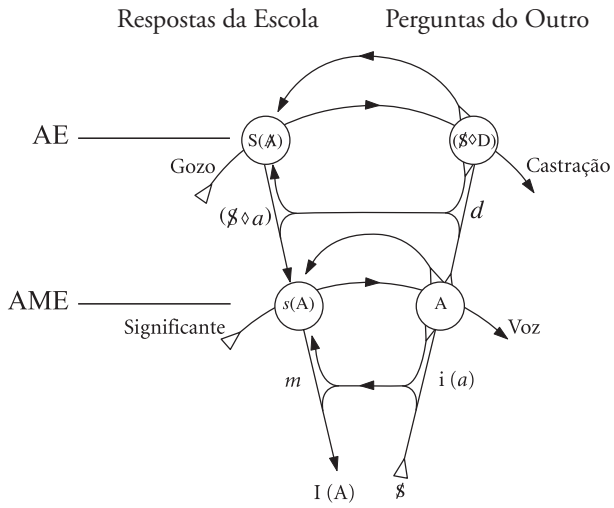
A Escola, como toda sociedade, tende a se outrificar sem a falta, a se tornar para cada um o Outro não barrado. Eis por que ela deve ter os seguintes

mecanismos próprios contra essa tendência: a permutação nos cargos, a distinção entre a admissão e a garantia, o fato de sua entrada não estar condicionada a ser ou não analista, a diferença entre hierarquia e *gradus*, e, sobretudo, o passe, no qual uma pessoa que pode ser totalmente desconhecida da Escola se torna nada mais nada menos do que seu analista, o analista da Escola.

A Escola é necessária para que haja analista capaz de conduzir uma análise até o fim — eis por que Lacan faz sua "Proposição de 9 de outubro de 1967..." e afirma logo de início em sua primeira versão: "Trata-se de fundar, em um estatuto suficientemente duradouro para ser submetido à experiência, as garantias com as quais nossa Escola possa autorizar a partir de sua formação um psicanalista."[9]

## O grafo da Escola

Na primeira versão da "Proposição...", Lacan faz a estrutura da garantia da Escola encontrar sua correspondência no grafo do desejo.




Nesse grafo, tudo o que se situa do lado direito é da ordem do código ou da pergunta (o sujeito, o Outro e a pulsão inscrita no Inconsciente), e do lado esquerdo é da ordem da mensagem ou das respostas do sujeito: S(Ⱥ), a fantasia [$◇*a*], o sintoma [s(A)], o ideal do eu [I(A)].

O grafo do desejo aplicado à estrutura da Escola faz aparecer sua diferença em relação ao grupo, o qual se situa no circuito narcísico [$ → i(*a*) → eu → I(A)], abaixo do primeiro andar do grafo. Os dois tipos de garantia fornecidos pela Escola, AE (analista da Escola) e AME (analista membro da Escola), são dessemelhantes e ocupam lugares diferentes. A garantia se situa do lado da mensagem no grafo do desejo: é a mensagem da Escola, e o seu tesouro de significantes (A) se encontra no lado do analisante. O AME é o sintoma [s(A)] da Escola, e o AE [S(Ⱥ)], o garante da Escola. De acordo com a definição da primeira versão da "Proposição...", o título de AME é garantia de "formação suficiente", vindo no lugar reservado ao didata nas sociedades da IPA. O "didata" é uma função ironizada por Lacan, que o designou de Beatitude ou Suficiência. Essa figura pode também ressurgir, sem esse nome, em qualquer grupo ou Escola lacaniana.

AME, como significado do Outro, é um sintoma, ou seja, uma formação de compromisso. Mas com o quê? O AME, como todo sintoma, se dirige ao Outro, que, no caso, é a própria sociedade civil [s(A) → A = AME → sociedade civil], garantindo para fora do âmbito da Escola aqueles que tenham a formação psicanalítica suficiente.

Lacan, em 1974, em sua carta aos italianos, ironiza o AME para apontar que não é com o título que este opera e que sua formação não está acabada. A formação do analista, qualquer que seja, é sempre uma sinfonia inacabada a ser permanentemente criada. Lacan mostrou o caráter irônico desta nomeação: AME em francês (*l' âme*) quer dizer "alma", e em português a ironia é mantida com a referência ao verbo "amar" no imperativo. Quanto à lista de analistas didatas fornecida pela IPA dos que emergem nos grupos, Lacan também ironizava ao falar de *l'âne-à-liste* ("burro na lista").

Como é conferido o título de AME? Eis a única indicação que encontramos, escrita na primeira versão falada: quando o passante é nomeado AE, seu analista vira AME. Já na versão definitiva (escrita) da "Proposição...", o título de AME é conferido ao psicanalista que tenha "dado suas provas".[10]

Na primeira versão da "Proposição...", Lacan afirma que é unicamente a partir da experiência analítica pessoal que ele pretende promover a "garantia coletiva", ou seja, a partir do testemunho do analista no dispositivo do passe. Com o passe, a Escola garante que o AE é um analista, que é quem garante que esse coletivo é uma Escola.

O AE se situa no ponto em que o Outro é barrado [S(Ⱥ)], no lugar do significante do Outro barrado, apontando o furo dessa estrutura de não-todo da Escola. O analista da Escola equivale ao sujeito destituído, que Lacan chegou a qualificar, em *Televisão*, de santo — santo que faz não a caridade, mas a "descaridade", bancando o dejeto para que o analisante o tome como causa de desejo.[11]

Mas se a Escola é uma reunião de "santos", ela, no entanto, não constitui uma igreja, pois seus "santos" não se ocupam em resolver a injustiça da distribuição social de renda (ele não é um assistente social), nem do poder (próprio da hierarquia eclesiástica e da politicagem da canonização), justamente porque experimentaram em suas análises a futilidade do poder, ou seja, do significante mestre ($S_1$) como puro semblante e não como representante do Outro [I(A)]. "O exercício do poder é oriundo da impotência em sustentar autenticamente uma prática."[12]

O AE é garantia do poder barrado. Quanto mais "somos santos mais rimos",[13] diz Lacan, e quanto menos santos somos, mais poder queremos. A oposição entre objeto *a* (posição do "santo") e significante mestre ($S_1$) é a base da oposição entre o analista na posição de objeto *a* para seu analisante e sua posição de poder ($S_2$).

Paradoxalmente, o AE, garantia da Escola, se situa no local de ausência absoluta de garantia, lá onde o Outro falta [S(Ⱥ)], lá onde falta o significante que diga a verdade sobre a verdade, que garanta a verdade sobre o analista. O AE é aquele do qual se espera um progresso da psicanálise a partir do não-saber que, no entanto, está enquadrado pelo saber elaborado em sua análise. Lacan dá a indicação: "Apliquemos S(Ⱥ) ao AE. Resta: E, que significa a Escola ou *l'Epreuve*."[14]

*Epreuve* significa prova ou experimentação, que é a operação pela qual se julgam as qualidades e o valor de uma coisa. Trata-se aqui da Escola como lugar em que se passa pela prova de ser analista ou onde se experimenta ser analista diante da comunidade analítica. *Epreuve* também significa adversidade, provação, indicando que a Escola não é apenas local de bem-estar, já que acolhe o mal-estar da civilização — seu rebotalho, o objeto *a* — para que haja chance de o discurso do analista aí ocupar um lugar na circulação dos discursos.

## AME

A expressão "garantia de formação suficiente" relativa ao AME é uma expressão que Lacan não retoma na versão escrita da "Proposição...". Por que essa expressão está presente na versão falada e ausente na versão definitiva da "Proposição..."? Supõe-se que esteja presente na primeira versão por ser da Escola o dever de reconhecer o analista que tenha tido uma formação suficiente para exercer-se como analista. Sua ausência na versão escrita talvez se deva à cautela de Lacan para que não seja tomada da "Proposição..." como a formação que bastaria para alguém ser analista, no espírito de currículo ou de carreira: "... basta cumprir determinado percurso para que se receba a garantia." "Suficiência", inclusive, é o termo que o próprio Lacan empregou ao se referir ao *gradus*, ou seja, ao analista que se encontra "para além de qualquer comprovação". A suficiência, enquanto tal, "não tem que bastar para nada, já que se basta a si mesma".[15] Uma coisa é alguém se autorizar como analista, outra é ele ser reconhecido como tal, e outra ainda é sua formação ser reconhecida dentro do campo inaugurado por Freud e continuado por Lacan. A Escola garante uma formação suficiente para alguém ser analista lacaniano.

Na versão escrita da "Proposição" de 1967, que tem a função de "carta de princípios" para uma Escola, encontramos o termo "suficiência" empregado em outro contexto: relativo ao final de análise e ao término da relação transferencial. A suficiência do analista, paradoxalmente, é extraída da destituição subjetiva — eis a única forma de suficiência compatível com o analista e que é o avesso de se colocar como sujeito que sabe, como as "Suficiências" criticadas por Lacan. O analista deve ser "suficientemente" destituído de sua própria subjetividade para poder exercer sua função enquanto tal. O analista em sua análise deve ter experimentado a destituição narcísica e deve poder refazer a terceira revolução copernicana, descrita por Freud, na qual o homem não é senhor em sua própria casa, descascando, como uma cebola, suas identificações imaginárias que constituem sua persona, seu *little me*. E, além disso, ver-se destituído dos significantes que o representam, experimentando-se como desidentificado simbolicamente, como sujeito vazio de representação. Eis a destituição subjetiva.

Ser suficientemente destituído — e consentir apagar-se para bancar o objeto — é condição necessária (e não suficiente) para conduzir uma análi-

se, pois aí o analista não está como sujeito. Não agir como sujeito é a única maneira de fazer surgir o sujeito do Inconsciente na fala, no corpo e nos atos do analisante. Na "Proposição...", Lacan diz que o AME é "constituído simplesmente pelo fato de que a Escola o reconhece como psicanalista que comprovou sua capacidade".[16] Não se trata mais de reconhecer uma formação suficiente, mas de reconhecer o analista membro da Escola a partir das provas que ele forneceu de que conduz análises. Em 1969, diz que o título de AME corresponde ao dever da Escola de "garantir a atividade de seus membros quando ela é efetivamente psicanalítica".[17]

A Escola é o lugar onde o psicanalista diz a que veio e ele pode querer que ela o reconheça como analista tendo aí feito sua formação. Através do título sancionado analista membro da Escola, a Escola reconhece que, em primeiro lugar, sua prática profissional é psicanálise e não, por exemplo, psicoterapia ou alguma forma de sugestão e, em segundo lugar, que sua formação é condizente com a Escola da qual é membro. É difícil a Escola reconhecer como AME um analista de formação, por exemplo, kleiniana.

Na IPA, as regras para se tornar analista são explícitas *a priori* (análise com tal analista, a ser escolhido numa lista de didatas, duas supervisões de dois casos e, no final, a apresentação de um trabalho clínico) e o candidato que passar por elas terá sua formação garantida pela Sociedade, sendo então autorizado a exercer sua função. Em um concurso, o professor tem que passar por provas de capacitação profissional: prova de currículo, prova escrita, prova de aula e até, às vezes, prova prática. Que provas o analista pode dar? A prova mais evidente é quando a análise por ele conduzida produziu um analista e, por conseguinte, sua análise revelou-se didática *a posteriori*, o que pode ser averiguado no passe.

A referência ao analista do candidato como didata significa que o analista considera que essa análise revelou-se didática, e não que houvesse uma lista de didatas na Escola Freudiana de Paris. Mas isso não basta.

Que as provas do analista possam ser recolhidas, ouvidas, testemunhadas por outros significa que o que faz o analista não é da ordem do inefável, não é impossível de ser dito. Mas provas de quê? Aqui o matema do discurso do analista pode nos orientar, $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$. Tratar-se-á de dar provas do ato analítico, o que na verdade o analista efetua sem pensar (na posição de objeto

*a*), mas, em seguida, pode avaliá-lo através de seus efeitos, que não são inefáveis: eles podem ser colhidos em supervisão e testemunhados em trabalhos apresentados. Esses efeitos correspondem à produção de novos significantes, às mudanças subjetivas, à interrupção da repetição na vida do sujeito, aos efeitos sobre o gozo sexual ou gozo do sintoma. Esses efeitos no analisante significam que o analista é capaz de bancar o objeto *a* para algumas pessoas, aptidão também possível de ser testemunhada quando mantém pessoas em análise por um bom tempo e sustenta a posição de semblante de objeto em casos variados.

Outro aspecto tampouco inefável é o saber do ato analítico. Um ato que não seja calcado no saber analítico não pode ser considerado ato analítico, como nos ensina o matema do discurso do analista $\frac{a}{S_2}$. Esse saber implica não mera repetição das teses freudianas, mas a elaboração de saber que aquele caso suscita. A elaboração de saber a partir de cada caso, evidentemente não inefável, mas transmissível, pode ser também constatada na supervisão e, por vezes, na apresentação à comunidade analítica da Escola. Essas provas, que o analista pode fornecer e a Escola recolher, foram assim resumidas por Luís Izcovich: "A prova pelo ato, pelo semblante e pela elaboração."[18]

A importância dos AME na Escola de Lacan ultrapassa a questão da garantia desses analistas, pois sua designação implica a aposta de que eles serão capazes de designarem, por sua vez, os passadores, constituindo dessa maneira parte do dispositivo do passe, apesar de não participarem diretamente dele. O grafo do desejo em que Lacan situa o *gradus* mostra a solidariedade entre os títulos AE e AME colocados em circulação — aposta de que nesse circuito possa circular o desejo do analista.

A supervisão faz parte dos critérios para se designar o AME. A entrada em supervisão implica uma destituição subjetiva suficiente daquele que se autorizou como analista. Trata-se da destituição do lugar do sujeito suposto saber para seu analisante no momento em que o analista fala como supervisionante para o supervisor.

## A supervisão

A prática da supervisão como parte integrante da formação analítica, desde os tempos de Freud, é adaptada na Escola de Lacan, onde tem um lugar distinto do que ocupa nas Sociedades da IPA.

A supervisão na Escola de Lacan é parte integrante da psicanálise pura — primeira seção da EFP que corresponde à "práxis e doutrina da psicanálise propriamente dita",[19] ao lado da análise do analista em formação. Assim como esta, não é possível haver padronização nem prestação de contas da supervisão. Eis por que, segundo Moustapha Safouan, a supervisão não deve ser institucionalizada.[20]

Logo no primeiro instituto de formação de analistas, fundado por Karl Abraham e Max Eitington em 1920, em Berlim, as supervisões foram adotadas, pois, segundo Eitington, "tivemos a oportunidade de constatar a que ponto o analista que sai de sua análise supostamente terminada acha-se desamparado (*helpeless*) ao se encontrar diante de um paciente".[21] A supervisão deveria visar, sobretudo, à aprendizagem da técnica analítica, enquanto para Ferenczi o objetivo deveria ser a análise da contratransferência e das "contrarresistências". Para o primeiro, o supervisor deve ser diferente do analista para que o aluno liberte-se da tendência a reproduzir a técnica de seu analista, e para o segundo, o supervisor deve ser o próprio analista, pois estaria em melhores condições para analisar a contratransferência.

A regulamentação da IPA abortou o debate entre essas duas posições e instituiu a obrigatoriedade de que o supervisor não fosse o analista do candidato, e sim um outro escolhido na lista estabelecida de didatas.

A supervisão na Escola lacaniana não é uma prática controlada pela Escola — nem há uma carga horária obrigatória de supervisão, tampouco se exige que o analista em formação escolha seu supervisor em uma lista de didatas. No entanto, a supervisão não deixa de fazer parte da formação do analista lacaniano. Segundo Lacan, não há prática que prescinda de supervisão (ou controle), e a prática psicanalítica não está fora disso.

Se a supervisão não é obrigatória, ela é, no entanto, aconselhável ao analista que se autoriza por si mesmo a receber em análise sujeitos que o demandam. Na Escola de Lacan, a supervisão não é imposta, mas se impõe como dever ético; é o analista em formação que escolhe seu supervisor, ficando a seu

critério se este deve ou não ser seu analista como supervisor. Isso não significa tampouco que o analista deve se sentir obrigado a aceitar a demanda de supervisão por parte de seus analisantes. O analista analisará se é o momento de aceitar ou se aquela demanda deve ser postergada e analisada (como demanda de autorização, demanda de amor etc.). Por não ser regulamentada, a supervisão não é tutelada pela Escola. Abre-se, assim, a perspectiva da pluralização de supervisores e a responsabilização do analista por sua formação em uma Escola que não é o Outro da vigilância e do controle.

O interesse em o analista fazer supervisão com mais de um analista-supervisor encontra-se na possibilidade de experimentar diversas modalidades de supervisão e estilos diferentes de condução do tratamento. Por não existir padrão de supervisão, esta pode ser efetuada em vários discursos: há supervisores (discurso do mestre) que apontam como o analista deve proceder e até o que deve dizer a seu analisante; outros provocam a elaboração fazendo perguntas para que o analista reflita e decida (discurso do histérico); outros dão aula (discurso universitário) e outros o fazem a partir do discurso do analista;[22] enquanto outros se utilizam de mais de um desses procedimentos.

A supervisão inaugura uma dimensão para a análise em andamento. Diz Lacan:

> Ocorre que eu faça o que chamam de supervisões, não sei por que se chamou a isso de supervisão. É uma superaudição. Quero dizer que é muito surpreendente que se possa, ao se ouvir o relato do praticante [o supervisionante] — surpreendente que através do que ele relata —, que se possa ter uma representação daquele que está em análise, o analisante. Trata-se de uma nova dimensão.[23]

A supervisão é uma superaudição do caso do analisante e do manejo do analista. Carmem Gallano compara a supervisão, enquanto superaudição, a uma *ouvidoria psicanalítica* em que o analista-supervisor escuta e remete ao praticante as falhas do saber (dimensão epistêmica) e do ato analítico (dimensão do desejo do analista), tanto em sua condução quanto em seu dizer.[24]

O supervisor não deve agir como analista, convocando o sujeito dividido do supervisionante ou interpretando suas formações do Inconsciente, caso aí

ocorram. O supervisionante não está em associação livre, nem o supervisor em atenção flutuante.

A supervisão não é uma visão superior, mas, segundo Lacan, uma segunda visão ou uma "subjetividade secundária", na qual o supervisor tem uma visão panorâmica do caso trazido e da relação do analisante com o analista/supervisionante, assim como dos impasses deste na condução do tratamento.

Quanto ao caso de seu analisante, o supervisionante "desempenha ali o papel de filtro, ou então de refrator do discurso do sujeito, e assim, apresenta-se, inteiramente pronta ao supervisor, uma estereografia que já destaca os três ou quatro registros em que ele pode ler a divisão constituída por esse discurso".[25]

Para que o supervisionante filtre os elementos principais do caso, ele tem que ter à sua disposição os conceitos fundamentais e manejá-los com disciplina e rigor. Leva-se à supervisão a filtragem do relato das sessões de seu analisante. Levar o caso à supervisão não é levar o disse me disse das sessões para que o supervisor diga o que acha. A filtragem já implica um trabalho de preparação com questões e hipóteses argumentadas sobre a divisão do sujeito analisante. O supervisionante-refrator leva à supervisão as linhas de força e os significantes que balizam o texto de seu analisante.

A refração é uma operação de decomposição e, portanto, uma análise que desvia e faz aparecer os feixes de luz e suas diversas cores quando atravessam o corpo de um cristal.

No caso da supervisão, trata-se de refração textual da fala do analisante, sendo possível ao supervisor ler aí a divisão do sujeito. Em que registros? No imaginário, o sujeito se divide entre o eu e seus outros, os semelhantes iguais e rivais; no simbólico, a divisão se expressa nas questões neuróticas: "sou homem ou sou mulher?", "estou morto ou vivo?" — que é a expressão do sujeito dividido entre dois significantes; e no real, a divisão aparece entre Eros e a pulsão de morte, entre angústia e desejo, entre o gozo da satisfação e o gozo do sofrimento. E podemos acrescentar, ainda, o quarto registro, que abrange os três primeiros: o âmbito da fantasia, em que o sujeito está dividido na polaridade de sujeito e objeto.

A estrutura da prática da supervisão em que um analista vem relatar a outro analista um caso de sua clínica, colocando a céu aberto não só a fala de seu analisante, mas também seu modo de agir, situa o supervisor em uma

posição terceira privilegiada em relação aos dois parceiros do jogo analítico. Por se encontrar fora da transferência que está em questão (entre analisante e supervisionante), ele pode ter uma visão panorâmica do que ocorre entre os dois, tanto da parte da estrutura e tipo clínico colocados em jogo nas mazelas de transferências do analisante, quanto do ato analítico ou sua ausência por parte do supervisionante.

A supervisão pode trazer à luz as obscuridades relativas à estrutura (neurose ou psicose) ou ao tipo clínico (neurose obsessiva e histeria) e ter a função de levar o supervisionante a uma conclusão diagnóstica para orientar ou reorientar a direção do tratamento. Além do diagnóstico estrutural, podem ser levadas questões relativas ao sintoma, à fantasia, às passagens ao ato, *actings-out* etc.

O supervisionante pode também demandar supervisão para interrogar sua relação com o ato analítico e com o desejo do analista em momentos de vacilação deste. Trata-se, às vezes, de um caso em que ele não consegue se orientar na direção do tratamento, ou se confunde com as associações de seu analisante, ou com o amor de transferência que lhe é endereçado. Ele sente dificuldade de se ausentar como sujeito de desejo e deixa vago seu lugar de semblante de objeto *a*, sem conseguir captar exatamente o que está em questão. A supervisão é o local para o sujeito-analista se confrontar com seu desejo de curar, de comandar, seu desejo de reconhecimento, de responder à demanda, seu desejo sexual, que eventualmente pode ser despertado, e sua demanda de amor.

Lá onde o analista comparece como sujeito — o que se chamou de contratransferência —, a análise para e a análise sai do discurso analítico. O despertar dos desejos do analista em um determinado caso aponta o embaraço, ou até mesmo o impedimento, do desejo do analista como operador lógico do tratamento analítico.[26] Lá onde surge o desejo do sujeito-analista, desaparece o desejo do analista. E falha o ato do analista.

A angústia do analista é seu sinal de alarme. Quando ela aparece, ele não está na posição de objeto, e sim na de sujeito dividido. Está então aberta a porta para a passagem ao ato ou a atuação da parte do analista-sujeito com seu analisante. O *acting-out*, sendo uma mensagem dirigida ao Outro, implica sempre o sujeito suposto saber. Podemos dizer que se a interrupção da análise se deu por um *acting-out* ou uma passagem ao ato do analista, em vez

de um ato analítico, o analista traz à cena o objeto de sua fantasia, numa atuação, e não faz semblante do objeto *a* para seu analisante. Quando isso acontece, o analista está afetado por seu analisante como um sujeito dividido. O analisante, por sua vez, terá sua transferência prolongada, pois a interrupção da análise por um *acting-out* não deixa operar a dissolução do sujeito suposto saber que é sustentáculo da transferência da análise.[27]

Cabe aí ao supervisor não só reorientar o analista na direção do tratamento e na retomada do ato, remetendo-o à destituição subjetiva operada em sua análise, como até mesmo indicar a retomada da análise se esta já tiver terminado ou tiver sido interrompida. E no caso de o supervisor ser também o analista, remeter o supervisionante à sua própria análise.

O supervisor, a meu ver, não está no lugar do mestre (agente do discurso do mestre) ou do saber (agente do discurso universitário). Ele oscila entre duas posições: a posição de agente no discurso da histérica — provocando no lugar da histérica a elaboração de saber —, ao constituir o analista-supervisionante em mestre, e a posição de agente do discurso do analista, ao fazer o supervisionante produzir os significantes mestres, não dele como sujeito, e sim do caso que conduz. Assim, a supervisão oscila entre o discurso histérico e o discurso do analista. Cabe ao supervisor apontar, a partir desses lugares, a resistência do analista: resistência a ocupar para aquele sujeito-analisante a posição de semblante de objeto *a*. Quando o supervisionante produz seus próprios $S_1$ na supervisão, ele deve ser remetido à sua análise.

A supervisão não pode se transformar no lugar da verificação e da colocação em questão do desejo do analista e da passagem de analisante a analista. Esse é o lugar do dispositivo do passe.

A supervisão é um lugar de elaboração de saber do analista: antes, durante e depois de cada encontro com o supervisor. O próprio ato de marcar uma supervisão já desencadeia a elaboração de saber: a retomada do "caso", o recolhimento dos dados históricos, transferenciais e fantasísticos, os relatos dos sonhos etc. O encontro com o supervisor não é uma aula, ele não está no lugar do mestre que comanda nem no lugar do saber do professor. O encontro com o supervisor é o momento da supervisão em que o analista-supervisionante tem a chance de expor sua elaboração de saber e confrontá-la com a de outro analista, não como um momento de exame ou prova, mas de confrontação de sua pertinência e coerência sob a prova da clínica. A verificação do bem-

fundado em uma elaboração de saber só pode ser dada quando orienta o analista em seu manejo e, principalmente, pela resposta do analisante.

A supervisão é um processo — não se resume aos encontros com o supervisor. Nesse processo, no entre-dois-encontros, o analista "faz vir" seu supervisor para as sessões e o constitui como o endereçamento da elaboração e da construção do "caso" (do latim, "aquilo que cai", "que se deposita"). Esse tempo de elaboração do caso é fundamental para a direção do tratamento, pois no ato analítico o analista está no "não penso", uma vez que o pensamento, e consequentemente o saber, se encontra fora do ato. No entanto, todo ato analítico se sustenta no saber que está no lugar da verdade, como podemos ler na parte esquerda inferior do discurso do analista $\frac{a}{S_2}$. Esse saber ($S_2$) é elaborado, caso a caso, à luz dos conceitos fundamentais da psicanálise que orientam e fundamentam o ato analítico. Eis o saber visado pelo processo da supervisão analítica.

A supervisão como prática fundamental da formação psicanalítica se articula na Escola com a garantia que ela fornece aos membros que aí tenham efetuado sua formação. Sem regras, sem tempo determinado, sem a imposição de uma lista de supervisores didatas, a Escola de Lacan espera, no entanto, a prática da supervisão suficiente de seus analistas para o exercício da psicanálise. Esse "suficiente" não é dado de antemão. Caberá a cada analista, junto com seu analista e seu ou seus supervisores determiná-lo — de forma suficiente para que a Escola possa avalizá-lo para lhe conferir, junto com outros critérios, o título de AME.

# III
# A análise do analista

# 7. O ato analítico e sua antecipação

O passe, e não apenas o testemunho e a demonstração do final de análise, é "um dispositivo da Escola inventado para que o ato analítico, que se dá no passe durante uma análise, possa ser apreendido no tempo em que se produz."[1] Eis o que diz Lacan, no "Discurso à EFP", em resposta às múltiplas interrogações provocadas por sua "Proposição...".

A proposição do dispositivo do passe efetivada por Lacan, em 1967, foi um ato, assim como o "Ato de fundação" da Escola,[2] que, enquanto tal, não depende de nenhuma audiência como, por exemplo, a banca universitária de uma tese. Todo ato é sem o Outro. Opomos tese e ato para explicar que a proposição do passe não é uma tese a ser defendida e demonstrada, e sim um ato que pode ser lido. É um "textoato" a ser transmitido pela fala. Lacan não diferencia a ata de fundação do ato analítico, que é o ato em que o analisante se torna analista.[3] Como ato, a "Proposição..." implica solidão, pois o ato é de um só, um sozinho — não há ato coletivo. Se o ato implica estar só (*seul*), isso não significa que quem o efetua seja o único (*le seul*). Lacan adverte sobre a equivocação entre *seul* e *le seul*, entre o "sozinho", de solidão, e "o único", do Um da exceção. Trata-se da referência à sua frase "só (*seul*) como sempre estive em minha relação com a causa analítica",[4] do "Ato de fundação" da EFP. Se ele quisesse ser *le seul*, o único a ter relação com a causa analítica, não teria fundado a Escola. Considerar-se o único é uma carapaça ao estar só.[5] Aquele que tem a impressão de ser o único está se defendendo contrafobicamente da solidão do ato analítico, de estar só com a causa analítica, quando não é paranoico. Essa carapaça tem como correlato a enfatuação, o que poderíamos considerar como uma doença do analista: o analista fóbico da solidão do ato [*a*] veste-se com essa carapaça da autonomia do eu [i(*a*)] e

se crê enfatuadamente o único. O só do ato corresponde ao objeto *a*, e o considerar-se o único corresponde ao matema do eu, i(*a*), como "carapaça de *a*", o que pode então ser escrito como $\frac{i(a)}{a}$.

No caso da paranoia, ser o Único é o aspecto megalomaníaco daquele que se identifica com o Outro. O paranoico se coloca como o Outro para todo mundo, todos devem se referir a ele como, por exemplo, a melhor ou a única referência da psicanálise. Esse Um paranoico se encontra no fundamento das seitas — o grupo psicanalítico não está ao abrigo do "empuxo-à-seita" quando seu líder se identifica sem mediação nenhuma ao $S_1$ que ele representa.[6]

Esse analista único se refere a quê? A um tipo de narcisismo que podemos chamar de "o narcisismo da solidão", que não é muito diferente do narcisismo da pequena diferença que Lacan chamou de terror conformista, tendo como resultado o isolamento. A tendência do "analista independente" não seria uma escolha determinada por esse narcisismo da solidão? A solidão do ato analítico se distingue do estar isolado, pois é um ato que implica o laço social: o discurso do analista. Mas há algo que pode vir suportar a solidão do analista: a Escola.

A Escola é o suporte dessa solidão, ela pode acolhê-la — Lacan renunciou à solidão ao fundar a Escola. Ele não estava isolado e tampouco era o único a ter relação com a causa analítica. Mas será que isso significa que a Escola é o lugar em que se pode dizer "Ah! Que bom! Então não estou mais só"? Estarmos juntos significa não estar mais só? Não, pois a Escola não é o lugar da cola. Em primeiro lugar, porque cada um se vira sozinho com a experiência analítica e a Escola não escamoteia nem supera isso. A Escola não tutela seus membros, nem desresponsabiliza os analistas de seus atos. Tampouco a supervisão pode vir a suprir esse "virar-se sozinho" com o ato analítico. Em segundo lugar, o ato analítico é de um só, de um sozinho, cuja responsabilidade não pode ser dividida. E, em terceiro lugar, a relação com a causa analítica é uma relação solitária que não se partilha como uma herança.

A supervisão, como vimos no capítulo anterior, é o lugar da verificação da elaboração e até mesmo da retificação do ato analítico que o analista efetua junto a um colega, dentro de uma transferência de trabalho.

## Dispor do ato analítico

A Escola não é, portanto, a partilha da relação com a causa analítica, nem é a partilha da causa analítica. A Escola é o lugar onde cada analista, diz Lacan, pode "dispor de sua relação com esse ato".[7] Dispor da relação com o ato analítico não é uma coisa evidente e automática, pois o ato analítico se dá no interior de uma análise, na passagem de analisante a analista.[8] É necessário um lugar para que o analista tenha à sua disposição essa relação, por si mesma solitária, que se reviverá nas análises conduzidas por ele. O termo "ato analítico" se refere, portanto, em Lacan, tanto ao passe que ocorrerá no interior de uma análise quanto ao ato que, na prática clínica, o analista efetua com seus analisantes. O analista, apesar de ser o único a ter relação com seu ato analítico, não dispõe dele, ele precisa de uma Escola.

Dispor da relação com o ato analítico significa estabelecer, falar, escrever, restituir, transmitir o ato analítico para que dele o analista possa dispor. Esse dispor se conjuga com expor. Assim como o ato da "Proposição..." necessitou de um escrito para ser lido, da mesma forma o ato analítico precisa passar pelo relato para ser escutado. É o que Lacan nomeia nesse texto como "a aporia do seu relato", do seu *compte-rendu*, aporia de prestar contas do ato analítico, pois se trata de relatar o ato que se dá, como todo ato, no "eu não penso", portanto, fora do significante.

É só ao expor o ato analítico como a passagem de analisante a analista, nesse lugar que é a Escola, que o analista vai dispor dele. A Escola é, portanto, esse lugar do Outro da disposição do ato analítico. A Escola é o Outro como lugar dessa aporia; é o lugar da dificuldade lógica em relatar o ato analítico. Não é o Outro consistente que goza, não é um Outro que possa ser encarnado. É o Outro como lugar, o Outro para a averiguação do desejo do analista, que, por definição, é um desejo em que o Outro falta.

É uma aporia porque se trata de transformar em relato aquilo que se dá em ruptura com tudo o que foi a análise do sujeito, ou seja, em ruptura com a cadeia do pensamento inconsciente — o corte do ato psicanalítico. A aporia implica marcar o que é êxito e o que é fracasso no relato do ato. O êxito do ato analítico pode não refletir no êxito de seu relato, ou seja, pode haver êxito no ato analítico e fracasso em sua transmissão no dispositivo do passe. Há uma aporia relativa, tanto ao desejo do analista quanto ao ato analítico, que é

a resistência de passar ao dito, próprio do real, que está em jogo na formação do analista.

Qual a relação entre o ato analítico e a Escola? Há uma diferença em considerar o ato analítico como agente de Escola e a Escola como agente do ato analítico. Este se institui como agente — como podemos ler no lugar do agente do discurso do analista — onde está o analista semblante de objeto *a*, é ele que agencia a Escola como lugar de se dispor desse ato. O que seria a Escola, enquanto instituição, como agente do ato?

Quando a Escola é o lugar onde o Outro agencia o ato, não se trata mais do ato do analista, mas de passagem ao ato e, nesse caso, "o fracasso em canto algum é êxito", diz Lacan, "aí o fracasso é garantido". A diferença entre o ato falho e o ato analítico é o ponto a partir do qual podemos interpretar essa passagem em que Lacan se refere ao fracasso e ao sucesso.[9] Podemos entender o fracasso do ato como equivalente a um ato falho. O ato falho é bem-sucedido porque produz a falta e põe o sujeito em causa — abertura do Inconsciente. Quando o ato analítico fracassa, ele é ato falho, ou seja, bem-sucedido para o analisante na via do deciframento do Inconsciente ao ser considerado no *a posteriori* do desejo do analista, o qual, este sim, implica o ato analítico. Temos um ato que é interpretado na hora como um ato analítico — quando há efetivamente o ato analítico e a emergência do desejo do analista —, mas que se verifica adiante ter sido um ato falho. Esse ato, que foi malsucedido como ato analítico, é bem-sucedido como formação do Inconsciente na via psicanalisante, ou seja, o psicanalista não estava ali como semblante de objeto *a*, e sim como sujeito do Inconsciente.

## O termo da transferência

Uma questão importante que esses dois textos, "Proposição..." e "Discurso na EFP", nos colocam é o destino da transferência. Lacan utiliza a palavra *terme* ("termo") para se referir ao final da relação transferencial.

*Terme* tem exatamente a mesma acepção que "termo" em português: é o limite, a raia ou o marco divisório que extrema uma área circunscrita no âmbito espacial; e também fim, conclusão, remate, final, no âmbito temporal.

Lacan se refere na "Proposição..." ao *termo* da relação da transferência quando, em sua resolução, o desejo não espera mais nenhum objeto que o satisfaça, o que corresponde à travessia da fantasia e à destituição subjetiva. Trata-se da queda do sujeito suposto saber, a desvinculação do desejo do sujeito do desejo do Outro suportado pelo analista, tendo como resultado que o analista não ocupa mais o lugar de objeto na fantasia do sujeito, e o desejo é então experimentado como "sem o Outro".[10]

Dizer que é liquidada a transferência é denegar o desejo do analista, pois a causa da transferência não se liquida, na medida em que ela é o fundamento do desejo do analista. Lacan propõe trocar o termo "liquidação" por "resolução". A transferência se resolve, ela não se liquida.

O que ocorre ao termo da relação da transferência? Como ela se resolve?

Quando o desejo se resolve, "o analisante não tem mais vontade de levantar sua opção (*d'en lever l'option*)".[11] O desejo do analista que sustenta o desejo do sujeito analisante é uma incógnita "x" que o analisante deve resolver no final de sua análise para poder largar o analista e terminá-la. Durante todo o processo analítico, o analisante espera que seu desejo encontre uma resposta do analista e que este lhe dê um complemento.

Em francês, *option* é a promessa unilateral de venda pela qual uma pessoa se compromete a vender uma coisa a um preço determinado a uma outra pessoa, que aceita a promessa sem comprometer-se a comprar imediatamente, e nem mesmo a *lever l'option*. A expressão *la levée d'option* é a confirmação ulterior de uma tal opção. Em termos analíticos, o desejo, ao termo da transferência, não espera mais nada, não espera a promessa de satisfação, de realização — é pura falta. O que significa que antes ele esperava receber — receber um complemento de ser para satisfazer o sujeito em sua falta de ser, o sujeito como falta-a-ser. Quando o desejo se "resolve", nesse momento a causa da transferência, longe de se liquidar, se desaloja do analista e se torna causa analítica. A causa não foi liquidada, mas houve resolução da transferência.

Há, portanto, um termo da relação de transferência analítica que equivale à queda do sujeito suposto saber e nada indica que essa transferência se tornará transferência de trabalho. A relação transferencial analítica tem um termo que é estrutural e lógico. Sustentar que ela nunca termina é uma impostura equivalente a sustentar que, após encontrar a inconsistência do Ou-

tro na análise, o sujeito reconstitui o Outro na Escola através da transferência de trabalho. Isso é um modelo carreirista. Não é obrigatório, nem necessário, que a transferência analítica se transforme em transferência de trabalho. Ambas as transferências podem ser dirigidas à mesma pessoa — como analista e ensinante — simultaneamente, como frequentemente acontece. Aliás, verificamos como a transferência analítica, se não favorece e provoca, pelo menos não impede a transferência de trabalho.

O significante empregado por Lacan para designar o que ocorre com o analista no termo da relação transferencial é o *des-ser* — perda de ser do analista desvelando o inessencial do sujeito suposto saber. No que concerne ao analisante, trata-se de *destituição subjetiva*. Em primeiro lugar, da destituição dos significantes mestres ($S_1$), aos quais o sujeito se encontra assujeitado (o $S_1$ institui o sujeito e sua queda o destitui). Mas como a fantasia institui o sujeito como parceiro de um objeto de gozo, sua travessia equivale à destituição do sujeito da fantasia. Trata-se também da destituição da suposição do saber equivalente à separação do saber inconsciente. Do lado do analisante não há *des-ser*, e sim "*efeito de ser*" que corresponde à destituição subjetiva. Lacan utiliza seu próprio exemplo para ilustrá-la: em 1961, quando era atacado na IPA, quando seu ensino foi proscrito, ele afirmou não só ter continuado, mas se ocupado intensamente dele.[12] Ele não estava aí como sujeito dividido, sofredor, sujeito patológico, mas destituído de subjetividade e avançando em nome de uma causa: a causa analítica. Eis um efeito de ser, ser analista, e no exemplo Lacan aparece como um *guerreiro aplicado*, não sujeito às oscilações das paixões do ser.

## Passe e fim da análise

Temos indicações de Lacan de que a passagem do psicanalisante a psicanalista no processo analítico corresponde ao final de análise. Mas há outras indicações que as diferenciam, como veremos adiante. Vejamos primeiro o passe no final de análise.

O término de uma análise corresponde à solução do enigma (x) sustentado pelo desejo do analista. Esse "x" equivale ao ser do sujeito, que pode se apresentar com dois valores distintos: (-$\varphi$) e ($a$). O (-$\varphi$) é a hiância, o furo,

que corresponde à castração, ou seja, à falta no Outro como tesouro dos significantes indicando que não há palavra que designe o que é o ser do sujeito; não há garantia de uma localização segura do sujeito no desejo do Outro; e que o Outro do amor, como ideal a ser encontrado, aquele em que eu poderia me aconchegar e ficar para sempre em seu âmago, é faltoso. Essa falta também retorna para o sujeito como complexo de castração, limitando-o tanto em suas exigências (do supereu), quanto em suas realizações idealizadas (do ideal do eu que o impeliram a uma luta vã).

A falta no Outro retorna para o sujeito e denota assim a divisão subjetiva e sua incompletude, tanto em sua relação com o Outro quanto com o objeto *a* — que se revela como obturador da falta e que, no entanto, causa seu desejo e também o divide em sua alternância de presença/ausência.

O objeto *a* como solução de ser surge da conjunção entre a impossibilidade de o sujeito encontrá-lo no significante e a constância e indestrutibilidade do desejo articulado a esse objeto mais-de-gozar em suas diferentes modalidades: objeto oral, objeto anal, objeto olhar e objeto voz.

Nessa passagem, o analista, sustentado como sujeito suposto saber e detendo o *agalma* como semblante de objeto causador do desejo do sujeito, cai e perde sua consistência como ser. "Nesse *des-ser* revela-se o inessencial do sujeito suposto saber, donde o futuro psicanalista entrega-se ao *agalma* da essência do desejo."[13] O *des-ser* do analista permite a seu analisante vir a ser analista para outro sujeito; ele passa a ser esse saber suposto. E o analista? *Sicut palea* – virou nada, "como estrume".[14]

Assim, o desejo do analista que sustentara a operação foi solucionado como enigma e o analisante destitui o sujeito suposto saber que ele delegava ao analista, mas que também o sustentava como sujeito representado por suas identificações significantes no Inconsciente. Isso quer dizer que a função "sujeito suposto saber" é tributária da associação livre, do deciframento inconsciente, do deslizamento significante e de suas conexões com outros significantes. Essa função se dá no entre-dois desse espaço constituído pelo analista e o analisante. A destituição subjetiva é simultaneamente uma destituição do analista desse lugar de saber e do sujeito do Inconsciente, o qual se revela um *saber sem sujeito*.

É o momento de travessia da fantasia ($◊a) em que são disjuntos seus dois termos: o objeto cai e o sujeito é destituído. Sua destituição é tanto da

fantasia quanto dos significantes primordiais que determinavam as identificações do sujeito — como veremos no Capítulo 8, o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia.[15]

Lacan chama essa passagem de "porta" e o acontecimento que aí ocorre de "*virage*" (traduzido por "reviravolta", admitindo também a tradução de "virada", "volta", "viramento") —, termo da Marinha relativo à manobra do navio em que este muda de direção, sendo empregado em geral para o veículo que vira para a esquerda ou direita, ou dá a volta. O passe como *porta* indica a transposição de um umbral, ou seja, de um lugar para outro.

A reviravolta remete a um momento da tragédia descrito por Aristóteles, em sua *Poética*, como peripécia: "... a mudança da ação no sentido contrário ao que foi indicado e sempre em conformidade com o verossímil e o necessário."[16] Seu exemplo é o momento da tragédia *Édipo rei* em que o mensageiro de Corinto diz ao rei que Pólibo não é seu pai e, consequentemente, Mérope não é sua mãe. Ele dá a notícia julgando que esta aliviaria Édipo do temor de matar o pai e fazer sexo com a mãe. Mas o efeito é o oposto, pois leva ao pior: indica que o homem que ele matou, Laio, pode efetivamente ser seu pai e que está aberta a via para fazer sexo com a mãe. A notícia é o anúncio da catástrofe do final da peça e da condição do sujeito Édipo de ser duplamente criminoso.

Podemos comparar o passe à peripécia da análise em que há mudança de posição subjetiva: de sujeito do desejo ele vira objeto/dejeto do desejo do Outro; de sujeito do significante, vira objeto fora do simbólico e percebe que os "deuses", com quem contava como Outro, calaram-se mostrando sua inconsistência. O passe é uma peripécia na análise em conformidade com a verdade da castração e o impossível do real do gozo.

Outro momento descrito por Aristóteles que ocorre numa tragédia é o do reconhecimento "que faz passar da ignorância ao conhecimento", sendo que "o mais belo dos reconhecimentos é o que sobrevém no decorrer de uma peripécia, como acontece em *Édipo rei*".[17] Será que no momento de virada do passe há a passagem da ignorância ao saber? Sim, na medida em que o sujeito destituído se confronta com o Inconsciente como saber sem sujeito. Sim, porque o sujeito se sabe um objeto e, "de repente, vê as coisas com certo relevo"[18] — o que corresponde à travessia da fantasia. Entretanto, esse saber pode ser ratificado pelo próprio sujeito no dispositivo do passe, pois é fugidio e, para ser apreendido, necessita de uma elaboração.

Dentro dessa perspectiva se dá não a "liquidação" da transferência, e sim a sua resolução que corresponde à solução do enigma do desejo do Outro sustentado pelo "x" do desejo do analista. Resolução, portanto, que articula à falta no Outro (o que o torna inconsistente e consequentemente faltoso como garantia) e ao objeto *a*, tendo como consequência a destituição subjetiva e a destituição do analista de seu lugar como sujeito suposto saber e detentor do *agalma*, como já assinalamos.

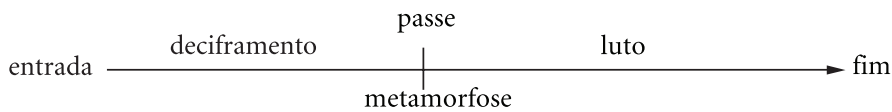
## O passe antes do final de análise

Outra maneira distinta de se abordar o passe — a partir de outras indicações de Lacan — é considerá-lo não como um umbral, mas como um caminho, ou até mesmo um túnel cujo fim é o final da análise. Porém, o final de uma análise não representa uma segurança de ter havido passe e "se coloca a questão se ele deve ser tido como garantia na passagem para o desejo do analista".[19]

Na mesma "Proposição...", ao chamar o passe de metamorfose em que o ser do desejo se une ao ser do saber, Lacan aponta que "a paz não vem selar essa metamorfose do sujeito", indicando um tempo árido de "guerra" antes do fim. Que guerra é essa, senão a luta para sair da relação transferencial? Essa luta é um luto... É o luto que o analisante faz do analista.

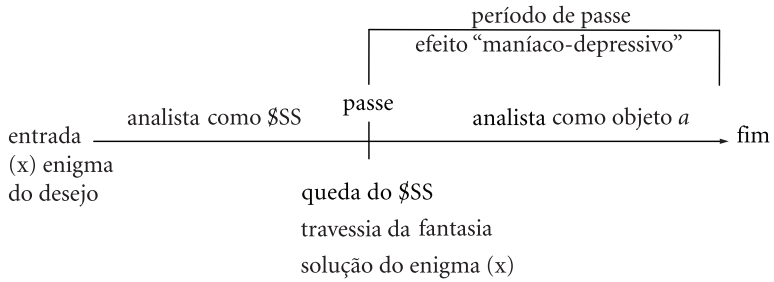
No dispositivo do passe, o passador é um analisante que está no momento do passe em sua análise. Ele é o passe porque se encontra, em sua análise, justamente nesse momento. Segundo Lacan, "aquele que transpõe esse passe ... como ele, o é ainda, esse passe, ou seja, em quem está presente nesse momento o *des-ser* em que seu psicanalista conserva a essência daquilo lhe é passado como um luto".[20]

Temos aqui a indicação de uma trajetória em que a análise se desenvolve como deciframento até um momento de metamorfose do sujeito, o qual foi chamado passe — uma passagem que marca a entrada no trabalho de luto que se prolonga até seu término.



Podemos considerar o passe como um clarão[21] instantâneo, umbral, ou como um período de passagem que começa no início da travessia da fantasia e se conclui no final do luto do objeto, ou melhor, do luto do analista como objeto causa de desejo, o que corresponde à "resolução" da transferência. A duração do luto é o tempo em que o analista continua a causar o desejo do analisante,[22] mesmo se já houver caído o sujeito suposto saber.

No passe há solução do enigma do desejo, mas a relação com o analista pode não ter terminado. O ponto final do passe enquanto período será então o ponto de finitude da análise e da relação transferencial. Aí, sim, se atinge a paz, com o término do trabalho de luto.




Podemos pensar em dois tipos de luto em momentos distintos da análise. Um primeiro corresponde ao do sujeito suposto saber em que o analisante não mais supõe saber a seu analista e sente que não há mais tanto o que decifrar de seu Inconsciente. É o efeito do confronto com o furo no saber e a falta no Outro.

Esse primeiro luto se dá no momento do passe e inaugura um segundo luto, que é o luto do analista, agora reduzido a objeto *a*. Esse tempo, segundo Colette Soler, introduz uma tensão entre a pessoa do analista, com sua presença, e sua função como causa da transferência.[23] O afeto maníaco corresponde à liberação do "lastro" do objeto *a*, deixando o sujeito do significante gozar do deslizamento e da "liberdade" da metonímia sem amarras. O afeto depressivo equivale a identificar-se com esse objeto expulso do Outro, sem lugar, nem mesmo como complemento do Outro. O período necessário de luto varia muito de um sujeito para outro. O luto pode advir tão logo haja o passe e aí o final de análise se dá simultaneamente a este; ou então se prolonga o tempo que for preciso para se resolver a destituição do

investimento libidinal que o analisante fez no objeto que o analista encarnou (como semblante) para ele.

Essa perspectiva abre a possibilidade de não se esperar a virada, ou o clarão de um instante de passe, e sim um passe-período em que se dá não apenas uma vez, mas num lapso de tempo em que ocorre ultrapassamentos que apontam para o final da análise.

Talvez nenhum modelo de passe possa ser generalizável, nem o passe como virada, que acontece em um único instante e que coincide com o final, nem o passe como período, que se conclui com o término do luto do analista. O dispositivo do passe deve, a meu ver, conservar seu traço experimental para que não se transforme em modelo a ser idealizado ou superegoicamente imposto pelo discurso dominante da Escola.

## A marca de rebotalho

Lacan inventou o dispositivo do passe para apreender algo da experiência analítica que ultrapassa o próprio analista — e é por isso que é um dispositivo para além da experiência —, o que não é o caso da entrada em análise, que pode ser apreendida pelo próprio analista. É inclusive condição da análise. Mas o que pode ser apreendido após a entrada e que não é ainda seu final? Em outros termos, o que o dispositivo do passe pode apreender entre esses dois pontos que poderá escapar ao próprio analista? Formado pelo real da experiência analítica como semblante de objeto *a*, o analista está em pleno jogo de xadrez, segundo Freud, ou como o morto do jogo de bridge, segundo Lacan. De toda maneira, ele está no jogo e toda a sua construção do caso durante o jogo é marcada por essa posição de agente do discurso do analista. Eis por que não há neutralidade possível.

Se não há um saber prévio sobre o analista, haveria uma marca prévia que designaria algo do analista em sua história, em suas vicissitudes? É o que Lacan nos indica em "Nota italiana", onde aponta que os humanistas, os que defendem a pretensa "humanidade", clamam contra o saber no real do qual o analista deve se ocupar. De fato, o humanista não deseja esse saber sobre o real. "Só existe analista se esse desejo lhe advier, que já por isso ele seja o rebotalho da dita (humanidade). Digo-o desde já: essa é a condição da qual,

por alguma faceta de suas aventuras, o analista deve trazer a marca. Cabe a seus congêneres 'saber' encontrá-la."[24]

O essencial da posição do analista é o deixar-se cair — posição de excluído do Outro. "Ele sabe ser um rebotalho" — diz Lacan mais adiante. Essa posição de rebotalho é articulada ao *desejo de saber* como desejo do analista.[25] E o sujeito traz a marca disso.

Será que o cartel do passe poderá detectar essa marca por algum aspecto das "aventuras" do passante antes do final de análise? Trata-se de uma marca de exclusão do Outro. Temos disso um índice na posição do sujeito neurótico. Na posição histérica, o sujeito se sente sem lugar no Outro, sem representação no significante, "solto", "diferente", "ninguém", identificado com a falta da qual o histérico constitui um objeto, reivindicando um lugar de exceção. Na posição do obsessivo, o sujeito se sente excluído, expulso do Outro como um excremento, "um zero à esquerda", "o pior de todos", ejetado de seu lugar por um outro-ele-mesmo. O "nada" na histeria e a "merda" na neurose obsessiva não poderiam ser um tipo de marca de rebotalho? Para distingui-la da marca do analista há necessidade estrutural de sua vinculação ao desejo de saber para que, da metamorfose dessa marca recoberta pela neurose, possa ela vir a ser operacionalizável para o sujeito enquanto analista: saber ser um rebotalho. Pois a marca de rebotalho é a que se encontra encoberta pela fantasia, ou seja, é o vestígio do objeto caído do Outro que é, no entanto, causa de desejo. O passe, ao recolher o testemunho e elaborar um saber sobre o final de análise, tenta transmitir o lugar de objeto na fantasia e a metamorfose do sujeito que advém na queda desse objeto que é seu semblante de ser.

É a partir de alguns significantes mestres que o marcam como sujeito que ele sustenta essa marca de rebotalho, podendo vislumbrar sua posição na fantasia durante a análise que será ratificada no final descortinando sua solidão: a solidão do analista sem o Outro em sua relação com a causa analítica.

## Momentos

O que podemos esperar encontrar entre o início e o fim de análise? Propomos introduzir aqui a noção de *momento*, de onde poderíamos extrair dois tipos que não se excluem: momentos de passe e momentos cruciais. No texto sobre

o tempo lógico, em Lacan, há três qualificações temporais diferentes: instante de ver, tempo de compreender e momento de concluir.[26] O momento é aqui uma temporalidade que implica uma conclusão e uma antecipação.

No caso que nos interessa, o momento do passe é uma antecipação do final e um momento crucial, uma antecipação da saída (que não aponta necessariamente para o final).

Momento, segundo o dicionário *Grand Robert*, é um espaço de tempo limitado (relativamente a uma duração total) considerado em relação aos fatos que o caracterizam (momento do dia, momento do ano em que ocorreu tal coisa). Trata-se, portanto, de uma circunstância temporal caracterizada por seu conteúdo: momento de angústia, momento de felicidade, momento triste ou o mais belo momento de uma vida. Trata-se de uma temporalidade, sobretudo curta, mas não necessariamente, que se refere menos à duração do que a seu conteúdo. Como diz Valéry, "Que é um momento — um clarão? Senão precisamente aquilo que acumulado não poderia compor o tempo? É a antípoda de uma duração, não seu elemento". É mais importante o que ocorre no momento.

O momento de uma análise é uma escansão que se opõe à linearidade da duração temporal.

Em matemática, *momento* é um vetor, um produto vetorial que indica o movimento em um determinado instante de um trajeto e tem *sentido*, *módulo* e *direção*. É o vetor indicador de mudanças. O que esperamos de nosso dispositivo do passe não é justamente que seja possível ler-se o momento em que se encontra o analisante em seu trajeto? Isso é feito a partir do testemunho de que o analisante pôde, em algum momento, mudar de perspectiva, olhar para trás e nos dizer algo de sua causação de sujeito sob a transferência ainda em curso. Essa mudança de perspectiva implica, logicamente, alguma mudança em relação ao desejo do Outro, quer no sintoma, quer na fantasia. Isso significa que o ato analítico — passagem a analista — pode ocorrer sem que a transferência tenha chegado a seu termo.

Quando Lacan define o passador ele situa o momento de passe como aquele em que o sujeito está no momento do *des-ser*,[27] do qual seu analista guarda ainda a essência de seu semblante de ser, conforme vimos.

Isso nos faz levantar a questão se podemos detectar momentos de passe em uma análise que possam fazer vislumbrar seu final, ou seja, destacar o

momento (matematicamente falando) que aponte para seu final. Trata-se de um momento crucial em que o "sujeito vê soçobrar a segurança que ele extraía dessa fantasia em que se constitui para cada um sua janela sobre o real".[28]

Será que poderemos detectar momentos de passe no decorrer de uma análise mesmo que o analista não tenha ainda sido desinvestido como objeto? Esses momentos anamorfóticos em que foi possível o sujeito mudar de perspectiva, uma vez verificados pelo cartel do passe, permitiriam prejulgar e até mesmo apostar no analista a advir. Isso nos daria a base clínica que poderia comprovar que o analisante-analista pode conduzir análises sem, no entanto, haver terminado a sua e tampouco sem extrair da fantasia a segurança de seus atos.

Momentos cruciais, como definidos por Michel Silvestre, são os momentos de descontinuidade no desenrolar de uma análise: momentos de surgimento do objeto, o que o faz chamá-los de epifania do objeto, momentos decifráveis nas falhas ou fracassos do discurso em três registros: no da fantasia, no da pulsão e no da transferência.[29]

Na falha da fantasia, o objeto surge quando sua vacilação torna ameaçadora a irrupção do desejo do Outro; na falha da pulsão, quando a demanda que condiciona seu circuito fracassa em calar o apelo do gozo pulsional; na falha da transferência, quando o amor que ele desperta apaga o sujeito suposto saber e fissura o semblante com o qual se veste o objeto. Efeito de verdade que tende a dissociar o laço analítico.

Momentos de escansão, cruciais ou de passe, que muitas vezes escapam ao próprio analista, em que há emergência do objeto em análise para nos permitir fazer avançar a psicanálise; e revelam mais detalhadamente as peripécias do jogo de xadrez analítico.

Essas considerações sobre a análise a partir de seu final levaram-me a verificar na clínica, como analista, passagens que poderíamos chamar de momentos de passe.

Sra. A. veio para análise após uma intensa crise de angústia causada pelo ciúme que sentia de seu amante, da relação dele com a esposa. Seu ciúme é tanto mais intenso quanto seu sentimento de não ter direito de senti-lo, uma vez que tem também um cônjuge. O ciúme se manifesta levando-a ao desespero a cada vez que espera um chamado, um sinal que não vem. Por outro lado, ela vive bem com o marido, que a satisfaz em todos os planos, inclusive o sexual. A relação com o amante é que lhe é problemática.

Ela nasceu com uma doença que a impedia a absorção de leite materno, proporcionando-lhe uma desnutrição que exigia periodicamente a hospitalização de mãe e filha em hospital fora da cidade natal, até os dois anos de idade. Nesses períodos, seu pai tinha amantes. Sua mãe sempre a acusou de ser a responsável por essa situação.

Em uma sessão, após relatar mais uma cena de desespero pela espera frustrada de um sinal de amor da parte do amante, ela associa essa situação à sua de bebê dizendo que "vivia morrendo", o que fez o analista interromper aí a sessão. Na seguinte, ela chega angustiada afirmando a impossibilidade de se dizer "estou morrendo" a não ser em sentido figurado: morrendo de amor, morrendo de dor. "É assim que vivo há muito tempo: morrendo." Mas o sentido metafórico não preenche o vazio enigmático de não-sentido da expressão e tampouco apazigua a angústia destampada. "O que isso quer dizer? Quem sou eu? O que estou fazendo aqui? Por que você me atendeu hoje que é feriado? Deve ser por dinheiro, ou não?"

Esse relato de quase despersonalização é associado à falta de sentido que foi tocada com a consequência imediata da destituição subjetiva provocada pelo equívoco da antinomia "viver morrendo". O resultado é a emergência do enigma do desejo do Outro figurado pela pergunta sobre "o que quer o analista?".

Após essa sessão, em que a falta de sentido se articula com a falta enigmática do Outro desejante, ela traz à baila um apelido de quando era pequena: de tão magra e com os olhos esbugalhados, era chamada de rãzinha. Recorda-se que em sua casa na roça havia uma rã que se tornara um habitante doméstico. Um dia sua mãe lavava a privada do banheiro e lá jogou água sanitária sem se dar conta da presença da rãzinha. Esta imediatamente saltou para fora e atravessou a casa sangrando, indo morrer na soleira da porta de entrada. Ela interrompeu seu relato e disse às gargalhadas que em sua primeira análise era o "patinho feio" e que agora era uma rãzinha! Seu riso catártico mostra o efeito de descarregamento de sua tragédia com a libertação do gozo que acompanha esse significante mestre.

Nessa sequência da análise, podemos constatar, num primeiro tempo, o furo aberto na significação com a emergência do desejo do Outro sustentado pelo enigma do desejo do analista. A questão retorna ao sujeito, "o que o Outro quer de mim?", com o consequente desdobramento "pode ele me perder?". Essa questão é a que se encontra subjacente à problemática de sua

mãe, que perdeu o amor do marido para outra mulher, colocando a filha no lugar de causa dessa perda. Diante do *Che vuoi?* mortífero da mãe, a tentativa do sujeito é a de se agarrar a um nome próprio, o apelido, como um significante mestre que lhe assegurasse um lugar na casa do Outro do desejo, a mãe. A partir daí, ela reconstrói fantasisticamente esse objeto animal simultâneo, desvalido e fraterno com o qual ela se identifica, morto pela mãe e que oferece sua morte ao olhar do Outro, que morre para o Outro dentro do circuito pulsional anal-escópico.

É o momento de angústia e quase despersonalização. Em um segundo tempo, é operada a construção/desconstrução da cena fantasística em que o sujeito enquadra o objeto querido e morto pelo Outro. Nessa conjuntura, podemos constatar que a construção e a travessia da fantasia são contemporâneas. Um tempo depois houve uma modificação subjetiva na analisante, que não se colocava mais na posição de espera angustiada do chamado de amor do Outro. Pouco a pouco, houve um desinvestimento dessa relação que foi concomitante com o final da análise. Eis, possivelmente, um momento de passe que poderá dizer-se como tal no dispositivo do mesmo nome.

Houve uma destituição subjetiva de uma identificação significante, podemos dizer, um esvaziamento de gozo e um abalo na segurança da fantasia com o evidente efeito terapêutico de alívio e de mudança de posição do sujeito.

Podemos verificar que há "momentos de passe" durante uma análise que antecipam o momento do passe do final de análise. Eles constituem uma aposta no advir do analista.

## *A historisterização*

Em 1976, no prefácio à edição inglesa do Seminário 11, Lacan dá novas indicações sobre o passe, definindo-o como "*historisterização* da análise".[30] Trata-se do passe como o dispositivo em que se dá a oportunidade de o sujeito elaborar sua história e a história de sua análise a partir do que se depositou para ele do "Inconsciente em exercício", que é a expressão que o próprio Lacan utiliza para definir a histeria.[31] Essa indicação não quer dizer que é o cartel do passe que fará ou contará a história do sujeito, pois "o analista só se historisteriza por si mesmo — fato patente — mesmo quando se faz confirmar por

uma hierarquia".[32] Isso para lembrar que a Escola, ou o cartel do passe, não é o Outro reconstituído após o sujeito ter se deparado com sua falta no passe durante sua análise.

> Donde eu haver designado por passe essa verificação da *historisterização* de sua análise, abstendo-me de impor esse passe a todos, porque não há todos nesse caso, mas esparsos disparatados. Deixo-o à disposição daqueles que se arriscam a testemunhar da melhor maneira possível sobre a verdade mentirosa.[33]

No dispositivo o sujeito vem testemunhar a "verdade mentirosa" da histeria que ele confidenciou no divã, ou seja, a dramaturgia em que ele é o autor e o encenador da peça que escreveu com todos os personagens de seu drama, ou de sua tragédia, ou de sua comédia, segundo o estilo que lhe é próprio. Dentro dessa concepção, o passe é palco apropriado — simultaneamente privado e público — para o sujeito expor seu teatro histérico historizando sua verdade cuja estrutura é de ficção. Enquanto o teatro é constituído por mentiras verdadeiras, o passe é o lugar da histeria como verdade mentirosa.

# 8. O tempo do quadro, a travessia da fantasia*

No passe clínico — a ser verificado no passe dispositivo na Escola —, o "sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela para o real".[1] A fantasia é o quadro que o sujeito coloca no furo do simbólico, a "janela" do real irrepresentável.

O quadro é um dos temas centrais do Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), contemporâneo da fundação da Escola de Lacan, logo após ele ter sido "excomungado" da IPA. Nesse momento, em que ele vê soçobrar a segurança de uma Sociedade de Psicanálise, cria A Estranha. Essa reviravolta mudou o rumo da história da psicanálise, que será então percebida a partir de outro ponto de vista. No seminário de 1964, Lacan faz a oposição entre o mundo da representação, o quadro *Os embaixadores*, de Holbein, e o objeto *a*, sua invenção, como causa de desejo e que se encontra no âmago de sua Escola. Em objeção aos embaixadores da psicanálise, Lacan se assume como objeto excluído, causando, no entanto, o desejo de mais de uma centena de seguidores, aos quais se agregaram outros não analistas em seminário aberto a todos, que começou nesse ano na prestigiosa Escola Normal Superior — um ensino de psicanálise, portanto, fora de uma Sociedade de analistas. E doravante, em um movimento sem retorno, a psicanálise se assumirá leiga, como assim a desejava Freud.

Retomemos o conceito de travessia da fantasia no momento do passe a partir do conceito de quadro que Lacan introduz nesse seminário.

"Como um sujeito que atravessou a fantasia radical pode viver a pulsão?"[2] Trata-se de uma linha a ser atravessada que simboliza, nos indica Christian Demoulin,[3] a função da identificação na qual repousa a "confusão" entre o significante ideal (ou ideal do eu) e o objeto *a* — essa conjunção é encarnada

* Aqui retomo o que desenvolvi no capítulo "Quadro da fantasia" do livro *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

pelo líder, pelo hipnotizador e pelo analista do ponto de vista do analisante. A travessia da fantasia corresponde à "des-fusão" entre as duas funções do analista: de suporte do sujeito suposto saber (ideal) e de semblante de objeto *a*.

O passe é o momento em que a fantasia não sustenta mais a suposição ideal de um sujeito ao saber inconsciente encarnado pelo analista. O sujeito se vê decaído da fantasia e remetido ao seu "ser de desejo", que se encontra no objeto *a*. E o analista é acometido pelo *des-ser*. Assim, a queda dos significantes ideais é correlata à dessuposição de saber ao analista: queda de I(A) → queda do sujeito suposto saber. Em termos clínicos, podemos dizer que a cada queda de um significante identificatório (cujo somatório constitui o ideal do eu) corresponde um abalo no sujeito suposto saber apontando para o furo no Outro [S(Ⱥ)].

Em 1964, Lacan lança mão da perspectiva como uma forma simbólica para distinguir o sujeito geometral (da visão cartesiana do espaço, que corresponde ao sujeito da representação) daquilo que é mancha no quadro, que representa o olhar como objeto *a*, ilustrado na anamorfose na tela *Os embaixadores*. Em 1966, usa o quadro para se referir à fantasia distinguindo o plano sujeito do plano quadro, em que o olhar se inscreve como objeto *a*, como ilustra o quadro *Las meninas*, de Velásquez.

## A perspectiva e o sujeito da representação

A palavra *perspectiva*, etimologicamente, deriva do latim *perspectiva* e, portanto, de *perspice* ("ver claramente"). A perspectiva representa os objetos sobre uma superfície plana ou plano transparente, que funciona como quadro tido por uma janela dando para um outro espaço, uma outra vista, ou, como dizia Leonardo da Vinci, uma *pariete di vetro*. Leo Alberti nos deu a definição clássica: "O quadro é uma interseção plana da pirâmide visual";[4] e Dürer apoia-se na referência do quadro como uma janela atravessada pelo olhar, como secção, corte da pirâmide visual. Ao quadro, nos diz Panofsky, de acordo com Lange:

> ... assim obtido pela secção plana e transparente aplicada pelos raios visuais que caem desde os olhos por sobre as coisas que o olho vê, se aplicam as

> seguintes leis: todas as perpendiculares, ou linhas de fuga, encontram-se em um ponto geralmente chamado de "ponto de vista", determinado pela perpendicular estendida do olho sobre o plano de projeção.[5]

Com efeito, o quadro é o próprio *princípio* de perspectiva.

O quadro é como uma janela que se interpõe entre o sujeito que olha e aquilo que vê; a definição quase se confunde com a da perspectiva, que, segundo Leonardo da Vinci, "nada mais é do que a visão de uma cena por detrás de um vidro plano e bem transparente sobre o qual se marcam todos os objetos que estão do outro lado do vidro".[6] O quadro é o recorte da paisagem com sua moldura.

A racionalização da perspectiva e sua formalização prática foram realizadas por Alberti com sua *construzione legitima*, que permitiu sua ampla aplicação na pintura. Essa construção parte da noção do quadro como o plano sobre o qual será projetado o objeto visto pelo observador situado em um ponto de vista artificialmente determinado. Esse quadro, *Las meninas*, está perpendicular ao plano do solo, no qual se desenham, por exigência da construção, quadrados como em um tabuleiro de xadrez.

Trata-se da pavimentação de mosaico do solo de vários quadros dessa época. Na altura do ponto de vista, projeta-se sobre o plano quadro a linha do horizonte, que corresponde à projeção da linha no infinito do plano solo. Nessa construção, o ponto de fuga, situado na linha do horizonte do plano quadro, é a projeção do olho do observador, simplesmente chamado de "o olho" por Alberti, Vignola e Albert Dürer.[7]

Os pressupostos da perspectiva, ou seja, o olho único e imóvel e o quadro (plano de interseção da pirâmide visual) como reprodução exata da imagem visual fazem abstração da realidade dada pela percepção visual. A perspectiva vem confirmar a afirmação de Diderot de que o cego nato pode ter noção do espaço sem ter, assim, a percepção visual do mundo.[8] A perspectiva vem demonstrar matematicamente, na prática do desenho e da pintura, que a apreensão do espaço visual independe da visão, como as bengalas do cego de Descartes que veem no lugar dos olhos.

A perspectiva constrói, segundo Panofsky, a partir de Ernst Cassirer, uma *forma simbólica*. A perspectiva "parece, de fato, corresponder perfeitamente à função que seria a da linguagem, do mito ou da arte, para não falar na ciência:

uma função que nada tem de especular, nem de passivo, mas é constitutiva, no registro da representação, da ordem e do próprio sentido das coisas".[9] A perspectiva é a materialização no espaço visual do simbólico da linguagem.

"A perspectiva matematiza o espaço visual ... ela instaura uma ordem, mas é nos fenômenos visuais que ela a instaura."[10] Ela se constitui um olho do saber, que ordena, geometriza. A perspectiva é o âmbito da visão, do sujeito da representação, do registro simbólico, do Outro da linguagem.

No entanto, as "depravações" da perspectiva — a anamorfose e o *trompe-l'oeil* — podem indicar o âmbito pulsional na medida em que podem inscrever no quadro o que está fora do simbólico, o não responsável: a falta e o furo. Eles subvertem o sujeito da representação enganando o olho para fazer triunfar o olhar e, portanto, fazem surgir o objeto que escapa à representação.

## O triunfo do olhar

O quadro, para além de sua definição de interseção da pirâmide visual, é uma "armadilha para o olhar", ilustrado por Lacan com *Os embaixadores*, pintado em 1533 e apresentado na folha de centro do livro *Anamorfoses*, de Jurgis Baltrusaïtis — *as perspectivas depravadas* —, que figura na capa do *Seminário 11* de Lacan.

Os dois embaixadores franceses na corte, Jean de Dinteville, senhor de Polisy, e George de Selves, bispo de Lavour, em tamanho natural, e todo o mostruário de objetos das artes liberais — aritmética, geometria, astronomia e música — são do registro da representação. Mas é a anamorfose do crânio que dá o sentido desse quadro: "Tudo isso é *vanitas*, futilidade, pois um dia morrerás."[11] O crânio anamorfótico coloca todos os outros objetos no domínio da aparência, do *trompe-l'oeil*, sob o império da Morte, diante do qual tudo é vão, poeira, ilusão. Os poderes leigo e eclesiástico, representados respectivamente pelos dois embaixadores, são tão vãos quanto as ciências e as artes. Só há poder de Deus e presença da Morte — eis o que indica a caveira anamorfótica.

Lacan nos aponta nesse quadro, quando o olhamos de frente, a significação fálica desse objeto enigmático voando ereto acima do chão, que, quando se levanta, o crânio se desvela, como a "encarnação imajada do *menos-fi* [(-φ)]

da castração, a qual centra para nós toda a organização dos desejos através do quadro das pulsões fundamentais".[12] O olhar como objeto *a* surge através da anamorfose da caveira como manifestação de seu poder de aniquilamento do sujeito, que fica medusado diante dela e remetido à sua própria castração, figurada por sua mortalidade. A caveira é o olhar do quadro olhando para o espectador. Este, de observador torna-se visto. É o quadro quem o olha.

Ao ver o quadro de frente, o sujeito está no mundo da representação, com objetos do mundo sensível, simbólico e cultural, mundo de poder e de conquista — eis o ponto de vista do sujeito da representação. Há, no entanto, um objeto que mancha o quadro, um objeto estranho, que escapa ao mundo. É quando o espectador muda de posição e se coloca lateralmente olhando o quadro de viés, aí ele muda de ponto de vista. E tudo que era do mundo da representação desaparece e o sujeito é confrontado com sua falta-a-ser, fora do mundo da representação, representado pela caveira que o olha. É, pois, quando falta a visão dos objetos da conquista do saber e a representação desaparece que surge o olhar como causa de angústia.

O final de análise corresponde a esse momento em que o sujeito vê o quadro de sua fantasia de um outro ângulo, quando todo o mundo da representação se desvanece e surge o objeto que o olha. É o "tempo do quadro".

## O tempo em *Las meninas*

Em seu estudo sobre o quadro *Las meninas*, de Velásquez, cujo desenvolvimento já expus em *Um olhar a mais*,[13] Lacan faz a diferença, a partir da geometria projetiva, entre o plano sujeito chamado de *janela* e o plano quadro.

Janela e quadro não se confundem, o sujeito constitui o quadro da fantasia no interior da janela que enquadra a realidade. Há uma distância que é estrutural, apesar de o sujeito acoplar a fantasia-quadro em sua janela subjetiva.

O sujeito dividido (vendo o quadro e sendo visto vendo o quadro) é sustentado pelo objeto *a*, que corresponde ao que está elidido, configurando a janela subjetiva. A janela, segundo a definição de Lacan, é "esse algo furado na estrutura que permite, precisamente, que aí se introduza a irrupção da qual dependerá a produção da divisão do sujeito",[14] trata-se da irrupção do objeto

*a*. A existência da janela do sujeito como vazio estrutural, como falta-a-ser, é correlativa ao objeto *a* que não se vê no quadro do espetáculo do mundo e que, no entanto, olha para o espectador. Há, portanto, uma equivalência entre a janela e o objeto *a*, pois, para que haja divisão do sujeito, deve haver "uma abertura, uma fenda, uma vista, um olhar". Na janela, o sujeito *é* o objeto ($\$ \equiv a$) para aquém do quadro da fantasia ($\$ \diamond a$). O quadro *Las meninas* ilustra essa relação.

Contrariamente a Foucault (para quem esse quadro é uma ilustração de como se pode apresentar uma cena como pura representação),[15] Lacan faz desse quadro o paradigma da presença do sujeito no campo escópico, no qual o pintor, enquanto sujeito, está dividido, para além de seu autorretrato que aí figura, entre o ponto de fuga e o ponto no infinito; entre sujeito do ver e sujeito do olhar. *Las meninas*, longe de ser pura representação, é o lugar-tenente da representação da pulsão, seu *Vorstellungsrepräsentanz*, pelo próprio fato da inscrição do sujeito no plano quadro. Lacan introduz o sujeito e o gozo lá onde Foucault aponta a representação e a ausência do sujeito. Se o sujeito é elidido da representação, não significa que aí não esteja. Pois o sujeito não tem representação em si, sendo meramente o que um significante representa para outro significante. Sua divisão é constituinte e correlata do objeto do gozo da pulsão.

*Las meninas* é o instantâneo de uma olhadela. Um momento de uma parada da imagem que fixa esse instante em que o pintor se afasta da tela que está pintando para dar uma olhada no suposto modelo que, na verdade, é o lugar do espectador. É um olhar dirigido a nós, ou seja, a uma cena que se constitui diante do quadro *Las meninas*. No momento seguinte, o pintor não mais estará visível, pois desaparecerá por trás da tela virada e reencontrará sua invisibilidade. Normalmente, de fato, não vemos o artista pintar o quadro, ou seja, aquele que está diante de nossos olhos de espectadores. Se vemos o pintor, não vemos a pintura. Velásquez realiza a proeza de representar o instante de ver, ao realizar seu autorretrato no centro do quadro que está pintando da família real. Destarte, coloca em cena um olhar impossível; ver-se vendo o que pinta; olhada que conjuga o ver e o ser visto. Ao mesmo tempo, na conjunção da visibilidade com a invisibilidade, Velásquez aproxima o instante de ver (o modelo) do momento de concluir (o quadro), fazendo o observador estar presente durante a sessão de pintura como também diante do quadro terminado.

A cena toda está suspensa na olhada do pintor, que embaralha o tempo cronológico, apaga a distinção entre passado e presente para aspirar o observador para dentro do *tempo do quadro*, o que reduz o momento de concluir e o tempo para compreender ao instante do olhar, como no tempo lógico.[16]

O tempo do quadro é o tempo da fantasia no final de uma análise, em que os três tempos da fantasia descritos por Freud — e que estudaremos a seguir — são colocados em perspectiva e se reduzem a um golpe de vista sobre o impossível de ser visto. Voltaremos a isso.

O olhar de Velásquez se conjuga com a tela virada de costas que constitui, com efeito, um enigma para quem olha o quadro *Las meninas*. O que ele está pintando? O casal real que está refletido no espelho do fundo? O que Velásquez queria com a tela virada? A tela virada tem uma função muito especial: a de provocar o sujeito da pulsão. Ela impele o sujeito a querer vê-la: *Deixe ver!* — diria o observador, exprimindo assim seu desejo de ver, sua curiosidade através da questão sobre o desejo do Outro.

A tela virada pode ser o avesso do quadro que vemos de frente, ou seja, *Las meninas*. Velásquez nos faz ver, assim, o mesmo quadro visto de frente e de costas, o avesso e o direito.[17] *Las meninas*, simultaneamente de frente e de costas, é como uma banda de Mœbius, que corresponde à topologia do sujeito que não tem interior nem exterior, direito ou avesso: o espectador vê o quadro e é visto pelo quadro, pois o pintor o vê: ele é o objeto da pintura.

Na verdade, é a pulsão que a estrutura mœbiana desse quadro revela, pois é preciso duas voltas para a pulsão reencontrar o gozo pictórico: o pintor dá a primeira e o espectador dá a segunda volta da pulsão, como em uma banda de Mœbius, em que é preciso dar duas voltas para se voltar ao mesmo ponto. É através da pulsão escópica que o espectador é preso e cai na armadilha do quadro, constituindo o que está aí figurado como o *Vorstellungsrepräsentanz* pulsional. Com esse artifício, Velásquez abre uma outra referência espacial que não é mais a extensão cartesiana da métrica do espaço e o sujeito da representação, e sim a topologia das superfícies e a função do sujeito escópico.

No meio do quadro, ocupando a posição central, está a infanta, *a fenda*. O (-φ) da impúbere está recoberto pelo magnífico vestido que faz da infanta Margarita uma *girl-phallus*, tornando-a aquilo que lhe falta. A infanta é o objeto precioso do casal real; é a primeira filha de Felipe IV, de 40 anos, com sua jovem esposa, de 15; é também o objeto precioso de Diego Velásquez, que

a pintou sete ou oito vezes. "Ela vem, diz Lacan, no lugar do objeto *a* que, com seu brilho luminoso, está no centro do quadro, no meio desse grupo de pessoas que a rodeia."[18] O objeto infanta se situa no intervalo que vai do pintor ao ponto do infinito (ponto do olhar, de onde o pintor volta). Esse intervalo figura em *Las meninas* o eixo, ou seja, o lugar entre o plano quadro e o plano sujeito no qual vem cair o objeto *a*.

Se não quisermos considerar toda a cena uma representação, é inegável, no entanto, que todos os personagens estão em representação. Para quem? Para o Outro, figurado pelo casal real que supostamente assiste a essa cena da infanta com suas damas de companhia. No entanto, o casal, pela maneira como está efetivamente figurado nesse quadro no fundo da sala, nada vê, pois todos lhe viram as costas. É em função desse Outro que nada vê que se sustenta toda a cena, e também todo o mundo de representação.

Em *Las meninas*, vemos, portanto, figurados o sujeito dividido (representado pelo pintor em dois lugares), o Outro (como o casal real) e o objeto *a* (a infanta). Esse quadro é como a fantasia em que figuram o sujeito dividido e o objeto *a* numa representação cênica para o Outro. Apresenta-se ao Outro a cena que se supõe responder a seu desejo: ilustração da fantasia como uma resposta do desejo para o Outro, para fazê-lo existir. Pois esse Outro nada vê, nem está mesmo aí, salvo sua imagem refletida nesse improvável espelho no fundo do salão. Sua consistência é apenas imaginária. Nesse quadro, o Outro como casal real é apenas reflexo em um vidro que espelha uma imagem embaçada e cega.

Para concluir nosso estudo acerca do comentário de Lacan sobre *Las meninas*, devemos finalmente examinar o plano sujeito, no qual Lacan situa a janela, como equivalente ao furo no Outro do significante. A olhada do pintor (olhando para o espectador) associada à tela virada faz existir um espaço anterior no qual se situa o plano sujeito, a "janela", que é o ponto de captura específico desse quadro. É a janela constituída pelo quadro, que faz dele uma armadilha de olhares. Lacan encontra o fundamento de tal armadilha: trata-se de uma armadilha pulsional na qual o sujeito como espectador é chamado a participar devido ao artifício de Velásquez da tela virada, mas, principalmente, devido à constituição da janela onde se encontra o sujeito como observador. O quadro é como a fantasia, que é efetivamente uma armadilha do olhar do sujeito, o qual se deixa fascinar, enganar, pois considera o quadro da

fantasia como sua janela para o mundo. *Las meninas* ilustra essa superposição, pois o quadro escamoteia o eixo, isto é, o intervalo entre o plano sujeito e o plano quadro, o que permite postular uma separação do sujeito em relação à sua fantasia, que é sua janela para o mundo.

## A fantasia em cartaz

A fantasia não se reduz ao imaginário nem à imaginação, apesar de utilizar cenas recordadas, imaginadas ou inventadas. Ela é uma imagem que tem uma determinação significante, ou seja, uma cena imaginária construída sobre uma frase que, como tal, tem a estrutura da linguagem. Por ser inconsciente, a fantasia é estruturada como uma linguagem da pulsão.

Eis por que, como se verifica na análise, a fantasia é a ilustração da possibilidade (permitida pelo registro simbólico) de o sujeito "considerar-se como o maquinista ou diretor de cena da captura imaginária da qual, de outro modo, ele seria apenas a marionete viva".[19]

A cena em questão no quadro da fantasia é a relação do sujeito com o objeto que causa seu desejo. A fantasia reconstruída em uma análise contém os dois status do sujeito: por um lado, o sujeito [$] como vazio de representação aparece como sujeito desejante determinado pelos significantes, ou seja, sustentado por suas identificações simbólicas e representado por um significante para um outro significante; e, por outro lado, em seu status de objeto que foi para o Outro, objeto que ele coloca em cena como objeto causa do desejo do Outro. Essa relação instituída entre o sujeito desejante e o objeto causa de seu desejo faz da fantasia o suporte da "utopia do desejo".[20] Ela faz crer na possibilidade de satisfazer o desejo à medida que se propõe como resposta ao *Che vuoi?*, que vem do Outro, e à medida que propõe um objeto que se relaciona com esse sujeito, que é falta-a-ser, que é por excelência o sujeito desejante (*want-to-be*).

A fantasia é o quadro que o sujeito pinta para responder ao enigma do desejo do Outro; é sua forma de tapar cenicamente o furo no Outro (S(Ⱥ)) que lhe retorna como castração (-φ). Diante do insuportável do real do sexo que se presentifica para o sujeito confrontado com o desejo do Outro, o sujeito responde com a fantasia. Pois ela tem, simultaneamente, a função de

instância protetora e função de sustentáculo do desejo do sujeito. Ela é tela protetora e máquina desejante — é o álibi do desejo. Se o desejo do homem é o desejo do Outro, uma vez que tem sua origem no desejo do Outro parental, a partir dessa elaboração da fantasia como quadro podemos propor que na fantasia trata-se do *desejo para o Outro* — desejo que o sujeito mostra ao Outro para não oferecer seu ser como resposta ao que o Outro quer. A fantasia é como o cartaz do criminoso procurado pela polícia no qual, acima do *Wanted*, está a fotografia da pessoa que ela, polícia, mostra ao Outro social como o que desejaria encontrar. Ao *want-to-be* do sujeito desejante, a fantasia coloca em cartaz o complemento do sujeito, o objeto causa de sua busca. O caráter de cartaz faz existir o Outro do endereçamento da fantasia. É seu aspecto cênico.

A relação de gozo entre o sujeito e o objeto mostrado na fantasia serve de anteparo à falta de um significante que faria com que o Outro existisse como consistente. Por esse significante não existir é que o Outro do simbólico é furado e inconsciente e também porque o objeto, extraído do campo do Outro, faz furo na representação. Mas o quadro da fantasia escamoteia essa estrutura, pois se confunde com a janela (furo). Podemos dizer que a relação de gozo fantasioso substitui, como sua função de tela, o significante do Outro barrado: $\frac{\$ \lozenge a}{S(\not A)}$.

O quadro da fantasia sustenta a suposição de consistência do Outro, por exemplo, o pai, e faz crer ao sujeito que há uma relação de gozo entre o sujeito e o objeto perdido. Aí está afixado um objeto não esvaziado, mas pleno de gozo que serve de simulação (*semblant*) de ser para o sujeito: para o sujeito como falta-a-ser a fantasia propõe um semblante de ser como objeto *a*. Assim, a fantasia sustenta, ao mesmo tempo, a ilusão de uma relação de completude do sujeito com o objeto — apesar de seu duplo aspecto de conjunção e disjunção —, assim como a ilusão de completude do Outro. Ao constituir o quadro da realidade do sujeito, a fantasia está no fundamento de sua posição nas situações de sua vida e nas relações com seus semelhantes, dando-lhe um *pattern* de comportamento e de gozo. Daí a indicação de Freud de que as "fantasias devem ser liquidadas" em uma análise, ou, como diz Lacan, o sujeito deve chegar à "travessia da fantasia" para poder ir para além desse quadro e experimentar-se fora desse padrão. Condição para levar um outro à sua travessia, ou seja, condição para ser analista.

## Da cena primitiva à fantasia-cartaz

A fantasia é uma proteção do real do sexo que não é relembrada e sim reconstruída para ser, em seguida, atravessada em uma análise. A fantasia é determinada pelo simbólico e aparece ao sujeito como sendo de ordem imaginária. Trata-se aqui de um imaginário que resiste, pois contém um núcleo de real ligado ao desejo do Outro.

A fantasia é uma encenação ativa produzida pelo desejo sexual inconsciente. A primeira abordagem por Freud da fantasia foi a partir da cena primária, a *Urszene*. Seu principal exemplo é a famosa cena do *coito a tergo* entre os pais que o Homem dos Lobos teria assistido aos três anos e meio e que desempenhou um papel traumático para o sujeito.

Se a fantasia é uma resposta à questão do desejo do Outro, Freud a encontrou inicialmente como cena primária. Nesta, à pergunta *Che vuoi?* o sujeito responde: *papai e mamãe*, pois o quadro da cena primária mostra a cena da relação sexual dos pais. Em outros termos: ao "que queres?" o sujeito responde "ver mamãe e papai trepando", e faz uma fantasia a partir de uma cena imaginada, vista ou transformada que lhe dirá as posições feminina e masculina em relação ao sexo que servirão de modelo identificável. O matema da cena primária pode ser escrito: Pai ◇ Mãe, em que a punção designa o pai em *conjunção e disjunção* com a mãe e que pode ser lido como: o pai com a mãe e o pai sem a mãe; o pai enquanto *desejo* da mãe e a mãe *desejo* do pai, em suma, todas as relações possíveis entre o pai e a mãe, com exceção da relação de igualdade, conforme Lacan determina no Seminário 14, *A lógica da fantasia*, na lição de 16 de novembro de 1966.

Ao considerar o elemento pulsional que é o objeto anal (o Homem dos Lobos interrompeu o coito parental evacuando) na cena primária, Freud faz dessa cena um quadro no qual se inscreve o objeto enquanto anal e/ou olhar, na medida em que o sujeito é, ao mesmo tempo expulso do coito parental (como um objeto anal) e olhado por eles como em seu sonho dos lobos. O que aparece no quadro da janela aberta do sonho é, diz Lacan, "identificável em sua forma com a própria função da fantasia em seu modo mais angustiante".[21] Encontramos, assim, nesse quadro da dita "cena primária", a escritura do matema lacaniano da fantasia: [$ ◇ *a*], no qual é o sujeito que está, agora, em conjunção e disjunção com o objeto que ele mesmo se torna. O menino, medusado,

fascinado pela cena que vê, torna-se puro olhar excremencial ejetado do Outro — mais-de-olhar do encontro traumático com o sexo. Verificamos, portanto, nesse exemplo clínico que, mais além da fantasia imaginária da cena primitiva (Pai ◊ Mãe), encontra-se a relação do sujeito com o objeto ($ ◊ *a*), sendo que o sujeito Homem dos Lobos é reduzido ao objeto anal olhado pelo Outro, os pais, que ocupam aí o lugar de sujeito. O anal se escopiza e no sonho aparece o olhar multiplicado dos lobos olhando-o pela janela. Esse sonho ilustra o quadro da fantasia literalmente na janela do sujeito pintado pelo Inconsciente.

A fantasia como quadro pode também ser ilustrada pela fantasia bissexual histérica descrita por Freud: "A paciente pressionou o vestido contra o corpo com as mãos (como mulher), enquanto tentava arrancá-lo com a outra (como homem)."[22] No ataque histérico o sujeito feminino coloca em cena sua fantasia de ser seduzida e, assim, encena sua divisão entre o homem que a seduz e sua própria recusa em se deixar seduzir — nessa pantomima compõe um quadro teatral que ela encena para o Outro. A fantasia é encenada no quadro em que ela está na posição de objeto (como mulher) e como sujeito de desejo (como homem). O ataque histérico dá a ver a fantasia ao trazer ao palco a figuração do *desejo ao Outro*. Essa representação da divisão do sujeito manifesta nessa encenação da fantasia, divisão entre homem e mulher, é própria da histeria, divisão entre o que deseja, mas ao mesmo tempo rejeita.

## "Uma criança é espancada"

Em seu texto paradigmático sobre a fantasia, "Uma criança é espancada", Freud abandona a discussão entre cena vivida na realidade e construção da fantasia para dar toda a ênfase à segunda opção: "A fantasia, via de regra, permanece inconsciente e só pode ser reconstruída no decorrer da análise."[23] Ele parte da constatação de que as pessoas que têm a fantasia masturbatória, "uma criança é espancada", contam terem sido elas mesmas espancadas durante a infância. Ele enfatiza o caráter de fixação, inércia e impermeabilidade da fantasia que se desenrola em três tempos — *uma criança é espancada*, sendo o terceiro tempo o que se apresenta como um quadro erótico para o sujeito.

O primeiro tempo é uma recordação: *o pai espanca a criança* (*que eu odeio*). Trata-se de uma cena na qual o pai prova seu amor pelo sujeito espancando

um irmão ou uma irmã que está em posição de rivalidade com ele, como um duplo especular que poderia usurpar seu lugar — o que poderia ser escrito como [i(*a*)]. Quem é esse pai, senão o Pai do amor, o pai que não gosta do rival e sim do sujeito, dando-lhe essa prova de amor? A frase fantasiosa desse tempo, diz Freud, é equivalente a: "O pai não ama essa outra criança, ele só ama a mim." Essa fantasia faz existir o Pai do amor, idealizado, representado pelo ideal do eu — o que nos permite escrever esse tempo da fantasia [I(A) ◇ i(*a*)]. É um tempo da fantasia correspondente ao olhar de amor do Outro — é um quadro que dá-a-ver o sujeito na posição de amável, objeto do amor do pai.

Trata-se, no entanto, de uma fantasia sádica (em relação ao irmão rival), da qual advém o sentimento de culpa que se exprime pelo surgimento do pai cruel que substitui o pai do amor. É o sujeito, em posição masoquista, que agora, por sua vez, vem no lugar do outro imaginário: *o pai me espanca*. Esse é o segundo tempo da fantasia, que não pode ser evocado nem como recordação nem como cena erótica masturbatória. Essa frase nada mais é do que um axioma gramatical construído pelo sujeito em análise. O ato de espancar do pai é aqui um sinal de seu amor expresso na linguagem do gozo. O sujeito ocupa, nesse segundo tempo, o lugar de objeto causa do desejo do Outro subjetivado pelo pai. (Pai ◇ eu = $ ◇ *a*) *o pai me espanca* corresponde à fantasia fundamental. Trata-se de uma recuperação do gozo perdido do Outro, pois o sujeito atribui um gozo sádico ao pai para, dessa forma, fazê-lo existir.

No terceiro tempo, que corresponde à fantasia imaginária consciente *espanca-se uma criança*, a falicização do gozo e sua evocação como um quadro erótico provocam o desejo sexual no sujeito.

No primeiro e no terceiro tempos (*o pai espanca uma criança que eu odeio* e *espanca-se uma criança*) o sujeito não está implicado na cena: a não ser como espectador. Ele a olha, ou melhor, na verdade, ele é puro olhar, objeto que sustenta, no nível pulsional, o quadro da fantasia. A implicação do sujeito na cena é efetuada com a frase da fantasia fundamental do segundo tempo (*o pai me espanca*).

1º tempo — I(A) ◇ i(*a*)
2º tempo — Pai ◇ sujeito
3º tempo — Anônimo ◇ criança
→ fantasia fundamental

A fantasia fundamental é, segundo Lacan, "uma forma bem mais restrita que todo o resto do Inconsciente, estruturado como uma linguagem, pois, afinal, é uma frase com uma estrutura gramatical".[24] Mas, além de ser uma frase, a fantasia fundamental tem a seguinte particularidade: ela se mostra.

Apesar de a realidade da fantasia ter uma estrutura de linguagem, ela se apresenta como um quadro, pois, como aponta Lacan, "cada vez que se fala de fantasia inconsciente, fala-se também, implicitamente, da fantasia de vê-la".[25] O termo fantasia é próximo etimologicamente de "fantasma", que significa "aparição", "imagem que aparece no espírito", e, em latim, significa "visão". E, estruturalmente, a fantasia sustenta o desejo para o Outro e o gozo escópico que se encontra sempre aí presente no erotismo da realidade do sujeito. É um quadro estático que constitui a base da diversidade cambiante dos cenários das fantasias imaginárias. À estática do quadro da fantasia fundamental com sua inércia de gozo se opõem a multiplicidade e a plasticidade dos roteiros imaginários das fantasias masturbatórias.

> No patamar escópico que é propriamente o da fantasia ... é a potência no Outro que constitui a miragem do desejo humano que condenamos no que é para ele a forma dominante prevalente de toda possessão contemplativa, ao se desconhecer que o que está em jogo é uma miragem de potência.[26]

A fantasia confere uma potência ao Outro que é apenas miragem que escamoteia aquilo que pode constituir para o homem sua impotência (-φ) diante do Outro. O véu escópico da fantasia é constitutivo da miragem do desejo que sustenta a potência do Outro que, no caso do exemplo paradigmático de Freud, aparece como o pai.

## A travessia da fantasia

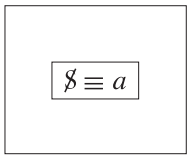
O quadro é o matema de mostração da fantasia, na medida em que nele podem se inscrever ao mesmo tempo o lugar do objeto *a* e sua relação com a divisão do sujeito. A fantasia enquanto quadro é a armadilha do desejo que se situa no nível escópico da pulsão.

A janela é o plano do sujeito cuja moldura é o objeto *a*, pois é a extração do objeto que promove o vazio e seu enquadramento. Mas a janela do sujeito não se confunde com o plano do quadro da fantasia. A tendência do neurótico é colocar um quadro em sua janela e constituir, assim, sua realidade a partir de sua fantasia sem, no entanto, dar-se conta disso. É o que podemos ver em certos trabalhos de Magritte, como *A condição humana*, no qual um quadro de uma paisagem está aposto em uma janela. Essa tela ilustra a fantasia tapando a janela do real, tela onde está pintada a paisagem da realidade do sujeito. A fantasia é *a condição humana* da realidade.

O sujeito é captado pela fantasia que ele toma pela realidade, assim como cai na armadilha do quadro de *Las meninas*. Pois, como diz Lacan, Velásquez "demonstrara a montagem desse mundo que se sustenta inteiro na fantasia".[27]

É a partir da distância entre a janela e o quadro, ou seja, entre o plano do sujeito e o quadro de sua fantasia, que é possível postular que a fantasia pode ser afastada do sujeito, ou seja, "atravessada", e a partir de então que esse sujeito não pode mais ser logrado por sua fantasia. A travessia da fantasia nada mais é do que a tomada de distância a partir da qual o sujeito não confunde mais a janela e o quadro. Após sua travessia, o neurótico pode se dar conta de que a fantasia é "obra de arte para uso interno do sujeito".[28] Daí a importância do intervalo de estrutura entre o plano sujeito e o plano quadro, chamado de eixo, que impede de rebater uma vez por todas o quadro sobre a janela do sujeito. É nesse eixo que Lacan situa a queda do objeto *a*. A teorização do intervalo permite-nos teorizar que, no final de uma análise, o sujeito pode deslocar o quadro da fantasia que recobria sua janela para poder se confrontar com o furo do Outro que o torna inconsistente (S (Ⱥ)) e deixar cair o objeto *a*. No momento de passe desvela-se a equivalência da falta constitutiva do sujeito com o vazio do objeto *a* [$\$ \equiv a$], fórmula que se distingue do quadro da fantasia em que se coloca em cena a relação do desejo do sujeito com o objeto ($\$ \lozenge a$).

$$\text{Neurótico}\quad \frac{\$ \lozenge a}{S(Ⱥ)} \quad \longrightarrow \quad \text{Final de análise}\quad \$ \equiv a$$




No neurótico a fantasia ($\$ \lozenge a$) vem encobrir o furo do Outro ($S(\mathbb{A})$). No final da análise o sujeito consegue deslocar a fantasia do furo da janela e experimentar a inexistência do Outro e o artifício, como $\$ \equiv a$, ou seja, como um quadro, que é sua fantasia.

Eis o momento que é o "tempo do quadro", no qual o sujeito vê afastar-se sua janela-fantasia do furo que constitui a falta no Outro. Eis a "ocasião de ver um certo relevo".[29]

# 9. Sinthoma e estilo

A identificação com o analista — proposta teórica de final de análise apregoada por Balint para a análise do analista — não seria um modo que visa à reprodução de analistas em série em uma instituição analítica? Essa identificação de final, longe de promover uma separação, parece indicar a alienação ao Outro representado por algum traço identificatório com o analista. E teria como resultado a identificação imaginária de "ser um analista igual ao meu analista". Ora, esse tipo de identificação ocorre frequentemente ao longo de uma análise, mas não será a partir dela que o analista futuro efetivamente operará. No início de sua prática clínica, ainda em análise, ele pode até se perguntar diante de um impasse com algum paciente seu: "Como meu analista agiria nessa situação?" É impossível fazer "como o Outro" na condução de uma análise, a qual exige a presença do analista, seu ato, a invenção e o estilo próprio a cada um.

No Seminário 24, *L'Insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, Lacan propõe outro tipo de pergunta: o final de análise não seria, antes, a identificação com o sintoma? A questão da identificação, diz Lacan,

> tem muito interesse, porque a partir de algumas afirmações resultaria que o fim da análise seria identificar-se ao analista. Eu, pessoalmente, não penso assim, porém é isso que Balint sustenta e isso é muito surpreendente. Ao que a gente se identifica no final da análise? Seria ou não identificar-se, tomando suas garantias de uma espécie de distância, a seu sintoma?

E acrescenta mais adiante: "Saber lidar (*savoir faire*) com seu sintoma, é isso o final da análise?"[1] Eis o que vamos estudar neste capítulo para pensar o final de análise como identificação com o sintoma e o que o analista faz com isso em sua clínica. Em seguida, proponho a articulação do *sinthoma* com o estilo, sendo a Escola seu horizonte.

## A cifra do sinthoma[2]

"Tudo o que é mental, no final das contas, é o que escrevemos com o nome de sinthoma, isto é, signo ... o signo deve ser procurado ... como congruência, =, signo do real."[3]

O Inconsciente é um contador, diz Lacan no Seminário 22, *R.S.I.*[4] É um contador que conta a vida, conta a morte, conta a dor. Ele cifra, conta cada dado, cada golpe, como uma caixa registradora. Essa contagem é um ciframento que está na origem do sentimento de culpa. O Inconsciente faz as contas do sujeito que se sente em dívida e culpado, pois não dá conta. Mas o Inconsciente conta mal e se perde nas contas — ele só conhece a adição, diz Lacan, pois não chegou à multiplicação. O sinthoma é uma conta bloqueada do Inconsciente, uma cifra de capital de gozo que o sujeito tem à sua disposição. O sinthoma contador, que conta o gozo, é uma cifra de real. Eis por que o sujeito dá crédito ao sinthoma no âmbito da economia de gozo.

Se o sinthoma para a psicanálise é um significante, ele não deixa de ser também um signo, enquanto cifra de gozo. O signo é aquilo que representa algo para alguém, como a fumaça representa o fogo para um observador. "Onde há fumaça, há fogo", eis o ditado, mas o fogo é feito por alguém. Lá, onde há sintoma, há sujeito, um sujeito como resposta do real. Chamemos esse sintoma de sinthoma, como Lacan propõe no final de seu ensino.

O sinthoma é a fumaça do fogo do sujeito, seu real pulsional. O sintoma é definido por Lacan, nos anos 50, a partir do simbólico, e, nos anos 70, a partir do real.[5] Nesse mesmo seminário, *R.S.I.*, na primeira lição, ele afirma que é do real que se trata no sinthoma. O sintoma como simbólico é a expressão da divisão subjetiva, onde o sujeito se vê acuado entre dois significantes ("homem" e "mulher", na histeria; "morto" e "vivo", na neurose obsessiva). O sinthoma definido como real em sua articulação entre o gozo e o Inconsciente é a maneira de gozar do Inconsciente. Nessa dimensão não há divisão e o sujeito, por não ser dividido, é designado como "*falasser*", ou seja, é um ser de fala que goza de seu Inconsciente por meio do sinthoma.

## O Um da letra do sinthoma

Lacan propõe escrever o sinthoma como uma função, f(x), que ele identifica com *a letra* para pontuar que o sintoma se escreve. A letra é a escrita do sintoma como signo do real, sinal do real; é a escrita do gozo do sintoma.

> O que é dizer o sintoma? É a função do sintoma, função a se entender como o faria a formulação matemática f(x). O que é esse "x"? É o que, do Inconsciente, pode se traduzir por uma letra, na medida em que, apenas na letra, a identidade de si a si está isolada de qualquer qualidade. Do Inconsciente todo um, naquilo que ele sustenta o significante em que o Inconsciente consiste, todo um é suscetível de se escrever com uma letra. Sem dúvida, seria preciso convenção. O que não cessa de se escrever no sintoma vem daí.[6]

Por que o sintoma não cessa de se escrever? O sintoma, de acordo com Freud, é um derivado do recalque com um dos destinos da pulsão, a qual está constantemente, devido à sua força (*Drang*), tendendo a satisfazer-se. O sintoma não cessa de se escrever, pois está sempre promovendo a satisfação da pulsão, ao simbolizar o real do gozo.

O suporte do sinthoma (∑) é letra (x), que, diferentemente do significante, pode ter uma identidade própria sem referente, independente, igual a si mesma (x = x). Já o significante, este só se define a partir de outro significante. Por definição, ele é diferencial, não é igual a si mesmo (S ≠ S). O significante "terra" não é o mesmo se o coloco ao lado de "Marte" ou ao lado de "mar". A letra não se define a partir de uma outra ou um outro, pois sua função é fixar o gozo.

O sujeito identificado com o sinthoma como letra não é idêntico ao sujeito representado por um significante para outro significante. O sujeito é a letra — identificação que produz um efeito de ser, um efeito de *l'être*, *lettre*.[7] O sujeito do significante não está só, pois um significante ($S_1$) está acoplado a outro significante ($S_2$). Aliás, essa é a definição do sujeito lacaniano: aquilo que um significante representa para outro significante $\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$. Ele está sempre referido ao Outro do simbólico e à rede de saber. O sujeito do significante é casado com o Outro, no furo do qual localiza o objeto mais-de-gozar. Ele faz par com o Outro. O sujeito-letra, o *falasser* é sozinho, pois a

letra é solteira, por ser idêntica a si mesma não faz parceria. "Diferente do significante que não cessa de copular, a letra parece solteira."[8] A solidão do *falasser* é estrutural, entretanto, não o impede de se vincular aos outros nos laços sociais.

Tomemos essas duas acepções do sintoma no ensino de Lacan: o sintoma em sua divisão simbólica de mensagem ao/do Outro e o sinthoma como letra, cifra de gozo, sem endereçamento, para diferenciarmos o sintoma na entrada em análise do sinthoma ao qual o sujeito se identifica no final da análise. O sintoma (∑) como divisão do sujeito é uma mensagem a ser decifrada que ele endereça ao analista, enigma que embute um sentido a ser buscado, significante (S) que representa o sujeito (Ⓢ) para o significante da transferência ($S_q$).

$$\sum \left[ \frac{S}{\$} \right] \rightarrow S_q$$

Sintoma de entrada

O sinthoma, de saída, correspondente ao real do sinthoma, que é irredutível. Trata-se do sinthoma-signo, letra que fixa um gozo no Inconsciente, letra sem sentido por ser signo/sinal do real. "O que Lacan desejava da maneira mais radical era chegar, no final de uma análise, a conectar o menos (-1) do sujeito com o Um da letra de gozo."[9] O sinthoma, como o que não cessa de se escrever, ao ser reduzido se fixa em uma letra que não se apaga.

Ao associar o sinthoma à escrita, Lacan o simboliza com o sinal de pontuação, reticências [...], indicando, por um lado, que ele não cessa de se escrever e, por outro, que sempre haverá algo a ser escrito.

> As reticências marcam uma interrupção da frase e, consequentemente, a suspensão de sua melodia. Empregam-se em casos muito variados: a) para indicar que o narrador ou o personagem interrompe uma ideia que começou a exprimir e passa a considerações acessórias; b) para marcar suspensões provocadas por hesitação, dúvida ou timidez de quem fala; c) para assinalar certas inflexões de natureza emocional (de alegria, de tristeza, de cólera, de sarcasmo etc.; d) para indicar que a ideia que se pretende exprimir não se completa com o término gramatical da frase, e que deve ser suprida com a imaginação do leitor.

> Empregam-se também as reticências para reproduzir, nos diálogos, não uma suspensão do tom, mas o corte da frase de um personagem pela interferência da fala de outro. Usam-se ainda as reticências antes de uma palavra ou de uma expressão que se quer realçar. Como os outros sinais melódicos, as reticências têm valor pausal. Mas é extremamente variável, porque depende do matiz afetivo que elas expressam.[10]

Por essa definição, verificamos a imensa variabilidade do sintoma, assim como as reticências, o que nos aponta para o que Lacan denominou como a varidade do sintoma. Trata-se de um "aí vem mais coisa". O final de análise, como identificação à letra de gozo do sinthoma, indica o fim da associação livre e do deciframento do sintoma por ter-se atingido uma cifra que resume o sinthoma a tal ponto que ele não tem mais sentido — apesar de poder ter inúmeros sentidos ao se reconectar à rede de saber ($S_2$). Pois a letra, como indica Colette Soler, pode voltar a funcionar como significante e retornar à concatenação inconsciente.[11]

A letra de gozo põe um fim às reticências do sintoma ao dizer algo a mais e coloca um basta na elaboração de saber sobre ele. A identificação com o sinthoma no final de análise é, portanto, identificação com o núcleo real do sintoma fixado por uma letra, "identificação ao gozo sintomático, aquele que o ser falante tem de mais real".[12] Em contraposição ao sujeito que se define como (-1), pois ele é, como diz Lacan, o significante pulado da cadeia (assim o indica seu matema [$\mathbb{S}$]), o ser falante se refere ao Um da Letra. Ao sujeito como (-1), a Letra traz o Um. Lá onde estava a falta, a letra traz um efeito de ser — o *falasser*.

São os $S_1$ do Inconsciente que vêm no lugar da variável "x" e que fazem função de sinthoma. Numa análise, o sujeito, chegando a decifrar os $S_1$, que comemoram a irrupção do gozo, pode escrever seu sinthoma. Assim, ele o identifica como uma escritura que fixa seu gozo. Trata-se do Um do sinthoma-letra reduzido à sua unidade de gozo, à sua unicidade. Na análise, a redução do sintoma pode chegar à sua função de letra, que é seu núcleo irredutível.

## A letra e a lalíngua

A *letra* é a escrita como função do sintoma a partir da *lalíngua* (*lalangue*) — conceito que Lacan introduziu nos anos 70 para redefinir o Inconsciente.

A linguagem se refere à relação de significante e significado, à substituição significante, ao deslocamento significante, à gramática, em suma, às leis do Inconsciente estruturado como uma linguagem, como a metáfora e a metonímia. O habitante da linguagem como morada, ou aquele que é habitado por ela, é o sujeito.

A lalíngua é o que resulta para o sujeito do que lhe vem da língua materna. É a língua como idioma, o português, o francês, mas não só exatamente isso, ou não só o idioma. Lalíngua é aquilo da língua materna que o sujeito recebe como aluvião, chuva, tormenta de significantes próprios àquela língua idiomática que se depositam para ele como material sonoro, ambíguo, equívoco, repleto de mal-entendidos, com diversos sentidos e, ao mesmo tempo, sem sentido. É o "depósito, o aluvião, a petrificação deixada como marca da experiência inconsciente por parte de um grupo",[13] diz Lacan. Que grupo é esse? Grupo linguístico, grupo familiar. A língua é o conjunto do que foi depositado dos equívocos. Cada língua tem seus próprios equívocos que são intraduzíveis, como a palavra *effaçon* em francês, neologismo de Lacan — condensação de *effacer* ("apagar") com *façon* ("jeito", "maneira de"), ou então *les arts* (as artes) que equivoca com *lezard* ("lagarto"). Em português podemos evocar "a vez passada", que equivoca com "a vespa assada".

Aquela forma de falar do bebê (aproximadamente entre um ano e dois anos e meio) é referida à lalíngua, que parece uma língua própria dele antes mesmo da articulação significante. A lalíngua é o balbucio, o tatibitate, a lalação — termo do qual Lacan extraiu *lalangue*. "A linguagem, que não tem absolutamente nenhuma existência teórica, intervém sempre sob a forma de uma palavra que seja o mais próximo possível da palavra francesa *lalation* (lalação): lalíngua."[14]

É a partir da lalíngua que Lacan fez sua nova definição do Inconsciente: "O Inconsciente é o saber inscrito na lalíngua";[15] ou, como diz no Seminário 20, *Mais, ainda*, "o Inconsciente é um saber lidar com a lalíngua".[16] Isso não impede que o Inconsciente seja estruturado como uma linguagem com suas

leis que regem os circuitos do desejo. O *falasser* está para a lalíngua assim como o sujeito está para a linguagem. Decifrar o Inconsciente é confrontar os enigmas trazidos pela lalíngua que afetam o *falasser*.

Para Lacan, a lalíngua não é só da ordem da linguagem. Ela é "feita de gozo"[17] e é fonte de "todos os afetos que restam enigmáticos".[18] O gozo contido na lalíngua faz com que toda lalíngua, diz Lacan no Seminário 24, *L'Insu que sait de l'une bévue...*, seja uma obscenidade.

A interpretação psicanalítica relativa ao Inconsciente como saber da lalíngua é o equívoco, única arma, diz Lacan, contra o sintoma. A interpretação deve visar ao saber da lalíngua para reduzir o sintoma. A psicanálise é capaz de amansar o sintoma até a parte em que a linguagem lida com o equívoco. A interpretação como equívoco da lalíngua visa a um deciframento que se resume ao que constitui *a cifra do Sinthoma*. Essa cifra é o que faz com que o sinthoma seja o que não cessa de se escrever. Lacan propõe escrever essa cifra como [f(x)]: "Função é o que permite o ciframento",[19] em que "x" é a letra como cifra da lalíngua — eis o núcleo real do sintoma, aquilo do sintoma que é irredutível. A letra, por ter a identidade de si para consigo, é da ordem do Um da lalíngua, que pode ser uma palavra, uma frase ou um esquema de pensamento.

A letra é da ordem do Um só, do Um da lalíngua — o que se depositou para ele da língua materna — no qual o "x" pode ser um fonema, uma sílaba, uma frase, ou todo um sistema de pensamento. Essa letra constitui o Um que fixa um gozo: ∑ = f(1). Assim, a letra como sinthoma pode ser, por exemplo, a filosofia ou até mesmo a psicanálise; ou uma frase de lalíngua, ou umas simples letras. O ∑ escreve um gozo com uma letra, conectando-se ao Inconsciente. É uma escrita extraída do simbólico do Inconsciente que contém um pedaço do real. A f(x) como ∑ retoma a definição de Lacan: o sinthoma provém do efeito do simbólico sobre o real.

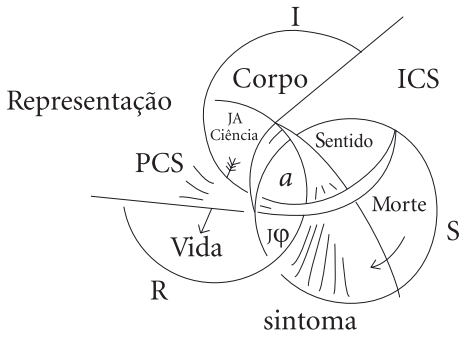
O termo *raten* do Homem dos Ratos, por exemplo, é um significante que se articula com vários outros significantes constituindo seu sintoma da dívida e todo o cortejo que a acompanha. Por significar prestações (*Raten*) e ao mesmo tempo rato (*Ratten*), articula a obsessão por ratos (o suplício, a tortura de ter os ratos introduzidos no ânus, que ele temia que acontecesse com sua amada e com seu pai) com a (*Raten*) prestação que remetia à dívida que seu pai contraiu no jogo e à sua própria dívida impagável, contraída

ao adquirir óculos durante a guerra.[20] Ao longo da análise, os significados foram se esvaziando, os sintomas desaparecendo e, no final, esse termo se revela como uma letra que detém seu gozo articulando o Inconsciente a ele. O sinthoma é o resultado da chuva da lalíngua que se cristaliza como *a* letra. Enquanto o significante traça as vias de circulação do gozo e o caminho da verdade, a letra fixa o real fazendo do sintoma a maneira de gozar do Inconsciente.

$$\sum \left[ \frac{S}{\$} \right] \rightarrow S_q \xrightarrow{\text{análise}} \sum = f(1) \text{ letra de gozo}$$

Sintoma de entrada — Sintoma de saída

## O sinthoma-letra no nó de três




O sinthoma é o efeito do simbólico no real, como se lê no nó borromeano, onde ele está entre os anéis do Real e do Simbólico. É o que não cessa de se escrever, daí ele ter função de letra, isolado da cadeia significante, salientando menos seu caráter de significante que sua característica de ser escrita. O sinthoma-letra é, portanto, o articulador do Inconsciente com o gozo, é aquilo que, não cessando de se escrever, supre o que não cessa de não se escrever, ou seja, a relação sexual. O sinthoma (∑) se articula com o sexual pelo gozo fálico. Ele é uma irrupção do gozo fálico que vem suprir a relação sexual que não existe: $\frac{\sum}{RS}$.

No nó borromeano de três elos, Lacan situa o sinthoma-letra como um elemento subtraído ao Inconsciente que se encontra no real. Por estar fora do imaginário, a letra exclui o sentido e seu gozo está fixado em um elemento real em conjunção com o simbólico. Já o significante tem um gozo metonímico que desliza, escapa, não é fixo e apresenta um sentido por ser imaginarizável.

Ao voltar a ser um significante e conectar-se a outros significantes, a letra retoma um sentido podendo imaginarizar-se, e o sintoma readquire seu aspecto borromeano espalhando-se, derramando-se sobre os três registros como, por exemplo, o sintoma histérico que está no imaginário do corpo, no simbólico da linguagem, que o sustenta e proporciona ao sujeito uma satisfação tão real que Freud diz que é sua forma de gozar. O sintoma, para Freud, é a vida sexual do neurótico; para Lacan, é a forma de gozar do Inconsciente.

Como atingir o real do sintoma? Ou, como lidar na análise com o sinthoma?

"Não há a menor esperança", assinala Lacan, "de se alcançar o real pela representação. O sinthoma vem do real e ele se apresenta como um peixinho voraz de sentido." [21] E com isso ele se prolifera. Se você quiser nutrir, engordar um sintoma, dê-lhe para comer o sentido. Quanto mais sentidos forem fornecidos, mais "robustos" serão os sintomas dos analisantes. Muita gente faz do consultório do analista a academia de halterofilismo dos peixes-sintomas. O sentido não tem limite — quanto mais se dá, mais o sintoma pede — e mais inflado ele se torna, inflado de imaginário.

A direção da análise deve visar não à extinção, e sim à redução do sintoma. Reduzir o sintoma é reduzir o seu sentido, presente no processo de deciframento. Mas há uma resistência a essa redução, devido ao gozo do sentido. Por outro lado, dar sentido é dar consistência (imaginária) e insuflar o seu gozo. A arma que o analista tem no combate ao sentido do sintoma é o jogo de palavras, o equívoco, e aí, diz Lacan, "tudo o que concerne ao gozo e em especial ao gozo fálico pode ser reduzido".[22]

No simbólico, se elabora o *saber* inscrito na lalíngua — esse saber é próprio à equivocidade significante presente em cada língua —, que constitui propriamente o Inconsciente. É à medida que se ganha em lalíngua, ou seja, se detectam os equívocos significantes que ela propicia na formação sintomática, que se reduz o sintoma. No entanto, sempre permanecerá no simbólico,

o *Uverdrangung*, ou seja, o recalque originário que é aquilo do Inconsciente que jamais deixará de ser inconsciente e, portanto, jamais será interpretado. O irredutível do processo analítico é o sinthoma-letra ao qual o analisante se identifica no final de análise, como o seu gozo.

Estranha identificação de final de análise. À queda dos significantes ideais, que nortearam a vida do sujeito e sustentaram sua fantasia, sucede uma identificação com o sinthoma!

Na análise o sujeito parte em busca da verdade do seu sintoma e, ao longo desse percurso, ele encontra sua variedade, ou seja, suas diversas formas de escrita. Mas a busca da verdade chega a um fim, quando o sujeito se dá conta de que ela sempre se mantém como algo velado, por ser não-toda. O final dessa busca é quando *A Verdade* se revela como miragem ao se chegar a uma escrita — o Um da letra — que não pode mais ser reduzida. "A miragem da verdade, da qual só se pode esperar a mentira (é o que se chama resistência, em termos polidos), não tem outro limite senão a satisfação que marca o fim da análise."[23] A satisfação pode ser o efeito da identificação do sintoma como letra, ou seja, a satisfação como gozo da letra.

O sinthoma do final de análise obedece à ética do bem-dizer própria à psicanálise: é um real bem-dito. A identificação com o sinthoma é uma operação de final de análise que implica, em primeiro lugar, identificar o sintoma, enquanto formação linguageira e derivada da lalíngua, que fixa um gozo que não é possível ser mais reduzido ou eliminado, pois é o produto de todo processo analítico. O sujeito dá por esgotadas as interpretações que ele poderia gerar. Trata-se de identificá-lo como algo que não seria mais possível mudar, interpretar ou reduzir. O sinthoma como f(x), função da letra, é o irredutível de uma análise. Em segundo lugar, trata-se de aceitar o sintoma como parceiro de gozo e como maneira de gozar de seu Inconsciente.

Esse último aspecto é importante para a economia do gozo no que tange ao sofrimento e à satisfação. No final de análise, a identificação ao sintoma é aceitar sua maneira de gozar. O "bem-dizer o sintoma" é o efeito de identificar-se com ele, condição necessária para guardar certa distância e saber lidar com ele. O sujeito não mais dá crédito ao sintoma e não acredita que ele possa desvelar alguma verdade última, escondida. O sinthoma-cifra do real é um signo de gozo e não um monumento da verdade, sempre meio escondida, enigmática, e solicitando sua busca.

Ao adotar o sinthoma, o sujeito não luta mais contra ele, pois o aceita como seu, identifica-se com ele. Não é mais um corpo estranho, um parasita. É o resto do deciframento que ocorreu ao longo da análise e com o qual ele tem que lidar como aquilo que ele é. Identificar-se com o sinthoma é saber, como diz Caetano Veloso, "a dor e a delícia de ser o que é". Essa identificação, que é uma identificação de ser, é a condição para o sujeito saber lidar com ele: utilizá-lo ou poder distanciar-se dele. É tomar a letra do seu sinthoma como aquilo que pode designar o ser. Ele sabe, inclusive, do aspecto de artifício disso, ou seja, ele sabe que o sinthoma é um artifício de linguagem para cifrar o gozo. Pois o ser para a psicanálise não é o ente ou o vir-a-ser heideggeriano, é o *falasser* como o ser suscetível de se identificar a uma letra de gozo, condensador de suas histórias, de suas fantasias, de seus desejos etc. É, no entanto, ininterpretável, pois reduzido e irredutível a um núcleo sintomático cujo sentido se esgota. A redução do sentido é acompanhada pela redução do gozo do sintoma, tendo como efeito um alívio do sofrimento que o acompanhava. Trata-se, como diz Lacan,[24] de *resserrer*, que podemos traduzir por "contrair", "encurtar", "comprimir", e até mesmo, "restringir o gozo". Isso promove uma deflação tanto no sentido quanto no gozo, podendo haver uma mudança da valência do gozo, que passa do sofrimento à satisfação.

O analista não deve utilizar seu sinthoma nas análises que conduz, deve, ao contrário, prestar-se a completar o sintoma de seu analisante oferecendo-se como suporte da transferência. Na análise, o analista não opera com seu sinthoma. Saber lidar com seu sinthoma, para o analista, é poder guardar certa distância com ele e fazer de conta, de *semblante* de objeto *a* para seu analisante. Esse saber lidar é da ordem do estilo, o que, paradoxalmente, o analista transmite numa análise.

## O estilo

O termo *estilo* se origina do grego *stylus*: um instrumento pontudo de metal, punção que serve para furar ou gravar. Esse aspecto presente em sua etimologia nos indica sua característica de marca, corte, furo, e nos servirá para situar o estilo do analista.

A *estilística*, que pretende ser uma ciência dos registros das línguas, desenvolveu-se sob a égide da linguística. Ela se esforça para definir o estilo como conceito operatório e dele nos fornece ao menos dois significados: i) o estilo como instrumento de generalização — designado aqui como um sistema de meios e regras prescritos ou inventados e utilizados na produção de uma obra, por exemplo, o estilo barroco, o estilo colonial, o estilo *art nouveau* etc.; ii) o estilo como instrumento de singularização, definindo uma propriedade ou qualidade de alguém, em geral um artista de quem se pode dizer "ele tem um estilo".

Na estilística, há os que têm o estilo e os que não o têm. Se nesta o estilo é considerado virtude singular e índice de reconhecimento, na psicanálise a proposta é outra: a psicanálise admite a vertente do estilo como instrumento de singularização, porém dele não faz um instrumento de segregação entre talentosos e não talentosos. Dito de outro modo, o estilo na estilística é diferenciado segundo o acordo ou desacordo com um sistema de regras e valores: o acento é posto na anterioridade do sistema. Quando um sujeito se adapta e segue o sistema organizado que constitui um determinado estilo, ele se encaixa na generalização desse estilo. Em relação à singularidade, pode haver uma antecipação de um estilo, como é o caso de alguém que rompe com o sistema de regras e meios de expressão de um determinado estilo a partir de seu estilo próprio, inventando um novo, seguido por outros. Nesse sentido, o que se chama de singularização é a ênfase na transgressão do sistema, ou seja, em sua ruptura e a consequente inovação. Em outras palavras, o estilo é pessoal e transgride o sistema de normas do estilo generalizado.

Esse aspecto nos permite evocar a contribuição de Marie-Jean Sauret,[25] que define o analista da Escola — aquele que demonstrou no dispositivo do passe ter efetuado a passagem de analisante a analista — como uma objeção ao saber, ao saber do Outro (o Outro da teoria, o Outro da psicanálise, o Outro da instituição), ou seja, como singularidade que rompe com o saber universal. Um analista que se constitui como objeção ao saber é aquele que põe algo de si na elaboração do saber psicanalítico, contribuindo com seu estilo próprio para uma inovação de saber. "No poeta, quebra-se o elo da transmissão: o indivíduo, por instantes, opõe-se à sociedade — consciente ou inconscientemente — e, com os mesmos processos da língua-social — também consciente ou inconscientemente —, cria seus valores individuais, sua língua-indivíduo: estilo."[26]

Contra a opinião corrente, Lacan propôs que essa "língua-indivíduo" seja, precisamente, como o estilo na poesia, o que se transmite em psicanálise.

## Buffon e Lacan

"O estilo é o próprio homem", diz Buffon. O estilo é o homem a quem me endereço, corrige Lacan.[27] Melhor dizendo, o estilo é o Outro: o Outro a quem eu me endereço como lugar é o mesmo Outro de quem recebo minha própria mensagem de forma invertida. Que Outro é esse senão o Outro do pacto da palavra, o Outro da fala que também é o Outro do comando?

Podemos desdobrar a afirmação de que o estilo é o Outro em pelo menos duas acepções: na primeira, pode-se considerar que o Outro social, por exemplo o Outro da comunidade dos analistas, comanda meu estilo, o que corresponde ao estilo generalizável não muito longe da moda; na segunda, o Outro do Inconsciente, pois o Inconsciente é o discurso do grande Outro. O estilo é efetivamente tributário das leis do Inconsciente: "Não há forma de estilo, por mais elaborada que seja, em que o Inconsciente não abunde."[28]

Assim, o primeiro passo para corrigir Buffon é colocar o Outro lá onde ele coloca o próprio homem. Buffon situa o estilo tributário do pequeno outro, e Lacan inicialmente o situa articulado ao grande Outro do Inconsciente. No esquema L,[29] a mensagem que o sujeito envia ao outro, ao pequeno outro, é, na verdade, uma mensagem que lhe vem do Inconsciente como discurso do Outro. Mas como situar o estilo como estilo do Outro quando nós sabemos que o Outro não existe?

Quando o sujeito chega ao final de análise, depara-se com o ponto de inconsistência do Outro, lá onde o Outro não responde, deixando o sujeito sem recurso, pois sabe que do Outro não virá qualquer salvação. O Outro não responde porque não existe, e o sujeito se vê diante da solidão originária, do desamparo. Nesse ponto de inconsistência do Outro, em que o sentido se perde e o apelo se esgota, o sintoma perde também o seu endereçamento ao Outro e aí se reduz a um toco de real.

Por outro lado, o Outro — o Outro da demanda e o Outro do comando com sua exigência superegoica — se desvanece. O final de análise coloca em questão a identificação do estilo do sujeito com o estilo do Outro, ou seja,

ele suspeita se o estilo provém mesmo do Outro. Podemos inferir que é essa a razão de Lacan concluir no texto de abertura dos *Escritos* que não é o Outro e sim o objeto *a* o que responde pela questão do estilo:

> É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulamos logo de saída. A esse lugar que, para Buffon, era marcado pelo homem, chamamos de queda desse objeto, reveladora por isolá-lo, ao mesmo tempo, como causa do desejo em que o sujeito se eclipsa e como suporte do sujeito entre verdade e saber.[30]

O estilo não é o próprio homem. O estilo não é o Outro. O estilo é o objeto *a*, causa de desejo. Se é possível remeter o estilo ao Outro da linguagem, isso se deve à articulação entre o gozo e o significante, como veremos adiante. Em psicanálise, a questão do estilo se articula tanto com a verdade quanto com o saber. A verdade não pode ser toda dita, ela é sempre meio-dita, semidita. O estilo é algo do inefável, que é o estilo tributário do objeto *a*, da particularidade do gozo que cada um tem, algo realmente mais particular.

Se o estilo que advém numa análise é o estilo relativo ao Outro, na condição de barrado, então o matema que corresponde a esse estilo é correlativo ao matema S(Ⱥ): há uma falta no Outro. Ora, o ponto de falta no Outro é o correlato topológico do objeto *a* causa de desejo que o sujeito encontra no final da análise a partir da travessia da fantasia, uma vez que era esta que sustentava a suposição da existência do Outro.

A travessia da fantasia é a condição para que haja esse encontro com a inconsistência do Outro, todavia este não é absolutamente necessário. Ele pode ocorrer ou não e, quando ocorre, é sempre ocasional, contingente, por acaso. É por acaso que o sujeito tropeça, se depara com a falta do Outro e experimenta esse sem recurso do apelo ao Outro.

O analista com seu estilo, que é próprio a cada um, é o que sustenta o operador lógico da análise, denominado por Lacan de o desejo do analista.[31] Virar-se com seu sintoma quer dizer fazer calar seu sintoma[32] e operar com o desejo do analista, que se expressa por meio de seu estilo e de sua enunciação. Por não ser um traço significante, o estilo não se presta à identificação. A transmissão pela via do estilo é o oposto da transmissão pela via do sintoma,

ao qual é possível identificar-se. O estilo é a marca não significante que o analista traz em seu ato e em sua interpretação. Podemos pensar a emergência de um estilo próprio a cada analista como o correlato do passe, pois ele não se apoia nem na fantasia nem no sintoma. É o que resulta da travessia da fantasia e do que não foi apreendido no sintoma do fim de análise. Em relação ao sintoma, o estilo é da ordem do saber lidar (*savoir y faire*). O estilo não pode ser nem do Um nem do Outro do endereçamento, mas, como correlato ao objeto *a*, ele faz obstáculo a toda coletivização. Uma Escola que imponha um estilo a seus membros não poderia ser uma Escola de Psicanálise. A Escola do passe não deve ser a Escola do Um-passe e sim um enxame de estilos diversos que possa testemunhar que o Um passa e o estilo fica.

O analista saber lidar com o seu sintoma para conduzir uma análise corresponde a fazer calar o sintoma e operar com o desejo do analista, o que, inclusive, é de grande importância para se pensar a transmissão da psicanálise, pois não se transmite o sintoma; podemos nos identificar com ele, mas não transmiti-lo.

A transmissão pela via do estilo pode ser pensada a partir desta frase paradoxal de Lacan: "Façam como eu, não me imitem." Podemos interpretá-la da seguinte forma: "Façam como eu, saibam lidar com seu sintoma, e inventem um estilo que lhes seja próprio." E mais: "Ponham algo de si na psicanálise, não se identifiquem comigo." Poderíamos formular que o "não me imitem" está do lado do sintoma, e o "façam como eu" do lado do estilo, podendo então ser traduzido por: "Tenham [cada um] seu estilo próprio, pois eu tenho o meu."

Transmitir um estilo parece ser um paradoxo. Não se trata de herança paterna, como se dá na transmissão da castração de pai para filho. Nem de passar o bastão ou a tocha ardente, como nas Olimpíadas. O que se transmite no estilo é algo da enunciação de cada um por onde circula, no caso da análise, o "x" do desejo do analista. Ora, um estilo, por não ser um traço significante, não se presta à identificação. Quando se vê uma pessoa tentando imitar o estilo de outra surgem as coisas mais ridículas. Aparece um macaquear, um traço de inautenticidade bizarra revelando uma tentativa fracassada de identificação.[33]

O estilo — presente na enunciação, no modo de falar, no de escrever e mesmo no de viver — é o que Lacan propõe, na abertura do "Ato de fundação", para a Escola poder ser o lugar de discutir "o estilo de vida ao qual uma análise leva", pois o estilo é a forma escolhida de viver sabendo lidar com seu

sintoma. O estilo pode, portanto, ser considerado a maneira como o sujeito lida com o seu sintoma, essa maneira passando pelo bem-dizer.

## O estilo e o discurso do analista

Na teoria lacaniana dos discursos, o estilo aparece definido como a "forma de imposição de um discurso".[34] A forma aí tem todo o seu peso: é a maneira pela qual um discurso se impõe como um laço social. Se tomamos o estilo como algo da ordem da enunciação, podemos verificar como se dá a enunciação em cada discurso. O discurso como laço social é o âmbito em que se inscrevem nossa conduta e nossos atos, sendo constituído por certos enunciados primordiais. Os enunciados podem ser desvelados a partir daquilo que se encontra no lugar do agente de cada discurso: no discurso do mestre é a lei; no discurso da histérica, o sintoma; no discurso do universitário, o saber; no discurso do analista, o rechaço do discurso. Cada discurso vai se impor com um estilo que lhe é próprio: o que confere o estilo de cada discurso está vinculado ao que se encontra no lugar da verdade que habita a enunciação.

No discurso do analista, encontramos o saber no lugar da verdade, indicando-nos que é um estilo marcado pelo saber. O estilo do analista presente no ato analítico é suportado pelo *saber lidar com o sintoma*, expressão utilizada por Lacan para definir o final de análise,[35] saber lidar com a castração. Esse saber lidar (*savoir y faire*) se articula com o saber inconsciente: tanto o saber sobre seu Inconsciente quanto o saber sobre o Inconsciente do analisante. Trata-se de um estilo vinculado ao desejo do analista que, segundo Lacan, não é um desejo puro, mas sim o desejo de se obter a pura diferença absoluta,[36] que corresponde ao $S_1$, produto de uma análise. Podemos acrescentar que o desejo do analista é um desejo impuro porque ele é vinculado ao saber, ou seja, não é um puro desejo sexual, mas sim desejo de saber. Dito de outro modo, o desejo do analista, que corresponde à sua enunciação, é o desejo veiculado por seu estilo: desejo imiscuído de uma episteme, a episteme analítica, que pode ser resumida como saber em que não há relação sexual que possa ser escrita na estrutura.

Nesse sentido, o estilo é a grife, a marca que o analista faz incidir em seu ato e em sua interpretação; a maneira pela qual toma corpo o "x" do desejo

do analista. Trata-se da modulação particular através da qual ele envia não a sua própria mensagem ao Outro; ao sujeito analisante ele envia a própria mensagem deste, de forma interpretativa. Mensagem equívoca que, longe de pontificar, divide.

Somente no discurso do analista o estilo é desvelado como propriamente tributário do objeto *a* (no lugar do agente do discurso), pois é aqui que o estilo vinculado ao laço social é agenciado por aquilo que é o mais particular do sujeito. No matema do discurso do analista aparece a depuração máxima do estilo, pois ele aparece como pura enunciação, sem sentido, e até sem significante, no rechaço do discurso (*a*) que tentamos apreender com o jeito, a maneira.

## Lacan e seu estilo

Na concepção de Lacan, há uma virada do estilo vinculado ao Outro do Inconsciente para o estilo vinculado ao objeto *a* e, podemos dizer, ao S(Ⱥ). Ele se refere a seu próprio estilo em dois momentos diferentes. O primeiro em 1956: "Não há forma de estilo, por mais elaborado que seja, em que o Inconsciente não abunde, sem excetuar as erudiditas, as concettistas e as preciosas, que ele [Quintiliano] despreza tão pouco quanto o faz o autor destas linhas, o Góngora da Psicanálise, segundo se diz, para servi-los."[37]

Lacan aproxima seu estilo de escrever ao de Góngora, situando-se como um autor em relação ao estilo de um outro autor. O "para servi-los" indica o endereçamento ao leitor e que o estilo faz laço entre o autor e o leitor.

Em 1973, Lacan qualifica o seu estilo aproximando-o do estilo barroco. Ele não diz que seu estilo é o barroco, mas sim que "eu me alinho, de preferência, para o lado do barroco".[38] O "de preferência" e o "para o lado" introduzem uma certa nuança em relação ao estilo em sua vertente generalizada. O que interessa do estilo barroco a Lacan são as esculturas sacras engendradas pelo Cristianismo: "Tudo é a exibição de corpos evocando o gozo."[39]

Para Lacan, nesses anos 70, após retornar de uma viagem à Itália em que visitara inúmeras igrejas barrocas e encontrara a estátua de Santa Teresa

de Bernini, que lhe servirá de ilustração do gozo feminino, o que interessa é menos a linguagem, como nos anos 50, do que o gozo implicado no estilo barroco. Há um mais-de-gozar do estilo que é desvelado pelo barroco, ou seja, o estilo é uma forma de manifestação do mais-de-gozar.

O final do pequeno texto de abertura aos *Escritos* Lacan termina-o dizendo: "Queremos, com o percurso de que esses textos são o marco e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar a uma consequência em que ele, o leitor, precise colocar algo de si." O estilo que seu endereçamento impõe mostra que este não é um endereçamento ao grande Outro. Tributário do objeto *a*, o estilo não deixa de constituir laço social, pois tem um endereçamento. Não existe um estilo autista, por exemplo, que seja um endereçamento para si. Nesse trecho, Lacan se endereça ao leitor com o seu estilo, o que pode ser escrito assim: estilo → leitor. Sendo o estilo correlato ao objeto *a*, e o leitor um sujeito dividido que deve colocar algo de si, podemos formalizar a via do estilo na transmissão escrevendo: $a \rightarrow \$$ (parte superior do discurso do analista).

## A transmissão do estilo

O estilo como a "única formação que podemos transmitir àqueles que nos seguem" nos faz definir a transmissão em psicanálise como endereçamento do estilo do analista. Cada ato do analista traz a marca ou o estilo do que Lacan considera o protótipo do ato analítico, ou seja, o ato da passagem de analisante a analista, realizado no interior de uma análise. Se isso é verdadeiro, o passe é o dispositivo em que se pode efetivamente verificar o estilo daquele analista, pois é ele que poderá acolher, recolher e até mesmo fazer a seriação da variedade dos finais de análise dos analistas, assim como o que de sua enunciação chega até o júri do passe.

A própria definição da Escola de Lacan, como desenvolvemos nos Capítulos 3, 4 e 5, implica a avaliação do estilo de vida a que uma psicanálise leva. O estilo de vida aqui se distingue radicalmente das normas e dos modelos: não é possível se normatizar, nem se prever o estilo que o sujeito adotará ao término de uma análise.

Por mais duvidosos que sejam os resultados de uma análise, eles se encontram para além das "flutuações da moda e as premissas cegas em que se

fiam tantas terapêuticas".[40] É importante salientar aqui essa diferença que apreendemos entre o estilo e a moda. Apesar de quem faz moda se chamar estilista, há toda uma diferença entre o que é da ordem do estilo em sua singularidade e a moda que tenta ditar um estilo generalizável.[41]

Lacan situa os resultados da psicanálise em oposição às flutuações da moda. Podemos, entretanto, nos perguntar se também não existe moda na psicanálise, uma moda que acaba se opondo ao estilo singular como resultado de uma psicanálise. O desconhecimento e o descaso da questão do estilo chegariam às raias do ridículo se não fosse grave, por exemplo, fazer os analistas entrarem no discurso universitário, educando a causa analítica para melhor atenuá-la. Se o objetivo explícito de conversação é a pedagogia da causa analítica, ela se revelou na prática um processo stalinista de expurgo dos contestadores.[42] É o método de uma nova "psicanálise de massa" que mal escamoteia a psicologia das massas, descrita por Freud, antecipando o nazismo e o fascismo.

Um estilo "marcado pelo endereçamento" é um estilo que é sempre do Outro, modulado e determinado pelo Outro, é o oposto de um endereçamento marcado pelo estilo. Se há algo que não pode ser uniformizado e que não pode ser marcado pelo endereçamento é justamente o estilo da singularidade, que é o estilo do analista. O estilo de cada analista não pode ser marcado pelo Outro a quem ele endereça sua mensagem.

Uma Escola que determine um estilo a seus membros, uma Escola que imponha um estilo é aquela que funcionará como Outro. Consequentemente, as pessoas terão seu estilo marcado a partir desse endereçamento, o que vai contra o discurso do analista, pois o estilo é tributário do objeto *a*, causa de desejo. O estilo do analista, como já tínhamos acentuado, é vinculado a essa singularidade do objeto *a* e à incompletude do Outro [S(Ⱥ)]; não há, portanto, o Outro completo, garante para o qual se possa endereçar seu ato, o que não quer dizer que o estilo não esteja no laço social.

A transferência de trabalho, como Lacan desenvolve no "Ato de fundação", é a transferência que se dá de um sujeito a um outro sujeito. Quando se endereça uma mensagem, uma fala, não se pode cair na ilusão de que se está falando para o Outro, o coletivo. Na verdade, a transmissão da psicanálise ocorre de um para cada um individualmente na transferência de trabalho com quem transmite. Em outras palavras, o conceito de trans-

ferência de trabalho indica que não se transmite para o público, como Outro do coletivo, pois é um conceito que aponta para S(Ⱥ): a inexistência do Outro. O estilo do analista na transmissão de seu ensino é um estilo sem Outro.

Em uma psicanálise, o analista não se dirige ao Outro, mas ao sujeito, e o seu estilo em seu ato é da ordem do "eu não penso". É um estilo separado da cadeia do pensamento inconsciente, ao sabor da contingência, ou seja, que não se prepara nem se planeja. Nessa acepção, estilo de contingência significa que, de repente, a transmissão cessa de não se escrever e o estilo se transmite, produz encontro. O estilo do analista faz aparecer que a verdade provém do real. Como um estilete, *stylus*, ele fura, penetra, corta; ele rompe com a repetição da cadeia significante e, no ato, aparece como um puro dizer. Vinculado, portanto, ao desejo do analista e a seu ato, o estilo do analista é um estilo de passe, momento do ato analítico produzido como resposta do sujeito ao encontro com o real no final de análise: estilo que provoca a passagem e a partir do qual não é impossível que desta algo se transmita. Eis o desafio do dispositivo do passe inventado por Lacan: verificar que é possível depreender um estilo que implique uma passagem, a passagem a analista, ou seja, o passe. E seus atos trarão essa marca. É um estilo *pas sans acte*, *passe en acte*.

A emergência de um estilo para cada analista se dá no momento do passe. O estilo é, portanto, inventado, criado na passagem de analisante a analista. Por conseguinte, ele não se apoia na fantasia, tampouco no sinthoma. Ele é o resultado da travessia da fantasia para ser um estilo novo, *ex nihilo*, correlato ao desejo novo como desejo do analista, desejo epistêmico, desejo de saber. Eis a operação da transmissão pela via do estilo: transmissão de passe causando passe.

Ao terminar este livro, gostaria de dizer que todas essas indicações de Lacan sobre o final de análise e sobre o passe clínico, a passagem de analisante a analista, não devem ser erigidas em modelos ideais a serem atingidos pelos analistas em formação e muito menos, como pode acontecer, tornarem-se imperativos do supereu da instituição psicanalítica. Como diz Moustapha Safouan,

> tudo o que se disse sobre travessia da fantasia, queda do sujeito suposto saber, ultrapassamento do complexo de castração, queda dos ideais ..., tudo isso parece

> escrever algo que ocorre, porque se trata de uma aproximação da verdade. Mas transformar em finalidade essa aproximação é um delírio. Pois não quer dizer que esses termos conceituais descrevam um final ao qual se deve chegar.[43]

Trata-se de pontuações, elaborações e não palavras de ordem a serem seguidas. O dispositivo do passe é um instrumento para se colher a descoberta, a invenção, a novidade, o singular, o caso a caso, o não generalizável. Só assim poderemos usar esse dispositivo que Lacan nos legou como central em sua Escola para estarmos sempre renovando a psicanálise, como um saber sempre em aberto.

# *Posfácio: Um enxame decolando*

Como constituir uma "comunidade de experiência" orientada pela Escola que não tenha a estrutura da massa (ou grupo) descrita por Freud?

Como constituir uma comunidade sem que o lugar do significante mestre que constitui um conjunto ($S_1$) seja ocupado por um líder? Qual o uso do $S_1$ na comunidade de Escola? Ela deve constituir-se como um universo?

Pensamos teoricamente quais possam ser as alternativas antigrupo aplicadas à estrutura do grupo.

Inicialmente, devemos constatar que não é necessário que o $S_1$ seja encarnado por alguém para constituir um conjunto. O significante unário é em si coletivizador, não precisando de ninguém em especial para sustentá-lo. Várias pessoas podem tomar para $S_1$ um significante com o qual se identificar, por exemplo, "o escrito de Lacan", "a obra de Freud", da mesma forma (em termos simbólicos) que se toma um time de futebol: "Sou Fluminense", ou, até mesmo, "sou lacaniano". São locuções em que eu me defino a partir da identificação com um $S_1$ que apanho emprestado para mim, sem que ninguém precise encarná-lo e exercer a função de líder. No entanto, em segundo lugar, toda coletividade tem a tendência "natural" de colocar alguém no lugar de liderança para encarnar o $S_1$, recompondo o grupo e situando essa pessoa no lugar do Pai que sustenta a lei do mito freudiano de *Totem e tabu*. O grupo "... quer ser dirigido, oprimido e temer seus senhores. Fundamentalmente é inteiramente conservador e tem profunda aversão por todas as inovações e progressos, e um respeito ilimitado pela tradição".[1] Lacan também aponta que "o povo quer líderes. É já bem feliz quando não segue um só. Assim o povo que quer líderes escolhe aqueles líderes que já estão lá pelo funcionamento das coisas".[2]

É para responder a essa tendência que Lacan propôs a função do *mais-um*, que, ao mesmo tempo é localizado no lugar de liderança sem exercer a

função do líder, mas a função de "velar pelos efeitos internos do empreendimento e de provocar sua elaboração".[3]

Podemos estender a lógica do cartel de tempo limitado de trabalho e a função do *mais-um* à "comunidade de experiência" de Escola, lá onde se exercem diversas atividades de ensino e transmissão. As pessoas se reúnem para uma determinada tarefa com alguém que tenha a função do *mais-um* e depois esse conjunto se dissolve.

Em termos da lógica do nó borromeano, o *mais-um* pode ser aquele que consegue manter enodados os outros elos, pois basta que um parta para que o laço que une todos se desfaça. Isso não quer dizer que essa coletividade de nó de quatro, cinco ou mais não se refaça. Ao sair um membro do cartel ou de um conjunto de membros de uma tarefa da Escola, este se desfaz necessariamente e, caso se refaça, o fará diferentemente do inicial.

Uma segunda alternativa é pensar a comunidade analítica da Escola como um enxame, ou seja, um coletivo estruturado não por um $S_1$, e sim por vários, como indica Lacan: um enxame de $S_1$.

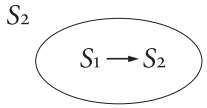
Uma coleção de $S_1$ não constitui propriamente uma coletividade nem é instituinte, pois na esquizofrenia há uma pluralização de $S_1$ que leva à dispersão do significante e, consequentemente, à dispersão do pensamento, do gozo, dos membros e órgãos do sujeito.[4] Isso não faz um coletivo. O que é necessário então? O enxame de diversos $S_1$.

O enxame tem por base o par ordenado $S_1$ e $S_2$ — que estão articulados entre si. O matema do enxame (*essain*) é: $S_1$ $(S_1(S_1(S_1 \rightarrow S_2)))$. *Essain*, em francês, é homófono a "esse um", ou seja, ao matema $S_1$, o significante unário. $[S_1 - S_2]$ é o matema que se refere ao Inconsciente articulado como uma linguagem em que cada significante ($S_1$) se articula com outro significante ($S_2$). O "$S_2$" se refere também à rede do saber inconsciente — à qual, assim, cada significante está ligado. A ligação é de gozo, em que $S_1$ "comemora a irrupção do gozo" como o significante do trauma e $S_2$, como rede, constitui os "meios do gozo".[5]

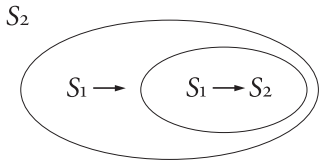
Na repetição (insistência da cadeia) trata-se da repetição dos significantes unários, primordiais do sujeito: $S_1$, $S'_1$, $S''_1$.... Estes não estão soltos, porém articulados como par ordenado $[S_1 - S_2]$ instituindo-se como um enxame.

Nossa referência é a lógica dos conjuntos, tal como Lacan dela se utiliza para definir a relação entre os significantes no Seminário 16, *De um Outro ao outro*.[6]

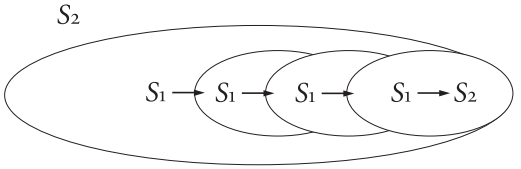
Posso designar por $S_2$ esse par ordenado ($S_1 \rightarrow S_2$), assim $S_2$ designa tanto o conjunto $\{S_1, S_2\}$ quanto o segundo elemento desse mesmo conjunto.




A relação entre $S_1$ e $S_2$ ($S_1 \rightarrow S_2$) será escrita $S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow S_2)$, pois eu substituí o elemento $S_2$ do conjunto $\{S_1, S_2\}$ por sua definição $S_2 = S_1 \rightarrow S_2$. E posso continuar




E assim fazer a série dos conjuntos:




O que pode ser escrito $S_1$ ($S_1$ ($S_1$ ($S_1 \rightarrow S_2$) remete à inapreensibilidade do grande Outro e da falha em se apreender o saber como totalidade. "Que o grande A como tal tenha em si essa falha, decorrente de não podermos saber o que ele contém, a não ser seu próprio significante, é a questão decisiva na qual desponta o que ocorre com a falha do saber."[7] Mesmo se na repetição, que constitui a série, há a perspectiva do saber absoluto, ele nunca é alcançado: o $S_2$ é substituído por $S_1 \rightarrow S_2$ devido à própria repetição dos $S_1$ como índice da necessidade repetitiva que disso advém, o qual é devido ao objeto *a*, *causa de repetição*.[8]

O enxame de $S_1$, o *essain*, "é o que assegura a unidade, a unidade de copulação do sujeito com o saber".[9] Para que uma coleção de $S_1$ constitua uma coletividade organizada ela tem que necessariamente apresentar a estrutura do enxame, $S_1$ ("esse um"), ou seja, tem que haver articulação de cada um (ou seja, cada sujeito representado pelo significante de sua singularidade) com o saber psicanalítico ($S_2$).

No Seminário 24, Lacan estabelece a distinção entre o Um universal e o Um da particularidade. Ele radicaliza e afirma que o Um do universal não é o Um, porque o universo não existe, mas o Um não deixa de existir. Pois há Um. "Por mais excluído que seja o universal, a foraclusão desse universal implica a manutenção da particularidade."[10] O UM que interessa à psicanálise é o UM de cada um. Como os "Uns" singulares que conservam cada um sua particularidade se reúnem? Cada um fabrica seu mel. Mas como se colocar em colmeia e constituir um enxame? Cada sujeito que dele faz parte como integrante da comunidade de Escola está vinculado ao saber analítico, como cada abelha está com o saber fazer o mel.

Ao levarmos a lógica do enxame para pensarmos o coletivo apropriado a uma coletividade analítica de Escola, consideremos cada $S_1$ como o produto de cada analista em sua própria análise, como vemos no matema do discurso do analista: $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$. Esse $S_1$ pode ser a letra de seu sinthoma — produção ou invenção a que chegam em sua análise. O sujeito identificado a seu sinthoma ($\frac{S_1}{\$}$) se articula ao saber psicanalítico na sua singularidade ($\frac{S_1}{\$}$) $\rightarrow S_2$ (saber analítico). A maneira como o sujeito articula seu sinthoma ($S_1$) com o saber analítico ($S_2$) é o que consideramos seu estilo (é a seta entre $S_1$ e $S_2$). Ele coloca a céu aberto essa articulação com a comunidade de seus pares (outros sujeitos identificados ao $S_1$ de sua singularidade), constituindo assim um enxame como coletividade organizada que assegura a unidade da comunidade de Escola. O enxame vai contra o pensamento único, contra a única leitura, contra a única interpretação dos textos de Freud e de Lacan.

O enxame proporciona o debate e não o uníssono de Um Coro, em que seus componentes dizem todos a mesma coisa, repetindo os $S_1$ lançados pelo mestre, o Um da exceção.

Diferente da *Massenpsychologie*, que, como vimos, tem seu significante mestre sustentado pelo líder que é encarnado em uma pessoa, devemos formular, como diz Erik Porge, "as regras de uma *Essaimpsychologie* própria ao movimento lacaniano".[11] Foi o que tentei mostrar neste livro, pensando

que esta *psicologia do enxame* se faz em uma comunidade de Escola em que, lá, onde se espera o $S_1$ encarnado no líder da psicologia de massa, há a causa analítica em torno da qual gravita a pluralização de $S_1$ que representa cada sujeito em sua singularidade.

A consideração do Um como singular, e não o Um da exceção, a lógica do *mais-um* e a estrutura do enxame são alternativas antigrupo para se escapar da cola do grupo e pensar em uma comunidade analítica de Escola. Descolando. D'Escolando. Decolando.

# *Notas*

### *Prefácio: Ex-tranha* (p.09-16)

1. S. Freud, "O 'estranho'" [1919], *Edição Standard das Obras Completas* (*ESB*), Rio de Janeiro, Imago, vol.17, 1975-80, p.303.

2. Ibid., p.282.

3. J. Lacan, versão falada da "Proposição sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Revista da Letra Freudiana: Escola, Psicanálise e Transmissão, Documentos para uma Escola*, ano I, n.0, Rio de Janeiro, s.d.

4. J. Lacan, "Ato de fundação" [1964], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.235-47.

5. Referência às Torres Gêmeas, World Trade Center, de Nova York, que desabaram após serem atacadas por aviões em 2001.

6. J. Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" [1953], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.322.

7. A cisão da ECF e da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP), antes ligadas à Associação Mundial de Psicanálise (AMP). Cf. M.A. Carneiro Ribeiro (org.), *A cisão de 1998 da Escola Brasileira de Psicanálise*, Col. Palea, n.1, Rio de Janeiro, Marca D'Água, 1998.

8. Sobre a questão de regulamentação da psicanálise, indico o livro que Sonia Alberti organizou sobre o assunto (cf. S. Alberti et al., *Ofício do psicanalista*: *Formação versus regulamentação*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2009).

9. Cf. meu livro *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

10. J. Lacan, "La tercera" [1974], *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988, p.86.

11. Cf. S. Freud, "O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III)" (1918[1917]), *ESB*, vol.11, p.182.

12. Cf. J. Lacan, *O Seminário*, livro 17, *O avesso da psicanálise* [1969-70], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p.59.

### *Introdução: Da entrada à saída* (p.17-24)

1. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.248-64.

2. Cf. ilustração da p.155 do meu livro *Um olhar a mais*: *Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

3. Sobre o início da análise, assim como a travessia da fantasia no final designada como o tempo do quadro, ver Cap.8.

4. Sobre o clarão heraclitiano, ver Cap.7.

5. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.261.

## 1. A causa analítica (p.27-41)

1. S. Freud, "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" [1905], *ESB*, vol.7, p.123-250.

2. J. Lacan, *Televisão* [1975], trad. Antonio Quinet, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p.29.

3. J. Lacan, *O mito individual do neurótico* [1953], Lisboa, Assírio & Alvim, 2ª ed., 1987, p.54.

4. Cf. Cap.2.

5. Aristóteles, *Metafísica, livro II*, trad. direta do grego Vincenzo Cocco, Col. Os Pensadores, IV, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

6. J. Lacan, "A ciência e a verdade" [1966], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.892.

7. S. Freud, "A divisão do ego no processo de defesa" (1940[1938]), *ESB*, vol.23, p.305-12.

8. J. Lacan, "A ciência e a verdade", *Escritos*, op.cit., p.890.

9. Aristóteles, *Metafísica, livro II*, op.cit.

10. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979, p.55-65.

11. Cf. capítulo "Coisa escópica do desejo" em meu livro *Um olhar a mais*: *Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002, p.54.

12. J. Lacan, *O Seminário*, livro 10, *A angústia* [1962-63], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005, p.113-27.

13. I. Kant, *Crítica da razão pura*, Col. Os Pensadores, XXV, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

14. J. Lacan, *O Seminário*, livro 10, *A angústia*, op.cit., p.115.

15. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

16. J. Lacan, "A direção do tratamento e os princípios de seu poder" [1958], *Escritos*, op.cit., p.591-652.

17. J. Lacan, "Kant com Sade" [1963], *Escritos*, op.cit., p.776-803.

18. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.259.

19. Na introdução deste livro, foi desenvolvido o algoritmo da transferência, assim como sua aplicação na clínica.

20. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.260.

21. Este tema será desdobrado na terceira parte deste livro.

22. J. Lacan, "Posição do inconsciente" [1960], *Escritos*, op.cit., p.857.

23. J. Lacan, *Televisão*, op.cit., p.29.

24. J. Lacan, "Abertura desta coletânea" [1966], *Escritos*, op.cit., p.11.

## 2. A política do discurso do analista (p.42-52)

1. J. Lacan, "A direção do tratamento e os princípios de seu poder" [1958], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.591-652.

2. K. Clauswicz, *De la guerra*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1983, p.65-72.

3. Idem.

4. J. Lacan, "A direção do tratamento e os princípios de seu poder", *Escritos*, op.cit., p.596.

5. Conforme aparece no matema da transferência que desenvolvemos no Cap.1.

6. J. Lacan, *O Seminário*, livro 5, *As formações do inconsciente* [1957-58], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.

7. J. Lacan, "Kant com Sade" [1963], *Escritos*, op.cit.

8. J. Lacan, *O Seminário*, livro 7, *A ética da psicanálise* [1959-60], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p.351.

9. Idem.

10. J. Lacan, *O Seminário*, livro 17, *O avesso da psicanálise* [1969-70], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

11. J. Lacan, "A psicanálise. Razão de um fracasso" [1968], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.341-49.

12. J. Lacan, "Du discours psychanalytique (12 mai 1972)", *Lacan in Italie*, *1953-1978*, Milão, Salamandra, 1978, p.32-5.

13. Cf. meu livro *Psicose e laço social*: *Esquizofrenia, paranoia e melancolia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006, p.38-41.

14. Idem.

15. Esta questão é longamente desenvolvida por Slavoj Zizek em seus livros, principalmente em *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

16. J. Lacan, *Televisão* [1975], trad. Antonio Quinet, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p.58.

17. Ibid., p.55.

18. J. Lacan, "Ato de fundação" [1964], *Outros escritos*, op.cit., p.235.

19. Idem.

20. J. Lacan, "Preâmbulo à ata de fundação da EFP", *Revista da Letra Freudiana*: *Escola, Psicanálise e Transmissão, Documentos para uma Escola*, ano I, n.0, Rio de Janeiro, s.d., p.24.

21. Idem.

22. Idem.

23. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

24. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, op.cit., p.262.

25. J. Lacan, *Televisão*, op.cit., p.51-9.

26. Para maior aprofundamento, ver livro *Por causa do pior*, Dominique Fingerman e Mauro Mendes Dias (orgs.), São Paulo, Iluminuras, 2005.

27. "Na arte perigosa de rimar e escrever/ não há gradação do medíocre ao pior."

28. J. Lacan, *Televisão*, op.cit., p.81.

## 3. A transmissão no ensino de Lacan (p.53-65)

1. J. Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" [1953], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.259.

2. S. Freud, "Psicologia dos grupos e análise do eu" [1921], *ESB*, vol.18, p.135.

3. J. Lacan, *O Seminário*, livro 23, *O sinthoma* [1975-76], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2007, p.83.

4. J. Birman e C.A. Nicéias (orgs.), *Análise com fim ou sem fim?*, Rio de Janeiro, Campus, 1988, p.42.

5. J. Lacan, "Ato de fundação" [1964], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.242.

6. J. Lacan, "D'École" [1980], *Revista da Letra Freudiana*: *Escola, Psicanálise e Transmissão, Documentos para uma Escola*, ano I, n.0, Rio de Janeiro, s.d., p.51.

7. J. Lacan, "Variantes do tratamento-padrão" [1955], *Escritos*, op.cit., p.359.

8. J. Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", *Escritos*, op.cit.

9. S. Freud, "A questão da análise leiga" [1926], *ESB*, vol.20, p.278.

10. J. Lacan, "A coisa freudiana" [1955], *Escritos*, op.cit., p.436.

11. J. Lacan, "Variantes do tratamento-padrão", *Escritos*, op.cit., p.360.

12. Cf. Lacan, "*ignorance enseignante*": "A psicanálise. Razão de um fracasso" [1968], *Outros escritos*, op.cit., p.344.

13. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, op.cit., 2003.

14. Idem.

15. J. Lacan, "Abertura desta coletânea" [1966], *Escritos*, op.cit., p.11.

16. J. Lacan, "De um desígnio" [1966], *Escritos*, op.cit., p.366.

17. J. Lacan, "Nota italiana" [1980], *Outros escritos*, op.cit., p.313

18. J. Lacan, "A psicanálise e seu ensino" [1957], *Escritos*, op.cit., p.438-9.

19. Termo empregado por Freud para designar o modo de tratamento das palavras pelo Inconsciente (cf. S. Freud, *A interpretação dos sonhos* [1900], *ESB*, vol.4., p.317).

20. J. Lacan, "A psicanálise e seu ensino", *Escritos*, op.cit., p.453.

21. J. Lacan, "Abertura desta coletânea", *Escritos*, op.cit., p.9.

22. É um neologismo de um sonho de Freud, formado pelo deslocamento das palavras *colossal* e *pyramidal* e pela condensação de *Nora* e *Ekdal*, personagens de peças de Ibsen (cf. S. Freud, *A interpretação dos sonhos*, op.cit., p.286).

23. J. Lacan, "Abertura desta coletânea", *Escritos*, op.cit., p.11.

24. J. Lacan, *Televisão* [1975], trad. Antonio Quinet, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p.20.

25. J. Lacan, "Conférences et entretiens dans les Universités Nord-Américaines", *Scilicet* 6/7, Paris, Seuil, 1976, p.26-7.

26. J. Lacan, "Ato de fundação", *Outros escritos*, op.cit., p.242.

27. J. Lacan, "Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*" [1973], *Outros escritos*, op.cit., p.554.

28. J. Lacan, "Carta para a Causa Freudiana", *Catálogo 2004/2006*, Internacional dos Fóruns, Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, ed. bras., p.223.

29. Comparando-se com Spinoza, termo que Lacan utiliza para se referir à sua saída da IPA, após ter sido retirado da função de didata (cf. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979).

30. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit.

31. M. Silvestre, *Delenda*, n.7, maio, 1981, publicação da antiga Escola Freudiana de Paris.

32. J. Lacan, "Nota italiana", *Outros escritos*, op.cit., p.312.

## 4. A novidade da Escola no movimento psicanalítico (p.69-90)

1. Este texto foi escrito a partir de um grupo de trabalho vinculado à Iniciativa Escola.

2. Lacan afirma que Freud teria deixado "os analistas sem recurso e, por outro lado, sem outra necessidade senão a de sindicalizar-se". (Cf. J. Lacan, "D'Écolage", [1980], *Revista da Letra Freudiana*: *Escola, Psicanálise e Transmissão, Documentos para uma Escola*, ano I, n.0, Rio de Janeiro, s.d., p.51.)

3. Cf. "Extrait du rapport du président, le dr. Heinz Hartmann, du XVIII Congrès International" (Londres, 26 jui 1953), *La scission de 1953*, La communauté psychanalytique en France I, Documents édités par Jacques-Alain Miller, Supplément au n.7 d'*Ornicar?,* Bulletin périodique du Champ freudien, 1976.

4. "Les recommandations d'Édimbourg (2 août 1961)", *L'Excom-munication*, La communauté psychanalytique en France II, Documents édités par Jacques-Alain Miller, Supplément au n.8 d'*Ornicar?*, Bulletin périodique du Champ freudien, 1977.

5. Lacan estava sendo atacado pelo uso de sessões de curta duração e tempo variável, prática baseada no que desenvolve em "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada" [1945], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.197-213. Veja também o capítulo "Que tempo para a análise", em meu livro *As 4+1 condições da análise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002, p.49-72.

6. "La directive de Stockholm (2 août 1963)", *L'Excom-munication*, op.cit.

7. Cf. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979, p.11.

8. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* (*1925-1985*), *La bataille de cent ans*, Paris, Seuil, vol.2, 1986.

9. Cf. R. Lefort & R. Lefort, fax pessoal, 30 mai 1993.

10. J. Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" [1953], *Escritos*, op.cit., p.257.

11. E. Laurent, "Fins de la psychanalyse et dispositif de la passe", *Revue de l'ECF*, n.20, fev 1992.

12. J. Lacan, "Ato de fundação" [1964], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.235.

13. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, op.cit., p.250.

14. Sobre a supervisão, ver Cap.6.

15. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.236.

16. J. Lacan, "Ato de fundação", *Outros escritos*, op.cit., p.238.

17. O comentário do movimento psicanalítico é o que estamos fazendo ao estarmos atentos aos avanços e desvios da psicanálise. A Escola não está fora disso, os analistas devem poder dialogar com outros colegas, como é feito pela "Articulação das entidades psicanalíticas", que tem por objetivo juntar-se e se opor às tentativas de regulamentação da psicanálise e comentar as ciências afins, para sustentar sua ética.

18. J. Lacan, "A ciência e a verdade" [1966], *Escritos*, op.cit.

19. Na estrutura atual do Campo Lacaniano, temos a psicanálise pura nos dispositivos da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, a psicanálise aplicada nas Formações Clínicas do Campo Lacaniano (oficinas, redes de pesquisa, clínicas psicanalíticas, seminários, apresentação de pacientes) e nos trabalhos em hospitais e universidades onde se encontram membros da Escola e nos Fóruns do Campo Lacaniano, onde também se faz o recenseamento do Campo Freudiano. Manter a orientação dessas três seções da Escola é colocar em prática o conceito da Escola de Lacan.

20. Cf. J. Lacan, "Talvez em Vincennes..." [1975], *Outros escritos*, op.cit.

21. J. Lacan, "Ato de fundação", *Outros escritos*, op.cit., p.236.

22. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.249.

23. Cf. o capítulo "O ato analítico" de meu livro *As 4+1 condições da análise*, op.cit.

24. Essa questão será desenvolvida no Cap.9.

25. J. Lacan, "Principes concernant l'accession au titre de psychanalyste dans l'École Freudienne de Paris", *Annuaire 1977 de l'EFP*, p.18-20.

26. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.261.

27. D. Silvestre, "Que garantia afora o passe?", *Revue de l'ECF*, n.20, fev 1992.

28. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.261.

29. Idem.

30. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.248.

31. S. Freud, "O mal-estar da civilização" [1930], *ESB*, vol.21, p.136.

32. J. Lacan, "Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956", *Escritos*, op.cit., p.493.

33. S. Freud, "Psicologia dos grupos e análise do eu" [1921], *ESB*, vol.18, p.101-3.

34. J. Lacan, "D'École", op.cit., p.51.

35. Lacan descreve sua longa conversa com esses dois médicos neste texto (cf. J. Lacan, "A psiquiatria inglesa e a guerra", *Outros escritos*, op.cit., p.110).

36. Jornadas de Cartéis 1975, *Lettres de l'EFP*, n.18, p.67.

37. J. Lacan, *Lettres de l'École Freudienne*, 1976.

38. J. Lacan, "Carta de dissolução da EFP", *Catálogo 2004-2006. Internacional dos Fóruns Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano*, ed. bras., p.222.

39. C. Soller, "Quelques remarques en guise de réponse aux questions de P.G. Gueguen sur la fin de l'EFP et les débuts de l'ECF", *Revue de l'ECF*, n.20, fev 1992.

40. J. Lacan, "Carta de dissolução da EFP", op.cit.

41. J. Lacan, "O Outro falta", *Revista da Letra Freudiana: Escola, Psicanálise e Transmissão*..., op.cit., p.47.

42. R. Lefort & R. Lefort, fax pessoal, 30 mai 1993.

43. G. Clastres, fax pessoal, 31 mai 1993.

44. J. Lacan, "Carta para a Causa Freudiana" (23 out 1980), *Catálogo 2004/2006*, Internacional dos Fóruns, Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, ed. bras.

45. Em sua "Segunda carta do Fórum", de 11 de março de 1981, Lacan designa os analistas veteranos por "Suficiências" (Cf. J. Lacan, "Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956", *Escritos*, op.cit., p.461-95).

46. J. Lacan, "Ato de fundação", *Outros escritos*, op.cit.

47. J. Lacan, "Carta de dissolução da EFP", op.cit.

48. J. Lacan, "D'École", op.cit., p.51.

## 5. A Escola de Lacan: Um conceito (p.91-113)

1. Cf. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979, p.256-8.

2. J. Lacan, "Nota italiana" [1980], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

3. J. Lacan, "Ato de fundação" [1964], *Outros escritos*, op.cit., p.244.

4. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, op.cit., p.250.

5. Ibid., p.239.

6. Ibid, p.240.

7. Ibid, p.235.

8. Ibid, p.251.

9. J. Lacan, "Ato de fundação", *Outros escritos*, op.cit., p.235.

10. J. Lacan, "Ouverture de la section clinique", *Ornicar?*, n.9, Paris, 1977, p.7-14.

11. Escreveu a jornalista na entrevista de Judith Miller para a *Revista O Globo* do jornal *O Globo*, Rio de Janeiro (cf. matéria extraída da *Revista O Globo*, ano 3, n.158, 5 ago 2007. Isabel de Luca, editora da revista O Globo, *Divã 'Express'*, por Isabela Caban.)

12. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit.

13. *Divã 'Express'*, op.cit.

14. S. Freud, "Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I)" [1913], *ESB*, vol.12, p.169.

15. *Divã 'Express'*, op.cit.

16. J. Lacan, *Televisão* (1975), trad. Antonio Quinet, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p.19.

17. J. Lacan, "Variantes de um tratamento-padrão", *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.331.

18. J. Lacan, *Lettres de l'EFP*, Paris, n.6, 1971, p.42-8.

19. J. Lacan, "Variantes de um tratamento-padrão", *Escritos*, op.cit.

20. S. Freud, "Psicologia dos grupos e análise do eu" [1921], *ESB*, vol.18, p.119.

21. J. Lacan, "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano" [1960], *Escritos*, op.cit., p.822.

22. S. Freud, "Psicologia dos grupos e análise do eu", op.cit.

23. Ibid., p.145.

24. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, op.cit., p.258.

25. Para aprofundar o estudo sobre a relação do olhar como o objeto *a* com o ideal do eu e o supereu, e com as figuras do pai como o Outro do olhar, ver o capítulo "O Outro do olhar" do meu livro *Um olhar a mais*: *Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002, p.111-22.

26. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, op.cit., p.181.

27. C. Soler, *A psicanálise na civilização*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1997, p.297.

28. S. Freud, "Psicologia dos grupos e análise do eu", op.cit.

29. C. Soler, *A psicanálise na civilização*, op.cit., p.298.

30. Cf. versão falada da "Proposição sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Revista da Letra Freudiana: Escola, Psicanálise e Transmissão, Documentos para uma Escola*, ano I, n.0, Rio de Janeiro, s.d. A versão falada será comentada no Cap.6 deste livro.

31. Santa Teresa de Jesus, *Livro da vida*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, p.103.

32. J. Lacan, *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda* [1972-73], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982, p.103.

33. J. Lacan, "O aturdito" [1972], *Outros escritos*, op.cit., p.466.

34. Platão, *Oeuvres completes*, t.VIII, parte I, Parmênide, texto estabelecido e traduzido por A. Diès, Collection des Universités de France, série grega, Paris, Les Belles Lettres, 7ª ed., 2003.

35. J. Lacan, *Televisão* [1975], op.cit., p.58.

36. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.261.

37. Cf. J. Lacan, "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud", *Escritos*, op.cit., p.515-19.

38. J. Lacan, "Nota italiana", *Outros escritos*, op.cit., p.312-3.

39. Ibid., p.312.
40. Ibid., p.313.
41. Ibid., p.312.

## 6. Da formação à destituição "suficiente" (p.114-129)

1. J. Lacan, *Televisão* [1975], trad. Antonio Quinet, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p.55.

2. J. Lacan, "Principes concermant l'accession au titre de psychanalyste de l'École freudienne de Paris", *Scilicet 2/3*, Paris, Seuil, 1973, p.30-33.

3. J. Lacan, "Preâmbulo à ata de fundação da EFP", *Revista da Letra Freudiana*: *Escola, Psicanálise e Transmissão, Documentos para uma Escola*, ano I, n.0, Rio de Janeiro, s.d. (Cf. "O *soll* da causa analítica" no Cap.1 deste livro.)

4. S. Freud, "Psicologia dos grupos e análise do eu" [1921], *ESB*, vol.18.

5. Alcebíades compara Sócrates aos silenos, também chamados sátiros, que eram divindades campestres, singularmente feias, que faziam parte do séquito de Dionísio. Quando esculpidos, possuem em seu interior estátuas divinas (no singular, *agalma*). Ver também "As funções das entrevistas preliminares", em meu livro *As 4+1 condições da análise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002, p.30.

6. O sujeito no discurso histérico não tem acesso ao saber produzido (pelo mestre) e tende a repetir a pergunta indefinidamente.

7. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.248-64.

8. Idem.

9. Cf. J. Lacan, versão falada da "Proposição sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Revista da Letra Freudiana...*, op.cit., p.29.

10. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.249.

11. J. Lacan, *Televisão*, op.cit., p.32-3.

12. J. Lacan, "A direção do tratamento e os princípios de seu poder" [1958], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

13. J. Lacan, *Televisão*, op.cit., p.32-3.

14. Cf. J. Lacan, versão falada da "Proposição...", op.cit., p.29.

15. J. Lacan, "Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956", *Escritos*, op.cit., p.478.

16. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.249.

17. J. Lacan, "Principes concermant l'accession au titre de psychanalyste de l'École freudienne de Paris", op.cit.

18. L. Izcovich, "Les preuves par l'expérience", *Link 12*, Paris, FCL, dez, 2001.

19. J. Lacan, "Ato de fundação" [1964], *Outros escritos*, op.cit., p.236.

20. M. Safouan, "Respostas a algumas questões relativas à supervisão", M.A. Coutinho Jorge (org.), *Lacan e a formação do psicanalista*, Rio de Janeiro, Contracapa, 2006, p.283.

21. Cf. M. Eitingon, Congresso de Marienbad, *International Journal of Psychoanalysis*, vol.7, 1925, apud Catherine Millot, "Sobre a história da formação dos analistas", M.A. Coutinho Jorge (org.), *Lacan e a formação do psicanalista*, op.cit., p.31.

22. Cf. C. Soler, "La fonction du contrôle dans la communauté analytique", *Link 12*, Paris, FCL, dez, 2001.

23. J. Lacan, "Conférences et entretiens dans les Universités Nord-Américaines", *Scilicet* 6/7, Paris, Seuil, 1976, p.42.

24. C. Gallano, "Cuatro camiños de la formación psicoanalítica", *Como se forma um psicoanalista?*, Espaço-Escola del FPB, Madri, 2007.

25. J. Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" [1953], *Escritos*, op.cit., p.254.

26. Sobre as diferenças entre os desejos do analista e o operador lógico – "o desejo do analista" –, vide o subcapítulo "O desejo do analista" dentro do capítulo "Demanda e desejo" em meu livro *A descoberta do Inconsciente*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, p.110-5.

27. A diferença entre ato analítico, passagem ao ato e *acting-out* foi desenvolvida no capítulo "O ato psicanalítico e o fim de análise" do meu livro *As 4+1 condições da análise*, op.cit., p.95-110.

## 7. O ato analítico e sua antecipação (p.133-149)

1. J. Lacan, "Discurso na Escola Freudiana de Paris" [1970], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.270.

2. J. Lacan, "Ato de fundação" [1964], *Outros escritos*, op.cit., p.235-47.

3. Vide "O ato psicanalítico e o fim de análise", capítulo do meu livro *As 4+1 condições da análise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002, p.95-110.

4. Ibid, p.235.

5. J. Lacan, "Discurso na Escola Freudiana de Paris", *Outros escritos*, op.cit., p.267.

6. Cf. o capítulo "O Um paranoico e a *Verhaltung*" no meu livro *Psicose e laço social: Esquizofrenia, paranoia e melancolia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006, p.91-105.

7. J. Lacan, "Discurso na Escola Freudiana de Paris", *Outros escritos*, op.cit., p.267.

8. Cf. o capítulo "O ato psicanalítico e o fim de análise" em meu livro *As 4+1 condições da análise*, op.cit., p.95-110.

9. J. Lacan, "Discurso na Escola Freudiana de Paris", *Outros escritos*, op.cit., p.270.

10. A. Quinet, "O ato psicanalítico e o fim de análise", *As 4+1 condições de análise*, op.cit.

11. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, op.cit., p.257.

12. J. Lacan, "Discurso na Escola Freudiana de Paris", *Outros escritos*, op.cit., p.279.

13. J. Lacan, "Proposição 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.259.

14. Idem.

15. Idem.

16. Aristóteles, "Arte poética", *Arte retórica e arte poética*, cap.XI, São Paulo, Ediouro, 15ª ed., s.d., p.255.

17. Idem.

18. J. Lacan, *Seminário 21: Les non dupes errent*, inédito, lição 13 nov 1973.

19. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit., p.260.

20. Idem.

21. J. Lacan, *Seminário 21: Les non dupes errent*, inédito, lição 2 nov 1973.

22. Cf. J. Lacan, "O aturdito" [1973], *Outros escritos*, op.cit., p.448-500.

23. Comunicação feita em reunião no Cartel do passe da EPFCL em abril de 2009, quando esse tema foi trabalhado e essas distinções foram elaboradas.

24. J. Lacan, "Nota italiana" [1980], *Outros escritos*, op.cit., p.313.

25. Remeto o leitor ao meu livro *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

26. J. Lacan, "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada" [1945], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.197-213.

27. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967...", *Outros escritos*, op.cit.

28. Ibid., p.259.

29. Cf. M. Silvestre, "Présentation", *Actes de L'École de la Cause freudienne – Dix-sept exposés sur les moments cruciaux dans la psychanalyse*, vol.3, ECF, out 1982, p.2.

30. J. Lacan, "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11" [1976], *Outros escritos*, op.cit, p.569, onde Lacan escreve *hystoire*, condensando *histoire* e *hystérie*.

31. Cf. J. Lacan, "Radiofonia" [1970], *Outros escritos*, op.cit.

32. J. Lacan, "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11", *Outros escritos*, op.cit., p.568.

33. Idem.

## 8. O tempo do quadro, a travessia da fantasia (p.150-165)

1. J. Lacan, "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola" [1967], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.259.

2. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979, p.258.

3. C. Demoulin, "De l'École", *Retour à la passe*, Fóruns du Champ lacanien, Paris, 2000, p.103.

4. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Collection Le sens commun, Paris, Les Editions de Minuit, 1975, p.38.

5. Ibid., p.41.

6. Leonardo da Vinci, *Traité de la peinture*, trad. André Chastel, Paris, Éditions Berger-Leyrault, 1987, p.186.

7. Para saber mais sobre o tema da perspectiva na história da arte, ver o cap. 8, "Quadro da fantasia", de meu livro *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

8. Cf. D. Diderot, "Lettre sur les aveugles à l'usage de coeur qui voient", *Supplément au voyage de Bouganvile*, Collection Le monde de la philosophie, Paris, Flammarion, 2008.

9. H. Damish, *L'Origine de la perspective*, Collection Champ n.605, Paris, Flammarion, 1987, p.31.

10. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*..., op.cit., p.181.

11. J. Baltrusaïtis, *Anamorphoses, les perspectives dépravées*, Paris, Flammarion, 1984, p.91.

12. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, op.cit., p.88.

13. A. Quinet, *Um olhar a mais*..., op.cit., p.155-62.

14. J. Lacan, *Seminário 13: O objeto da psicanálise* [1965-66], inédito, lição 25 mai 1966.

15. M. Foucault, *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1981, p.17-33.

16. "Reduzir dialeticamente o momento de concluir ao tempo para compreender, para que ele dure tão pouco quanto o instante do olhar" (cf. J. Lacan, "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada" [1945], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.211).

17. Essa é uma propriedade da topologia, que, como teoria das superfícies, se situa em duas dimensões, como um *flatland*, uma terra plana em que todos os habitantes são de duas dimensões e sem relações especulares e, ainda, onde cada um se vê como é visto.

18. J. Lacan, *Seminário 13*: *O objeto da psicanálise*, op.cit., lição 4 nov 1965.

19. J. Lacan, "A direção do tratamento e os princípios de seu poder" [1958], *Escritos*, op.cit., p.643.

20. J. Lacan, "Kant com Sade" [1963], *Escritos*, op.cit., p.786.

21. J. Lacan, *Seminário 13*: *O objeto da psicanálise*, op.cit., lição 25 mai 1966.

22. S. Freud, "Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade" [1908], *ESB*, vol.9, p.169.

23. S. Freud, "'Uma criança é espancada'. Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais" [1919], *ESB*, vol.17, p.238.

24. J. Lacan, *Seminário 14*: *A lógica da fantasia* [1966-67], inédito, lição 14 jun 1967.

25. J. Lacan, *Seminário 13*: *O objeto da psicanálise*, op.cit., lição 11 mai 1966.

26. J. Lacan, *O Seminário*, livro 10, *A angústia* [1962-63], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005, p.304-19.

27. J. Lacan, *Seminário 13*: *O objeto da psicanálise*, op.cit., lição 25 mai 1966.

28. Idem.

29. J. Lacan, *Seminário 21*: *Les non dupes errent*, inédito, lição 13 nov 1973.

## 9. Sinthoma e estilo (p.166-186)

1. J. Lacan, *Le Seminaire: L'Insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1976-77], inédito, lição 16 nov 1976. Trad. Jairo Gerbase, modificada.

2. Cf. o capítulo "As vertentes do sintoma" do meu livro *A descoberta do Inconsciente*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, p.140-9.

3. J. Lacan, *Le Seminaire: L'Insu que sait de l'une bévu s'aile à mourre* [1976-77], inédito, lição 10 mai 1977, *Ornicar?*, n.17/18, Paris, Lyse, 1977-79, p.17.

4. J. Lacan, *Seminário R.S.I.*, inédito, lição 14 jul 1975.

5. Emprego sintoma em sua formulação geral, e sinthoma como signo do real, letra de gozo. Isso é uma convenção, pois encontramos no ensino de Lacan as duas maneiras de escrever, muitas vezes, de forma indistinta.

6. J. Lacan, *Seminário R.S.I.*, inédito, lição 21 jan 1975. Nessa citação, deixei o sintoma sem "th" por Lacan ter se referido explicitamente a essa escritura do sinthoma apenas no final desse seminário, na lição de 8 abr 1975.

7. *L'Être* (o ser) e *lettre* (letra, carta) são palavras homófonas.

8. Marie-Jean Sauret, "Um nom de solitude", *Retour à la passe,* Paris, Fóruns du Champ lacanien, 2000, p.332.

9. C. Soler, "Identification au symptôme", *Retour à la passe*, op.cit., p.598.

10. Cf. C.F. da Cunha, *Gramática da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, GB, MEC/Fename, 1ª ed., 1972, p.607-9.

11. C. Soler, "Aimer son symptôme?", *Retour à la passe*, op.cit., p.509.

12. C. Soler, "Identification au symptôme", *Retour à la passe*, op.cit., p.596.

13. J. Lacan, "La tercera" [1974], *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988.

14. J. Lacan, "Conferencia en Genebra sobre el síntoma" [1975], *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988, p.125.

15. J. Lacan, "La tercera", op.cit., p.104.

16. J. Lacan, *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda* [1972-73], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p.189-90.

17. J. Lacan, "La tercera", op.cit., p.89.

18. J. Lacan, *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda*, op.cit., p.96.

19. J. Lacan, "Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*" [1973], *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p.556.

20. Cf. S. Freud, "Notas sobre um caso de neurose obsessiva" [1909], *ESB*, vol.10, p.202 e 287.

21. J. Lacan, "La tercera", op.cit., p.73-108.

22. Idem.

23. J. Lacan, "Prefácio à edição inglesa do *Seminário 11*" [1976], *Outros escritos*, op.cit.

24. J. Lacan, "La tercera", op.cit.

25. Marie-Jean Sauret, "L'Interpretation après la passe: entre logique et poesie" [1996], Seminaire d'AE, Toulouse, ACF-TMP, 1997.

26. A. Houaiss, *Poesia e estilo de Carlos Drummond de Andrade*, Rio de Janeiro, MEC, Serviço de Documentos, 1948.

27. J. Lacan, "Abertura desta coletânea" [1966], *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.9.

28. J. Lacan, "Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956", *Escritos*, op.cit., p.469.

29. J. Lacan, *O Seminário*, livro 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, p.284.

30. J. Lacan, "Abertura desta coletânea", *Escritos*, op.cit., p.11.

31. Cf. A. Quinet, "Desejo de saber e passe", *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002, p.266.

32. Um dos exemplos de sintoma (*sinthome*) por Lacan é a mulher como sintoma do homem. Como seria concebível o analista operar *com* esse sintoma ou *a partir* dele?

33. Ouvi em uma ocasião que havia um cantor que tinha em seu repertório desde blues, jazz, até música sertaneja, passando por bossa nova, rock e chorinho; cada vez que ele cantava uma música parecia que era outro cantor que a estava cantando. Podíamos até reconhecer o cantor que ele estava imitando, ou seja, aquele com cujo estilo ele estava se identificando. Queremos com isso ilustrar que há uma diferença entre o intérprete e o cantor. O intérprete é aquele que tenta imitar o estilo de um cantor conhecido, e o cantor é o que canta cada música à sua maneira com o estilo que lhe é próprio.

34. J. Lacan, *O Seminário*, livro 17, *O avesso da psicanálise* [1969-70], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p.39.

35. J. Lacan, *Le Seminaire*: *L'Insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1976-77], inédito, lição 16 nov 1976. Trad. Jairo Gerbase, modificada.

36. J. Lacan, *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979, p.260.

37. J. Lacan, "Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956", *Escritos*, op.cit., p.469.

38. Em francês, "*Je me range plutôt du côté du barroque*".

39. J. Lacan, *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda*, op.cit., p.102.

40. J. Lacan, "Ato de fundação", *Outros escritos*, op.cit., p.245.

41. Também existe a moda no âmbito da psiquiatria: a moda da síndrome do pânico, a moda da depressão e a última moda do TOC (transtorno obsessivo-compulsivo), cujo tratamento medicamentoso foi a grande estrela do Congresso Brasileiro de Psiquiatria em São Paulo de 1998, junto com a prevenção da depressão. E no meio analítico: a moda da "clínica do real", do "último Lacan", da "psicanálise aplicada" etc.

42. Cf. A. Quinet, "Pacto, que pacto?", Maria Anita Carneiro Ribeiro (org.), *A cisão de 1998 da Escola Brasileira de Psicanálise*, Col. Palea, Rio de Janeiro, Marca D'Água, 1998, p.123-33.

43. M. Safouan, "Questions à Jean Clavreul", *Travailler avec Lacan*, presenté par Alain-Didier Weill et Moustapha Safouan, Paris, Flammarion, Aubier, 2007, p.27. [Ed. bras.: *Trabalhando com Lacan*, Alain-Didier Weill e Moustapha Safouan (orgs.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009, p.19.]

## *Posfácio: Um enxame decolando* (p.187–191)

1. S. Freud, ao falar sobre a psicologia dos grupos, toma emprestadas algumas citações de Le Bon em seu *Psycholigie des foules* [1855] (cf. "Psicologia dos grupos e análise do eu" [1921], *ESB*, vol.18, p.102).

2. J. Lacan, "Conferencia en Genebra sobre el síntoma" [1975], *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988, p.115-44.

3. J. Lacan, "D'Écolage" [1980], *Revista da Letra Freudiana*: *Escola, Psicanálise e Transmissão, Documentos para uma Escola*, ano I, n.0, Rio de Janeiro, s.d., p.44-55.

4. Cf. meu livro *Psicose e laço social*: *Esquizofrenia, paranoia e melancolia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006, p.70-1.

5. J. Lacan, *O Seminário*, livro 17, *O avesso da psicanálise* [1969-70], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p.73-4.

6. Cf. J. Lacan, "A topologia do Outro", *O Seminário*, livro 16, *De um Outro ao outro* [1968-69], cap.3, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

7. Ibid., p.58.

8. Ibid., p.72.

9. J. Lacan, *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda* [1972-73], Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p.196.

10. J. Lacan, *Seminário*: *L'Insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1976-77], inédito, lição 8 mar 1977. Trad. Jairo Gerbase, modificada.

11. E. Porge, "Dispersion et rassemblements des analystes", *Revue de Psychanalyse Essain*, n.1, Paris, Érès, 1998, p.10.