# O fracasso
## (de Lacan em ensinar a psicanálise)

## Segunda aula

Ricardo Goldenberg

---

A experiência depende do campo que o discurso psicanalítico determina.[1]
JL (1967)

### Da pulsão ao gozo, só que não

*Tomemos a biologia por antífrase*. A "biologia freudiana" não tem nada a ver com a biologia. Trata-se de uma manipulação de símbolos que visa resolver problemas energéticos, como demonstra a referência homeostática que permite caracterizar não só ao ser vivo, mas também ao funcionamento dos seus aparelhos principais. Em torno dessa questão gira toda a discussão de Freud: "energeticamente, o psiquismo é o quê?" Está ali a originalidade do que nele chamam "pensamento biológico". Freud não era biólogo, não mais do que eu e você, mas ele pôs o acento sobre a função energética ao longo de toda a sua obra.[2]

O biologismo não é apenas uma idiosincrasia freudiana, estava presente no *Geistes*, no espírito, do século XIX. E Freud não só se aproveitava da ciência positiva –nomeadamente, a física, a química e a biologia– para legitimar a sua nova disciplina, como também tinha a ambição de que esta fosse reconhecida por aquela, ao ponto de aceitar que a psicanálise tinha algo a oferecer como um aporte científico. Cabe observar que Lacan tinha exatamente a mesma ambição. Em "Talvez a Vincennes" (1974), especifica que a lingüisteria é o aporte da psicanálise à lingüística; o impossível como real, à lógica; a antiontologia à filosofia e em relação à topologia, diz que a psicanálise tem recebido dela a chave para entender

---

[1] Lacan J. (1967) *Meu ensino.* Rio: Zahar. P. 36.

[2] Lacan J. (1955) *Seminário II.*

o sujeito e o objeto, mas não elaborou ainda nada para dar de volta a esta geometria.

O biologismo freudiano, em particular, consistia em transpor a noção de "energia" (conceito da física) para um psiquismo pensado como aparelho. E os elementos designados para esta transposição foram a *pulsão* e a *libido,* regidos pelo princío do prazer.

Freud levava o cientificismo bem a sério, falar em ciência não era nenhuma alegoria para ele, portanto, quando Lacan propõe tomar o biologia freudiana como antífrase, está desfazendo a operação freudiana; mudando-lhe o discurso. A "antífrase" é uma figura retórica que consiste em "outorgar a um objeto ou pessoa qualidades opostas às que realmente possui"[3], ou seja, é uma forma da ironia, é dizer algo para que seja entendido o contrário. Chamar o burro de "gênio", por exemplo, ou dizer "pois sim", para significar "de jeito nenhum". Portanto, a proposta de tomar a biologia de Freud por antífrase é uma clara e indisfarçada crítica do tal aporte psicanalítico à biologia, visto que, para o próprio Freud, o biologismo era uma posição epistemológica assumida, senão uma virtude.

Freud sabia que a metapsicologia não era científica ainda –chamava ela de "nossa bruxa"–, e que a pulsão não tinha chegado lá, definida como "conceito limite entre o psíquico e o somático" e caracterizada como "construção auxiliar" ou "andaime", mas mesmo assim tinha a missão de inserir a psicanálise no pensamento da época. E, em que pesem os anos passados, continuamos na mesma época, já que, de acreditarmos em Foucault e em Agambem, o século XX não apenas não foi menos biologista que o XIX senão que o foi mais ainda; a um grado tal que a biologia passou a interferir na cena política como "bioética". Esta concepção de mundo impera até hoje e está no fundamento, na minha opinião, da resistência e da censura ao movimento explícito de *desbiologização* da pulsão freudiana empreendido por Lacan.

> Freud atrela a sua teoria da libido ao que lhe indica a biologia do seu tempo, em tanto sustenta uma bipartição fundamental entre as finalidades de preservação do

---

[3] Diccionario de la Real Academia de la lengua Castellana.

> indivíduo e as de continuidade da espécie. O que está por trás não é outra coisa que a teoria de Weissman.[4]
> JL (1955)

A teoria de Weissman, do "plasma germinal" é o antecedente da moderna hereditariedade genética, na qual "o homem está inteiramente determinado pelo passado que carrega dentro de si, e que se reproduz na continuidade das gerações."[5]

Em todo caso, o que interessa salientar é que, quando Freud escreve, em *Além do princípio do prazer*, que a divisão de Weissman entre soma e plasma germinal é a mesma que ele propõe entre pulsões de vida e pulsões de morte, está usando argumentos biológicos para pensar o psíquico e, por elevação, o subjetivo, campo próprio da psicologia[6].

> Para a descrição mesma é inevitável aplicar ao material certas *ideias abstratas que foram recolhidas de algum outro lugar, não apenas da nossa experiência*. [Estas ideias], no começo, devem comportar um certo grau de indeterminação […]. Enquanto estão nesse estado, devemos chegar a um acordo acerca do seu significado pela remissão repetida ao *material empírico do qual parecem ter sido extraídas*, *mas que , na realidade, está submetido a elas.* Em rigor, possuem o caráter de convenções.[7]
> Freud (1915)

Primeiro, cabe notar que a noção de pulsão não apenas *não* sai da experiência como esta última está submetida ao conceito. Em segundo lugar, embora os conceitos sejam convencionais, devem ser adequados ao material ao qual se aplicam. Dezessete anos mais tarde[8], escreve, sobre o mesmo assunto:

> Trata-se realmente […] de introduzir as devidas representações abstratas, cuja aplicação à matéria prima da observação faça nascer nela ordem e transparência.
> Freud (1932)

---

[4] Lacan J. Op. Cit. seminário I.

[5] Espósito.*Imunitas.*

[6] Pommier, notável do lacanismo, escreveu, em 2010, um livro chamado *Como as neurociências explicam a psicanálise.* Rodríguez, publicou em 2008, *Cruzamentos entre a psicanálise e a neurobiología* e Miller, em 2002, *Biologia lacaniana e acontecimento do corpo.*

[7] Freud S. "Pulsões e suas vicissitudes" Eu grifo

[8] Conferência 32

Ou seja, a ordem não está no fenômeno mas no conceito, que de nenhum modo se deduz dele. Lacan será ainda mais radical e dirá que não existe nenhum fenômeno sem discurso, ou seja, sem conceito.

> Um conceito básico convencional desta índole, por ora bastante obscuro, mas do qual em psicologia não podemos prescindir, é o de pulsão. […] Aos fins desta elaboração, parece bem necessário aportar ao material determinados supostos acerca da vida pulsional, *e seria desejável que pudessemos tomá-los de outro âmbito para transferí-los à psicologia.*[9]
> Freud (1915)

Ao adotar um termo técnico, carrega para dentro da psicanálise o significado que ele tinha em outro âmbito da ciência. Os três campos aos quais Freud recorre para fundar seu conceito de pulsão são: a fisiologia, a biologia e a física.

Da *fisiologia* retira a noção de estímulo e o modelo do arco reflexo, "de acordo com o qual um estímulo aportado ao tecido vivo (à substância nervosa), vindo de fora, é descarregado para fora mediante uma ação."[10] Ou seja, a pulsão é um estímulo psíquico originado no interior do organismo. E a finalidade é sua descarga, vivida como *satisfação* psicológica. O modelo é, como se sabe, as necessidades vitais, a fome, mais precisamente. E para que não fique a menor dúvida, explica que "o estímulo pulsional não provem do mundo exterior, senão do interior do próprio organismo."[11]

A *biologia* lhe fornece a moldura onde enquadrar os "fenômenos psicológicos"[12] e o modo de interpretação da sua causalidade. "O sistema nervoso é um aparelho que se destina à função de livrar-se dos estímulos que aportam nele, [um aparelho] que, de ser possível, queria conservar-se isento de todo estímulo."[13] Para o naturalista Cuvier[14], o sistema nervoso central tem como função reger o funcionamento do resto do organismo, e Freud usa esta mesma ideia para o que

---

[9] Pulsões… ibid

[10] idem.

[11] idem.

[12] Preciso lembrar que os "fenômenos psicológicos" são fenômenos de discurso?

[13] Pulsoes…

[14] Um dos criadores da anatomia comparada, em finais do século XVIII.

ele denomina “aparelho psíquico”, cuja missão genérica seria dominar e evacuar os estímulos.

Mas é na *física* que Freud encontra a pedra angular da sua metapsicologia. Sobre a biofísica de Freud Lacan diz, em 1955, coisas como esta[15]:

> Em Freud fala-se de algo que em Hegel não se fala: a *energia*. […] Entre Hegel e Freud temos o advento do mundo da máquina. […] A energia é uma noção que não pode aparecer senão a partir do momento em que há máquinas. […] Se soubermos revelar o sentido deste *mito energético*, veremos aparecer algo que estava implicado desde a origem, sem ser compreendido, na *metáfora do corpo humano como máquina* […], que é propriamente o além simbólico [do organismo].

Ou, em 1974[16], como esta:

> Que uma “força de vida” possa constituir aquilo que aí é consumido, eis *uma metáfora grosseira*. Pois *a energia não é uma substância* que, por exemplo, bonifica ou se torna azeda ao envelhecer —, *é uma constante numérica* que o físico precisa encontrar em seus cálculos para poder trabalhar. […] Isso não é de minha lavra. Qualquer físico sabe […] que a energia nada mais é do que a cifra de uma constância. Ora, o que Freud articula como processo primário no inconsciente —isso vem de mim, mas podem ir lá e verão— não é algo que se cifra mas que se decifra. Digo: *o próprio gozo*. Nesse caso ele *não constitui energia e não poderia se inscrever como tal*.

Vamos analisar esta passagem mais adiante, mas antecipo sobre o que virá ao incluir esta referência à energia, que *não* seria uma *substância* (ou seja, a *libido* sai…), e ao gozo, que *não* seria uma *energia*, e não poderia entrar em nenhum cálculo, já que não pode ser cifrado. Sete anos antes tinha dito que o gozo era uma substância, e *todo* mundo entendeu que fizera entrar pela janela a libido expulsa pela porta. Veremos que não era nada disso, que ao afirmar o gozo como substancial estava demolindo o sentido clássico de substância, não reificando o gozo. Mas, antes, vamos guardar que, para Lacan, a física de Freud só tinha valor como um *mito* usado para poder situar de algum modo a ordem simbólica, e em nada diz respeito ao corpo biológico.

Freud mesmo, entretanto, deixa bem clara a sua adesão ao “paralelismo psicofísico” de Bergson (único modo de solucionar o “problema da relação entre a substância pensante e a substância extensa”), que tem como pressuposta uma

---

[15] Seminário II.

[16] Lacan, 1975, p. 34 e $1980_b$ , p. 38.

identificação entre o mental ou psíquico e o cerebral. Esta hipótese não se deve ao resultado de experimentos fisiológicos, mas aos princípios gerais de uma metafísica erigida para realizar as esperanças de Newton, de reduzir todos os fenômenos a questões de mecânica. Quando escreve que "a pulsão é um conceito limite entre o psíquico e o somático" não diz outra coisa.

A energética corresponde aos aspectos econômico e dinâmico da metapsicologia e seu modelo era a física mecanicista de Newton, que reduz todo fenômeno natural ao movimento mecânico. Freud se refere a quantidades de uma energia indefinida que se deslocam através de cabos (terminologia eletrodinâmica) ou de tubos ou canais (terminologia hidráulica). Em 1968[17], Lacan propõe substituir o modelo físico energético pela teoria da economia política, para trabalhar com a noção de *valor*[18], que é puramente simbólica, em vez de com a noção de energia, que se atola no materialismo substancial.

Mas, até Lacan entrar em cena, temos os psicanalistas sem saber muito bem o que fazer com uma pulsão que os obriga a tratar o desejo ao mesmo tempo como referido ao *afeto*, concebido como a manifestação subjetiva de uma "energia", produto da combustão de uma substância mítica, a libido, que estaria no corpo, fora da linguagem e também como referido à *representação*, que estaria na mente ou na alma, que consiste em um local virtual "como as imagens que se formam entre as lentes de um telescópio".

Para Freud, a psicanálise é (ou deveria ser) uma ciência natural empírica. Adere explicitamente ao pacto fisicalista de Brücke, Helmholtz e Dubois-Raymond de fazer entrar a fisiologia (e as funções do pensamento estão incluídas nela) nas leis da termodinâmica. Helmholtz aplica à fisiologia o princípio de conservação da energia, de Mayer (1842). Todo conhecimento deve poder ser alcançado apenas pelas ciências físico-químicas, incluídos os problemas da alma. Em 1892, recebe esta carta de Dubois-Raymond:

---

[17] L'envers

[18] De Saussure tinha introduzido a noção de "valor" na lingüística.

> Não existem no organismo outras forças que não as forças físico-químicas. Em aqueles casos que por enquanto, não podem ser explicados por tais forças, deve-se procurar a forma ou a via de ação destas últimas, mediante o método físico-matemático, ou então supor a existência de novas forças, iguais em dignidade às forças físico-químicas, inerentes à matéria e reductiveis à força de atração e repulsão.[19]

A força "indigna" do positivismo científico aludida por Dubois-Raymond é a postulada por Ostwald em 1910, mas que já estava no espírito da época desde o século XVIII, e que, apesar de si mesmo, se filtra no pensamento de Freud quando fala em pulsões de vida e de morte. Refiro-me ao *vitalismo*, produto direto do pensamento romântico, que imagina uma energia da vida universal (o é*lan vital,* de Bergson), anterior à matéria e que se manifestaria na célula, na alma e na matéria. Nem preciso lembrar que Jung era um entusiasta defensor do vitalismo.

Em 1914[20] Freud escreve que "todos nossos resultados psicológicos deverão algum dia apoiar-se no solo dos substratos orgânicos."

> É provável, portanto, que sejam matérias e processos químicos particulares os que exerçam os efeitos da sexualidade e façam de intermediários no prosseguimento da vida individual na vida da espécie. Nos levamos em conta tal probabilidade, *substituindo essas matérias químicas particulares por forças psíquicas particulares.*

Foi G.T. Fechner que introduziu este princípio na psicologia e o denominou "energia psicofísica", definida como excitação mensurável fisicamente e correlata a uma sensação psíquica e que se rege pelo princípio de constância, como uma máquina a vapor. Esta concepção está claramente na origem do principio do prazer de Freud. Ora, Fechner, cujo discurso é inegavelmente mecanicista é filosoficamente um romântico, isto é, um vitalista ligado à filosofia de Schelling, filósofo da natureza. E ali a energia psicofísica de Fechner se encontra com o elã vital de Bergson. Em suma, o vitalismo, que Freud rejeita explicitamente, parasita a teoria mecânica que ele tenta elaborar.

Lacan foi sensível a esta contaminação mística da economia libidinal freudiana pela filosofia da natureza (que hoje retorna no movimento New Age fantasiada com toques de física quántica):

---

[19] Carta de Dubois-Raymond a Helmholtz de 1892.

[20] Freud S. *Introdução do narcisimo*

> Freud tentou salvar a toda costa um certo dualismo, no momento em que este se esmigalhava entre seus dedos e em que via o eu e a libido como uma vasta totalidade que o reintroduziria na filosofia da natureza[21]
> JL (1955)

Se o vitalismo implica no risco de se afogar "no mar de lama do obscurantismo" (Freud vs Jung), o naturalismo e o mecanicismo não parecem a Lacan menos problemáticos:

> A matéria, o *stuff* primitivo, exerce tanto fascínio sobre o espírito médico que, quando *afirmam, de modo completamente gratuito,* que nós, como o resto dos médicos, pomos uma realidade orgânica no fundamento do que se produz numa análise, acreditam estar dizendo algo importante. Freud também disse isso, infelizmente, mas haveria que ver onde disse e que função cumpria […] Para os analistas, a referência ao fundamento orgânico responde apenas a uma espécie de necessidade de segurança, que os leva a entoar uma e outra vez a mesma ladainha nos seus textos, como quem bate na madeira.[22]
> JI (1958)

O modelo de *máquina*, que serve de referência ao mecanismo, no século XVII, é o relógio –Newton chamava Deus de "o Grande Relojoeiro". Já no século XVIII é a máquina a vapor, que transforma a energia térmica em energia mecânica. A "energética", ou teoria da energia, que trabalha com as leis de conservação e de transformação da energia não é alheia, durante o século XIX, à economia política, que tematiza as relações de produção e de poder na burguesia, resultantes da revolução industrial. Aliás, a economia, também no espírito da ciência positiva, pretende ter descoberto leis que regulam o mercado tão naturalmente quanto as da termodinâmica, a energia que produz trabalho.

Lacan desloca o modelo freudiano da máquina a vapor para o da usina hidroelétrica. Por quê? Porque a usina é muito mais do que a máquina a vapor a realização da *fórmula* de conservação da energia. E quem diz "fórmula", diz signos escritos, letras. Lembrem aquilo de "a energia é uma constante numérica" num cálculo.

> Não creiam que brinco. Quando vocês constroem uma usina, em qualquer lugar, naturalmente recolhem energia, podem inclusive acumulá-la. Ora, os aparelhos que intervem para fazer funcionar estas turbinas e poder enlatar aquela energia, se

---

[21] Sem II

[22] Sem IV

> fabricam com a lógica do significante, dependem da função do significante. Hoje em dia uma máquina não tem mais nada a ver com uma ferramenta. *Não existe genealogia que vá da pá à turbina.* A prova está em que se pode, legitimamente, chamar de máquina a um pequeno desenho feito sobre uma folha de papel.[23]
> JL (1969)

Por falar em folha de papel, e antecipando novamente sobre o que virá, há uma cena no filme *Amadeus*, de Milos Formam, em que Salieri, que é um famoso músico da corte, lê as folhas pautadas escritas por Mozart com carateres musicais e chora pela beleza do que está lendo. Não há ali o menor som. A música está toda no papel. E a fruição musical, a emoção produzida, onde está? dentro ou fora de Salieri?

Voltando ao argumento lacaniano, o que se escreve na folha, e que Lacan denomina "máquina" –a planta (ou a partitura)–, é um sistema de signos que registram relações diferenciais de um modo constante. *Isso* que está sendo anotado, registrado, é o que chamamos "energia". A questão é: estava ali desde antes? Lacan responde: não.

Uma observação: a máquina total está no desenho, que é bidimensional. Assim também, o sistema de relações de parentesco de tal sociedade está para Levy-Strauss no gráfico que escreve a estrutura, e o mesmo se aplica à escritura de De Saussure da linguagem, uma estrutura sincrônica, como sistema de relações diferenciais e, segundo Lacan, isso vale também para o campo psicanalítico, que inclui a sua clínica. De outro modo, o desejo dos nossos pacientes, matéria prima da clínica, pode ser tratado como uma relação constante de significantes que se repetem segundo uma lei. Assim como a música está na partitura, "isso que fala" sem o sujeito saber está na lógica da fantasia, como sistema de significantes. E aqui, o modelo é Wiener, inventor da *cibernética*, que, literalmente, quer dizer "pilotagem". "O símbolo", diz Lacan[24], em 1955, "*encarna* [sic] num aparelho, mas não se confunde com ele." Um *notebook,* afinal, seria uma sintaxe de zeros e uns , encarnada num aparelho, mas que o transcende.

---

[23] Seminário XVII (1969)

[24] Sem II

Com respeito à *entropia*, segundo princípio da termodinámica, que se define como a medida de desorganização de um sistema, ela também se aplica à semiótica, e ali consiste em aumentar ou reduzir a incerteza na transmissão de uma informação. Ou seja, maior entropia significa maior confusão; menor entropia, aumento da clareza na decodificação de uma mensagem. Neste sentido, Lacan fala de entropia em relação ao *saber-insabido* produzido pelos significantes, ou seja, o inconsciente freudiano, e não precisa mais referir-se a nenhuma libido ligada ou solta, modelo freudiano. Abandona toda conotação física ou biológica. Existe uma produção constante de saber durante uma análise, que passa para o psicanalisante como "isso que fala através dele", e cuja atitude é não querer nem saber, se posso dizer assim, disso. Mas este nada-saber-disso não acontece de qualquer modo, revela a estratégia, a operação de uma lógica que pode, em tese , ser escrita: Lacan a chamava "lógica da fantasia".

> A repetição significante gera uma perda, e *a função do objeto perdido* (de Freud), que eu chamo "a minúsculo" *surge no lugar dessa perda*. O que nos importa disso tudo, a não ser o postulado de que, no plano mais elemental, o da imposição do traço unário, o saber que trabalha produz, digamos, uma entropia? […] Há algo mais: *o saber implica a equivalência entre esta entropia e uma informação*[25]
> JL (1969)

Ou seja, a interpretação implica num ganho de informação e uma redução do não-quero-saber-nada-disso. Enquanto isso fala, o eu que não quer saber nada permanece suspendido, e nem sequer pode reconhecer-se nas manifestações disso que fala. Lacan acha uma piada Freud falar em uma pulsão escopofílica (desejo de ver: a curiosidade), no sentido de um desejo de saber, quando toda a nossa clínica nos impõe a paixão de ignorância como a única verdadeira resistência da psicanálise. Falei disso semana passada.

Resumo o ponto em que estamos: tentei demonstrar, com fartas citações, o esforço de Lacan para arrancar a psicanálise da teoria freudiana das pulsões da biologia, a anatomia e a física que lhe servia de fundamento. Este esforço faz parte do que chamei de "reforma do entendimento". Além disso, estava em questão

---

[25] Sem XVII

a metafísica, com os conceitos de real, realidade e ser. Tentei demonstrar isso num texto chamado "Qual metafísica para a psicanálise?", seqüencia de uma conferência na USP sobra a naturalização do gozo nos lacanianos.[26]

O que, a meu ver, justifica falar do fracasso do ensino de Lacan são textos como este, de 2004:

> Agora temos que especificar um pouco a lógica do laço entre discurso coletivo e sintomatologia individual. É simples: o discurso e a psicanálise tratam da mesma coisa, ou seja, o que Freud chamou pulsões e que Lacan terminou chamando, de modo mais amplo, gozo.[27]

Vemos aqui uma decisão de leitura, de entender o gozo lacaniano como outro nome da pulsão freudiana. A opção de restaurar o paradigma do qual o mestre propõe sair. E este, sim, me parece um retorno a Freud, no sentido em que em geral se entende este sintagma, de volta às origens. O que aqui se desconhece (não por ignorância, cabe insistir, mas por opção do leitor) é que, quando Lacan elabora *seu* conceito de gozo, *não* está dialogando com Freud, mas com Aristóteles, com Descartes e com Marx. Veremos algo disso mais de perto. Como já tinha se dado ao trabalho de desfazer a noção mítica de pulsão, não havia nenhuma razão de continuar mantendo o conceito. Já em 1964, antes mesmo de qualificar a energética psicanalítica de "metáfora grosseira", tinha retirado a pulsão freudiana do corpo biológico, fazendo dela uma montagem surrealista: aquilo de "o encontro fortuito de um guardachuvas com uma máquina de costurar sobre uma mesa de dissecção".

Ou este outro, que retirei do curso de Jacques-Alain Miller de 2009, denominado "Coisas de fineza em psicanálise":[28]

> O desejo comporta uma negatividade essencial. O gozo, em compensação, é uma positividade. Ele não comporta tal negatividade, aliás, ele não comporta nenhuma negatividade […] O gozo é o impossível de negativizar.

"O gozo é o impossível de negativizar", guardem isso.

---

[26] Ambas em ricardogoldenberg.com.br.

[27] Soler C. Conferência em La Plata, Buenos Aires, 2004.

[28] Miller J.-A. "Coisas de fineza em psicanálise", 2009.

Abram a primeira aula de *Mais, ainda*, ministrada em 21/11/1972, editada pelo próprio Miller e intitulada por ele: “Do gozo”. Este seminário foi o segundo a ser estabelecido, e apareceu logo depois de ter sido ministrado, em 1975. Na página 10, da edição de Seuil, podemos ler o seguinte:

> O que é o gozo? Ele se reduz a ser uma instância negativa. O gozo é o que não serve para nada.

Não há a menor ambigüidade: quando afirma o gozo como uma instância positiva, impossível de negativizar, Miller contradiz, de caso pensado, a ideia do gozo como uma instância negativa. É sua opção de leitor, a opção milleriana. Defensável ou atacável, como qualquer exegese, pode inclusive ser uma solução teórica melhor que a do próprio mestre, mas deveria ficar claro que não se trata da opção lacaniana.

Um pouco mais adiante naquela mesma aula, mas aqui já temos as nossas diferenças com a versão oficial estabelecida (quero dizer que aqui sou eu que sugiro a que me parece a versão mais verossímil do que Lacan teria dito, segundo a minha leitura da lógica do seu discurso); um pouco depois naquela manhã, digo, Lacan solta uma fórmula que será retomada e comentada ao longo de todo o seminário daquele ano:

> O gozo do Outro, do Outro com um “o maiúsculo”, do corpo do outro[29] que o simboliza, não é o signo [*signe*, o sinal] do amor.

Esta fórmula merece um tempo que não temos hoje, mas vale duas observações: o gozo é sempre do Outro, com “o” maiúsculo, e o Outro não pode ser ninguém, visto que se trata de um lugar. Que o Outro é um lugar é algo repetido até o cansaço, mas o que queremos dizer com “lugar”? Ou melhor, neste caso, que pode querer dizer que o “outro simboliza um lugar”?

Me ocorre a seguinte ilustração, e é uma ideia bem conhecida para os psicanalistas desde que Freud inventara a transferência: um analisante falta

---

[29] Este segundo outro deve grafar-se com “o” minúsculo, segundo minha compreensão da lógica do argumento. Nos textos estabelecidos, consta com a letra maiúscula, o que me parece contraditório e um pouco sem sentido, visto que Lacan só pode estar referindo-se aqui ao corpo do semelhante, não ao corpo virtual do simbólico, segundo minha leitura.

periodicamente às suas sessões, segundo um ciclo que estamos tentando mapear. O ponto ao qual chegamos, por enquanto, é que ao faltar está fugindo de mim como de um cobrador; alguém que deve cobrar dele uma dívida ou puní-lo por uma falta cometida. O que faz de mim um cobrador, entretanto, não é nada que eu tenha feito ou dito, deve-se ao fato de eu ocupar o *lugar* daquele que o remete ao dever incumprido. Suspeitamos que esta função de cobrador lhe é necessária e que, durante sua história familiar, fora desempenhada por tal ou qual pessoa, mas isto é secundário. O principal é que na vida dele há dois *lugares* consignados, ocupados de modo alternativo: o do submisso (ao ideal) e o de transgressor (do ideal em questão), lugares que ele ocupa de um modo bastante passional, diga-se. Em cada um dos tempos deste movimento, cabe-me suportar (sou o *sujeito*), simbolicamente, o lugar correlativo: ora faço o papel daquele que deve orgulhar-se pelas renúncias que me são ofertadas pelo bom moço aplicado, ora o daquele que deve puní-lo por ter sido um menino mau. Assim de simples. Dirão: "o super-eu freudiano". Digo: sim, por que não?, desde que esteja claro que *o super-eu é um lugar (simbólico portanto) e não se confunde com quem ocupa esse lugar ou faz esse papel*.

Em todo caso, quando Lacan diz que "o outro simboliza o Outro com seu corpo", a meu ver se refere, de modo genérico, à linguagem encarnada –"encarnada" é o termo que ele usa–, encarnada no mesmo sentido em que a usina hidroelétrica encarnaria a lei de conservação da energia. A linguagem é uma virtualidade no corpo do meu semelhante ou no corpo próprio, tomado como alteridade, mas que os transcende.

A aula do Miller continua assim:

> Bem entendido, em se tratando de gozo, existe o mais e o menos, isto é, as variações quantitativas, que são progressivas e contínuas […] Este é o regime do gozo; em compensação, do lado do desejo encontramos as variações qualitativas, que se dão por saltos ou por cortes, está ou não está.

Pode haver muito gozo ou pouco gozo. O gozo pode diminuir, como um tanque que se esvazia, até secar, e estaremos num "deserto de gozo", expressão milleriana. Também acontece de você gozar mais ou menos que eu. Pode gozar

tanto que fica doente e morre. Um gozo desta índole é qualificado de “mortífero”. Ou seja, pode-se predicar sobre o gozo, que recebe atributos, e falaremos de gozos bons e de gozos ruins. Já o desejo, num binarismo característico da retórica milleriana,[30] seria o contrário do gozo e deve servir como regulador, para encontrarmos o justo meio aristotélico, talvez. O gozo estaria fora do significante, no real e no corpo, e o desejo, fora do real e do corpo, na linguagem e na alma. O desejo é discontínuo e finito, enquanto o gozo, contínuo e infinito. Todas estas coisas são ditas e repetidas pelo millerismo e, o mais importante, fundam uma prática clínica, com um ideal muito preciso do fim e dos fins da análise.

Já o próprio Lacan, na aula de 31/05/1967, do seminário chamado *A lógica da fantasia,* inédito ainda, diz o seguinte:

> No que diz respeito ao gozo, convém postular, em relação a esta palavra, alguns princípios, a saber, que *se introduzimos o gozo o fizemos sob o modo lógico do que Aristóteles chama uma* ***ousia****, uma substância*, quer dizer, algo que *não é suscetível de mais ou de menos, que não se introduz em nenhum comparativo, que não comporta nenhum sinal de maior ou de menor que ou de igual a*.

Mais uma vez, salta aos olhos que, a propósito do gozo, Miller sustenta o *contrário* do que Lacan afirma. Este diz –seguindo aqui Aristóteles ao pé da letra– que o gozo *não* é suscetível de comparação: não existe mais ou menos gozo, nem se pode medir, nem afirmar que alguém goza demasiado ou demasiado pouco, nem de modo absoluto, nem em comparação com outra pessoa. A referência a Tiresias que costuma ser invocada para referendar o ponto de Miller –aquela de que o gozo no coito das mulheres é 99 vezes mais intenso que o dos homens– é irônica e se refere a uma fantasia masculina[31].

Continua Lacan, na mesma frase:

> O gozo […] é qualquer coisa de substancial, e é importante que seja produzida da forma que eu irei articular em nome de *um novo princípio,* que *não há gozo senão do corpo* [*il n’y a de jouissance que du corps*].

---

[30] Num ano era sintoma vs. fantasma; no seguinte, desejo vs. gozo; noutro simbólico vs. real, enfim, interpretação vs. ato…

[31] Cf. Seminário 8

E aqui começa um mal-entendido, cujos estragos se fazem sentir do modo mais manifesto até hoje, porque Lacan comete a infelicidade de dizer que o gozo é uma substância e que falar em gozo equivale a falar em corpo. E isso *todo mundo* acredita entender: a diferença entre *software* e *hardware* é que *software* é o que eu xingo e *hardware* é o que eu chuto. O corpo é substâncial, é coisa que se toca e se fura; se alisa e se corta. Mas antes de nos precipitarmos, como todos fizeram, sobre tais conclusões, vale notar que apresenta o gozo como uma categoria *nova*, que estaria sendo introduzida naquele momento, naquela aula de 1967, e portanto não poderia estar referindo-se nem ao corpo de sempre nem, tampouco, à pulsão ou à libido freudianas, que eram categorias velhas e repisadas, já naquela época.

Também conviria não passar por cima da advertência de que esta nova categoria de substância que está sendo apresentada, precisa ser articulada a partir de um *novo princípio*. Novamente, se é novo, então, não é usado ou, como adoram dizer no Brasil, semi-novo. Ou seja, este princípio *novo* de que "*só existe gozo do corpo*" impõe, no mínimo, a pergunta: e qual é a novidade? Não sabemos. Mas podemos ter certeza que *não é* a pulsão corporal definida por Freud 50 anos antes. Se fosse, qual seria a novidade?

O que confunde, evidentemente, é a palavra "substância", mas ele acaba de explicar que introduziu o gozo com a mesma lógica com que Aristóteles define a primeira das suas 10 categorias, precisamente, a de *substância*. O mínimo que precisaria ser feito seria conferir com que lógica o estagirita apresenta a categoria de substância. Depois disso, deveriamos parar e perguntar por quê Lacan decide ir por este caminho para fundar o conceito de gozo.

Continuo com a introdução deste *novo* conceito de gozo, feita no seminário sobre a fantasia:

> Partimos da ideia de que este "a minúsculo" é de algum modo a substância do sujeito.

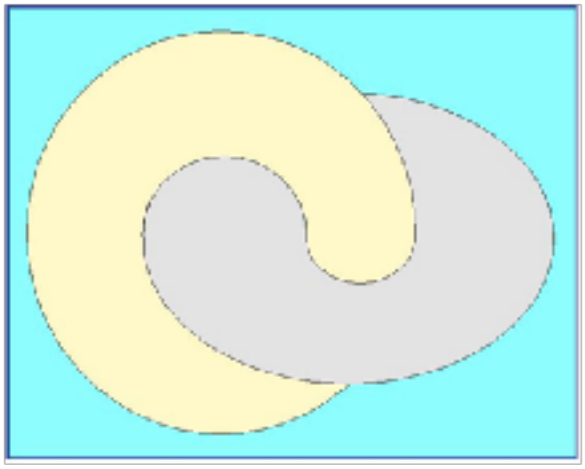
De que sujeito?, eis a questão. Sugiro: daquele produzido pelos significantes durante a associação livre. Um sujeito definido como o *intervalo* entre dois significantes, nada de positivo, então. Este sujeito tem como "substância", como

essência, um objeto, tão negativo quanto, visto que é definido como produto destes mesmos significantes. Continua, Lacan:

> …é de algum modo a substância do sujeito, sempre e quando vocês entendam esta substância *no sentido em que Aristóteles a designa na ousia,* a saber –o que sempre esquecemos–, que o que a especifica é justamente que ela *não poderia ser atribuída, de nenhum modo, a nenhum sujeito*, "sujeito" aqui entendido como *hypokeimenon.* […] Este objeto a-minúsculo deve servir-nos para interrogar aquilo que é suportado nele (no sujeito).

O que é que sempre esquecemos, segundo Lacan? que a substância definida à moda aristotélica não pode ser predicada a nenhum sujeito… Ou seja, *não* se pode dizer "fulano goza", já que o gozo não é algo atribuido a um sujeito. Mas, para entender isto é necessário perceber que o primeiro "sujeito" da frase e o segundo são diferentes. O primeiro é de Lacan, o segundo, de Aristóteles. Este último é, para o filósofo grego (e para toda a tradição medieval) o que nós chamamos de "objeto", ou seja, o suporte das propriedades. Por isso Lacan observa no final da frase que o "objeto-a", nome do recheio do sujeito e desta nova substância denominada gozo (nova, porque foi produzida por um novo discurso, o psicanalítico), este objeto, então, está suportado pelo sujeito: o sujeito é seu suporte. Podemos reconhecer aqui uma elaboração e um comentário sobre o matema dito "da fantasia", o que não resolve o problema, mas ao menos o contextualiza.

Reconheço que é tudo muito estranho: um sujeito, que denota um vazio, e que seria o suporte de um outro vazio, o gozo dito substancial… Sequer para poder pensar semelhante coisa precisamos do modelo topológico: os dois toros abraçados, por exemplo, que conjugam dois vazios, que não tem nenhuma realidade física, mas que são perfeitamente discerníveis e operantes na escrita: o vazio dito "da alma do toro" e o do centro. No caso dos toros entrelaçados, o vazio da alma de um é o do centro do outro, e viceversa. Ou seja, o interior de um é o exterior do outro, e ao contrário. Podemos



não entender do que se trata esta coisa esquisita, mas deveria ficar claro que não pode ter nada a ver com o corpo freudiano, que guarda no seu interior 4 pulsões movidas a libido.

Mas não basta dizer isso, podemos tentar entender um pouquinho do que se trata. Estávamos em que Lacan afirma ter introduzido o conceito de gozo não em relação à pulsão de Freud ou à satisfação, ou à sensibilidade corporal dos organismos vivos, mas "sob o modo lógico do que Aristóteles chama uma *ousia*, uma substância". Cabe, então perguntar: a que Aristóteles chama substância?[32]

Em primeiro lugar, digamos a que *não* chama substância. Não é a coisa física existente, a matéria de que algo ou alguém está feito. *As categorias são os modos lógicos das proposições, mediante as quais falamos das coisas que existem*. A primeira delas é a substância ou essência, que o filósofo define assim:

> na acepção mais fundamental, primeira e principal do termo, diz-se daquilo que nunca se predica de um sujeito, nem está em um sujeito, por exemplo, este homem ou este cavalo.

*Este* homem ou *este* cavalo não são o homem em geral ou o cavalo em geral, isto é, os conceitos "homem" e "cavalo". Dizer que João é um homem (no sentido de humano), não é um predicado sobre ele, como afirmar que é rude, bonito ou alto. Tampouco está nele a dita humanidade, já que, se estivesse, Maria não poderia também ser chamada de humana. O conceito "homem" enquanto tal não está *em* nenhum dos dois e é a isso que Aristóteles denomina "substância". O mesmo se aplica a "cavalo". Tampouco se pode dizer que João seja mais ou menos humano que Maria, já que cada um deles possui a totalidade da humanidade e não parte dela, visto que não é divisível. Ou se é humano ou não se

---

[32] No primeiro dos livros que compõem o tratado de lógica de Aristóteles, denominado *organon* ("instrumento", em grego), chamado *Kategoriai* ("categorias", palavra que se origina no verbo *kategorein* que significa , em primeiro lugar, acusar alguém de algo e depois, por extensão, predicar algo sobre X) e que trata do modo adequado de referir-se a tudo que é, a primeira das dez categorias com as quais se define o ser é chamada *ousia*, palavra derivada do verbo ser *einai* e que em grego, significava o próprio de alguém, no sentido das propriedades que alguem possuia mesmo para depois passar a significar o essencial de algo ou de alguem, aquilo que o define e sem o qual não seria. Costuma ser traduzida ora por essência, ora por substância, o que bagunça um pouco o coreto.

é, ponto. A substância, em suma, é o que permite responder à pergunta “O que é?”. Para não soar completamente tautológico: “homem é a substância que faz de um homem um homem”, Heidegger chama esta essência de “hominidade”. A “hominidade” seria aquilo que faz de um homem tal. Assim como a “mesidade” seria o que faz daquela coisa uma mesa.

Então, por alguma razão, Lacan propõe chamar “gozo” à substância, à essência, assim definida, do seu sujeito: o gozo seria o que faz disso que aparece no ato falho, por exemplo, o que ele é: um sujeito do inconsciente. É confuso, sem dúvida, mas haveria que levar em conta que Lacan está dizendo algo que ninguém disse antes. Seja o que for, entretanto, é o oposto do que nos ensinam que o gozo é: algo que não apenas pode ser matéria de comparação, como que está definitivamente no sujeito, dentro dele, ao ponto de que se fala do gozo como a propriedade que define o paciente como tal. Seu sintoma é seu gozo. O câncer, que ele fez, é seu modo de gozar. A resistência à psicanálise se deve a seu gozo que o faz agarrar-se ao seu sintoma, etc.

A fábula de Esopo, do escorpião e da rã, ilustra a versão naturalista do gozo, qual seja, algo inato, natural e dado, invariável e inevitável, igual ao instinto no qual os analistas dizem não acreditar. E esta concepção corresponde exatamente ao que se ensina como Orientação Lacaniana, alegando que não se ensina outra coisa que aquilo que Lacan pretendia ensinar. Sabem do que estou falando: a rã atende a demanda de ser carregado até a outra margem do rio que um escorpião lhe fez, este a aferroa no meio da travessia e ambos morrem afogados, não sem antes o escorpião responder à pergunta “por que fez isso?” com um “é a minha natureza”. Esta natureza imutável, que é a mesma na costa ou no meio do rio, e que define o escorpião como tal, seria o gozo. Faz tempo que me pergunto para que se analisaria alguém com um analista que tem esta ideia de gozo/sujeito. Se há em cada um de nós algo singular, que não pode mudar, para que perder tanto tempo e dinheiro fazendo análise, se nada pode mudar? O final da análise, com esta lógica, limita-se à aceitação do inevitável: parar de brigar contra minha

natureza invariável. Deveriamos falar mais sobre as consequencias políticas e éticas de uma clínica fundadas sobre tal concepção de sujeito.

Leio novamente o que Lacan disse:

> o gozo é de algum modo a substância do sujeito, sempre e quando vocês entendam esta substância *no sentido em que Aristóteles a designa na ousia,* a saber –o que sempre esquecemos–, que o que a especifica é justamente que ela não poderia ser atribuída, de nenhum modo, a nenhum sujeito, "sujeito" aqui entendido como *hypokeimenon.* […]

Não pode ser mais explícito: o que especifica a substância chamada gozo é *não poder ser atribuída, de nenhum modo*, *a nenhum sujeito.* Insisto, quando diz "sujeito", no sentido de *hypokeimenon* –que se traduz como "suposto" (sub-posto) ou "suporte" ou "sub-iectum" ou seja, como posto embaixo de alguma coisa–, esta definição exclui de cara que se possa afirmar "eu gozo, tu gozas, ele goza". Em todo caso, seria *isso goza,* quando o efeito dos significantes aparece. Seis anos depois, em *Mais ainda*, dirá que apenas o Outro, com "o" maiúsculo, goza. Não é certeza que Deus nos ame, como garante o cristianismo, mas é seguro que goza, como Torquemada não cansou de demonstrar. Em todo caso, se é Deus que goza, não há de ser nenhum corpo, no sentido da *res extensa* de Descartes.

Já Miller, desde 1981, poucos meses depois de Lacan morrer, quando veio nos falar em Buenos Aires, ensina que, em se tratando de gozo, "o ponto de partida é o corpo", e não cabe dúvidas que se refere ao corpo como substância extensa, que respeita o princípio de partes-extra-partes. O mesmo, aliás, que seria a sede das pulsões freudianas. Continua Miller:

> O que toma o lugar do desejo é o desejo do Outro, mas, no que concerne ao gozo, este só se apreende através do que é um corpo. Apenas um corpo pode gozar ou não. Pelo contrário, *as relações do gozo com o significante são relações de exclusão*.

As relações do gozo com o significante são de exclusão.

Ou um, ou outro, nunca ambos. Ou corpo, ou significante. Ou gozo ou desejo, precisamos escolher, não dá para ter ambos. Para Lacan, entretanto, "o

significante é a causa do gozo”[33]. As suas relações não apenas não são de exclusão, como não haveria um sem o outro. Sem significante não existiria gozo.

> *o gozo*, que denominamos como podemos, o outro, justamente esse que estou em vias de abordar com vocês *pelo caminho da lógica*, já que, até nova ordem, *não há outro*.[34]

A lógica, ou seja, o significante, é a *única* via para abordar o gozo. Percebem que não exagero quando digo que Miller sustenta exatamento o contrário de Lacan? Continuo, segundo Miller, “apenas um corpo pode gozar ou não” e, claro, sabemos o que é um corpo. Já, para Lacan,

> *Não* sabemos o que é um corpo, a não ser o seguinte: um corpo, isso goza-se [goza de si: *ça se jouit*]. Aquilo só (se) goza por corporificar-se de modo significante.[35]

E dois anos antes…

> Falar de corpo –quando se trata do simbólico– não é uma metáfora. Já que, dito corpo, está em posição determinante em relação ao corpo em sentido ingênuo: o primeiro faz o segundo por incorporar-se ali. […]
>
> Mas é incorporada que a estrutura faz o *afeto*, nem mais nem menos, só por tomar aquilo que se articula do ser, visto que não há outro ser que não o ser de fato, isto é, aquele que é dito desde algum lugar. Pelo que se confirma que, para o corpo, é secundário que esteja vivo ou morto. O corpo, levado a sério, é antes de mais nada aquilo que pode portar a marca própria que o coloca numa série de significantes.[36]

Ou seja, afirmar “o corpo do simbólico” *não* é uma metáfora, para designar a estrutura mediante a imagem do corpo do sentido comum. Ao contrário, é a estrutura que determina o corpo de carne e osso. E o faz por “incorporar-se” nele, como o *alien* de Ridley Scott?[37] Provavelmente, não. Talvez como a eletricidade do raio que anima o monstro do Dr. Frankenstein[38], mas aqui, sim, se trata de uma metáfora. Em todo caso, não há outro ser para este corpo que ser falado pelo

---

[33] Encore p. 27

[34] Lacan J. *Encore* (1972)

[35] Lacan J. *Encore* (1972)

[36] Lacan J. *Radiofonia* (1970)

[37] *Alien,* Ridley Scott, 1979.

[38] *Frankenstein ou o moderno Prometeo.* Mary Shelley, 1818.

Outro. Que Deus me deu um corpo e que Ele habita em mim, talvez não queira dizer outra coisa que "meu" corpo, sede do Outro, o lugar dos significantes.

Em todo caso, é o corpo (*esse* corpo, o do Outro) que goza, não eu. *The piano has been drinkin', not me*[39], canta Tom Waits, completamente bêbado. E só podemos afirmar que goza por estar encorpado pelos significantes. O corpo do sentido comum é feito pela ordem simbólica. Ao menos é o que Lacan diz *ipsis literis*, mal que pese a alguns que o acusam de seguir ao bispo Berkley[40]. Quando a linguagem se incorpora temos um corpo, senão não. E o corpo em questão, nada mais seria que o local, a região onde os significantes agem[41]. Por isso os *afetos*, as emoções, são manifestações do corpo, desde que a estrutura, ou seja, a linguagem, esteja incorporada, senão não. Em suma, até a sensibilidade corporal mesma, os estímulos que o sistema nervoso central decodifica (e já estamos usando una metáfora semiótica), depende do significante. Caso contrário, como as palavras poderiam ferir? "O calor não é mais o que era", me disse um amigo, discutindo uma foto do Rio em 1905, cheia de pessoas de terno na praia, ao parecer, muito confortáveis. De fato, desde o ar condicionado, o calor já não é o que era, porque adquirimos um órgão novo, regulador da temperatura corporal. Que ele seja inegavelmente produto do ingênio humano, não lhe impede fazer parte do meu corpo, ainda que pareça estar fora dele. Quando entra em pane, meu corpo apresenta distúrbios perfeitamente orgânicos, como a falência de um órgão. Como escreve Lacan a pulsão? Não como um corpo, certamente, mas como a relação do sujeito com a linguagem, escrita como demanda do Outro.

Escuta-se muito que o que se transmite é uma *experiência*. E detrás desta afirmação está a ideia de que haveria uma separação senão uma oposição entre

---

[39] "O piano andou bebendo, não eu".

[40] Importa sim, dizer por que a psicanálise lacaniana não é um idealismo. Em todo caso, o materialismo de Lacan é, segundo diz, um *moterialisme* (de *mot*, palavra: o materialismo das palavras ou pela palavra).

[41] Como que num "campo de força". Esta ideia, da linguagem pensada como um campo de gozo, merece um desenvolvimento que não posso fazer aqui.

teoria e prática. Isto é reconhecidamente falso e não vou me deter a argumentar muito, apenas faço observar que para que haja uma *experiência analítica* precisamos que exista o *discurso analítico*.

> Uma experiência não se constitui como tal, a não ser que a façamos partir de uma pergunta correta. Isso é chamado de "hipótese". E por que "hipótese"? Trata-se simplesmente de uma pergunta corretamente formulada. […] Em outras palavras, alguma coisa começou a tomar forma de fato, e *um fato é sempre fato de discurso.* Um fato dado ninguém nunca viu. Isso não seria um fato mas uma saliência, a gente esbarra nela, é tudo que se pode dizer sobre alguma coisa que ainda não está articulada em discurso.[42]

Esta saliência na qual esbarramos, fora do discurso, pode servir como introdução ao miolo do ensino fracassado de Lacan: o conceito de *real*. É óbvio que, assim como a palavra "substância" e a palavra "gozo", Lacan usa a palavra "real" com o sentido comum de todos os dias. Deu-se porém ao trabalho de fazer destas palavras comuns conceitos psicanalíticos. São invenções. Invenções que precisavam ser testadas na experiência que fazem possível. Mas esta experiência simplesmente não existe se se rejeita o conceito. Um fato, um acontecimento, para o discurso psicanalítico, não será um fato para outro discurso, será outra coisa, outro fato. Fora de qualquer discurso, será uma saliência na qual esbarro, como diz Lacan. Talvez seja o caso de nos entendermos em relação ao *status*, digamos "ontológico", desta saliência. Por enquanto, cabe dizer que é inútil perder tempo discutindo fatos como se fossem dados independentemente do discurso em que estes fatos se constituem como tais. Este é aliás o enorme problema das apresentações clínicas: aquilo que foi um acontecimento do discurso analítico durante uma sessão, ao ser apresentado a um auditório, por exemplo, deixa de ser o mesmo fato porque está registrado em outro discurso –com frequencia, nem é mesmo considerado um fato pelos aúlicos.

> Procuro demonstrar a mestres, universitários e histéricos que *um outro discurso, diferente do deles, acaba de aparecer*. Como só existe eu para sustentá-lo, eles julgam poder livrar-se dele prontamente ao mo atribuir,

---

[42] Lacan J. *Meu ensino*, 1967

> mediante o que arrumo uma multidão a me escutar.[43] Multidão que se engana, pois trata-se do *discurso do analista*, que não esperou por mim para se instaurar. Mas isso não quer dizer que os analistas saibam disso. Não se escuta o discurso do qual se é pessoalmente o efeito. O sentido de um discurso nunca é proporcionado senão por outro.[44]

Duas observações: enquanto psicanalistas somos o efeito do discurso analítico, ou seja, sem discurso analítico não haveria *du psychanaliste* ("essacoisanalista"). Mas, não podemos saber disso, a não ser a partir de um outro discurso. Qual? Lacan não diz, haveria que pensá-lo. Mas o que queria dizer mesmo aqui é que o sentido da palavra "real" que me interessa comentar não é o da filosofia, da religião, da medicina ou da física, mas o da psicanálise.

Numa das conferências americanas, versão oficial, ficou estabelecido que Lacan disse que "o real é quando a gente se bate" (*le réel c'est quand on se cogne*). Mas, na versão inédita, da mesma conferência, encontramos o seguinte:

> Não há outra definição possível de real que: "é o impossível". Quando qualquer coisa é caracterizada como impossível, é isso apenas o real. *Quando a gente se bate, o real é o impossível de penetrar.*[45]

"O real é quando a gente se bate" e "quando a gente se bate, o real é 'o impossível de penetrar'". Não é igual. O primeiro nos entrega um Lacan que não inventou nada novo. Um Lacan que teria a mesma concepção de real de Lênin, de Aristóteles e de Descartes, isto é, aquilo que perdura no tempo e no espaço sem mudar a sua essência. Se eu mudar esta folha de lugar, entendo que todos seus átomos permanecem os mesmos e se deslocam junto com ela. E também suponho que depois do intervalo a folha continuará sendo a mesma folha que deixei ali antes do intervalo. É o sentido comum de todos e de todos os dias: o real seria a saliência, aquilo que é sólido, é a pedra contra a qual machuco meu dedão. Nesse sentido, é natural concluir que meu corpo de carne e osso também é real, apesar de que há pouco mostrei que Lacan diz que não é.

---

[43] Ainda o tema do sucesso e do fracasso.

[44] Lacan J. "Advertência ao leitor japonês" em *Outros Escritos.*

[45] *Conférences dans les universités nord-américaines : le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology, parue dans Scilicet, 1975, n° 6-7, pp. 53-63)*

O segundo, nos diz que o real *inventado* por Lacan, diferente do de Lênin, se define *apenas* mediante a categoria de "impossível". E o impossível a que Lacan se refere só pode ser simbólico, visto que não existe impossível fora do simbólico. O que significa que devemos diferenciar impossível de muito improvável. Quando Borges escreve que "todos corremos o risco de sermos o primeiro imortal", está dizendo que comprovar que as pessoas morrem mais cedo ou mais tarde não prova nada. A generalização de uma comprovação empírica, a indução, não serve para estabelecer uma lei. E a impossibilidade se define em relação a uma lei que é, como qualquer lei, simbólica. *Stricto sensu lacanianus* a morte não é real. Ele diz que é uma questão de fé[46] (*La mort… est une question de foi!*). A morte seria uma questão de fé porque não podemos demonstrar logicamente a sua necessidade, como a relação entre os dois sexos, que Lacan diz ser improvável pela mesma razão[47].

Dois ou três exemplos simples de real lacaniano. O impossível como um *modo lógico*. "É impossível que uma proposição seja verdadeira e falsa ao mesmo tempo". Nada me impede de afirmar que A e não-A são verdadeiros, mas esta proposição não tem nenhum sentido, se aceitarmos as regras da lógica. Os paradoxos lógicos, como o "catálogo de todos os catálogos que não se contém a si mesmo" são impossíveis lógicos. A $\sqrt{-1}$ é impossível para a aritmética porque, conforme às regras aritméticas, nenhum número inteiro elevado ao quadrado pode dar como resultado um número negativo, o que não lhe impede existir e operar perfeitamente bem… em outro sistema matemático. Finalmente, um triangulo de quatro vértices é impossível, porque a definição mesma de triângulo exclui este monstro, mesmo que não haja a menor dificuldade em desenhar um quadrado.

Como se vê, é a definição ou a regra que determina a impossibilidade. Nada vindo da realidade ou da experiência pode ser qualificado de real per se, no sentido lacaniano. O impossível não se define desde o fenômeno e nunca é

---

[46] Lacan J. *Conference à Louvain,* 1972.

[47] Ele diz que "não há relação sexual", mas do que se trata é que não pode ser demonstrada, como a morte.

empírico. Portanto, quando a gente tromba contra um muro, isso vale apenas como comprovação, digamos, “experimental”, do real definido como “impossível de penetrar”. Ele está dizendo que é o conceito “impenetrável” o que faz da batida algo real, não vice-versa. E isto só faz sentido desde o discurso analítico, que instaura a experiência analítica que faz aquele real existir como real. Não creio que seja um raciocínio tão estapafúrdio, visto que a estória do índio que diz ao antropólogo que não precisa ter medo daquela onça porque se trata do pagé, digamos, “reencarnado”, mostra ao menos que embora estejam um ao lado do outro, estes dois homens não compartilham a mesma realidade. E eu não seria tão desavisado de dizer que a medida do real a dá o antropólogo, porque para o índio o pagé é real e perfeitamente discernível, como prova a continuação da estória, que, frente a uma segunda onça, o antropólogo é advertido de sair correndo porque esta última não é um pagé, mas uma onça mesmo.

Já a versão estabelecida, que identifica o real com a saliência pura, faz com que Lacan ratifique a posição metafísica de quem estabeleceu o texto. Abram “A terceira”[48] e vejam aonde Lacan coloca o corpo, o corpo de carne e osso, o corpo do sentido comum, no famoso nó borromeano: no *imaginário*. O real lacaniano está *fora do corpo* e se define em e desde o simbólicocomo *ex-sistência*. Não vou desenvolver isto, apenas observar que Miller sabe disso tudo melhor que ninguém. Apenas, não concorda. Então, decide fazer com que Lacan diga o que ele pensa que deveria ter dito… Ia dizer: “independentemente do que o outro tenha de fato dito”. Mas aí que está o problema: o *fato* que o discurso milleriano faz existir é diferente do *fato* que o discurso de Lacan faz existir. Então quem disse de fato o quê? Nunca saberemos. Lidamos apenas com textos. Eu prefiro o de Lacan, o outro, o de Miller, resulta de uma política, com uma estratégia pensada e calculada, que nada tem de ingênua, e da qual *não se pode dizer que Lacan tenha sido o idiota útil, visto que cabe conjecturar que ele o quis assim.* Por que?, não tenho a menor ideia.

---

[48] Lacan J. *La troisième* (1974), em *Autres Écrits.* Paris: Seuil, 2004.

Zizek tem feito uma crítica muito apurada à concepção milleriana de real. Está no *Youtube* e não preciso refazer o argumento. Apenas cito as conclusões, Miller junta o real pre-científico, ordenado (o *cosmos*), concebido como portador de um sentido oculto, mais ou menos sexual, que carece ser revelado, e o real científico, que não tem nenhum sentido interior oculto, a ser revelado, mas pode ser abordado por leis que nada tem de necessárias, são contingentes e mudam quando o real deixa de responder às suas perguntas. A dualidade onda-partícula da luz costuma ser citada como prova disso. Entretanto, Miller, segundo Zizek, procura um "real real", fora do simbólico. Procura, como Borges, o outro tigre, o que não está no verso[49], *e atribui isso a Lacan*. Este é meu ponto, a atribuição. O filósofo esloveno diz tratar-se de um erro, eu penso que se trata de uma estratégia , calculada para uma política de ensino. Miller defende um conceito de real como presença substancial caótica fora do simbólico, e faz do *logos* um ordenador deste inominável. O real milleriano seria a coisa-em-si kantiana: uma exterioridade irrepresentável, mas que estaria ali, mesmo que invisível aos olhos. Diga-se de passagem, é a mesma concepção de real subjacente ao filme *The*

---

[49] Penso num tigre / A penumbra exalta / A vasta Biblioteca laboriosa / E parece afastar as prateleiras; / Forte, inocente, ensanguentado e novo / Ele irá por sua floresta e sua manhã / E marcará seu rastro na limosa / Margem de um rio cujo nome ignora / (Em seu mundo não há nomes nem passado / Nem porvir, só um instante certo.) / E percorrerá as bárbaras distâncias / E farejará no trançado labirinto / Dos odores a fragrância da alva / e o odor deleitoso do veado; / Entre as raias do bambu decifro / suas listras e pressinto a ossatura / sob a pele esplêndida que vibra. /Em vão se interpõem os convexos / Mares e os desertos do planeta; / Desde esta casa de um remoto porto / Da América do Sul, te sigo e sonho, / Ô tigre das margens do Ganges

Cai a tarde em minha alma e reflito / Que o tigre vocativo do meu verso / É um tigre de símbolos e sombras, / Uma série de tropos literários / E de memórias da enciclopédia / E não o tigre fatal, a fatídica joia / Que, sob o sol ou a diversa lua, / Vai cumprindo em Sumatra ou em Bengala / Sua rotina de amor, de lazer e de morte. / **Ao tigre dos símbolos opus o verdadeiro**, / O de sangue quente, o que dizima / A manada dos búfalos / E hoje, 3 de agosto de 1959, / Alonga na savana uma pausada / Sombra, **mas já o fato de nomeá-lo** / E de conjecturar a sua circunstância / O faz ficção da arte e não criatura / Vivente das que andam pela terra.

Um terceiro tigre buscaremos. Este / Será como os outros uma forma / Do meu sonho. Um sistema de palavras / Humanas e não o tigre vertebrado / Que, além das mitologias, / Pisa a terra. Sei disso, mas **algo / Me impõe esta aventura indefinida, / Insensata e antiga, e persevero / Em procurar pelo tempo da tarde** / **O outro tigre, o que não está no verso**.

*Matrix*[50]*.* Tanto aqui, quanto ali, somos desafiados a ir além da aparência (*semblant* ), para encontrar o verdadeiro real no mundo das coisas.

Para Lacan, o real não seria uma substância *fora* do simbólico, o real é um *obstâculo inerente ao simbólico*. Aquilo que semana passada chamei de fracasso (traduzindo antes *ratage*, a falha, que é*chec* , o insucesso). Mais especificamente, disse que o fracasso era o objeto da linguagem e também da psicanálise. O real é uma impossibilidade interna à linguagem, e se define nela e desde ela. Digamos que a ordem simbólica inclui o real como seu próprio limite interno inscrito. Que seja definido como "não cessa de não se escrever", por ser contingente e não suscetível a um cálculo, que o faria necessário, não implica que seja inefável ou inominável. O próprio sistema simbólico, que não pode nomeá-lo, indica suas coordenadas do modo mais preciso.

No que concerne à ordem simbólica como tal, indicada na álgebra lacaniana com a letra A maiúscula, o seu real lhe é imanente, não a transcende. Trata-se da impossibilidade lógica da ordem simbólica de fechar-se completamente sobre si mesma. O conjunto dos significantes é aberto. O grande caso que Lacan fez dos teoremas de incompletude de Gödel deve-se precisamente a que lhe forneceram um modelo formalizado logicamente desta impossibilidade. Em todo caso, o ponto a levar em conta é que o que se encontra fora da linguagem faz parte dela e está indicado ali pelo significante que Lacan denomina "da falta no Otro", algebricamente S(A/). Seria, para simplicar, qualquer significante que indique que o conjunto total dos significantes não pode ser constituído. Nesse sentido, haveria que pensar S(A/) como uma função, não como um significante, o que, a meu ver, não faria o menor sentido. Penso que o aforismo "não há metalinguagem" quer indicar basicamente isto.

> O real é um impasse na formalização [*Le réel est un impasse dans la formalisation*].[51]

---

[50] *The Matrix*, 1999

[51] Lacan J. *RSI.* 1975

Para concluir de bagunçar o coreto, Lacan propõe que este real, assim definido, seja denominado “gozo”. O mesmo cujo primeiro movimento de construção conceitual acabamos de acompanhar –via Aristóteles–, como a essência fundamental, logicamente predicável, do *parlêtre*, que não pode ser atribuída a ninguém, nem está dentro de ninguém. Isso exclui, aliás, que se possa dizer, psicanaliticamente falando, que alguém goza, visto que, quem goza é sempre o Outro. O que se denomina em psicanálise de “gozo” provêm do Outro simbólico, não do corpo biológico, que não passaria de seu suporte.

O segundo movimento de construção conceitual da “substância gozante”, consiste na diferenciação desta nova substância das três cartesianas: a extensa, a pensante e a divina[52]. Freud trabalhava com a ideia de três substâncias, duas cartesianas mais uma inventada por ele. A substância extensa seria o corpo, a substância pensante, a alma ou *psiquê*. E além disso postulava uma terceira substância mística entre as duas denominada “libido”. Na minha opinião, a proposta lacaniana é superar a dualidade mente-corpo postulando uma única substância, a substância gozante feita d’alingua. O gozo não seria, pois, nem psicológico (da alma), nem físico (corporal), mas “do Outro”.

Existe um terceiro movimento, que não vou comentar aqui, porque faz parte de um trabalho em curso, mas queria mencionar: depois de des-substancializar a substância, digamos assim, e para não reificar novamente o gozo, propõe pensá-lo como um campo, no sentido da física moderna. Grosseiramente, um campo é a força que se manifesta em determinada região do espaço, durante determinada duração de tempo, e que age sobre os objetos que ali estão. No início, era apenas uma descrição matemática, posteriormente eles foram considerados realidades físicas: “o campo age”. Na física quántica, o campo substitui completamente a noção de elemento.

A proposta de transportar esta noção para a psicanálise me parece assaz instigante: em vez de pensar a transferência como uma interação entre dois corpos, o do paciente e o do analista, relacionados entre si como partes-extra-

---

[52] Lacan J. *Lógica da fantasia.* 1967

partes à moda cartesiana, pensá-la como um campo permitiria, por exemplo, tematizar o acontecimento de o recalcado do analisante retornar no analista, sem ter que lançar mão a nenhuma “comunicação” mística à distância entre o inconsciente de um e o inconsciente do outro. Pode haver ali dois corpos, no sentido prático do termo, mas haveria um único campo de gozo operando sobre ambos, e é nele que se produz o efeito-sujeito da análise. Há muitos anos, Zizek chamou minha atenção para as “risadas enlatadas” dos *sit coms* americanos – aquelas gravadas, que se escutam em *off* durante o programa, como se houvesse público presente, rindo no estúdio de TV–, observava que a televisão era uma figura do “gozo do Outro”. Mesmo que o espectador achasse todas as piadas sem graça, ou sequer estivesse assistindo, bastava ter o aparelho ligado para poder dizer (e sentir) que se divertiu, mesmo que tivesse sido o aparelho de TV o único a desfrutar do humor da comédia no ar. Em outras palavras,  a TV se divertiu por ele. O que me chamou a atenção naquela ilustração é a ideia de que o gozo do espectador possa estar no Outro, enquanto ele permanece apático. Enfim, assuntos a serem pensados e trabalhados.